



نیم سالنامه علمی - ترویجی



سال نوزدهم | شماره ۳۷ | بهار و تابستان ۱۴۰۳

به استناد مصوبه جلسه ۶۲ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی مورخ ۱۳۹۳/۱۰/۹۳،
مجله «حدیث و اندیشه» دارای امتیاز علمی - ترویجی است.

مدیر مسئول:	حجة الاسلام والمسلمین سیدعلی قاضی عسکر
سر دبیر:	دکتر ناصر رفیعی محمدی
دبیر اجرایی:	دکتر مسعود حسن زاده گلشانی
ویراستار:	محمد جودکی
مترجم چکیده مقالات انگلیسی:	دکتر مهرناز باشی زاده مقدم
مترجم چکیده مقالات عربی:	احمد پیام
صفحه آرا:	محمدجواد احمدی دستجردی
چاپخانه:	دارالحدیث

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

حجة الاسلام والمسلمین محمّد احسانی فر	استادیار دانشگاه قرآن و حدیث
حجة الاسلام والمسلمین دکتر رضا پرنجکار	استاد دانشگاه تهران
حجة الاسلام والمسلمین دکتر عباس پسندیده	استاد دانشگاه قرآن و حدیث
دکتر هادی حجت	دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث
حجة الاسلام والمسلمین دکتر علی راد	دانشیار دانشگاه تهران
حجة الاسلام والمسلمین رسول رضوی	استاد دانشگاه قرآن و حدیث
حجة الاسلام والمسلمین دکتر هادی صادقی	استاد دانشگاه قرآن و حدیث
حجة الاسلام والمسلمین سید محمّد کاظم طباطبائی	دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث
حجة الاسلام والمسلمین عبدالهادی مسعودی	استاد دانشگاه قرآن و حدیث

نشانی دفتر نشریه: قم: بلوار ۱۵ خرداد، چهارراه نوبهار، انتهای شهرک جهاد، دانشگاه قرآن و حدیث

صندوق پستی: قم: ۱۱۳۹ - ۳۷۱۹۵ | تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۱۷۶۲۷۱ | دورنگار: ۰۲۵ - ۳۷۷۸۵۰۴۵

شمارگان: محدود | بها: ۲۸۰۰۰۰۰۰ ریال

نشانی اینترنتی: www.hadithvaandisheh.ir

راهنمای تدوین و ارسال مقاله:

۱. حدیث و اندیشه، مقالاتی را به چاپ می‌رساند که در حوزه علوم و معارف حدیث یا مباحث میان‌رشته‌ای مرتبط با حدیث نگاشته شده باشد.
۲. مقالات ارسالی باید تحقیقی، مستند و بر اساس معیارهای پژوهشی باشند و جنبه نوآوری در آن‌ها رعایت شود.
۳. حجم هر مقاله می‌بایست حداقل ۱۰ و حداکثر ۲۵ صفحه سیصد کلمه‌ای باشد.
۴. ذکر مشخصات کامل نویسنده (یا نویسندگان) به همراه درجه علمی، آدرس ایمیل و شماره تماس ضروری است.
۵. مقاله دارای این بخش‌هاست: عنوان، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه، کتاب‌نامه، چکیده عربی. چکیده باید در یک پاراگراف ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه‌ای تهیه شود و مسئله تحقیق و روش و نتایج آن را در برگیرد. کلیدواژه‌ها بین ۳ تا ۵ واژه کلیدی مرتبط با محتوای مقاله بوده و باید در انتهای چکیده قرار گیرد. مقدمه باید شامل توضیحات اولیه، پیشینه پژوهش و جنبه نوآورانه باشد و به اهداف تحقیق ختم شود.
۶. شیوه ارجاع به صورت درون متنی، با ذکر نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، شماره جلد و صفحه است: (مطهری، ۱۳۷۷: ۴۰/۱). در صورت وجود تشابه اسمی و تشابه سال نشر، نام مؤلف نیز آورده می‌شود. مثال: (سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰: ۵۶). در صورتی که به چند کتاب از یک مؤلف ارجاع داده شود که سال انتشار آن‌ها نیز یکی باشد، در کتابنامه برای هریک از منابع مربوط به آن مؤلف، یکی از حروف ابجد اختصاص داده می‌شود و در ارجاعات از آن استفاده می‌شود. مثال: (مفید، الف ۱۴۱۳: ۲۴۷/۲).
- در صورتی که نام مؤلف در متن آمده باشد، سال انتشار داخل پرانتز بلافاصله بعد از آن می‌آید و تنها به شماره صفحه ارجاع داده می‌شود. مثال: پسندیده (۱۳۹۲) معتقد است «امر و نهی خداوند، راهی برای شناخت صلاح و فساد انسان است» (۱۱۱). هرگاه بین دو ارجاع، ارجاع دیگری وجود نداشته باشد و با قبلی نیز تفاوتی نداشته باشد با کلمه (همان) از آن یاد می‌شود. ولی اگر شماره صفحه یا جلد متفاوت باشد، این تفاوت باید مشخص شود. مثال: (همان: ۱۴).
- ارجاع به آیات قرآن به صورت (سوره: آیه) نوشته می‌شود. مثال: (مؤمنون: ۸).
- برای ارجاع به کتاب‌های لغت، به جای شماره صفحه، عنوان مدخل یا واژه نوشته می‌شود: مثال: (انوری، ۱۳۸۱: درنا).
۷. فهرست منابع به ترتیب زیر تنظیم گردد:
- کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (سال انتشار)، نام کتاب (به صورت ایتالیک)، نام و نام خانوادگی محقق، مصحح یا مترجم (در صورت وجود)؛ محل نشر: ناشر، نوبت چاپ.
- مثال: طبری، ابن جریر، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الرسل و الملوک (تاریخ طبری)، بیروت: دارالمعارف، چاپ دوم.
- مقاله: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله»، نام نشریه ادواری یا کتاب یا دانشنامه یا دایرة المعارف، نام مترجم در صورت وجود، شماره دوره یا سال یا جلد، صفحه ابتدا - انتها.
- مثال: مقصودی، حمیدرضا. (۱۳۸۹ش). «حجیت اخبار آحاد در اعتقادات»، علوم حدیث، ش ۵۸، صص ۱۲ - ۲۴.
۸. مقاله ترجمه شده، باید با نسخه‌ای از متن اصلی و معرفی اجمالی نویسنده متن اصلی همراه باشد.
۹. آیات قرآن کریم داخل گیومه مخصوص و نقل قول‌های مستقیم، سر سطر و با تورفتگی بیاید.
۱۰. مقاله‌ای که از پایان‌نامه مؤلف استخراج شده است، باید با ذکر نام استاد راهنما ارسال شود.
۱۱. مقالات چاپ شده، صرفاً بیانگر دیدگاه نویسنده یا نویسندگان آن است.
۱۲. حدیث و اندیشه در رد، پذیرش و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.
۱۳. ارسال فایل مقاله به‌صورت word از طریق سامانه نشریه انجام می‌گیرد.

فهرست مطالب

- بایسته‌های نسخه‌پژوهی در موضوعات قرآنی و حدیثی؛ نسخه‌یابی، روش‌شناسی تصحیح و منابع کارآمد... ۵
فرزین حبیب‌زاده
- کارآمدی حدیث ضعیف از منظر آیت‌الله جعفر سبحانی..... ۲۶
حمید محمدی
- تأثیر باورهای مذهبی در رجال‌پژوهی و تراجم‌نگاری با تأکید بر روایان متهم به نصب در آثار شمس‌الدین ذهبی... ۵۰
امیرفرشید شرفی‌فرد
- شاخصه‌های تربیت معنوی با تأکید بر قرآن و نهج‌البلاغه..... ۷۲
حسن احسانی/ مهدی غلامعلی/ محمدامین خوانساری
- ناسازگاری‌های روش‌های تربیتی روسو با دیدگاه امام علی علیه السلام با تأکید بر نهج‌البلاغه..... ۹۴
الهام حیاتدار/ افضل السادات حسینی دهشیری
- وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی اخلاقی در نهج‌البلاغه..... ۱۱۸
علی حاجی جعفری
- راهکارهای روانی مقابله با فتنه‌گری از منظر نهج‌البلاغه..... ۱۵۲
سید ولی‌الله حجازی/ محسن رفعت
- وثائق ابوالتریع شامی در آینه نقد عالمان حدیثی..... ۱۷۶
ابوالفضل توسلی‌زاده
- تبیین مفهوم «سلم» در زیارت جامعه کبیره و تحلیل آن از منظر روایات امامیه و شارحان..... ۱۹۸
امیر رضاقلی
- گزارش و بررسی شکلی اسناد روایات شیعی پیرامون استمناء..... ۲۲۴
کاظم استادی/ مرتضی عبادی گلشن
- فرضیه‌ها و دیدگاه‌های مرتبط با وعده امداد الهی به واسطه فرشتگان در جنگ‌های بدر و احد..... ۲۵۲
محسن عطاءالله
- رابطه ذات الهی با صفات ذات الهی از نظر فرق اسلامی..... ۲۷۴
محمدهادی ملازاده



بایسته‌های نسخه‌پژوهی در موضوعات قرآنی و حدیثی؛ نسخه‌یابی، روش‌شناسی تصحیح و منابع کارآمد

فرزین حبیب‌زاده (دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مذاهب اسلامی تهران)

f.habibzadeh@atu.ac.ir

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۶)

چکیده

احیا و انتشار متون خطی در حوزه علوم اسلامی، از مهم‌ترین راه‌هایی شناسایی و شناساندن فرهنگ و تمدن ایرانی-اسلامی است. این حوزه مطالعاتی، از امور ارزشمند علمی-پژوهشی است که اغلب بر پایه «تحقیق»، «تصحیح»، «نقد» و «ترجمه»، بنیان نهاده شده است. تحقیق و تصحیح نسخه‌های خطی سبب می‌شود تا گنجینه‌ای از علوم، احیا و از این رهگذر نکته‌های علمی ناب که پیش از آن از دید و دسترس همگان دور مانده، به شکل قابل استفاده‌ای در اختیار اهل علم قرار گیرد. برای این منظور لازم است پژوهشگران مطالعات قرآنی و حدیثی، ضمن شناسایی نسخه‌های خطی، به احیا و انتشار شایسته میراث گذشتگان همت گمارند. مسأله اساسی پژوهش پیش‌رو، چگونگی نسخه‌پژوهی در موضوعات قرآنی و حدیثی و تبیین بایسته‌های آن در سه محور کلی «نسخه‌یابی»، «روش‌شناسی تصحیح» و «منابع کارآمد» است. حاصل این که، نسخه‌پژوهی موضوعات قرآنی و حدیثی، از ضرورت‌های پژوهش علمی در عصر حاضر به شمار می‌آید و از همین روی، بایسته است پژوهشگر و مصحح نسخه‌های خطی، ضمن آشنایی با مراحل نسخه‌یابی و نسخه‌پژوهی، روش تصحیح انتقادی متن را به کار بندد و از منابع کارآمد در این زمینه بهره‌مند شود. کلیدواژه‌ها: نسخه‌پژوهی، نسخه‌یابی، روش‌شناسی تصحیح.

۱- مقدمه

واضح است که نسخه‌های خطی نمایاننده فرهنگ پرمایه اسلام و ایران و در حقیقت، کارنامه دانشمندان و نوابغ بزرگ مسلمان در طول قرن‌ها کوشش علمی و فرهنگی است. این گنجینه‌های گران‌ارج، عامل ترویج و انتقال علوم و معارف نسل گذشته به نسل‌های آینده است. بر عهده هر نسلی است که این میراث پراج را پاس دارند و برای شناخت و شناساندن تاریخ، فرهنگ، ادب و سوابق علمی و دینی خود، به احیا و بازسازی آن ذخایر مکتوب اهتمام ورزند.



مکتوبات کهن بازمانده از گذشتگان و به عبارتی، نسخ خطی ایرانی - اسلامی، میراث علمی و عامل پیوند فرهنگی و اجتماعی میان ملل مختلف است و آگاهی از این آثار و محتوای آن موجب می‌شود که هر ملتی به ذخایر فکری و معنوی و غنای فرهنگ ملی و دینی خود پی ببرد. هر محقق پرسشگر و پژوهشگر دغدغه‌مند، به خوبی آگاه است که نسخه‌های خطی فارسی و عربی، نمودار هویت و حیثیت ایرانی و فارسی‌زبانان جهان است و بی‌توجهی به احیا و تصحیح این نگارش‌ها، منجر به بی‌اعتنایی به پاره‌ای از پاره‌های تن تمدن اسلامی و هویت ملی و دینی ایرانی - اسلامی خواهد شد.

از آنجا که در کتابخانه‌های خطی ایران و جهان، متون خطی بسیاری در علوم و معارف اسلامی، به ویژه موضوعات قرآنی و حدیثی، بر جای مانده است و مشخصات و خصوصیات این متون از طریق فهرست‌های منتشر شده از سوی این مراکز، منتشر شده است، ضروری است که پژوهشگران مطالعات دینی و اسلام‌شناسی، فرصتی از مطالعات و پژوهش‌های خود را به شناسایی، تصحیح و احیا این آثار گرانبها اختصاص دهند. در این میان، شایسته است مصحح محقق، ضمن آشنایی با «بایسته‌های نسخه‌پژوهی» در موضوعات قرآنی و حدیثی، «مراحل نسخه‌یابی»، «روش‌شناسی تصحیح» و «منابع کارآمد» را بشناسد و در نهایت، به تصحیح و انتشار نسخ خطی قرآنی و حدیثی اهتمام ورزد.

مقاله حاضر با توجه به ضرورت مسأله نسخه‌پژوهی در موضوعات قرآنی و حدیثی، بایسته‌های نسخه‌پژوهی را به روش توصیفی و تحلیلی در سه محور اساسی مورد بررسی و مذاقه قرار داده و با هدف تبیین هر یک از مراحل «نسخه‌یابی»، «روش‌شناسی تصحیح» و «منابع کارآمد» به نگارش درآمده است. در مورد پیشینه این، موضوع لازم به ذکر است که نگارنده در مقاله‌ای با عنوان «ضرورت تصویب درس تحقیق و تصویب نسخه‌های خطی قرآنی و حدیثی» در مجله دانش‌ها و آموزه‌های قرآن و حدیث، شماره دهم، سال ۱۳۹۹، به پیشینه و اهمیت تصحیح نسخه‌های خطی قرآنی و حدیثی و ضرورت تصویب واحد درسی تحقیق و تصحیح متون خطی پرداخته است و سرفصل‌های پیشنهادی برای آن ارائه داده است.

۲- نسخه‌یابی

«نسخه‌یابی»^۱، اولین و مهم‌ترین مرحله تصحیح و تحقیق نسخ خطی است.^۲ برای دسترسی به نسخه‌های موجود در مراکز و کتابخانه‌ها و جمع‌آوری اطلاعات در مورد ویژگی‌هایی محتوایی و ساختاری نسخه‌ها و همچنین نسخه‌بدل‌ها، لازم است به فهرست‌های منتشرشده در این زمینه مراجعه کرد.^۳ به گفته یکی از محققان، «برای جستجوی کامل از مخطوطات و نسخه‌های موجود از آن، رجوع به فهرس چاپ‌شده کافی نیست، بلکه باید به کسانی که آشنایی با کتابخانه‌های خصوصی دارند رجوع شود، چه کتابخانه متعلق به خودشان باشد یا به دیگری. مخطوطاتی در این خزائن هست که کسی از آن‌ها آگاهی ندارد و در فهرستی هم ثبت نشده است» (جواد، ۱۳۷۷: ۹۹).

انتخاب و اطلاع از نسخه‌های خطی، مانند انتخاب موضوع برای یک کار علمی و تحقیقی، یکی از مراحل مهم در تصحیح و انتشار نسخه‌های خطی به شمار می‌رود. برای این‌کار، به فهرست‌هایی که توسط مراکز مختلف، از جمله کتابخانه‌ها، دانشگاه‌ها و ... در قالب کتاب منتشر شده‌اند، باید مراجعه کرد. فهرست نسخ خطی سازمان اسناد و کتابخانه ملی در ۳۸ مجلد^۴ و فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی در ۵۴ جلد،^۵ از مهم‌ترین آن‌ها در ایران است.

۱. به جستجو و بررسی نسخه‌های خطی موجود یک متن که برای این منظور می‌باید به فهرست‌های نسخه‌های خطی کتابخانه‌های دنیا مراجعه کرد، به طور عام «نسخه‌شناسی» گفته می‌شود. مراحل سه‌گانه نسخه‌شناسی عبارت‌اند از: نسخه‌شناسی توصیفی (جستجو و بررسی فهرست‌ها)، نسخه‌شناسی تاریخی (شناخت کهن‌ترین نسخه‌ها) و نسخه‌شناسی تطبیقی (تشخیص صحیح‌ترین و اصیل‌ترین آنها) (ن.ک. عمادی حائری، ۱۳۸۷: ۵ و ۶؛ و برای آگاهی بیشتر در مورد مراحل سه‌گانه نسخه‌شناسی، ن.ک. مایل هروی، ۱۳۷۹: ۳۳۳-۳۵۶؛ چرمگی عمرانی، ۱۳۸۹: ۳۵ و ۳۶).

۲. منجد در کتاب قواعد تحقیق المخطوطات بحث مفیدی درباره نحوه صحیح گردآوری و ترتیب نسخه‌ها بیان داشته‌اند که مطالعه آن، به محققان فعال در حوزه تصحیح متون خطی، توصیه می‌شود (ن.ک. المنجد، ۱۹۸۷: ۱۲-۱۴). مرحله اول در تصحیح متون فارسی و به طور کلی متون، استقرای نسخه‌هاست تا معلوم شود از آن کتاب چند نسخه موجود است و این نسخه‌ها در چه زمانی نوشته شده‌اند (ن.ک. بینش، ۱۳۵۴: ۴۱۶).

۳. یکی از محققان، فهرست‌کردن نسخه‌های خطی را امری مشکل‌دانسته و اموری را که در این کار باید به آن توجه شود را بیان نموده است (ن.ک. رنجبر، ۱۳۸۷: ۴۸). در مورد فهرست‌نویسی نسخ خطی، کارکردها، اصول و قواعد کلی آن و همچنین شیوه‌ها (ستنی، میانه و مدرن) و انواع فهرست‌های نسخ خطی (۱- بر اساس نوع اطلاعات هر اثر: تحلیلی- انتقادی، موضوعی، تاریخی؛ ۲- بر اساس کیفیت تحقیق فهرست‌نگار: نام گو، توصیفی، توصیفی- تحلیلی) (ن.ک. عظیمی، ۱۳۸۹: ۹۷۸).

۴. انتشارات سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.

۵. انتشارات کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

علاوه بر این‌ها، فهرستگان نسخ خطی ایران (فنخا)، توسط مصطفی درایتی، زیر نظر سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران تدوین شده و ۳۰۰ هزار نسخه از نسخ خطی موجود در کتابخانه‌های ایران را که مربوط به سال‌های ۱۳۰۵ تا ۱۳۹۰ است، دربرگرفته و در این اثر معرفی شده است. فهرستواره دست‌نوشته‌های ایران (دنا) نیز به کوشش مصطفی درایتی در دوازده جلد تدوین شده است و انتشارات کتابخانه مجلس شورای اسلامی آن را منتشر کرده است.

به باور یکی از محققان، برای شناختن نسخه‌های خطی و کسب اطلاع از محل نگهداری آن‌ها و تعداد نسخ موجود، بهترین وسیله، فهرست کتب خطی فارسی، تألیف احمد منزوی، و فهرست‌های تهیه شده توسط محقق ارجمند محمدتقی دانش‌پژوه و سایر فهرست‌های موجود از جمله فهرست نسخ خطی چارلز امبروز استوری است (ن.ک: ستوده، ۱۳۸۶: ۴۴۴).

مؤلف مرجع‌شناسی و روش تحقیق، فهرست کتب خطی احمد منزوی را که در دو بخش «کتابشناسی» و «نسخه‌شناسی» است، کاری متفاوت با دیگر فهرست‌ها دانسته و امتیازات بی‌شماری برای آن برشمرده است. فهرست نسخه‌های خطی منزوی در ۶ جلد چاپ شده است. جلد یکم این فهرست که شامل «تفسیر»، «قرائت قرآن» و «درباره قرآن» و موضوعات دیگر است، در سال ۱۳۴۸ منتشر شده است (ن.ک: همان: ۱۹۱ و ۱۹۲).

محمدتقی دانش‌پژوه نیز یکی از افرادی است که در زمینه کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی، خدمات بسیار ارزنده‌ای انجام داده است.^۱ جهانی‌بودن خدمات دانش‌پژوه یکی از ممیزات برجسته زندگی علمی اوست. فهرست‌هایی که دانش‌پژوه از نسخه‌های خطی و میکروفیلم‌ها منتشر کرده است، مرجع مسلم در تحقیقات اسلامی و ایرانی به شمار می‌رود و از جهت معرفی تعداد زیادی از نسخ خطی و مخصوصاً نسخ ناشناخته، مکمل فهرست‌های دیگر است. دانش‌پژوه، مجموعه‌ای از فهراس مربوط به بیست و پنج کتابخانه ایران و چهل و چند کتاب-های ممالک دیگر (آمریکا، شوروی، هندوستان، پاکستان، افغانستان، ترکیه، فرانسه، انگلیس،

۱. درباره شخصیت علمی و مطالعات نسخه‌شناسی این مصحح عالی‌قدر متون عربی و فارسی، بزرگ‌ترین نسخه-شناس و فهرست‌نگار معاصر، به مقاله شارل هانری دوفوشه کور، استاد بخش مطالعات ایرانی دانشگاه سوربن که به یاد محمدتقی دانش‌پژوه به نگارش درآمده است و توسط علی اکبر خان محمدی به فارسی ترجمه شده است (مجله آینده میراث، سال اول، شماره دوم) مراجعه کنید.

هلند، عربستان سعودی) و ده مجموعه خصوصی مهم را تألیف و نشر کرده است؛ به نحوی که این فهرس، معرّف حدود پنجاه هزار نسخه خطی است (ستوده، ۱۳۸۶: ۱۹۵-۱۹۷).

علاوه بر مراکز مهمی که گنجینه ارزشمند نسخه‌های خطی دارند و فهرست‌هایی از این آثار را در اختیار علاقه‌مندان قرار داده‌اند، کتابخانه‌ها و مراکز دیگری مثل کتابخانه ملی ملک، کتابخانه آستان مقدس حضرت معصومه علیها السلام، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام نجف (علامه امینی)، کتابخانه عمومی آیت‌الله گلپایگانی رحمته الله، کتابخانه مروی، کتابخانه مسجد اعظم قم، کتابخانه مبارکه فیضیه قم، کتابخانه وزیری یزد، کتابخانه سپهسالار، کتابخانه اهدایی سید محمد مشکات و ... نیز، نسخه‌های خطی موجود را فهرست نموده و به چاپ رسانده‌اند (ن.ک: فدائی، ۱۳۸۶: ۲۶۵-۲۸۱). برخی از محققان، از فهرست‌های نسخ خطی نیز فهرست‌هایی تهیه کرده و به عبارتی، «فهرست فهرست‌های نسخه‌های خطی» را تنظیم کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. کتاب‌شناسی فهرست‌های نسخه‌های خطی فارسی در کتابخانه‌های دنیا، ایرج افشار، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۳۷.
۲. فهرست‌های چاپ‌شده در ایران و خارج از ایران، احمد منزوی، جلد چهارم، فهرست نسخه‌های خطی، تهران، ۱۳۴۹.
۳. کتاب‌شناسی فهرست‌های نسخه‌های خطی؛ پاکستان، سید عارف نوشاهی، مجله کتابداری (نشریه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه)، دفتر هشتم، تهران، ۱۳۶۰.
۴. نگرشی جامع بر جهان کتاب‌شناسی‌های ایران، غلامحسین تسییحی، تهران: انتشارات نیما، ۱۳۶۵.
۵. دلیل فهرس المخطوطات، المجمع المملکی لبحوث الحضارة الاسلامیة، اردن: ۱۴۰۵ هـ.ق (ن.ک: مایل هروی، ۱۳۷۹: ۳۷۵).

سایت‌ها و پایگاه‌های اطلاعاتی بسیاری نیز در ایران و خارج از ایران، اطلاعات مفیدی از نسخه‌های خطی موجود در مراکز و مؤسسات مختلف را در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهند. در بسیاری از این پایگاه‌ها، امکان جستجوی نام کتاب، مؤلف و محل نگهداری نسخه خطی وجود دارد. سایت کتابخانه مجلس شورای اسلامی (majlislib.com)، سایت کتابخانه ملی ایران (nail.ir)، سایت کتابخانه آستان قدس (aqlibrary.org)، سایت کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی (marashilibrary.com)، سایت میراث مکتوب (mirasmaktoob.ir)، سایت «کدنا»

کتابخانه دیجیتال نسخه‌های خطی و اسناد شرقی (zakhair.net)، سایت آقابزرگ تهرانی (aghabozorg.ir)، بانک نسخ خطی الجواد؛ مؤسسه فرهنگی الجواد (aljavad.org)، سایت بساتین (manuscripts.ir)، پایگاه اطلاع‌رسانی نسخ خطی ایران (manuscripts.scict.ir)، سایت اطلاع‌رسانی و پژوهش در عرصه متون کهن (bayaz.net)، سایت حامیان نسخ خطی (hamian.com)، بانک اطلاعات نسخ خطی فارسی (knowledgebase.icor.ir) از جمله این سایت‌ها هستند که می‌توان نسخه‌های موجود در کتابخانه‌های ایران را به راحتی در آن‌ها جستجو و تهیه کرد.^۱

امروزه در کتابخانه‌های خطی بسیاری در ایران و جهان، گنجینه‌هایی ارزشمندی از نسخه‌های خطی در الهیات و علوم مختلف اسلامی، به ویژه علوم مرتبط با قرآن و حدیث وجود دارند که خوشبختانه فهرست بسیاری از این متون خطی منتشر شده و در اختیار علاقمندان و متخصصان حوزه نسخه‌پژوهی قرار گرفته‌اند. پژوهشگر نسخ خطی، برای شناسایی و یافتن نسخه‌های متعدد این آثار، ناگزیر باید به این فهرست‌ها مراجعه کند. بسیاری از کتابخانه‌هایی که نسخه‌هایی خطی در آن‌ها موجود است، اقدام به معرفی نسخه‌ها و شناساندن آن‌ها، در قالب مجموعه‌هایی با عنوان «فهرست نسخه‌های خطی» کرده‌اند. در ادامه به چند مجموعه مهم از این فهرست‌های منتشر شده، اشاره می‌شود. فهرست‌های مهم داخلی عبارت‌اند از:^۲

۱. الذریعة الی تصانیف الشیعة، شیخ آقا بزرگ تهرانی؛^۳
۲. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، عبدالحسین حائری؛^۴

۱. برای آشنایی بیشتر با این سایت‌ها، ن.ک: فدائی، ۱۳۸۶: ۲۱۸-۲۲۰ و ۲۹۵.

۲. برای ملاحظه تعداد بیشتری از فهرست‌های نسخه‌های خطی ایران و کشورهای دیگر، ن.ک: مسجدی، ۱۳۹۷: ۲۱۵-۲۲۵؛ چرمگی عمرانی، ۱۳۸۹: ۴۸-۵۰.

۳. برای آشنایی بیشتر با شخصیت و آثار شیخ آقابزرگ، به ویژه کتاب الذریعة ایشان، به کتاب ارزشمند زندگی و آثار شیخ آقابزرگ تهرانی، تألیف محمدحسین حسینی جلالی، ترجمه: محمدعلی احمدی ابهری که توسط انتشارات کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی به چاپ رسیده است، مراجعه کنید.

۴. کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ضمن نگهداری و تهیه نسخ خطی، در سال‌های اخیر تلاش‌هایی شایسته‌ای در زمینه تصحیح، احیا و نشر آن‌ها داشته است. گنجینه بهارستان، عنوان مجموعه‌ای است شامل تصحیح رساله‌های کم‌حجم خطی در موضوعات مختلف که از سوی کتابخانه مجلس شورای اسلامی منتشر می‌شود. این مجموعه در قالب هشت موضوع عرضه شده است: «علوم قرآنی و روایی»، «حکمت (منطق، فلسفه، کلام و عرفان)»، «فقه و اصول»، «اخلاق»، «ادبیات فارسی»، «ادبیات عرب»، «تاریخ و جغرافیا»، «علوم و فنون (ریاضیات، نجوم، پزشکی و...)».

۳. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دایرة المعارف اسلامی، احمد منزوی؛
 ۴. فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، محمدتقی دانش‌پژوه؛
 ۵. فهرست نسخ خطی کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، سید احمد حسینی اشکوری؛
 ۶. فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی، سید عبدالله انوار؛
 ۷. فهرست نسخ خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، محمدآصف فکرت؛
 ۸. فهرست نسخ خطی کتابخانه سلطنتی، بدری آتابای؛
 ۹. فهرستگان نسخه‌های خطی (حدیث و علوم حدیث شیعه)، علی صدرایی خویی.
- فهرست‌های مهم خارجی عبارت‌اند از:
۱. فهرست‌های فؤاد سزگین، استوری، بروکلمان، پرچ و ... (از مهمترین فهرست‌ها)؛
 ۲. فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی پاریس (نسخه‌های خطی)، فرانسیس ریشار (از فهرست‌های قابل توجه در این زمینه است.)؛
 ۳. فهرست نسخ خطی موزه بریتانیا، دکتر چارلز ریو؛
 ۴. فهرست نسخ خطی فارسی کتابخانه سلطنتی وین، ویلیام پرتسج؛
 ۵. فهرست نسخ خطی کتابخانه بودلین، ساشو و هرمان اته؛
 ۶. فهرست دست‌نویس‌های فارسی در کتابخانه ملی اتریش و آرشیو دولتی اتریش در وین، نوشته ایرج افشار و موزه انگلیس؛
 ۷. فهرست کتابخانه کنگره آمریکا؛^۱
 ۸. فهرست‌های دارالکتب المصریة در قاهره؛
 ۹. فهرست کتب موزه بریتانیا؛
 ۱۰. فهرست کتابخانه ملی برلین؛
 ۱۱. فهرست مخطوطات اوقاف بغداد؛
 ۱۲. فهرست کتابخانه موزه عراق؛^۲
- در امریکای شمالی، کتابخانه دانشگاه مک گیل کانادا، نیز مجموعه‌های غنی نسخ خطی اسلامی وجود دارد که مشهورترین این نسخ در کتابخانه ویلیام آلز در دانشگاه مک گیل نگهداری می‌شود.

۱. برای موارد ۱ تا ۷ فهرست‌های مهم خارجی، ن.ک: فدائی، ۱۳۸۶: ۱۴۳-۱۴۵.

۲. برای موارد ۸ تا ۱۲ فهرست‌های مهم خارجی، ن.ک: جواد، ۱۳۷۷: ۹۹.

نسخه‌های خطی اسلامی دیگری که متعلق به مجموعه دکتر کیسی ای. وود بوده نیز در این کتابخانه نگهداری می‌شود.^۱ کتابخانه مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل وابسته به دانشگاه مک گیل که در سال ۱۹۵۳ توسط پورفسور کنترل اسمیت تأسیس شد، در تبادل افکار و عقاید بین غرب و جهان اسلام نقش مهمی را ایفا می‌کند. این کتابخانه بالغ بر ۸۱۰۰۰ جلد کتاب در موضوعات دین، فرهنگ و تمدن اسلامی است و ۱۸۸ نسخه خطی به زبان‌های فارسی، عربی و ترکی دارد که بیشتر آن‌ها درباره الهیات، فقه، تفسیر، عرفان، اخلاق، معانی، بیان، صرف و نحو است. علاوه بر این‌ها، مجموعه نفیس دیگری از نسخ خطی اسلامی در کانادا موجود است که در دانشگاه تورنتو نگهداری می‌شود و شامل نسخ خطی عربی، فارسی و ترکی در موضوعات تاریخ، حقوق، عرفان، شعر و ادبیات است (ن.ک: همان: ۷۸ و ۷۹).

ستوده در کتاب مرجع‌شناسی و روش تحقیق، فضل تقدّم در تهیه فهرست مشترک نسخ خطی فارسی را از آن استوری، ایرانشناس فقید انگلیسی (م ۱۹۶۷) دانسته است. این محقق، کتاب خود را میان سال‌های ۱۹۲۷ تا ۱۹۵۸ م، منتشر کرد و در آن، نسخ خطی فارسی در علوم قرآنی، تاریخ، جغرافیا، علوم ریاضی و ... را معرفی کرد. نخستین کسی که به ترجمه بخشی از کتاب استوری اقدام کرد، عباس اقبال بود که بخش علوم قرآنی را ترجمه کرد. این ترجمه در دفتر نخستین نشریه نسخه‌های خطی دانشگاه تهران چاپ شده است. تقی بینش نیز بخش‌هایی از کتاب استوری را به فارسی ترجمه کرده است (ن.ک: ستوده، ۱۳۸۶: ۱۹۰).

در حوزه قرآن و حدیث باید از فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی علوم قرآن در ایران از احمد منزوی یاد کرد که فهرستی جامع از نسخه‌های خطی علوم قرآنی را در خود جای داده است و با سه مشخصه تدوین شده است: بخش اول، شامل «اطلاعات کتاب‌ها درباره تفسیر و ترجمه قرآن»، بخش دوم، «کتاب‌های مربوط به قرائت قرآن» و در بخش سوم نیز به «معرفی منابعی که در باب قرآن نوشته شده»، اختصاص دارد. فهرست نسخ خطی کتابخانه تخصصی مرکز تحقیقات مؤسسه دارالحديث قم، اثری ارزشمند در زمینه فهرست نسخه‌های خطی در هشت موضوع قرآنی و حدیثی، به ویژه علوم حدیثی است که به تحقیق علی صدرایی خوبی منتشر شده است.

۱. نسخه‌های خطی اسلامی در کتابخانه‌های کانادا (مونترال و تورنتو)، شماره ۱۷ و ۱۸، ص ۷۴ و ۷۵. علاقه و توجه دکتر کیسی ای. وود به گردآوری نسخ خطی اسلامی، در اثر سفر به کشورهای اسلامی و دیگر کشورها، از جمله: ترکیه، سوریه، هند، مصر، لیبی و تونس پدید آمده بود. دکتر وود با کمک دکتر ایوانف، محقق روسی، توانست مجموعه‌ای نفیس از نسخ خطی اسلامی را گردآوری کند و سال‌ها بعد این مجموعه را به دانشگاه مک گیل اهدا کرد (ن.ک. جواد، ۱۳۷۷: ۷۶).

علاوه بر این‌ها، مجموعه‌ای ۱۵ جلدی مربوط به نسخه‌های قرآن و علوم قرآنی با عنوان فهرست دستنویس‌های علوم قرآنی در کتابخانه‌های ایران و برخی کتابخانه‌های جهان توسط یوسف بیگ باباپور و سید حسین مرعشی منتشر شده است. در این اثر، ۳۶ هزار نسخه خطی فهرست شده است که از این تعداد، ۳۰ هزار نسخه مربوط به علوم قرآنی اعم از تفسیر، تجوید، قرائت، فقه‌القرآن، قصص‌القرآن و ... است و ۶ هزار نسخه دیگر نیز مربوط به قرآن-های دستنویس در کتابخانه‌های ایران و جهان است.^۱

لازم به یادآوری است که فهرست‌نگاران نسخ خطی، در تهیه فهرست‌های خود به دو اصل «کتابشناسی» و «نسخه‌شناسی» توجه داشته و فهرست‌های نسخ خطی را بر مبنای همین دو اصل تدوین کرده‌اند. در بخش کتابشناسی، اطلاعات ثابت و معین یک عنوان خاص از کتاب که جنبه موضوعی و محتوایی دارد را آورده‌اند و در قسمت نسخه‌شناسی، اطلاعات متغیر نسبت به نسخه‌های متعدد از یک عنوان کتاب خاص را که مشتمل بر قسمت‌های ظاهری و فیزیکی نسخه است، ذکر کرده‌اند (ن.ک: عظیمی، ۱۳۸۹: ۹).

مهم‌ترین مرحله در نسخه‌شناسی متن، «کشف ارتباط و پیوند نسخه‌ها با یکدیگر» و «سنجش میزان صحت و اصالت» آن‌هاست. این کار مستلزم آن است که مصحح، بخش‌های مهم و حساس متن را در نسخه‌های برگزیده با یکدیگر مطابقت دهد و با سبک و سیاق دیگر آثار مؤلف یا آثار هم‌خانواده آن (از حیث موضوع و تاریخ) مقایسه کند (ن.ک: عمادی حائری، ۱۳۸۷: ۶).

یکی از کتاب‌هایی که در زمینه مراحل نسخه‌شناسی و نسخه‌یابی، مطالبی مفید و کاربردی ارائه کرده است، کتاب تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی، نوشته نجیب مایل هروی است. مطالعه بخش دوم کتاب که متضمن مطالبی نظیر سه مرحله نسخه‌شناسی به لحاظ تصحیح نسخه‌های خطی، شناخت توصیفی نسخ، نسخه‌شناسی تاریخی و معایب آن، نسخه‌شناسی تطبیقی و صعوبت و فایده آن، اهمیت نسخه‌های مکتوب پیش از ۸۰۰ هـ نسخه‌جویی و نسخه‌یابی است، در زمینه مباحث مقدماتی فن نسخه‌شناسی، بسیار سودمند و کارآمد است.

۳- روش‌شناسی تصحیح

آشنایی با علم نسخه‌شناسی (codicologie) و اصول و ضوابط آن، مقدمه ورود به امر تصحیح و تحقیق متون خطی است. از این رو، پیش از انتخاب یک متن برای تصحیح و

۱. این مجموعه ۱۵ جلدی توسط مرکز طبع و نشر قرآن کریم به چاپ رسیده است.

دست یافتن به نسخه‌های موجود آن، بایسته است که پژوهشگر و مصحح، یک آشنایی دقیق و علمی درباره نسخه‌شناسی و روش‌های تصحیح متون خطی به دست آورد. کتاب‌ها و مقالاتی که در زمینه نسخه‌شناسی و روش تصحیح متون خطی به نگارش درآمده‌اند، اغلب اصول و مبانی کلی نسخه‌پژوهی را ارائه داده‌اند و به همین جهت در رشته‌های مختلف علوم انسانی و اسلامی مورد استفاده و بهره‌برداری هستند.

علاوه بر این آثار که جزو منابع این زمینه تحقیقی و علمی به شمار می‌روند، لازم است اصول و ضوابط تصحیح متون خطی، متناسب با رشته‌های مختلف علوم تدوین و تألیف شود و در قالب منبع همان درس مورد مطالعه و تدریس قرار گیرد. بدیهی است که سبک و شیوه کار در هر یک از موضوعات علمی، متفاوت از دیگری است و هر مؤلف، روشی جز روش دیگری برمی‌گزیند. به عنوان نمونه، تصحیح یک نسخه خطی در موضوع قرآنی یا حدیثی، با تصحیح نسخه‌ای دیگر با موضوع نجوم یا ریاضی که بعضاً متضمن اشکال و جداول و مواردی از این قبیل است، تفاوت بسیاری دارد و تدوین قواعد و مبانی تصحیح، بایستی بر پایه این تفاوت‌ها در موضوعات و روش‌ها صورت گیرد.

علاوه بر این، انتخاب روش تصحیح و آشنایی با شیوه‌های تصحیح نیز از مراحل مهم و اساسی تصحیح و تحقیق متون خطی به شمار می‌رود که هر کدام دارای مزیت‌ها و نیز اشکالاتی هستند. در مورد اینکه بهترین روش برای تصحیح متن کدام است، نظرات گوناگونی بیان شده است.^۱

مسعود فرزاد در مقاله «روش علمی برای تصحیح متون»، عمل تصحیح را بر طبق «روش علمی» صحیح می‌داند و به این مطلب اشاره می‌کند که در تعریف روش علمی، اختلاف نظر وجود دارد (ن.ک: فرزاد، ۱۳۵۳: ۸۸۵). به اعتقاد این نویسنده، نخستین قدم علمی در تصحیح متون، آن است که توجه کنیم که کار به دو مرحله عمده مستقل که اولی، «جمع‌آوری» و دومی، «قضاوت» باشد، تقسیم می‌شود (ن.ک: همان: ۸۸۶).

تقی بینش نیز در مورد اختلاف نظرهای در این زمینه آورده‌اند: «با تمام پیشرفت‌ها و کوشش‌ها، هنوز توافق نظر به وجود نیامده است و کسانی که در کار تصحیح متون، سابقه یا تخصص دارند، نتوانسته‌اند وحدت نظر پیدا کنند. به این جهت اغلب نمونه‌های زشتی از

۱. اغلب مصححان و محققان در مقدمه‌هایی که بر کتاب‌های مصحح نوشته‌اند، روش خود در تصحیح متن را شرح داده‌اند. یادداشت خانلری در ابتدای کتاب‌های چاپ بنیاد فرهنگ و یادداشت آقای یارشاطر در آغاز سلسله متون فارسی بنگاه ترجمه و نشر کتاب، از بهترین نمونه‌های بیان روش تصحیح متون است (ن.ک. بینش، ۱۳۵۴: ۳۹۷).

برخورد سلیقه یا طرز فکر دیده می‌شود که گاهی کار را به شتم و غیض و هتک می‌رساند و موجب تأسف و تأثر علاقه‌مندان می‌شود» (بینش، ۱۳۵۴: ۳۹۵).

زرّین‌کوب در توضیح بایسته‌های نقد و روش صحیح تصحیح متون می‌گوید: «آنچه نزد محققان مسلم است، این است که در نقد متون باید قطعاً و حتماً از تصحیحات قیاسی و اصلاحات استحصانی خودداری کرد و نباید توقع داشت که اجتهادات شخصی و احتمالات فردی ذوقی منتقد را، همه خوانندگان کتاب با چشم بسته در حکم وحی منزل بشمارند. بلکه باید با روش معقول دنیاپسندی که امروز مقبول جمیع محققان عالم است در احیای متون قدیم، نخست تا حدّ مقدور، جمیع نسخ خطی معتبر قدیم آن متن را در هر جا و هر کتابخانه که هست جمع آورد و از طریق مقابله و مقایسه بدوی شجره‌نامه، آن‌ها را معلوم داشت و سپس از آن میان، نسخه‌ای را که قطعاً اصیل‌تر است اساس تشخیص قرار داد و از سایر نسخ، آن‌هایی را که به نسبت، اصلی و معتبر هستند و به جهاتی در خور توجه و اهتمام می‌باشند نگه داشت و اختلاف قرائات و نسخه‌بدل‌های آن‌ها را هر قدر جزئی و ناچیز هم به نظر بیاید با کمال دقت ضبط کرد» (زرّین‌کوب، ۱۳۳۶: ۳۱۳ و ۳۱۴).

به باور سمیعی، درجه بالاتر تصحیح متون، سنجش انتقادی نسخه‌هاست برای دست‌یافتن به نسخه‌های مادر. برای نیل به این مقصود باید کار تحقیقی بس پیچیده و ظریفی انجام گیرد تا در نتیجه آن بتوان، شجره نسخه‌ها را ترسیم کرد و هر گروه از آن‌ها را به یک نسخه مادر متصل ساخت ... عالی‌ترین درجه تصحیح متون، «تصحیح انتقادی محتوایی» است. در این مرتبه، مصحح علاوه بر نقد منابع و نسخه‌ها، بیش خود و تصویری را که بر اثر تحقیق از شخصیت و نگرش صاحب اثر حاصل کرده به یاری می‌خواند (ن.ک: سمیعی، ۱۳۶۱: ۵۲). زرّین‌کوب نیز احیا و تصحیح انتقادی متون قدیم را مورد توجه قرار داده و از ضرورت‌ها دانسته است (ن.ک: زرّین‌کوب، ۱۳۳۶: ۳۱۴).

در ادامه این بخش، برخی از مهم‌ترین عناوین و موضوعات مرتبط با دانش تصحیح متون خطی که لازم است در نسخه‌خوانی و نسخه‌شناسی مورد توجه واقع شود، فهرست شده است. پژوهشگر نسخ خطی، پیش از تصحیح و چاپ متن‌های خطی، با توجه به موضوع نسخه خطی که قرار است تصحیح و تحقیق شود، بایسته است آشنایی کامل و دقیقی از این موضوعات داشته باشد و اطلاعات کافی در این زمینه به دست آورد:^۱

۱. فهرست ارائه‌شده، فاقد ترتیب خاصی است و در تدوین منابع، با توجه به دیدگاه‌های صاحب‌نظران و اساتید، می‌تواند ترتیبی منطقی در این موضوعات رعایت شود.

- شناخت مجموعه‌های نسخ خطی در کتابخانه‌های ایران و جهان؛
- شناخت مراجع معتبر در نسخه‌های خطی (فهارس، کتابشناسی‌ها، فرهنگ‌ها، زندگی‌نامه‌ها، دایرةالمعارف‌ها)؛
- شناخت و مطالعه تاریخ نسخه‌های خطی اسلامی و قرآنی؛
- آشنایی با مصطلحات نسخ خطی و دانش تصحیح متون؛
- آشنایی با ساختار و انواع نسخ خطی^۱؛
- آشنایی با فهرست نسخه‌های خطی مهم خارجی و داخلی^۲؛
- آشنایی با پایگاه‌های اطلاعاتی و سایت‌های اطلاع‌رسانی نسخه‌های خطی؛
- آشنایی با مراحل و شیوه‌ها در روش‌های تصحیح نسخه‌های خطی اسلامی^۳؛
- آشنایی با روش‌های تصحیح نسخ خطی، شامل: تصحیح بر مبنای نسخه اساس، تصحیح التقاطی، شیوه بینابین و تصحیح قیاسی^۴؛
- آشنایی با روش تصحیح انتقادی متون^۵؛

۱. برای مطالعه بیشتر در زمینه انواع و ساختار نسخه‌های خطی، ن.ک: مایل هروی، ۱۳۷۹: ۲۵-۷۲ و ۱۹۹-۲۳۰؛ چرمگی عمرانی، ۱۳۹۸: ۱۴-۱۶.
۲. پیش‌تر به چند مورد از مهم‌ترین این فهرست‌ها اشاره شد.
۳. یکی از نوشته‌های مفید که مراحل تصحیح انتقادی یک اثر را شرح می‌دهد، مقاله رنه ولک و اوستین وارن با عنوان «از گردآوری نسخ تا تصحیح انتقادی» است که در آن، اشاره‌های فراوان و جالبی به چگونگی انجام این کار در ادبیات غرب شده است. این مقاله، ترجمه فصل ششم کتاب نظریه ادبیات است.
۴. در تصحیح بر پایه نسخه اساس، نسخه‌ای که از نظر اصالت، صحت و قدمت بر دیگر نسخه‌های موجود برتری آشکاری دارد، اساس متن نهایی قرار می‌گیرد. در تصحیح التقاطی، از آنجا که هیچ نسخه‌ای را نمی‌توان کاملاً اصیل‌تر و صحیح‌تر از دیگر نسخه‌ها دانست، ضبط متن نهایی از میان ضبط نسخه‌های گوناگون (هر کدام اصیل‌تر و صحیح‌تر) برگزیده می‌شود» (عمادی حائری، ۱۳۸۷: ۶ و ۷). البته «روش بینابین» و «روش قیاسی» نیز از روش‌های دیگر تصحیح متون به شمار می‌روند. در تصحیح قیاسی، مصحح در جایی که ضبط همگی نسخه‌های موجود متن را «ناصحیح» (یا «نااصیل») تشخیص می‌دهد، بر پایه شناختی که از الفاظ، مفاهیم، متون هم‌خانواده، زمان و مکان تألیف متن به دست آورده، ضبطی را که صحیح‌تر و اصیل‌تر می‌پندارد، به جای ضبط نسخه‌ها پیشنهاد می‌کند و (با ذکر ضبط نادرست نسخه‌ها در پانویس) در متن نهایی جای می‌دهد (ن.ک: همان). در مقاله «روش تصحیح متون فارسی» نوشته تقی بیش نیز انواع روش‌های تصحیح (انتقادی، التقاطی و قیاسی) و توضیحات هر یک به تفصیل بیان شده است (ن.ک: همان، ۱۳۵۴: ۴۱۳-۴۲۵).
۵. از آنجا که روش تصحیح انتقادی از روش‌های مهم و علمی در تصحیح متون خطی به شمار می‌رود، با عنوان جداگانه ذکر گردید. اهمیت این روش از آنجا نیز روشن می‌شود که شماری از کتب آموزشی در تصحیح متون، به این روش اعتنا دارند و عنوان این کتاب‌ها نیز گویای این مطلب است. مانند کتاب روش تصحیح انتقادی متون، اثر منصور ثروت و کتاب تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی، اثر نجیب مایل هروی. مقاله «از گردآوری نسخ تا تصحیح انتقادی»، نوشته رنه ولک و اوستین وارن ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر نیز در معرفی روش تصحیح انتقادی، شایسته توجه است.

- بررسی و تحلیل مزیت‌ها و ایرادهای هر یک از روش‌های تصحیح متون؛
- شناخت سیر فرآیند تصحیح متون خطی^۱؛
- شناخت روش‌های تحقیق و مرجع‌شناسی در نسخه‌های خطی؛
- شناخت علامات و روش‌های تشخیص نسخه‌های اصلی و جعلی؛
- اصول نوشتن مقدمه برای متون مصحح؛
- طریقه و روش نوشتن توضیحات و تعلیقات برای متون خطی علمی^۲؛
- آشنایی با تاریخچه خط و انواع خطوط اسلامی در نگارش نسخ خطی^۳؛
- شناخت رسم‌الخط و کتابت نسخه‌ها و نحوه قرائت صحیح آن‌ها؛
- آشنایی با شیوه تصحیح متون در میان گذشتگان؛
- آشنایی با روش کار مصححان بزرگ،^۴ (مانند روش علامه قزوینی در تصحیح متون)^۵؛

۱. جویا جهانبخش در کتاب راهنمای تصحیح متون، بیش از هفت مرحله، از آغاز فرآیند تصحیح تا انتشار، ذکر کرده است که تا حدودی کامل و سودمند است (ن.ک: جهانبخش، ۱۳۹۰: ۳۵ و ۳۶).
۲. درباره حاشیه‌نگاری و تعلیقه‌نویسی بر متون خطی بیان کرده‌اند: «برای توضیح کلمات غریب و اصطلاحات مجهول، لازم است تعلیقات کافی نوشته شود، باید از مصادر خطی دیگر، آنچه محتوا و ماده علمی و ادبی کتاب را افزایش می‌دهد، بدان افزوده گردد» (جواد، ۱۳۷۷: ۱۰۲)؛ «رسم شده است که مشکلات لغوی و ادبی و تاریخی متن را در تعلیقات مورد بحث قرار بدهند و خواننده را از مراجعه به کتب متعدد بی‌نیاز کنند» (بینش، ۱۳۵۴: ۵۶۳).
۳. برای مطالعه بیشتر ن.ک: مایل هروی، ۱۳۷۹: ۵۰۲ و ۵۰۳؛ بینش، ۱۳۵۴: ۵۶۳-۵۶۵؛ جهانبخش، ۱۳۹۰: ۶۵-۷۰.
۴. شناسایی انواع خطوطی که کاتبان در روزگاران گذشته جهت کتابت کتب مختلف علمی و ادبی از آن بهره جسته‌اند، از آن جهت که خواندن و فهم متن را برای مصحح آسان می‌سازد، امری بسیار ضروری و لازم است. برای آشنایی با انواع خطوط و ویژگی‌های هریک، تحولات خط در نسخ خطی و خط‌های متداول در نسخه‌نویسی و کتابت، ن.ک: مایل هروی، ۱۳۷۹: ۲۶۰-۲۷۳؛ مسجدی، ۱۳۹۷: ۹۷-۱۳۴.
۵. در مورد مصححان و محققان بزرگ تصحیح متون و روش‌ها و دیدگاه‌های ایشان در تصحیح متون، ن.ک: مایل هروی، ۱۳۷۹: ۳۹۴-۴۰۰؛ چرمگی عمرانی، ۱۳۹۸: ۵۳-۵۹. از جمله مصححان بنام ایرانی عبارت‌اند از: محمد قزوینی، نصرالله تقوی، محمدعلی فروغی، محمدتقی بهار، عبدالعظیم قریب، احمد بهمنیار، عباس اقبال آشتیانی، حبیب یغمایی، جلال‌الدین همایی، سید محمد مشکاة و مجتبی مینوی. نسل دیگر ایشان: یحیی مهدوی، ذبیح‌الله صفا، محمد معین، بدیع‌الزمان فروزانفر، محمدتقی دانش‌پژوه، مهدی بیانی، جلال‌الدین محدث ارموی، احمدعلی رجائی و غلامحسین یوسفی (ن.ک. افشار، ۱۳۸۴: ۱۸۲ و ۱۸۳).
۵. یکی از محققان می‌نویسد: «در حوزه متون فارسی، تا آنجا که می‌دانم، نخستین ایرانی که به شیوه جدید به تصحیح متون پرداخت، محمد قزوینی (متوفی ۱۳۲۸ ش) است (عمادی حائری، ۱۳۸۷: ۴). برای مطالعه بیشتر با روش تصحیح متون قزوینی ن.ک: امیدسالار، ۱۳۸۴: ۱۹۸-۲۰۶؛ چرمگی عمرانی، ۱۳۹۸: ۵۵ و ۵۶.
- ایرج افشار آغاز تصحیح و نشر متون فارسی با اصول علمی و انتقادی را همزمان با فعالیت‌های علمی محمد قزوینی (م ۱۳۲۸ ش) در اروپا دانسته است (ن.ک. افشار، ۱۳۸۴: ۱۸۲).

- آشنایی با شیوه مصححان اروپایی و غربی.^۱

لازم به ذکر است که هر یک از عناوین و موضوعات پیش گفته و بسیاری از موارد دیگر، اختصاص به رشته‌های تخصصی نسخه‌شناسی دارد و تخصص یافتن در آن زمینه‌ها و آشنایی با موضوعات مذکور در رشته‌های علوم انسانی و اسلامی، از جمله زبان و ادبیات فارسی و عربی و ترکی و گرایش‌های آن‌ها، همچنین الهیات و گرایش‌های آن‌ها از جمله علوم قرآن و حدیث، فقه و اصول، فلسفه و کلام اسلامی، تاریخ و ملل اسلامی و ادیان و عرفان اسلامی، به عنوان مقدمه کلی و علمی برای انجام تصحیح و تحقیق متون خطی در حوزه‌های قرآنی و حدیثی و دیگر حوزه‌ها به شمار می‌رود. بدیهی است که بدون اطلاع از این مباحث و مبانی و همچنین مراحل و روش‌های تصحیح این متون و مزایا و معایب آن‌ها، نمی‌توان اثری معتبر و قانونمند به گنجینه عظیم علوم و معارف اسلامی افزود.

۳- منابع کارآمد

مطالعه و نگارش درباره نسخه‌پژوهی، اصول و مبانی آن و نیز شیوه‌ها و روش‌های تصحیح نسخه‌های خطی، اغلب در عصر حاضر مورد توجه پژوهشگران و نسخه‌شناسان قرار گرفته است. این آثار در قالب کتاب، مقالات و مداخل دایرة المعارف‌ها و مقدمه فهرست‌های نسخ خطی کتابخانه‌ها در آغاز مجلدات به نگارش درآمده‌اند. پژوهشگران برای آشنایی و یادگیری با قواعد و اصول نسخ خطی و شیوه‌های تصحیح متون خطی و مقابله نسخه‌ها و ثبت نسخه‌بدل‌ها،^۲ باید به کتاب‌ها و مقالات و منابع الکترونیکی در این زمینه مراجعه کنند.

۱. نسخه‌شناسانی نظیر: کارل لاخمان، هرمان اته، اشتوری، فلوگل؛ مصححان: لسترنج، ادوارد براون، هلموت ریتز، برتلس، پاول هرن، پطروشفسکی (ن.ک. مایل هروی، ۱۳۷۹: ۳۹۴). در مورد سنت تصحیح متن در غرب و خصوصیات فن تصحیح اروپایی و همچنین شیوه تصحیح علامه قزوینی، ن.ک: امیدسالار، ۱۳۸۴: ۱۸۹-۲۰۶. نویسنده مقاله مزبور، سنت تصحیح متن در غرب را به سه مرحله تقسیم کرده است: ۱. بررسی دستنویس‌ها، ۲. مقایسه نسخه‌ها و ۳. اصلاح دستنویس‌ها (ن.ک. همان: ۱۸۹ و ۱۹۴-۱۹۶).

۲. در مورد اهمیت ضبط کامل نسخه‌بدل‌ها، ن.ک: علی اشرف صادقی، «ضوابط تصحیح متن‌های کهن»، نامه بهارستان، شماره اول و دوم، ص ۲۷۴ و ۲۷۵؛ محمدرضا شفیعی کدکنی، «نقش ایدئولوژیک نسخه‌بدل‌ها»، نامه بهارستان، سال پنجم، شماره اول و دوم، ص ۹۳-۱۱۰؛ تقی بینش، «روش تصحیح متون فارسی»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۱۱۶، ص ۵۶۱-۵۶۳؛ تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی (نجم مایل هروی)، بخش «سازواره نسخه‌بدل‌ها» (ن.ک. همان: ۴۷۷-۴۹۸).

از کتاب‌هایی مهم در این زمینه می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

- ۱- تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی، نجیب مایل هروی (کتابخانه مجلس شورای اسلامی)؛
- ۲- نقد و تصحیح متون، نجیب مایل هروی (بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی)؛
- ۳- روش تصحیح نسخه‌های خطی، ترجمه کتاب قواعد تحقیق المخطوطات اثر صلاح‌الدین المنجد^۱، ترجمه: حسین خدیوچم. ترجمه دیگری از این کتاب با عنوان روش تحقیق و تصحیح نسخه‌های خطی از محمود فاضل (یزدی مطلق) انجام شده است؛
- ۴- روش تحقیق انتقادی متون، برگشتراسر و عبدالسلام هارون، ترجمه جمال‌الدین شیرازیان؛
- ۵- تحقیق التراث، اثر عبدالهادی فضلی، مکتبه العلم، ۱۴۰۲؛
- ۶- تحقیق النصوص و نشرها، عبدالسلام هارون، قاهرة: ۱۹۵۴؛
- ۷- تحقیق النصوص بین اخطاء المؤلفین و اصلاح الرواة و التّساخ و المحققین، بشار عواد معروف، دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۹؛
- ۸- نقد و تصحیح متون و روش‌های آن، تألیف جمال‌الدین شیرازیان؛
- ۹- توضیحی در باب روش تصحیح متون کهن به شیوه علمی - اجتهادی، محمد مهدی ناصح؛
- ۱۰- روش تصحیح انتقادی متون، منصور ثروت (انتشارات پایا)؛
- ۱۱- آشنایی با نسخ خطی و آثار کمیاب (فارسی و عربی)، غلامرضا فدایی (انتشارات سمت)؛
- ۱۲- شیوه‌نامه تصحیح متون: راهنمای تحقیق و احیای متون خطی، محمدجواد اصغری هاشمی؛
- ۱۳- اصول و مبانی نسخه‌شناسی در کتب خطی، حبیب‌الله عظیمی (سازمان اسناد و کتابخانه ملی)؛
- ۱۴- نسخه‌نامه، حبیب‌الله عظیمی (بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی)؛
- ۱۵- راهنمای تصحیح متون، جويا جهانبخش (دفتر نشر میراث مکتوب)؛

۱. تقی‌بیش در مقاله مفصل خود به عنوان «روش تصحیح متون فارسی»، این مطلب را یادآور شده‌اند که آقای منجد به طوری که از عنوان و متن عربی اثرش (قواعد تحقیق المخطوطات) برمی‌آید، به کتاب‌های عربی، نظر داشته و در نهایت می‌توان از آن اثر سودمند در کلیات برای متون فارسی استفاده کرد (ن.ک: بیش، ۱۳۵۴: ۳۹۷).

- ۱۶- فرهنگ مصطلحات نسخه‌شناسی، مهدی باقی (نشر نی)؛
 - ۱۷- کتابشناسی کتاب‌های خطی، محمد مهدی بیانی؛
 - ۱۸- واژه‌نامه نسخه‌شناسی و کتاب‌پردازی، حسن هاشمی میناباد؛
 - ۱۹- نسخه‌های خطی و آثار کمیاب، حسین مسجدی (دانشگاه پیام نور)؛
 - ۲۰- کارگاه روش تصحیح نسخه‌های خطی، مرتضی چرمگی عمرانی و علی (پدرام) میرزایی (دانشگاه پیام‌نور)؛
 - ۲۱- دایرةالمعارف کتابداری و اطلاع‌رسانی، مدخل‌های مرتبط با نسخه‌شناسی؛
 - ۲۲- سنت تصحیح متن در ایران پس از اسلام، مجتبی مجرد (رساله دکتری نویسنده و برنده جایزه دکتر فتح‌الله مجتبابی)؛
- علاوه بر این، مجموعه مقالات روش‌های تصحیح نسخ خطی، به کوشش: محمود نظری، در دو جلد، در سال ۱۳۸۶ از سوی کتابخانه مرکزی مرکز اسناد دانشگاه تهران منتشر شده است.
- در زمینه نسخه‌پژوهی و اصول و فنون تصحیح نسخ خطی، نشریه‌ها، مجلات و فصلنامه‌های مختلفی به صورت تخصصی و علمی فعالیت دارند و مقالات متعددی در این موضوعات در آن‌ها به نگارش درآمده‌اند. دو مجله «نامه بهارستان» و «پیام بهارستان» (کتابخانه مجلس شورای اسلامی)، مجله «آینه میراث» (مرکز پژوهشی میراث مکتوب) و نشریه «نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران» (بنیان‌گذاران: ایرج افشار و محمدتقی دانش‌پژوه) از جمله این مجلات تخصصی در حوزه متون و نسخه‌های خطی است. مجله «آینه میراث» که توسط مؤسسه میراث مکتوب به چاپ می‌رسد، مقالاتش منحصراً در قلمرو شناساندن نسخه‌های خطی و طریقه تصحیح متون و ارائه انتقاد از متون چاپ‌شده است.
- در ادامه به ذکر چند مقاله مهم و مفید در تحقیق و تصحیح متون خطی که مطالعه آن‌ها به پژوهشگران نسخه‌پژوهی قرآنی و حدیثی توصیه می‌گردد، اکتفا می‌شود:
- «روش علمی در نقد و تصحیح متون ادبی»، عبدالحسین زرین‌کوب، مجله یغما، سال دهم، شماره ۶: شهریور ۱۳۳۶ و شماره ۷: مهر ۱۳۳۶. این مقاله در مجله آینه میراث نیز با این مشخصات منتشر شده است: «درباره تصحیح متون»، روش علمی در نقد و تصحیح متون ادبی، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۷.

- «نکته‌هایی در باب تصحیح متون»، احمد سمیعی، نشر دانش، جلد ۴، شماره ۱۲ و شماره دوم سال چهارم: بهمن و اسفند ۱۳۶۲.
- «لزوم احیای کتب قدیمه»، عباس اقبال، مجله یادگار، جلد ۲، شماره ۲، شهریور ۱۳۲۴.
- «روش تصحیح متون فارسی»، تقی بینش، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، جلد ۲۷، شماره ۱۱۵ و ۱۱۶: زمستان ۱۳۵۴.
- «چگونگی نسخ خطی و نقد روش‌های آن»، سیدعبدالله انوار، کتاب ماه کلیات، شماره ۹۲ و ۹۳، مرداد و شهریور ۱۳۸۴.
- «لزوم طبع انتقادی متون معتبر فارسی»، جعفر شعار، راهنمای کتاب، جلد ۱۰، شماره ۲، تیر ۱۳۴۶.
- «روش علمی برای تصحیح متون»، مسعود فرزاد، مجله گوهر، سال دوم، شماره ۲۲: دی ۱۳۵۳.
- «روش تصحیح نسخه‌های خطی»، نصرت‌الله فروهر، کیهان فرهنگی، شماره ۱۶۵، تیر ۱۳۷۹.
- «تصحیح متون کهن: مفهوم، عناصر، روش‌ها (۱ و ۲)»، جویا جهانبخش، پژوهش و حوزه، شماره ۱۰ و ۱۱، تابستان ۱۳۸۱.
- «از گردآوری نسخ تا تصحیح انتقادی»، رنه ولک و اوستین وارن، ترجمه: ضیاء موحد و پرویز مهاجر، مجله فرهنگ، شماره ۲ و ۳، بهار و پاییز ۱۳۶۷.
- «درباره تصحیح متون: فن تصحیح متون»، مصطفی جواد، مجله آینه میراث، ترجمه: علی محدث، شماره ۲، پاییز ۱۳۷۷. مقاله مزبور در مجله مطالعات اسلامی با این مشخصات منتشر شده است: «فن تصحیح متون»، شماره ۲۵، زمستان ۱۳۵۶.
- «تصحیح متن و تعلیقه‌نویسی بر آن»، بشار عواد معروف، مجله مشکوة، ترجمه: علی محدث، شماره ۷۰، ص ۸۲-۹۹.
- مطالعه و آموزش منابع مذکور (کتب و مقالات) برای محققان علوم انسانی و اسلامی، به ویژه علوم قرآنی و حدیثی، لازم است تنها محدود به آموزش کلیات مسائل مربوط به نسخه‌های خطی و اصول و شیوه‌های تصحیح متون خطی باشد و به مباحث علمی و تخصصی دیگر نظیر تاریخ خط و کتابت، انواع خط، خوشنویسی، انواع مرکب، تذهیب، کتاب‌آرایی، صحافی و جلدسازی، شیوه‌های مرمت، انواع کاغذ، مَهرشناسی، حفاظت و نگهداری نسخ خطی و بسیاری اطلاعات دیگر که به جلوه‌های هنری نسخ خطی مرتبط‌اند و مستقیماً با تصحیح متن ارتباط ندارد، بدون تخصّص وارد نشوند. بیشترین تمرکز باید بر روی «محتوای نسخه‌ها و

شناساندن نسخه‌های خطی مرتبط با علوم قرآنی و حدیثی و «تصحیح عملی و علمی»، «مقدمه‌نویسی»، «نقد» و «ترجمه» این آثار و در نهایت «آماده‌کردن دانش‌آموختگان و پژوهشگران این رشته‌ها برای کار تخصصی تصحیح نسخ خطی در حوزه مرتبط» باشد.

نتیجه‌گیری

۱- ورود تخصصی به وادی تصحیح متون خطی، نیازمند مطالعه در زمینه‌های علم نسخه-شناسی (codicologie) و آشنایی با بایسته‌های نسخه‌پژوهی است که در مقاله حاضر سه مورد از این بایسته‌ها در موضوعات قرآنی و حدیثی که عبارت‌اند از: «روش‌های صحیح نسخه‌یابی»، «روش‌های تصحیح» و «شناساندن برخی منابع در زمینه نسخه‌شناسی»، مورد بررسی و مذاقه قرار گرفته است.

۲- یکی از مراحل اساسی و مهم در تصحیح و انتشار نسخه‌های خطی، مرحله نسخه‌یابی و انتخاب نسخه‌ها برای شروع کار تصحیح و تحقیق نسخه خطی است. امروزه مراجعه به فهرست نسخه‌هایی که در قالب کتاب منتشر شده‌اند، از گونه‌های رایج در یافتن نسخه‌های خطی است و معمولاً کتابخانه‌ها، دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی مختلف، برای تسهیل در جستجوی نسخه‌های موجود، اقدام به تنظیم این فهرست‌ها نموده‌اند. مطالعه و رجوع به این فهرست‌ها که در دو قالب چاپی و الکترونیکی قابل دسترسی و جستجو است، از بایسته‌های نسخه‌پژوهی به شمار می‌رود.

۳- مصحح محقق، پس از مرحله نسخه‌یابی بایسته است ضمن آشنایی با روش‌های تصحیح متون خطی و مزایا و اشکالات هر کدام، روش علمی برای تصحیح متون را انتخاب کند. یکی از بهترین و علمی‌ترین روش‌های تصحیح متون، «روش تصحیح انتقادی» است که در این روش، کار اصلی مصحح بر نقد متن و سنجش انتقادی نسخه‌ها استوار است و شایسته است مصحح محقق، در مرحله روش‌شناسی تصحیح، توجه ویژه‌ای به این امر داشته باشد.

۴- مراجعه به منابع موجود علمی در زمینه نسخه‌پژوهی که در قالب کتاب، مقاله و منابع دیگر به نگارش درآمده‌اند و مطالعه دیدگاه‌های مختلف، از ضروریات پیش از اقدام برای تصحیح و انتشار متون خطی به شمار می‌رود. مصحح محقق، لازم است ضمن آشنایی با «قواعد و فنون نسخه‌شناسی»، «نسخه‌خوانی»، «شیوه‌های تصحیح»، «مقدمه‌نویسی» و

«نقد» و «ترجمه» این آثار، «منابع کارآمد» و دست اول را مورد مطالعه و مذاقه قرار دهند که این امر در بازدهی مفید نسخه مصحح و انتشار شایسته آن، امری مهم به شمار می آید.

منابع

۱. افشار، ایرج (۱۳۸۴). «مسائل نقل و تصحیح متن های فارسی و مشکل حفظ اصالت نسخه خطی». نامه بهارستان، سال ششم، شماره اول - دوم، دفتر ۱۱ و ۱۲.
۲. امیدسالار، محمود (۱۳۸۴). «علامه قزوینی و فن تصحیح متن». نامه بهارستان، سال ششم، شماره اول و دوم، دفتر ۱۱ و ۱۲.
۳. انوار (استعلامی)، پروین (۱۳۷۸). مأخذشناسی و استفاده از کتابخانه. تهران: زوار، ویرایش پنجم.
۴. بینش، تقی (۱۳۵۴). «روش تصحیح متون فارسی». دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، دوره ۲۷، شماره ۱۱۵ و ۱۱۶.
۵. جواد، مصطفی (۱۳۷۷). «فن تصحیح متون». آینه میراث، مترجم: علی محدث، شماره ۲.
۶. جهانبخش، جويا (۱۳۹۰). راهنمای تصحیح متون. تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، چاپ سوم.
۷. چرمگی عمرانی، مرتضی و علی (پدرام) میرزایی (۱۳۸۹). کارگاه روش تصحیح نسخه-های خطی. تهران: دانشگاه پیام نور، چاپ دوم.
۸. رنجبر، احمد (۱۳۷۷). روش تحقیق و مأخذشناسی. تهران: اساطیر، چاپ پنجم.
۹. رُمن، استیفن (۱۳۷۳). «نسخه های خطی اسلامی در کتابخانه های کانادا (مونترال و تورنتو) مطالعات ملی کتابداری و سازماندهی اطلاعات، ترجمه: پروین انوار (استعلامی)، شماره ۱۷ و ۱۸.
۱۰. زرّین کوب، عبدالحسین (۱۳۳۶). «روش علمی در نقد و تصحیح متون ادبی». یغما، سال دهم، شماره ۶ و ۷.
۱۱. _____ (۱۳۷۷). «روش علمی در نقد و تصحیح متون ادبی». آینه میراث، سال اول، شماره اول.



۱۲. ستوده، غلامرضا (۱۳۸۶). مرجع‌شناسی و روش تحقیق در ادبیات فارسی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ دوازدهم.
۱۳. سمیعی، احمد (۱۳۶۱). «نکته‌هایی در باب تصحیح متون»، نشر دانش، شماره ۱۲.
۱۴. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۳). «نقش ایدئولوژیک نسخه بدل‌ها». نامه بهارستان، سال پنجم، شماره اول و دوم، دفتر ۹ و ۱۰.
۱۵. صادقی، علی‌اشرف (۱۳۸۴)، «ضوابط تصحیح متن‌های کهن»، نامه بهارستان، سال ششم، شماره ۱۱ و ۱۲.
۱۶. عظیمی، حبیب‌الله (۱۳۸۹). اصول و مبانی نسخه‌شناسی در کتب خطی. تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول.
۱۷. عظیمی، حبیب‌الله و ایوب نازی (۱۳۸۹). «نسخ خطی و فهرست‌نویسی آن در ایران». تحقیقات کتابداری و اطلاع‌رسانی دانشگاهی، سال چهل و چهارم، شماره ۵۲.
۱۸. عمادی حائری، محمد (۱۳۸۷). «تصحیح متون با تأکید بر تصحیح متون فارسی». گزارش میراث، دوره دوم، سال سوم، شماره ۲۵ و ۲۶.
۱۹. فدائی، غلامرضا (۱۳۸۶). آشنایی با نسخ خطی و آثار کمیاب (فارسی و عربی). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ اول.
۲۰. فرزاد، مسعود (۱۳۵۳). «روش علمی برای تصحیح متون»، مجله گوهر، سال دوم، شماره ۲۲.
۲۱. مایل هروی، نجیب (۱۳۷۹). تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۲. مسجدی، حسین (۱۳۹۷). نسخه‌های خطی و آثار کمیاب. تهران: دانشگاه پیام نور، چاپ اول.
۲۳. المنجد، صلاح‌الدین (۱۳۷۷). «روش تصحیح نسخه‌های خطی»، آینه میراث، ترجمه: حسین خدیوچم، سال اول، شماره سوم و چهارم.
۲۴. المنجد، صلاح‌الدین (۱۹۸۷). قواعد تحقیق المخطوطات. بیروت: دارالکتب الجديد، الطبعة السابعة.
۲۵. ولک، رنه و اوستین وارن (۱۳۶۷). «از گردآوری نسخ تا تصحیح انتقادی». فرهنگ، ترجمه: ضیاء موحد و پرویز مهاجر، شماره ۲ و ۳.

کارآمدی حدیث ضعیف از منظر آیت الله جعفر سبحانی

حمید محمدی (دانش‌آموخته سطح دو حوزه علمیه قم؛ دانشجوی دکتری دانشگاه میبد؛ پژوهشگر مؤسسه انمه اطهار)

hamid387387@gmail.com

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۴)

چکیده

جایگاه والای حدیث و نقش مهم آن در معارف دینی، لزوم اطمینان از انتساب آن به معصوم علیه السلام را ضروری می‌نماید. اعتبارسنجی احادیث با شیوه‌های و سبک‌های مختلفی صورت می‌گیرد که هر کدام در نتایج بدست‌آمده، تأثیرگذار خواهند بود. بسیاری از احادیث اهل بیت علیهم السلام، در گذر زمان به علل گوناگون، دچار ضعف سند شده‌اند. ولی این دلیل محکمی بر کنارگذاشتن احادیث ضعیف از گزاره‌های دینی نیست. پژوهش پیش‌رو به دنبال دستیابی به روش آیت الله جعفر سبحانی برای کارآمدی حدیث ضعیف است که به روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی - تحلیلی سامان یافته است. نتیجه پژوهش، نشان می‌دهد که ایشان برای این مقصود از: «تجمیع قرائن»، «شهرت عملی»، «تواتر اجمالی»، «تسامح در ادله سنن»، «تلقی به قبول» و «شهادت صاحبان اثر بر صحت احادیث» بهره می‌برند. کلیدواژه‌ها: آیت الله جعفر سبحانی، وثوق صدور، سند ضعیف.

۱- مقدمه

«سنت»، به عنوان دومین منبع معرفت دینی بعد از قرآن کریم بوده و سرچشمه شناخت معارف دین، بهترین وسیله تبیین آن و کامل‌ترین منبع دریافت آموزه‌های اسلامی است. پر واضح است که قبل از هر اظهار نظری در مورد زوایای مختلف حدیث باید به اثبات صدور حدیث از معصوم علیه السلام پرداخت. آن گاه از دلالت و جهت صدور حدیث، سخن گفت. از این رو چگونگی اثبات صدور حدیث از اهل بیت علیهم السلام، مهمترین چالش‌های دانشمندان اسلامی بوده و هست. از این رو، آنان برای اطمینان از صدور حدیث و بازشناسی احادیث استوار از روایات ضعیف و بر ساخته، قواعد و ضوابطی را تأسیس کرده‌اند که یکی از فروعات آن به نام «علم رجال» سامان یافته است.

برای اعتبارسنجی حدیث، دو شیوه متداول است: در شیوه اول، صحت روایت فقط بر اساس اعتبار «سند» صورت می‌گیرد و اثبات وثاقت راویان از طریق توثیق خاص یا عام راویان،

امکان‌پذیر است. اینگونه صحت و اعتبارسنجی را «وثوق سندی» می‌نامند. در مقابل این روش، گروه دوم قرار دارند. آنان معتقدند که ملاک در اعتبارسنجی حدیث، تنها وثوق به اعتبار «سند» نیست، بلکه علاوه بر آن می‌توان از «قرائن» سود جست که از آن به عنوان «وثوق صدوری» نام برده می‌شود. در رویکرد دوم ممکن است حدیث، توسط راوی غیر ثقه و یا به صورت مُرسَل نقل شده باشد و حتی درباره راوی، الفاظ صریح در وثاقت نقل نشده باشد ولی از قرائن مختلف برای دانشمندان اسلامی، اطمینان به صدور روایت از معصوم علیه السلام حاصل شود.

باید به این نکته توجه کرد که شیوه قدما برای اعتبارسنجی احادیث، قرینه‌محور بوده است. همانگونه که مامقانی به این مطلب تصریح کرده است: «أَنَّهُمْ كَانُوا يُطْلِقُونَ الصَّحِيحَ عَلَى كُلِّ حَدِيثٍ إِعْتَصَدَ بِمَا يَقْتَضِي اعْتِمَادَهُمْ عَلَيْهِ» (مامقانی، ۱۴۳۱: ۱۶۶/۲). یعنی قدما، هر حدیثی را بر اساس آنچه که اتکا به آن را ایجاب می‌کرد، «صحیح» می‌گفتند. و این خطاست، آثاری که بر اساس «قرینه‌محور» سامان یافته‌اند بر اساس «راوی‌محور» داوری شوند. بنابراین در میان متأخران، برخی دیدگاه قدما را دارند و بر اساس قرائن، اعتبارسنجی می‌کنند. از جمله: شیخ بهائی در مشرق‌الشمسین، میرزا محمد استرآبادی در منهج‌المقال و شاگردش، میرزا ابوالقاسم قمی، در غنائم‌الایام، سید علی طباطبائی در ریاض‌المسائل، ملا احمد نراقی در مستند الشریعة، شیخ محمدحسن نجفی در جواهر و شاگردش، شیخ انصاری، در آثار فقهی‌اش، آقا رضا همدانی در مصباح‌الفقیه و در میان معاصرین، آیت‌الله بروجردی و شاگردش، امام خمینی (رهانی، ۱۴۳۹: ۷۶/۱) و در آخر، آیت‌الله سبحانی بر شیوه مشهور، سیر کرده و برای به دست آوردن وثاقت راویان از قرائن استفاده می‌کنند که در نظر برخی، این شیوه قابل اطمینان‌تر از تصریح رجالی بر وثاقت راویان است (سبحانی تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۵۷). از آنجا که بخش زیادی از روایات ما مرسله، مقطوعه، مضمره و یا مسند است ولی برخی از راویان آن توثیق عام و یا خاص ندارند و اگر بخواهیم طبق مسلک اول (وثوق سندی) به اعتبارسنجی احادیث پردازیم بسیاری از احادیث از گزاره دینی خارج می‌شوند و به فرموده مرحوم آیت‌الله زنجانی اگر به سبک شهید ثانی و فرزندش شیخ حسن عاملی در مورد روایات پیش برویم برای ما فقط به اندازه الفیه، حدیث باقی می‌ماند (رهانی، ۱۳۹۸: ۷۲). از این رو، به نظر می‌رسد دیدگاه «وثوق صدوری» به صواب نزدیک‌تر باشد. چرا که در این دیدگاه به صرف ضعیف و یا مجهول بودن راوی، حدیث او کنار گذاشته نمی‌شود؛ بلکه از قرائن دیگر برای

اطمینان به صدور حدیث وی استفاده می‌شود. آیت‌الله سبحانی از علمای معاصر بر این مسلک مشی می‌کنند. بررسی دیدگاه‌های ایشان از این جهت حائز اهمیت است که وی در دوران معاصر از نظریه پردازان اندیشه اسلامی است و آرا و ابتکارات ایشان در زمینه‌های مختلف از جمله در علم رجال و حدیث در خور توجه است. زیرا ایشان خالق ایده‌های جدیدی است و پرداختن به مبانی رجالی ایشان می‌تواند راهگشا باشد.

نکته آخر اینکه آشنایی با ضوابط و آرای مختلف صاحب‌نظران، می‌تواند شناختی دقیق‌تر و عمیق‌تر از حدیث و رجال را در پی داشته و از این منظر راهگشا باشد. کشف مبانی دانشمندان رجالی از مهمترین مباحث دانش رجال است. در مبناشناسی، نخست به دنبال شناخت زیر ساخت‌های حاکم بر داورهای یک دانشمند رجالی هستیم و سپس به دنبال آنیم که آیا می‌شود آن مبنا را پذیرفت یا خیر؟ پس اگر نتوانیم مبانی رجالی دانشمندان را ارائه دهیم، بدون شک به خطا رفته‌ایم. به دیگر سخن، تا زمانی که در پذیرش داورهای دانشمندان رجالی، مبناشناسی نکنیم، دیدگاه‌هایی که ارائه می‌شود بر اساس واقعیت‌های حاکم بر دانش رجال نخواهد بود. از این رو در این نوشتار کوشش شده با جستجو در آثار فقهی و غیر فقهی آیت‌الله سبحانی کارآمدی حدیث ضعیف استخراج شود که ایشان از چه معیارها و قرائنی برای این امر سود جسته است. در خصوص پیشینه این تحقیق، موارد زیر قابل ذکر است:

۱- کتاب حدیث ضعیف نوشته امین حسین پوری، پژوهشی در زمینه بازخوانی تاریخی و تحلیل شیوه عملی عالمان متقدم شیعه تا قرن هفتم هجری و نحوه تعامل آنان با روایات ضعیف و بررسی سندی این قبیل از روایات توسط آنان است. در ابتدای این کتاب تعاریفی از احادیث صحیح، حسن، موثق و ضعیف و نیز ویژگی مکاتب حدیثی قدیم و جدید ارائه شده و سپس روش برخورد عالمان شیعی متقدم با خبر واحد و احادیث ضعیف در عصر حیات معصومین علیهم‌السلام مورد بحث و بررسی تاریخی قرار گرفته است. آنگاه نویسنده به توصیف مکتب حدیثی قم و دیدگاه آن در مورد حدیث ضعیف و نوع تعامل محدثان و عالمان علم رجال در این مکتب حدیثی با این قبیل از احادیث پرداخته و بررسی احادیث ضعیف در کتب اربعه شیعه توسط آنان را بیان نموده است. در ادامه، نویسنده به مکتب رجالیان شیعه در مواجهه با احادیث ضعیف اشاره نموده و روش آنان در این زمینه را توصیف کرده است. در بخش بعدی کتاب، نویسنده به بیان مکتب

حدیثی بغداد و حلّه و شیوه آنان در مواجهه با احادیث ضعیف پرداخته و نمونه‌هایی از موافقت و عدم موافقت علمای رجال در این دو مکتب را بیان کرده است. نویسندگان معتقد است: در عصر کنونی، معنای حدیث ضعیف دگرگون شده و نوع برخورد با آن نسبت به شیوه قدما تغییر یافته است که این موضوع دارای پیامدهای منفی در حوزه علوم حدیثی خواهد بود. حاجی نوری در خاتمه مستدرک الوسائل در فائده هفتم و هشتم نیز به برخی از مبانی کارآمدی حدیث پرداخته است؛ ولی به طور کامل بیان نشده است. علامه مجلسی نیز برای انجبار [جبران] ضعف سند از راه‌های مختلفی چون اعتماد به کتب مشهور سود جسته است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳/۱).

۲- مقاله «انجبار ضعف سند به وسیله عمل مشهور و انکسار قوت سند به وسیله اعراض مشهور»، نوشته منوچهر آقایی در سال ۱۳۹۴ به چاپ رسیده است. همانطور که از نام اثر پیداست، نویسندگان تنها به یک مورد از انجبار ضعف سند (انجبار با عمل مشهور) پرداخته است.

۳- مقاله «قاعده انجبار ضعف سند با عمل مشهور»، تألیف محمد زروندی رحمانی که بهار ۱۳۹۶، سال سوم، شماره ۶ در مجله جستارهای فقهی و اصولی نشر پیدا کرده است. در این نوشته اهمّ شرایط، مصادیق و آثار قاعده بر اساس دو مبنای مشهور وثوق مخبری و وثوق خبری مورد بحث قرار گرفته است.

۴- مقاله «اعتبارسنجی روایات بدون منبع بحار الأنوار»، نوشته سید ظفر عباس‌شاه و دیگران که در سال ۱۴۰۱ در شماره ۱۷ مجله پژوهش‌نامه علوم حدیث تطبیقی به چاپ رسیده است. در این نوشتار بررسی سندی و محتوای روایات مجهول‌المنبع بحارالأنوار با تأکید بر روایات زیارت پرداخته شده است.

با توجه به توضیحات ارائه شده، روشن گردید که محور و اهداف این مقاله با سایر آثار موجود بسیار متفاوت بوده و از این رو، پژوهش حاضر از نوآوری برخوردار است.

۲- چیهستی حدیث ضعیف

از زمان علامه حلی (م ۷۲۶ه) و استادش احمد بن طائوس، حدیث از حالت ثنائی (معتبر و غیر معتبر) خارج شد و به چهار قسم: «صحیح»، «حسن»، «موثق» و «ضعیف» تنويع شد که هر یک دارای شرایط ویژه خود هستند. در اینجا به اجمال با تعریف آنها اشاره می‌شود:

الف) حدیث صحیح: حدیثی که سند آن تا معصوم علیه السلام، متصل باشد و تمام راویان در سند و در تمام طبقات، شیعه امامی و عادل باشند.

ب) حدیث حسن: روایتی که در سند آن تا معصوم علیه السلام، راوی امامی و ممدوح (بدون تصریح بر عدالتش) وجود دارد.

ج) حدیث موثق: به روایتی گفته می شود که در سند آن، راویانی وجود دارند که هرچند انسان های موثق و مورد اعتمادی هستند (در حدیث و نقل آن مورد اعتمادند) ولی دارای فساد عقیده اند؛ مانند واقفیه، فطحیه.

د) حدیث ضعیف: یعنی روایتی که دارای هیچکدام از صفات راویان انواع سه گانه یادشده نیست. آیت الله سبحانی و دیگر صاحب نظران نیز همین معنا را بیان نموده اند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۸: ۴۸؛ قهپایی، ۱۳۶۴: ۱۹۷/۷؛ میرداماد، ۱۳۱۱: ۴۲).

این نکته قابل بیان است که حدیث ضعیف، دارای انواعی است که تا چهارده نوع شمارش شده است (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۸: ۶۵).

۳- کارآمدی حدیث ضعیف از منظر آیت الله سبحانی

با تتبع در آثار آیت الله سبحانی این نتیجه به دست آمد که ایشان به اخبار ضعیفی که بدون مؤید و قرینه باشند، توجه نکرده و آنها را جزو گزاره های دینی محسوب نمی کند (سبحانی تبریزی، ب. ۱۳۸۷: ۱۹/۳۴؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۰۳: ۲۴۶؛ سبحانی تبریزی، ب. ۱۳۸۷: ۳/۶۱)، ولی از آنجایی که مسلک ایشان در ارزیابی روایات، «وثوق صدوری» است هر روایتی که محفوف به قرائن اطمینان آور باشد، آن را می پذیرد. در ادامه به این قرائن از منظر ایشان پرداخته می شود.

۳-۱- تجمیع قرائن

دانشمندانی که بر مسلک «وثوق صدوری» مشی می کنند برای پی بردن به وثاقت راوی نیازمند تصریح رجالی نیستند بلکه آن را یکی از راه ها قلمداد می کنند. در عقیده آنان با کنار هم قراردادن چند قرینه، ظنّ مُتَاخِم به علم برای انسان حاصل می شود که در نزد مردم عادی به عنوان علم شناخته می شود؛ به همین دلیل به آن، علم عادی و عرفی هم می گویند. این ظنّ در نزد علما اطمینان آور بوده و از امارات معتبره شمرده شده و دارای حجت است (میرزای قمی، ۱۴۳۰: ۴/۴۸۴).

برای توضیح بیشتر باید عنوان کرد که حدیث پژوه، علاوه بر کتاب‌های حدیثی و اسناد آنها، در کتاب‌های تاریخی، کتاب‌های فقهی و فتاوی فقها تفحص و جستجو می‌کند و می‌تواند کشف کند که یک راوی چه تعداد در سلسله اسناد قرار دارد، از چه کسانی حدیث نقل کرده است و چه کسانی از او روایت کرده‌اند. در این صورت با مقایسه اسناد روایات، جایگاه او در اسناد و میزان نقل وی به دست می‌آید. همانطور که با مراجعه به کتاب‌های تاریخی، وقایع روزگار، شخصیت آن راوی را نشان می‌دهد و جایگاه او را در میان مردم و جامعه علمی بیان می‌کند؛ هرچند در کتاب‌های رجال اصطلاحاً توثیق نشده باشد. همانطور که گاهی با بررسی در کتاب‌های فقهی خصوصاً قدما درمی‌یابیم که روایات یک راوی مورد توجه بوده و فقها به آن عمل کرده‌اند؛ اگرچه ممکن است راوی در کتاب‌های رجال توثیق نشده باشد و بر این اساس می‌توانیم جایگاه آن راوی را درک کنیم (ربانی، ۱۳۹۷: ۶۵).

در اینجا به دو نمونه از کاربرد این قاعده در آثار آیت الله سبحانی اشاره می‌شود: نمونه اول: مالک جهنی که از وی در کتب اربعه، ۳۴ روایت نقل شده و مهم‌تر از آن، راوی زیارت عاشورا از امام باقر علیه السلام است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۷۴)، ولی برای وی در کتب رجالی توثیق صریحی بیان نشده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۰۲). کسانی که رویکرد اول را دنبال می‌کنند به همین دلیل، قائل بر عدم وثاقت وی شده‌اند (خویی، ۱۴۱۳: ۱۵/۱۶۵). ولی آیت الله سبحانی برای اثبات وثاقت وی از سه قرینه سود جسته است: اول اینکه از مالک جهنی بزرگانی چون علی بن ابراهیم، محمد بن عیسی و یونس بن عبدالرحمن نقل روایت کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۱۸۰). این نشانگر آن است که بر روایات وی اعتماد داشته‌اند. دوم اینکه شعری است که مالک جهنی در مدح امام علیه السلام بیان کرده است که نشانگر معرفت وی به مقام آن حضرت بوده است (مفید، ۱۴۱۳: ۲/۱۵۷؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۳۰/۷۱) و سوم اینکه روایتی که کلینی از وی نقل کرده است، دال بر وثاقت ایشان است:

عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مَالِكِ الْجُهَنِيِّ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا مَالِكُ أَمَا تَرْضَوْنَ أَنْ تُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَتُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَتَكْفُوا وَتَدْخُلُوا الْجَنَّةَ يَا مَالِكُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ قَوْمِ اتَّمُوا بِإِمَامٍ فِي الدُّنْيَا إِلَّا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُلْعَنُهُمْ وَيَلْعَنُونَهُ إِلَّا أَنْتُمْ وَمَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ حَالِكُمْ يَا مَالِكُ إِنَّ الْمَيِّتَ وَاللَّهَ مِنْكُمْ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ لَشَهِيدٌ بِمَنْزِلَةِ الصَّارِبِ بِسَيْفِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۱۴۶).

نمونه دوم: صالح بن عقبه در کتب اربعه، ۱۳۱ روایت از وی نقل شده، ولی در کتب رجالی اولیه، وصفی در اثبات و نفی وی بیان نشده است. وی را تنها غضائری به غلو و کذاب بودن متهم کرده است (ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۹۶) که به فرموده آیت الله سبحانی به تضعیفات ابن غضائری به دو دلیل توجه نمی شود: اول اینکه انتساب کتاب به وی ثابت نیست و دیگر اینکه باورهایی که درباره امامان علیهم السلام داشته و همین سبب می شده است راویان را به غلو و کذب متهم کند (سبحانی تبریزی، ۱۴۳۰: ۴۵).

آیت الله سبحانی برای توثیق صالح ابن عقبه از دو قرینه استفاده می کند: اول اینکه بزرگان شیعه چون یونس بن عبدالرحمان، محمد بن اسماعیل بن بزیع و محمد بن حسین بن ابی الخطاب از ایشان روایت کرده اند و دیگر آنکه ذکر نامش در فهرست نجاشی و رجال شیخ طوسی از اعتنای آنها به وی و کتابش نشان می دهد. چون دأب این دو رجالی در کتابهایشان بر ذکر آثار شیعه و ارج نهادن به تألیفاتشان است (سبحانی تبریزی، ۱۴۳۰: ۴۳). قرینه دیگری که می شود برای توثیق ابن عقبه به کار برد، کثرت نقل ابن بزیع از وی است،^۱ به طوری که ۸۱/۱۵ درصد روایاتش توسط ابن بزیع نقل شده است. کثرت نقل وی از ابن عقبه با عدم جرح ابن عقبه توسط رجال یون، قرینه مناسبی برای توثیق وی می باشد.

هیچ یک از این قرائن به تنهایی، برای دلالت بر توثیق راویان کافی نیست ولی با کنار هم آمدن آنها، برای انسان ظنّ مُتَاخِم به علم حاصل می شود که در نزد عرف، اطمینان آور بوده و بر آن اعتماد می کنند.

۲-۳ شهادت صاحبان اثر

تا زمان امامت امام باقر علیه السلام، وضعیّت فرهنگی جامعه از نابسامانی رنج می برد. طبق حدیثی که کلینی آن را با سندی استوار نقل کرده است این آشفتگی فرهنگی را به خوبی ترسیم می کند:

۱. نجاشی در جلالت ابن بزیع می نویسد: «کان من صالحی هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۰). همچنین، در حدیثی از امام رضا علیه السلام درباره ابن بزیع نقل می کند که نشان از بزرگی وی دارد: «عن الحسين بن خالد الصيرفي. قال: كنا عند الرضا علیه السلام، ونحن جماعة، فذكر محمد بن اسماعيل بن بزيع، فقال: وددت أن فيكم مثله» (همان: ۳۳۲).

وَ كَانَتْ الشَّيْعَةُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ أَبُو جَعْفَرٍ وَ هُمْ لَا يَعْرِفُونَ مَنَاسِكَ حَجَّهِمْ وَ حَالَاهُمْ وَ حَرَامَهُمْ حَتَّى كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ فَفَتَحَ لَهُمْ وَ بَيَّنَّ لَهُمْ مَنَاسِكَ حَجَّهِمْ وَ حَالَاهُمْ وَ حَرَامَهُمْ حَتَّى صَارَ النَّاسُ يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا كَانُوا يَحْتَاجُونَ إِلَى النَّاسِ (كلینی، ۱۴۰۷: ۲۰/۸).

ولی با مدیریت نهاد امامت، این وضعیت روز به روز رو به بهبودی نهاد. یکی از مهمترین عواملی که باعث شد این وضعیت سامان یابد، حضور پُر بار و پُر شمار روایان صاحب اثر از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام بود.

بررسی ها حاکی از آن است که شروع نگارش های حدیثی از زمان امامت امام باقر علیه السلام، آغاز و در دوران امام صادق علیه السلام به اوج خود رسید؛ به طوری که از شاگردان این دو امام تعداد ۳۲۳ نفر دست به قلم بوده و ۴۸۹ کتاب تألیف کرده اند (حسینی شیرازی، ۱۳۹۸: ۲۳۵). این در حالی است که در یادکرد تعدادی از آنان با عبارت هایی چون: «له کُتُبٌ» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۳)، «له کُتُبٌ منها» (همانجا: ۱۱۱)، «صَنَّفَ کُتُباً منها» (همانجا: ۲۶) و «صَنَّفَ کُتُباً کثیرة» (همانجا: ۳۲۰) و عبارت هایی از این دست، تنها از یک کتاب نامبرده شده است.

به آنچه بیان شد، می بایست این فراز از سخن نجاشی در دیباچه کتابش را نیز بیفزاییم: و قد جمعت من ذلك ما استطعته، و لم أبلغ غايته، لعدم أكثر الكتب، و إنما ذكرت ذلك عذرا إلى من وقع إليه كتاب لم أذكره (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳).

می توان به این نتیجه رسید که شمار نگاشته های حدیثی، بیش از اینها بوده است. همین آثار، نسل به نسل منتقل شده و به دست صاحبان جوامع روایی رسیده است. زمانی که شیخ صدوق در دیباچه الفقیه، صحبت از «کتب مشهوره» می کند (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳/۱) اشاره به همین نگاشته هاست و یا اگر کلینی در مقدمه کتابش سخن از صحت احادیث می کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۱) به اعتبار همین تلاش های نهاد امامت و شاگردان وظیفه شناس آنهاست که حاکی از آن است که شیعیان با مدیریت فرهنگی اهل بیت علیهم السلام برای انتقال معارف دینی از شیوه مکتوب استفاده کرده اند و البته که اتقان شیوه مکتوب به مراتب از انتقال روش سینه به سینه بیشتر بوده است.

از اینگونه شهادت صاحبان جوامع رجالی، آیت الله سبحانی برای کارآمدی حدیث ضعیف بهره برده است. از این رو بیان می کند که بحث از طُرُق شیخ طوسی به کتاب های معروفی که در

انتساب آنها به مؤلفشان شکی نیست، بحثی زائد و غیر مفید خواهد بود و یا در مورد کتاب الفقیه شیخ صدوق، ذیل روایت محمد بن مسلم که از حضرت صادق علیه السلام در باب حج سؤال می‌کند: محمد بن مسلم: اَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ الْمَحْرَمِ يَضَعُ عَصَامَ الْقُرْبَةِ عَلَى رَأْسِهِ إِذَا اسْتَسْقَى؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «نَعَمْ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۸/۳۴۶).

با اینکه این روایت، مُرسله است ولی با این وجود، آیت الله سبحانی آن را «صحیح» نامگذاری کرده و در مورد علت آن بیان می‌کند که احادیثی که شیخ صدوق در کتاب خود آورده، متّخذ از «کتب مشهوره» است و لذا ارسال حدیث ضرری به صحت آن نمی‌زند (سبحانی تبریزی، الف. ۱۳۸۲: ۳/۴۶۱). علت این مطلب آن است که زمانی که کتب، مشهور می‌شوند، جاعلین نمی‌توانند در آن دست ببرند و در آن جعل حدیث کنند. زیرا این کتب در همه جا موجود بوده و اگر کسی در آنها دست می‌برد، رسوایی به بار می‌آورده است.

۳-۳ تلقی به قبول

شهید ثانی حدیث «تلقی به قبول» را اینگونه تعریف می‌کند:

اگر علماء روایتی را پذیرفته و به آن عمل کرده باشند، هرچند در سلسله سند، راوی ضعیف وجود داشته باشد، این روایت معتبر خواهد بود و مورد استناد واقع می‌شود که در اصطلاح «تلقی به قبول» و یا «مقبول»، گفته می‌شود (شهید ثانی، ۱۳۹۴: ۱۱۹). در نظر آیت الله سبحانی، اینگونه احادیث که اصحاب آن را تلقی به قبول کرده باشند، در زمره احادیث صحیح قرار می‌گیرد:

حدیث مقبول، حدیثی است که اصحاب آن را تلقی به قبول کرده، به مضمون آن عمل کرده‌اند. اینگونه از حدیث، در زمره حدیث صحیح به شمار می‌رود (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۸: ۸۹).

برای نمونه به دو مورد از کاربرد این قاعده از آثار آیت الله سبحانی اشاره می‌شود: نمونه اول: یکی از روایاتی که کاربرد زیادی در باب قضا دارد، مقبوله عمر بن حنظله است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۶۷) ولی در کتب رجال برای وی توثیق صریح بیان نشده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۵۲). آیت الله سبحانی برای تصحیح این روایت، سه راه بیان می‌کند: اول اینکه نیازی به توثیق عمر بن حنظله نداریم، چون مشهور اصحاب آن را تلقی به قبول کرده‌اند و لذا به

مقبوله نامگذاری شده است و دوم اینکه اتقان متن روایت، کاشف از صدور روایت از امام علیه السلام است و آخر اینکه این روایت با دو روایت ابوخلیجه که دارای همین مضمون هستند، تأیید می شود (سبحانی تبریزی، الف. ۱۳۸۷: ۲ / ۱۶۵؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸: ۱ / ۶۹). همچنین می توان به سه مورد بالا این را اضافه کرد که این روایت را مشایخ ثلاثه نقل کرده اند (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۸ / ۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳۰۱ / ۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۶۸).

نمونه دوم: شیخ طوسی، زیارت عاشورا را با سند دیگری به شرح زیر چنین بیان کرده است:
وَرَوَى مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ الطَّيَالِسِيُّ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ قَالَ: خَرَجْتُ مَعَ صَفْوَانَ بْنِ مِهْرَانَ الْجَمَّالِ وَعِنْدَنَا جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا إِلَى الْغُرَى بَعْدَ مَا خَرَجَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فُسِرْنَا مِنَ الْحَيْرَةِ إِلَى الْمَدِينَةِ (طوسی، ۱۴۱۱: ۸ / ۷۷۷).

شیخ طوسی این روایت را از کتاب محمد بن خالد طیالسی بیان کرده است آن هم با سندی که در غایت اتقان و صحت می باشد (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۲۱؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸: ۵۰۱ / ۲). البته باید راویان بعدی، مورد بررسی قرار گیرند و آنان عبارتند از: «محمد بن خالد طیالسی»، «سیف بن عمیره» و «صفوان بن مهران جمال». سیف بن عمیره، نجاشی به وثاقت او تصریح کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۹) و همچنین صفوان بن مهران از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیه السلام است، او نیز از ثقات می باشد (همان: ۱۹۸).

درباره محمد بن خالد طیالسی در کتابهای رجال، توثیق خاص وارد نشده است ولی بزرگانی چون: «سعد بن عبدالله قمی»، «علی بن ابراهیم قمی»، «محمد بن علی بن محبوب»، «محمد بن یحیی معاذی» و «معاویه بن حکیم» از او نقل روایت کرده اند و با دیده اعتماد به او نگریسته اند (خویی، ۱۴۱۳: ۷۶ / ۱۷). همچنین شیخ طوسی در رجالش می نویسد: «محمد بن خالد طیالسی، مکنی به ابا عبدالله، حمید بن زیاد، اصول زیادی از او نقل کرده است» (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۴۱).

همانطور که ملاحظه شد، راویان این سند به غیر از «محمد بن خالد طیالسی» همگی از ثقات بوده و از دیدگاه آیت الله سبحانی به دلیل اینکه بزرگان حدیث، روایات او را پذیرفته و همچنین دارای اصول زیادی بوده است که توسط حمید بن زیاد نقل شده، از راویان مقبول الروایه است (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸: ۵۰۱ / ۲).

۴-۳ شهرت عملی

یکی از قواعدی که در فقه کاربرد فراوانی دارد، قاعده انجبار ضعف سند روایتِ ضعیف با عمل مشهور است. کسانی که این قاعده را پذیرفته‌اند یک نوع توثیق عملی برای راویان ضعیف قائل شده‌اند که طبق آن صدها حدیث، تصحیح شده و در زمره احادیث معتبر قرار می‌گیرند. شهرت عملی، طبق روایت، یکی از قواعد محوری برای تصحیح سند در میان فقهاست که کاربرد فراوانی دارد؛ چون باعث می‌شود احادیث ضعیف فراوانی در سلسله روایات معتبر قرار بگیرند. صاحب‌نظران برای شهرت، سه مصداق بیان کرده‌اند. باید روشن شود که مقصود از انجبار ضعف سند با عمل مشهور، آیا در تمامی اقسام شهرت، مد نظر است یا برخی از آنها؟ و در صورت دوم، کدام یک از آنها مصداق تصحیح سند روایت است؟

قسم اول شهرت فتوایی: مقصود آن است که فتوایی نزد فقها شهرت دارد ولی مستند آن معلوم نیست. فرقی نمی‌کند روایتی طبق آن موجود باشد ولی مستند مشهور واقع نشده یا استنادشان معلوم نیست و یا اینکه اساساً خبری طبق فتوایی مشهور وجود نداشته باشد (مظفر، ۱۴۳۰: ۱۶۸/۳). این قسم از محل بحث خارج است و ارتباطی با بحث مورد نظر ندارد.

قسم دوم شهرت روایی: روایتی که نقل آن به حد تواتر نمی‌رسد. در این نوع شهرت، شرط نیست عمل، طبق خبر نزد فقها هم مشهور باشد؛ ممکن است شهرت داشته باشد و ممکن است فاقد آن باشد. کاربرد این نوع از شهرت در باب تعارض اخبار است. زیرا شهرتِ روایی از جمله مرجحات است که موجب ترجیح یک روایت بر روایت دیگر در باب تعارض می‌شود (همان). این نوع شهرت نیز از قلمرو موضوع این مقاله خارج است و صرف شهرت روایت، انجبار سند را به دنبال ندارد.

قسم سوم شهرت عملی: مقصود از آن فتوای مشهور فقها طبق روایت ضعیف‌السند است. به سخن دیگر، شهرت فتوایی که مستند آن روایت خاصی است که برایمان مشخص و معلوم است (همان). این نوع شهرت، محل بحث است که آیا موجب انجبار سند روایت می‌شود یا خیر، چهار دیدگاه در این مسأله وجود دارد:

۱- انجبار سند ضعیف، مطلقاً.

۲- عدم انجبار ضعف سند مطلقاً. برخی از بزرگان معاصر از جمله آیت‌الله خویی بر این

نظر مشی کرده‌اند (خویی، بی‌تا: ۶/۱).

۳- تفصیل میان این که اگر عمل مشهور، سبب حصول اطمینان به صدور روایت باشد، انجبار می‌کند و گرنه نیست (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵: ۳/۲۱۱).

۴- تفصیل میان اینکه عمل مشهور قدما طبق روایت ضعیف، باعث جبران ضعف سند می‌شود ولی عمل متأخران طبق روایت ضعیف، انجبار را به دنبال ندارد (سبزواری، بی تا: ۴/۱؛ نائینی، ۱۴۱۱: ۳۸۲/۱).

آیت الله سبحانی از میان دیدگاه‌ها، قول آخری را می‌پذیرد و در توضیح آن می‌نویسد: شهرتی جابر ضعف سند است که مورد عمل قدمای اصحاب در عصر امام باقر و امام صادق علیهما السلام و زمان بعد از آن دو امام، مثل عصر غیبت صغری و اوائل غیبت کبری، تا عصر علامه حلی قرار گرفته باشد (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۵: ۶۸).
ادله حجیت خبر واحد، تنها خبر ثقه را در بر نمی‌گیرد بلکه عام بوده و هر خبری که ما اطمینان به صدورش از امام داشته باشیم را شامل می‌شود. ایشان در ادامه بیان می‌کند شکی نیست که عمل کردن بزرگان در عصر حضور امام و در دوران غیبت برای ما اطمینان به صدور را خواهد آورد (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۶: ۳/۱۹۳).

برای توضیح بیشتر، مثالی از کاربردهای این قاعده در آثار آیت الله سبحانی بیان می‌شود: مشهور فقها بر آنند که خرید و فروش خون حرام است (سبحانی تبریزی، ب. ۱۳۸۲: ۷۶). ولی دیدگاه آیت الله خوئی با مشهور متفاوت بوده. وی بر آن است که در هر دو خون (نجس و طاهر) حرمت تکسب وجود دارد ولی اگر برای آنها منفعت محلله‌ای وجود داشته باشد، این حرمت برداشته می‌شود (خوئی، بی تا: ۸/۵۴).

آیت الله سبحانی در جواب این دیدگاه بیان می‌کند که شهرت فتوائیه در اینجا بین خون نجس و طاهر فرق گذاشته است. بیع خون طاهر در صورت منفعت محلله جائز است ولی برای خون نجس این تخصیص وجود ندارد. این مطالب فوق‌الذکر بر اساس قاعده اولیه است. اما طبق قاعده ثانوی بیان می‌کند که طبق مرفوعه ابویحیی واسطی بیع خون به طور مطلق حرام است؛ چون روایت بین خون طاهر و نجس فرق قائل نشده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۲۵۳؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۲: ۷۷). ولی بر اساس روایات دیگری که در این زمینه وجود دارد (طوسی، ۱۴۰۷: ۷۴: ۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۶: ۲۵۳) حاکم بر مرفوعه، واسطی هستند که حرمت خوردن خون را

اثبات می‌کنند و منافع دیگری مثل مداوا کردن معجروحین اشکالی ندارد. تنها چیزی که در اینجا باقی می‌ماند، ضعف سند مرفوعه، واسطی است که آیت‌الله سبحانی بر آنند که این ضعف با عمل مشهور فقها تصحیح می‌شود (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۲: ۷۹).

ایشان در مواردی چند از این قاعده استفاده نموده است که به طور اختصار به آنها اشاره می‌شود: در باب خمس در لزوم تقسیم خمس بر شش قسم (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۰: ۳۹۲)؛ در باب حج و محل مُحرم شدن حَجَّاج (سبحانی تبریزی، الف. ۱۳۸۲: ۵۰۰/۲)؛ در باب حج و فراموشی شوط طواف کعبه (همان؛ ۱۳۵/۴) و همچنین در باب حج، کسی که معذور است می‌تواند بعد از مقدار کمی در مشعر توقف کرد، از آنجا حرکت کند (همان؛ ۴/۴۱۱).

۵-۳ تواتر اجمالی

یکی از راه‌هایی که عالمان حدیث‌پژوه برای اطمینان از صدور حدیث از سوی اهل بیت علیهم‌السلام از همان دیرباز به آن پایبند بوده‌اند، نقل روایات به صورت تواتر بوده است که آن را به تواتر لفظی و معنوی تقسیم می‌کردند. ولی در دوران متأخر، اصطلاح جدیدی توسط شیخ انصاری در کتاب فرائد الأصول به آن افزوده شد. هر چند نامی از تواتر اجمالی نبرده ولی توضیح مطلب درباره این موضوع است (انصاری، ۱۴۲۸: ۳۰۹/۱).

برای تواتر اجمالی سه تعریف متفاوت توسط صاحب‌نظران بیان شده است:

الف) تطابق در مدلول تضمینی و التزامی: روایاتی که در مدلول مطابقی با یکدیگر وحدت ندارند بلکه در مدلول تضمینی یا التزامی با هم مطابقت دارند (صنقور، ۱۴۲۸ق، ۱: ۵۸۵). از آنجایی که می‌توان در این احادیث به قدر جامعی دست یافت، آن را تواتر اجمالی نامیده‌اند (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰: ۱۹۴/۳).

ب) علم به یک روایت نامعین از معصوم: علم به صدور برخی از احادیثی که فاقد مضمون واحد هستند (خویی، ۱۴۱۷: ۱۹۳/۱). به طور مثال روایاتی که در وسائل الشیعه نقل شده، علم اجمالی به صدور برخی از آنها از معصوم وجود دارد. در نتیجه اگر کسی نذر کند یک روایت صادره از معصوم بخواند فلان عمل عبادی را انجام دهد، بعد از اتمام وسائل الشیعه، نذر محقق می‌شود. این تعریف توسط سید صدر ارائه شده، هر چند بعداً از این دیدگاه عدول کرده است (صنقور، ۱۴۲۸: ۵۸۷/۱).

ج) اتحاد در قدر مشترک: روایات زیادی که در عین حال که در لفظ و معنا با یکدیگر اختلاف دارند و دلالت آنها نیز از جهت وسعت و ضیق مختلف است ولی علم اجمالی داریم که برخی از آنها از معصوم صادر شده است (مشکینی اردبیلی، ۱۴۱۳: ۲۷۲/۳). مثل اینکه برخی از روایات در حجّیت خبر راوی مؤمن و روایت دیگری معتبر بودن خبر شخص ثقه و حدیث سومی، خبر عادل وارد شده باشد، از مجموع این روایات یقین به حجّیت خبر عادل به دست می‌آید (خویی، ۱۴۱۷: ۱/۱۹۴).

از بیان آیت‌الله سبحانی به دست می‌آید که ایشان از بین سه تعاریف سه‌گانه، تعریف سوم را قبول دارند و طبق آن در صدد انجبار احادیث ضعیف‌السند هستند. ایشان در توضیح این مطلب می‌نویسد:

«گاهی اوقات از مجموع اخبار آحاد که روایت شده‌اند، با در نظر گرفتن شرایط مختلف، علم اجمالی ایجاد می‌شود که عادتاً امکان ندارد که همگی دروغ گفته باشند. در این صورت به قدر متیقّن اخذ می‌شود. فرض کنید که چند روایت مختلف در موضوع واحدی وارد شوند و از نظر دلالت یکسان نباشند، اما همگی دارای قدر مشترکی باشند، در این صورت می‌توان به آن وجه جامع استدلال کرد. مثلاً در بحث حجّیت خبر واحد، اخبار مختلفی در مورد شرایط و حجّیت آن وارد شده است که دلالت آنها از لحاظ وسعت و ضیق با یکدیگر مختلف است و از مجموع روایات به خبر واحد امامی عادل و ضابط، عمل می‌کنیم» (سبحانی، ۱۳۹۹: ۲۱۱).

برای اینکه مطلب واضح‌تر شود دو مثال از بیانات آیت‌الله سبحانی آورده می‌شود:

مثال اول: مجموع روایاتی که در مشروعیت توسّل به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وارد شده است به صورت تواتر اجمالی است. یعنی اصل توسّل با این روایات ثابت می‌شود. هر چند خصوصیات آن به حد تواتر نرسیده است. ایشان در ادامه اضافه می‌کند که نباید در اسناد این روایات دقّت کرد؛ چون هدف، اثبات تمام خصوصیات وارده در روایات نیست و تنها مقصود، اثبات توسّل به برکت این روایات است. هر چند که برخی از آنها از سند ضعیف هستند و هر کس بخواهد در اسناد این روایت خدشه وارد کند از غیر در، وارد خانه شده است (سبحانی تبریزی، ۱۴۳۹: ۱۱۶).

مثال دوم: طبق نصوصی که به طور زیاد وارد شده است، زمانی که ده آیه اول سوره توبه نازل شد، پیامبر اکرم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ، این آیات را به ابوبکر داد تا در مکه بخواند ولی حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ را در پی ابوبکر فرستاد تا آیات را از او بگیرد و در مکه قرائت کند. وقتی ابوبکر از علت این کار سؤال کرد، پیامبر اکرم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ فرمود: جبرئیل نازل شد و فرمود خودت یا مردی از اهل خودت آیات را قرائت کند (بحرانی، ۱۴۱۵: ۳۱۱/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۱۷۷/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۰۹/۳). دیدگاه آیت الله سبحانی در مورد اسناد این واقعه بر آن است که اسانید آن تواتر معنوی یا اجمالی دارند، گرچه در برخی از خصوصیات در بعضی از طرق و متون روایی تفرّد وجود داشته باشد (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۱: ۷/۴۷۵).

ایشان در موارد متعدّدی از قاعده سود جسته است. در بحث توسّل، سی روایت وارد شده است که مجموع این روایات دارای تواتر اجمالی یا معنوی است (سبحانی تبریزی، ۱۳۷۸: ۲۶۲/۳). مجموعه احادیث مربوط به خاتمیّت به صورت تواتر اجمالی نقل شده است (سبحانی تبریزی، ۱۳۷۶: ۱۳۷). حد قذف عبد، طبق روایات وارده، نصف انسان حرّ است و این روایات به حد تواتر اجمالی می‌رسد. هر چند آیت الله سبحانی این روایات را به تقیّه حمل کرده است (سبحانی تبریزی، الف. ۱۴۳۲: ۲۱۵).

۳-۶ تسامح در ادله سنن

یکی از مباحث بسیار مهم در حجّیّت خبر واحد، قاعده تسامح در ادله سنن است که طبق این قاعده از برخی شرایط مانند: اسلام، وثاقت و عدالت راوی در سند چشم پوشی می‌شود. طبق این قاعده، روایات ضعیف در مورد احکام غیر الزام‌آور حجّت بوده و سخت‌گیری در مورد سند آنها نمی‌شود. برخی از علما بر اساس اجماع، حکم عقل (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۶: ۳/۴۳۵) و احادیث «مَنْ بَلَغَ» که در بین آنها احادیث صحیح‌السند نیز وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۷/۲) به موجب آن، اگر حدیثی فاقد شرایط حجّیّت بود و دچار عارضه ضعف سند شده بود و بر استحباب و یا کراهت عملی دلالت می‌کرد، می‌توان آن را به عنوان مستحب یا مکروه پذیرفت و از ثوابش بهره‌مند شد.

این قاعده همچون دیگر یافته‌های علمی، محل تضارب آرای صاحب نظران در گذر زمان بوده است. از آنجایی که اولویّت در این قاعده با روایات «مَنْ بَلَغَ» است (سبحانی تبریزی،

۱۴۲۶: ۳/ ۴۳۵)، در مورد دلالت این احادیث که ارشاد به حکم عقل باشد^۱ و یا اینکه استحباب شرعی را برساند، مورد اختلاف است.^۲

حال کدام یک از این دو مستفاد از اخبار مَن بَلَّغ است؟ در این مقام دو نظریه وجود دارد:
الف) گروهی برآنند که از این اخبار، استحباب شرعی آن عملی که «بَلَّغ له ثواب» استفاده می‌شود و برای این مدعا چندین دلیل آورده‌اند:

۱- استدلالی که شیخ انصاری از قول ابن عدّه نقل نموده و آن اینکه اخبار «مَن بَلَّغ» از قبیل حدیث «مَن سَرَّحَ لِحِیْثِهِ فَلَهُ كَذَا» است و همان‌طور که در آن اخبار، بالاجماع از راه وعده ثواب، امر مولوی و شرعی استحبابی را کشف می‌کنیم. چون که ثواب، کاشف از رجحان و مطلوبیّت عمل نزد مولی است و قدر متیقّن از رجحان استحباب است، پس وجوب استنباط نمی‌شود. و اینکه از راه وعده ثواب در باب اخبار «مَن بَلَّغ» وجود یک امر مولوی استحبابی را کشف می‌کنیم به دلیل آن است که شکّ در وجوب داریم و اصالة البرائة جاری می‌شود. پس قدر متیقّن، استحباب خواهد بود (انصاری، ۱۴۲۸: ۲/ ۱۵۶).

۲- استدلالی که آخوند خراسانی در کفایة ذکر کرده و براساس آن استحباب شرعی را اختیار نموده است و آن اینکه در میان اخبار «مَن بَلَّغ» یک روایت صحیح و وجود دارد که صحیح هاشم بن سالم از امام صادق علیه السلام در کافی نقل شده است: «عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَنْ سَمِعَ شَيْئًا مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَّغَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/ ۸۷).

۱. معنای ارشادیت آن است که اگر اخبار «مَن بَلَّغ» هم نبود، باز هم خبر ضعیفی به ما می‌رسید مبنی بر اینکه فلان عمل، مطلوب مولی و دارای ثواب است، عقل حکم می‌کرد بر اینکه احتیاط رجحان دارد. یعنی حکم می‌کرد به اینکه آن عمل را انجام بده به امید رسیدن به آن ثواب و احتیاط هم امری مطلوب است و استقلالاً بر عنوان احتیاط، ثواب مترتب است. چون که احتیاط یک نوع انقیاد و طاعت حکمیّه است، هر چند امر شرعی از سوی شارع در کار نباشد. حال، اخبار «مَن بَلَّغ» هم همین حکم عقل را تداعی می‌نماید و مطلب جدیدی را بازگو نمی‌کنند.
۲. یعنی ما از راه این اخبار، وجود یک امر مولوی استحبابی را نسبت به عملی که به مکلف رسیده کشف می‌کنیم مبنی بر اینکه آن عمل، دارای ثواب است.

این حدیث می‌گوید: هرکس به گوشش رسیده که فلان عمل ثواب دارد و به دنبال بلوغ، آن عمل را انجام دهد به نیتِ خودِ عمل نه به عنوان احتیاط.^۱ «فعله» در حدیث اطلاق دارد. یعنی عمل را اتیان کند و لو به عنوان خودِ عمل. پس معلوم می‌شود که ذات العمل، واجد این ثواب است نه عنوان احتیاط و هر جا ثواب بر خودِ عمل باشد به نحو مطلق، این ثواب کاشف از وجود مصلحت در خودِ آن عمل است و اگر کاشف از مصلحت شد، کاشف از امر مولوی است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۳۵۲).

ب) گروهی دیگر از علما مثل شیخ انصاری و پیروان ایشان معتقدند هستند که این اخبار، ارشاد به حکم عقل است. زیرا در مورد حکم عقل وارد شده‌اند و وقتی ارشادی شدند کاشف از امر مولوی شرعی نخواهند بود.

مشهور فقها به استناد همین اخبار «مَنْ بَلَغَ»، قول اول را برگزیده‌اند و به استحباب اکثر مستحبات مذکوره در رسائل عملیه فتوا داده‌اند. یعنی اگر روایت ضعیفی بر استحباب عملی دلالت کند، مشهور فقها به استناد اخبار «مَنْ بَلَغَ» و یا به اصطلاح معروف، روی قانون تسامح در ادله سنن فتوا به استحباب شرعی آن عمل می‌دهند (رشتی، ۱۳۱۲: ۳۳۰).

آیت‌الله سبحانی با دیدگاه مشهور مخالفت کرده و بر آن است که این احادیث نمی‌توانند استحباب عملی را ثابت کند و تعبیر «تسامح در ادله سنن» تعبیر واقعی مضمون روایات نیست. بلکه آنچه که در این روایات به دست می‌آید بحث تفصّل به ثواب مطرح است و فرقی نمی‌کند آن عمل، واجب باشد یا مستحب و نیز فرق ندارد آن روایت، جامع شرایط باشد یا خیر (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۶: ۳/۴۴۴)، چون از ظاهر روایات به دست می‌آید. احتمال دارد روایت منقول، مصادف با واقع نباشد؛ همانطور که صریح روایت است: «وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۷/۲؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۱۵: ۱۰).

ایشان در جایی دیگر این مطلب را توضیح بیشتری می‌دهند:

«بر اساس تسامح در ادله سنن، اگر روایتی ضعیف باشد، عمل بر اساس آن جایز است. این سخن به معنای عمل به روایات ضعیف و نشر آنها نیست؛ بلکه به معنای

۱. احتیاط یعنی شاید بلوغ خبر، بلوغ صادقی باشد.

حفظ میراث حدیثی است که به صرف ضعف سند، آنها را وانهمیم. حال اگر فرض کنیم سند زیارت عاشورا ضعیف است، شیعیان دلسوخته می‌توانند برای رسیدن به ثواب ذکر شده در روایت، آن را بخوانند» (همایش ملی بررسی اندیشه‌های علمی آیت الله العظمی جعفر سبحانی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۳۷).

نتیجه‌گیری

بارزترین نتایجی که از مطالب مطرح شده به دست می‌آید این است که آیت‌الله سبحانی به روایات ضعیف عمل نمی‌کند ولی به صرف ضعیف بودن روایت آن را هم طرح نمی‌کند. بلکه طبق شیوه قدما و مشهور متأخران از قرائن مختلف برای انجبار روایات ضعیف استفاده می‌کند. برای این منظور، زمانی که چند قرینه در کنار هم قرار بگیرند، ظنّ مُتَاخِم به علم برای انسان حاصل شده و باعث حَجَّتِ روایت می‌شود و یا در تواتر اجمالی، چون یقین به صدور برای انسان حاصل می‌شود به اسناد ضعیف در میان روایات توجّه نمی‌شود و قدر متیقّن اخذ می‌شود و یا در تسامح ادله سنن از باب تفضّل، ثواب را به انسان می‌دهند. هر چند روایت از معصوم صادر نشده باشد و یا برخی از روایات را علما و آیت‌الله سبحانی بدون توجّه به سند آنها قبول کرده و طبق آن عمل کرده‌اند و در آخر برخی از نویسندگان جوامع حدیثی مثل شیخ صدوق شهادت بر صحت اثر خود داده است که از این شهادت آیت‌الله سبحانی برای انجبار روایات استفاده کرده است.

در کل، آنچه در دیدگاه آیت‌الله سبحانی مهم است، اطمینان به صدور روایت از معصوم است و این اطمینان تنها از تصریح رجالیون به وثاقت راوی حاصل نمی‌شود بلکه از طرق دیگر قابل دسترسی است.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام. چاپ اول.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۳. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰). الطبقات الکبری. دارالکتب العلمیة.

۴. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۴۲۲ق). رجال ابن غضائری. تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: دارالحديث، چاپ اول.
۵. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ش). کامل الزیارات. تصحیح: عبدالحسین امینی، نجف: دار المرتضویة، چاپ اول.
۶. انصاری، مرتضی بن امین (۱۴۲۸ق). فوائد الأصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی، چاپ نهم.
۷. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق). البرهان. تحقیق: بنیاد بعثت، قم: مؤسسه البعثة، چاپ اول.
۸. حسینی شاهرودی، محمود (۱۳۸۵ش). نتائج الأفكار في الأصول. قم: آل مرتضی علیه السلام، چاپ اول.
۹. حسینی فیروزآبادی (۱۴۰۰ق). عناية الأصول. قم: کتاب فروشی فیروزآبادی، چاپ چهارم.
۱۰. حسینی شیرازی، سید علی رضا (۱۳۹۸ش). اعتبارسنجی احادیث شیعه. تهران: سمت، چاپ دوم.
۱۱. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). نور الثقلین. تصحیح: هاشم رسولی، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۱۲. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ق). مصباح الأصول. قم: مكتبة الدّاوري، چاپ چهارم.
۱۳. _____ (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحديث. چاپ پنجم.
۱۴. _____ (بی تا). مصباح الفقاهه. تحقیق: محمدعلی توحیدی، بی جا.
۱۵. ربّانی، محمد حسن (۱۳۹۷ش). پژوهش های حدیثی معاصر. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۶. _____ (۱۳۹۸ش). جایگاه حدیث و علوم اسلامی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۱۷. _____ (۱۴۳۹ق). مناهج الفقهاء في علم الرجال و دورها في الفقه. مشهد: عتبة الرضوية المقدسة، چاپ اول.

۱۸. رشتی، حبیب اللہ بن محمد علی (۱۳۱۲). بدائع الأفكار. تہران: مؤسسۃ آل البيت علیہ السلام.
۱۹. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۳۹ق). التوسل فی الشریعة الاسلامیۃ الغراء. قم: مؤسسۃ الإمام الصادق علیہ السلام، چاپ اول.
۲۰. _____ (۱۴۳۲ الف ق). الحدود و التعزیرات فی الشریعة الاسلامیۃ الغراء. قم: مؤسسۃ الإمام الصادق علیہ السلام، چاپ اول.
۲۱. _____ (۱۳۸۸ش). سیمای فرزندگان. قم: مؤسسہ امام صادق علیہ السلام، چاپ اول.
۲۲. _____ (۱۳۷۸ش). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی. تصحیح: محمد عیسی جعفری، قم: توحید، چاپ اول.
۲۳. _____ (۱۳۷۶ش). منشور عقاید. قم: مؤسسہ امام صادق علیہ السلام، چاپ اول.
۲۴. _____ (۱۳۶۹ش). کلیات فی علم الرجال. قم: حوزہ علمیہ قم، چاپ اول.
۲۵. _____ (۱۳۸۲ الف ش). الحجّ فی الشریعة الاسلامیۃ الغراء. قم: مؤسسہ امام صادق علیہ السلام، چاپ اول.
۲۶. _____ (۱۳۸۲ ب ش). المواہب فی تحریر أحكام المکاسب. قم: مؤسسہ امام صادق علیہ السلام، چاپ اول.
۲۷. _____ (۱۳۸۷ الف ش). أحكام البیع فی الشریعة الاسلامیۃ الغراء. قم: مؤسسہ امام صادق علیہ السلام، چاپ اول.
۲۸. _____ (۱۳۸۷ ب ش). جعفر، سلسلۃ المسائل الفقہیۃ. قم: مؤسسہ امام صادق علیہ السلام، چاپ اول.
۲۹. _____ (۱۴۰۳ق). الإعتصام بالکتاب و السنۃ. قم: المجمع العالمی لاهل البيت علیہم السلام، چاپ اول.
۳۰. _____ (۱۴۱۵ق). الرّسائل الأربع. قم: مؤسسہ امام صادق علیہ السلام.
۳۱. _____ (۱۴۱۸ق). نظام القضاء و الشّہادۃ فی الشریعة الاسلامیۃ الغراء. قم: مؤسسہ امام صادق علیہ السلام، چاپ اول.

۳۲. _____ (۱۴۲۰ق). الخمس في الشريعة الإسلامية الغراء. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ اول.
۳۳. _____ (۱۴۲۱ق). مفاهيم قرآن. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ اول.
۳۴. _____ (۱۴۲۶ق). إرشاد العقول الى مباحث الأصول. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ اول.
۳۵. _____ (۱۴۲۸ق). أصول الحديث و أحكامه في علم الدراية. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ اول.
۳۶. _____ (۱۴۳۰ق). زيارة عاشوراء سنداً و مكانة. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ اول.
۳۷. _____ (۱۴۳۲ق). أحكام صلاة الجماعة. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ اول.
۳۸. سبحانی، علی رضا (۱۳۹۹ش). برهان نبوت. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ اول.
۳۹. سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن (بی تا). ذخيرة المعاد فی شرح الإرشاد. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۴۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق). الدر المنثور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول.
۴۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی بن احمد (۱۳۹۴ش). الرعاية لحال البداية في علم الدراية. تصحيح: محمدحسن ربّانی، قم: دليل ما.
۴۲. سنقر، محمد (۱۴۲۸ق). المعجم الأصولی. قم: منشورات الطیّار، چاپ دوم.
۴۳. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق). تهذيب الأحكام. تصحيح: حسن الموسوی خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۴۴. _____ (۱۴۲۰ق). فهرست كتب الشيعة و أصولهم. تصحيح: عبدالعزيز طباطبائی، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، چاپ اول.

۴۵. _____ (۱۳۷۳ش). رجال الطوسي. تحقیق: جواد قیومی اصفہانی، قم: جماعة المدرّسين، چاپ سوم.
۴۶. _____ (۱۴۱۱ق). مصباح المتہجد و سلاح المتعبد. بیروت: مؤسسۃ فقہ الشیعۃ، چاپ اول.
۴۷. قہپایی، عنایۃ اللہ (۱۳۶۴ش). مجمع الرجال. تصحیح: علامہ ضیاء الدین، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.
۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری و دیگران، تہران: دار الکتب الاسلامیۃ، چاپ چہارم.
۴۹. مامقانی، عبداللہ (۱۴۳۱ق). تنقیح المقال فی علم الرجال. تحقیق: محی الدین مامقانی، قم: مؤسسۃ آل البيت علیہ السلام، چاپ اول.
۵۰. مشکینی اردبیلی (۱۴۱۳ق). ابوالحسن، کفایۃ الأصول. قم: لقمان، چاپ اول.
۵۱. مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ق). اصول الفقہ. تہران: جامعہ مدرّسين، چاپ پنجم.
۵۲. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفۃ حجج اللہ علی العباد. تصحیح: مؤسسۃ آل البيت علیہ السلام، کنگرہ شیخ مفید، چاپ اول.
۵۳. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۴۳۰ق). القوانين المحکمۃ فی الأصول. قم: احیاء الکتب الاسلامیۃ، چاپ اول.
۵۴. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۱۱ق). الرواشح السماویۃ فی شرح الأحادیث الإمامیۃ. قم: دار الخلافۃ، چاپ اول.
۵۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۵۶. نائینی، محمدحسین (۱۴۱۱ق). کتاب الصّلاۃ. تصحیح: محمدعلی کاظمی، قم: جامعہ مدرّسين، چاپ اول.
۵۷. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش). رجال التجاشی. تصحیح: موسی شبیری زنجان، قم: جماعة المدرّسين، چاپ ششم.

۵۸. نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق). فرق الشیعة. بیروت: دار الأضواء.
۵۹. همایش ملی بررسی اندیشه‌های علمی آیت‌الله العظمی جعفر سبحانی و دیگران (۱۳۹۹ش). «مجموعه مقالات اولین همایش ملی بررسی اندیشه‌های علمی آیت‌الله العظمی جعفر سبحانی». تبریز: دانشگاه صنعتی سهند.



تأثیر باورهای مذهبی در رجال پژوهی و تراجم‌نگاری با تأکید بر راویان متهم به نصب در آثار شمس‌الدین ذهبی

امیرفرشید شرفی فرد (دانشجوی کارشناسی دانشگاه قرآن و حدیث؛ پژوهشگر مؤسسه جهانی ولایت (قم))

amirfarshid72@yahoo.com

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۹)

چکیده

رجال پژوهی و تراجم‌نگاری، از جمله دانش‌های کلیدی علوم حدیثند. به کمک آنها، راویان احادیث، عالمان و شخصیت‌های مؤثر در تاریخ اسلام مورد بازشناسی قرار می‌گیرند. به علاوه، پژوهشگر حوزه حدیث، امکان اطلاع از وضعیت راویان احادیث و سیره عالمان را از همین طریق می‌یابد. با توجه به اهمیت ویژه این دو دانش، پژوهش ضابطه‌مند در این عرصه نیازمند ضوابطی است که پرهیز از دخالت دادن باورها و تعصبات مذهبی از مهم‌ترین آن‌ها به شمار می‌رود. این نوشتار، برآن است تا نشان دهد باورهای مذهبی تا چه میزان در رجال پژوهی و تراجم‌نگاری دخیل و موثر است؟ بدین منظور تراجم عالمان اهل سنت و راویان متهم به نصب در آثار شمس‌الدین ذهبی، مورخ و محدث برجسته اهل سنت، مورد بررسی قرار گرفته است. پژوهش به روش تاریخی و رویکرد توصیفی تحلیلی به انجام رسیده است. در نتیجه، برخی از مصادیق تأثیرپذیری رجال پژوهی و تراجم‌نگاری ذهبی از تعصبات مذهبی با محوریت بررسی راویان متهم به نصب و تراجم‌نگاری عالمان اهل سنت از مکاتب فقهی و کلامی مختلف، ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: علوم حدیث، دانش رجال، تراجم‌نگاری، تعصبات مذهبی، شمس‌الدین ذهبی.

۱- مقدمه

دانش رجال و پژوهش‌های قاعده‌مند پیرامون بررسی احوال راویان حدیث، یکی از کلیدی‌ترین شاخه‌های دانش حدیث است. این دانش را می‌توان مجموعه مباحثی دانست که احوال راویان احادیث از جهت پذیرش یا عدم پذیرش نقل ایشان، عدالت، راست‌گویی، امانت‌داری در نقل و موارد مرتبط با آن را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد (غوری، ۱۴۳۳: ۲۴). اهمیت دانش رجال در شناخت آموزه‌های معتبر اسلامی و تمییز اخبار صحیح از غیر آن تا جایی است که برخی از حدیث‌شناسان مسلمان، آشنایی و تسلط کامل بر آن را نیمی از علم دانسته‌اند (رامهریزی، ۱۴۳۸: ۳۱۰).

در کنار دانش رجال، تراجم‌نگاری نیز یکی دیگر از عرصه‌های مهم مرتبط با دانش حدیث است. عالمان مسلمان، تراجم‌نگاری را پرداختن به بیان زندگی، سیره و افعال شخصیت‌ها تعریف کرده‌اند (وشلی، ۲۰۰۲: ۷۳؛ خیرآبادی، ۱۴۲۹: ۳۶؛ مصطفی، ۱۴۲۵: ترجم). گرچه محتوا و مضامین کتاب‌های تراجم به نوعی گزارشی تاریخی از زندگی و سیره شخصیت‌هاست و عالمان و پژوهشگران نیز این دانش را بخشی از علم تاریخ می‌دانند (سخاوی، ۱۴۲۶: ۳۶۲/۴؛ وشلی، ۲۰۰۲: ۷۳)، اما با توجه به کاربرد فراوان و مستقیم کتاب‌های تراجم در شناخت وضعیت روایان احادیث و عالمان در حفظ و نقل اخبار و آثار، حدیث‌شناسان یکی از فواید و اهداف مهم و اصلی تراجم‌نگاری، به خصوص از جانب متخصصان حدیث، را شناخت وضعیت روایان احادیث از جهت قوت یا ضعف دانسته‌اند (ریس، ۱۴۲۲: ۳۵).

کاربرد مستقیم و فراوان رجال‌پژوهی و تراجم‌نگاری در شناخت احادیث معتبر از غیر آن، متخصصان علم حدیث را بر آن داشته تا به منظور جلوگیری از بروز هر نوع خطا و انحراف در داوری پیرامون روایان احادیث و شخصیت‌های ذکر شده در کتاب‌های تراجم از سوی عالمان رجال‌پژوه و تراجم‌نگار، مجموعه شروط و ضوابطی را به عنوان شرط‌های لازم و ضروری رجال‌پژوهان در نظر بگیرند. از جمله شروط ذکر شده در این مجال: ضرورت و لزوم انصاف‌ورزی و پرهیز از دخالت دادن هوای نفس، امیال شخصی، تعصبات مذهبی و باورها و اعتقادات خویش در ارائه نظر، پیرامون روایان احادیث و عالمان است (رافعی، ۱۴۱۷: ۱۲/۵۰۵) که در این مقاله به اختصار از آن تحت عنوان «تعصب مذهبی» یا «تعصبات مذهبی» یاد شده است. آن چه در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته، بررسی نقش تعصبات مذهبی شمس‌الدین ذهبی، از مورخان و محدثان برجسته اهل سنت، در داوری پیرامون روایان ناصبی احادیث و عالمان مسلمان با تکیه بر تألیفات اوست.

شایان ذکر است گرچه برخی از عالمان مسلمان به صورت پراکنده به نقش تعصبات مذهبی حدیث‌شناسان از جمله ذهبی در داوری پیرامون صحت یا ضعف احادیث و روایان آن و معرفی اندیشمندان مسلمان در آثار خود اشاره کرده‌اند، اما کتابی که به صورت جداگانه به موضوع مورد نظر اشاره کرده باشد، یافت نشد. در میان مقالات نیز، نگاشته‌هایی چون: «نقد رویکرد ذهبی در میزان الاعتدال» نوشته سید حسین موسوی، «نقد آرای ذهبی، ذیل روایت‌های مستدرک حاکم درباره فضائل اهل بیت (علیهم‌السلام)» نوشته علیرضا فخاری و فرشاد منایی و «بررسی

تأثیر عنصر مذهب در جرح و تعدیل راویان شیعه در آثار رجالی ذهبی، نوشته حسن نقی‌زاده و سمانه فتحی، مطالب مرتبطی را درباره بررسی نقش تعصبات مذهبی شمس‌الدین ذهبی در جرح و تعدیل راویان حدیث مطرح ساخته‌اند؛ اما پژوهش‌های مذکور صرفاً به نحوه مواجهه ذهبی با راویان شیعه یا فضائل اهل بیت علیهم‌السلام در مستدرک حاکم نیشابوری پرداخته‌اند و از اثرگذاری تعصبات مذهبی ذهبی در تراجیم‌نگاری عالمان مسلمان یا نحوه مواجهه با راویان ناصبی به تفصیل سخنی نگفته‌اند.

در پژوهش حاضر، نقش تعصبات مذهبی شمس‌الدین ذهبی در پژوهش احوال راویان حدیث - با تأکید بر راویان متهم به نصب - و نگارش تراجیم عالمان اهل سنت با تکیه بر تمامی آثار وی در حوزه رجال و تراجیم مورد بررسی قرار گرفته و از سخنان عالمان اهل سنت نیز به عنوان مؤید بهره گرفته شده است.

۲- تعریف تعصب مذهبی

واژه «تعصب» از منظر لغوی به معنای آن است که یک شخص، دیگران را به حمایت از قوم یا گروه مورد نظر خود و اتحاد و هم‌پاری علیه دشمنان ایشان فرا بخواند. چه قوم یا گروه مورد نظر وی، ظالم باشند چه مظلوم (ابن منظور، ۱۴۱۴: عصب؛ زبیدی، ۱۳۸۵: عصب). برخی از عالمان لغت‌شناس نیز آن را به معنای «دفاع و پشتیبانی انسان از شخصی که اطاعت امر او بر انسان لازم است یا انسان با در نظر داشتن غرضی، اطاعت از وی را لازم می‌داند» دانسته‌اند (فتی، ۱۳۸۷: عصب). واژه «مذهبی» نیز منسوب به «مذهب» و به معنای آن چیزی است که انسان بدان معتقد است و باور دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ذهب).

با توجه به تعریف لغوی واژگان «تعصب» و «مذهب»، برخی آن را به معنای نپذیرفتن حق در هنگام ظاهر شدنش به دلیل گرایش و میل درونی شخص به غیر حق (تفتازانی، ۱۴۱۶: ۹۹/۲) و برخی آن را به معنای تکیه انسان بر امیال و هواهای درونی به منظور حمایت از اعتقاد خویش و برخورد با امام مذهب دیگر و پیروانش به شکلی که از منزلت ایشان کاسته شود دانسته‌اند (فروخ، ۱۴۰۸: ۴۷ و ۴۸). گروهی آن را به معنای حجت قرار دادن آرا و اجتهادات عالمی معین از میان عالمان مسلمان بر خود و دیگران (شوکانی، ۱۴۱۹: ۳۲) و گروهی نیز آن را دفاع انسان از باورها و اعتقاداتش در هر حال، گر چه باطل و نادرست باشد، همراه با اعتقاد به بطلان سایر مذاهب و

اعتقادات دانسته‌اند (مامی، ۱۴۲۲: ۵۱۷). در مجموع می‌توان تعصّب مذهبی را دفاع از اعتقادات خود در هر حالت ممکن و باور به بطلان سایر مذاهب دانست. در چنین حالتی فرد متعصّب، بدون در نظر گرفتن مجموعه ادله، بر باور خویش - درست یا نادرست - پافشاری کرده و به تحقیر و کاستن از شأن و منزلت مخالفانش می‌پردازد (رویتع، ۱۴۳۴: ۱/ ۱۳۰ و ۱۳۱).

۳- ضرورت پرهیز ناقدان حدیث از تعصّبات مذهبی

بر اساس ملاک‌های تعریف شده از جانب حدیث‌شناسان مسلمان، یکی از شروط لازم و مهم برای ناقدان حدیث و کسانی که در وادی شناخت راویان احادیث و داوری در مورد ایشان قدم برمی‌دارند، التزام به تقوا و پرهیز شدید از هر نوع تعصّب مذهبی، سوگیری، ظلم و آلوده شدن به هوای نفس و اغراض و امیال دنیوی است.

ابن صلاح، تصحیح نیت و داشتن اخلاص و پاکسازی قلب از اهداف دنیوی و آلودگی‌های آن را از شرایط لازم و ضروری برای یک حدیث‌شناس برمی‌شمارد (ابن صلاح، ۱۴۲۳: ۳۴۴). ابن دقیق، بدترین آسیب حوزه پژوهش درباره راویان ضعیف حدیث را تضعیف راویان حدیث از سوی ناقدان به دلیل غرض‌ورزی و هوای نفس دانسته است (ابن دقیق، ۱۴۲۷: ۴۳۶ و ۴۳۷). ذهبی که مورد مطالعه این مقاله است، پیشه‌ساختن تقوا و ورع، انصاف، پژوهش و جستجوی دقیق به منظور رسیدن به حق و حقیقت در احوال رجال را از وظایف یک حدیث‌شناس می‌داند (ذهبی، ۱۴۱۹: ۱۰/ ۱). وی در آثار دیگر خود نیز سخن گفتن پیرامون راویان احادیث را تنها برای افراد تقوایی و صاحب آگاهی و اطلاع کامل از این فنّ جایز دانسته (ذهبی، الف ۱۴۱۲: ۸۲) و دیگران را به انصاف‌ورزی و پرهیز از نگاه تحقیرآمیز نسبت به عالمان پیشین و حافظان درگذشته احادیث که به شرح حال ایشان پرداخته، دعوت کرده است (ذهبی، ۱۴۱۹: ۱۵۰/ ۲). تاج‌الدین سبکی نیز به نقش تعصّبات مذهبی و اختلافات عقیدتی در وارد ساختن جرح و طعن بر عالمان و راویان احادیث اشاره کرده (سبکی، ۱۴۰۰: ۱۳ و ۲۴) و در مورد اهمّیت دقّت به نقش اختلافات اعتقادی و تعصّبات ناشی از آن در جرح راویان سخن گفته است (همان: ۲۹). محمد عبدالحی لکنوی نیز یکی از شروط لازم برای ناقدان حدیث که به جرح و تعدیل راویان می‌پردازند را پرهیز از تعصّب دانسته (لکنوی، ۱۴۰۷: ۶۷) و صراحتاً بیان می‌دارد که اگر نقش تعصّب ناقد حدیث در جرح راوی حدیث آشکار گردد، جرح وی مورد پذیرش قرار نخواهد گرفت (همان: ۷۸).

بر اساس آن چه از سخنان عالمان و متخصصان دانش حدیث، پیرامون تعصّب مذهبی و اثر نامطلوب آن در جرح و تعدیل ضابطه مند راویان احادیث و نگارش شرح حال عالمان نقل شد، دریافتیم که مبرّا بودن ناقدان حدیث از «تعصّب مذهبی» در داوری پیرامون احادیث و راویان آنها یا شرح زندگانی و سیره عالمان، شرطی ضروری و لازم بوده و عدم تحقق آن می تواند منجر به کنار گذاشتن آرای حدیث شناس متعصّب گردد.

۴ - جایگاه علمی شمس الدّین ذهبی در میان اهل سنت

شمس الدّین محمد بن احمد بن عثمان ذهبی (۶۷۳ - ۷۴۸ هـ. ق) مشهور به ذهبی، از جمله مشهورترین عالمان اهل سنت به ویژه در حوزه رجال، تراجم و تاریخ است. وی از دوران جوانی در پی أخذ و سماع احادیث برآمد و با سفر به نقاط مختلف جهان اسلام همچون: بعلبک، اسکندریّه، مکه، حلب و نابلس و استفاده از محضر اساتید فراوان، به سماع و فراگیری احادیث اهتمام ورزید (سبکی، ۱۴۱۳: ۱۰۲/۹).

عمده شاگردان برجسته وی، ضمن اشاره به جایگاه علمی ذهبی به ویژه در دانش حدیث، وی را از آگاه ترین افراد در دانش های حدیثی دانسته اند. تاج الدّین سبکی، وی را به «شیخ العجّز وَ التَّعْدِيل» وصف کرده (سبکی، ۱۴۱۳: ۱۰۱/۹) که حاکی از احاطه ذهبی بر این دانش از منظر سبکی است. صلاح الدّین صفدی، ذهبی را متخصصی دقیق و کامل در حدیث، رجال و تراجم نگاری توصیف کرده است (صفدی، ۱۴۲۰: ۱۱۴/۲). عالمان و حدیث شناسان دیگر اهل سنت نیز ضمن استفاده از تعبیری ویژه در شرح حال ذهبی، او را به «ناقد المُحدّثین و إمام المعدّلین و المجرّحین»، «مِنْ أَهْلِ الإِسْتِقْرَاءِ التَّامِّ فِي نَقْدِ الرِّجَالِ» و «آیة في نقد الرجال، عمدة في الجرح والتعديل» وصف کرده و ستوده اند (ابن ناصر الدّین دمشقی، ۱۳۹۳: ۳۱؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۲: ۱۷۸؛ مقریزی، ۱۴۱۱: ۵/۱۲۶).

۵ - سخنان عالمان اهل سنت درباره تعصّبات مذهبی ذهبی

اگر چه برخی از عالمان و پژوهشگران، ذهبی را فردی با انصاف، دور از تعصّب مذهبی و مورد اعتماد در جرح و تعدیل راویان دانسته اند و ادعای تأثیر تعصّب مذهبی وی بر داوری های حوزه رجال و تراجم نگاری را نپذیرفته اند (سخاوی، ۱۴۳۸: ۲۰۱ و ۲۰۲؛ شوکانی، بی تا: ۲/۲۱۱؛ امیر صنعانی، ۱۴۳۲: ۳/۳۶۰)، اما با این حال برخی از عالمان و پژوهشگران اهل سنت

به صورت پراکنده در آثارشان در این باره، سخن گفته و به نقش منفی تعصبات مذهبی وی در داوری پیرامون روایان احادیث و شرح حال عالمان مسلمان تصریح کرده‌اند. در ادامه به سخنان دو تن از شاگردان برجسته وی در این خصوص، اشاره می‌شود:

۵ - ۱ تاج‌الدین سبکی

تاج‌الدین سبکی - از شاگردان شناخته شده مذهبی - در مواضع متعددی از آثارش، در مورد نقش تعصبات مذهبی استاد خود، مذهبی، در تراجم‌نگاری سخن گفته و تذکر داده است.

وی پس از اشاره به نقش اختلافات اعتقادی و تعصبات مذهبی در جرح عالمان و شخصیت‌ها، استادش، شمس‌الدین ذهبی، را مصداق عالمانی می‌داند که به دلیل خارج شدن از مسیر انصاف در شرح حال عالمان اهل سنت، اعتماد به وی جایز نیست (سبکی، ۱۴۱۳: ۱۳/۲). وی در ادامه، استادش را متهم به نشر اخبار دروغین علیه عالمان غیر همسو با خود با هدف دفاع از اعتقادات خود و ایجاد نفرت از آن عالم در میان مردم می‌کند (همان: ۱۴/۲).

سبکی در بخش دیگری از سخنانش پیرامون اثرگذاری مستقیم تعصبات مذهبی ذهبی، در پژوهش احوال رجال و نگارش شرح حال ایشان در کتاب طبقات الشافعیة الکبری معتقد است که علاقه قلبی و شدید ذهبی به مکتب اهل حدیث و حنبلی مذهب باعث شده تا وی به بزرگداشت بیش از حد ایشان پردازد و در نقطه مقابل، با خارج شدن از دایره انصاف، از شأن و منزلت اشعری مذهب، صوفیان، حنفیان، شافعیان و مالکی مذهب بکاهد (همان: ۱۰۳/۹). از این روست که سبکی بر این باور است که آرای ذهبی در سرزنش و نقد اشعریان، حنفیان و شافعی مذهب و بزرگداشت حنبلیان به دلیل تعصبات مذهبی وی مورد اعتماد و پذیرش نیست (همان: ۲۵/۲؛ همان: ۱۶/۷) و کتاب تاریخ وی نیز آکنده از چنین تعصباتی است (همان: ۲۲/۲).

سبکی، دور بودن از تعصبات مذهبی را یکی از شروط لازم و ضروری برای مورخان دانسته و معتقد است که ذهبی در موارد فراوانی به دلیل دیدگاههای منفی اش نسبت به اشاعره، به ناحق بر ایشان طعن وارد کرده و از منزلتشان کاسته است (سبکی، ۱۴۰۷: ۶۱ و ۶۲). این تعصبات تا جایی پیش رفته که منجر به بی‌زاری دل‌ها از راه و روش ذهبی می‌گردد (همان: ۷۰).

همچنین، سبکی در مواضعی از کتاب طبقات الشافعیة الکبری به صورت مصداقی نیز به نقش تعصبات مذهبی ذهبی در شرح حال برخی از عالمان مسلمان اشاره کرده که در ادامه به دو نمونه اشاره می‌شود:

سبکی پس از پرداختن به شرح حال فخر رازی، متکلم و مفسر اشعری، با اشاره به ذکر نام این عالم از سوی ذهبی در کتاب میزان الاعتدال در میان افرادی که در نقل حدیث، ضعیف به شمار می‌روند، این عمل ذهبی را ناشی از تعصب مذهبی و بی‌انصافی وی دانسته است (سبکی، ۱۴۱۳: ۸/۸۸ و ۸۹).

نمونه دیگر، عبدالملک بن عبدالله جوینی مشهور به «امام الحرمین» است (زرکلی، ۲۰۰۲: ۴/۱۶۰). وی از جمله عالمان بزرگ شافعی مذهب است که او را «أعلم المتأخرین» خوانده‌اند (همان).

سبکی در شرح حال این عالم شافعی مذهب نیز به نقش تعصب مذهبی ذهبی در نگارش شرح حالش اشاره کرده و معتقد است که ذهبی سعی در عدم نقل محاسن و جایگاه والای این عالم مشهور شافعی مذهب و وارد ساختن اشکال بر آن داشته و از این رو برخی موارد را نقل نکرده است (سبکی، ۱۴۱۳: ۵/۱۸۲).

سبکی در مواضع متعددی از کتاب طبقات الشافعیة الکبری، ضمن اشاره به اثرگذاری مستقیم تعصبات مذهبی ذهبی، در نگارش شرح حال عالمان مسلمان - به ویژه اشاعره، صوفیان، حنفیان، مالکیان و شافعیان - روش صحیح مواجهه با آرای ذهبی در تراجم را آن می‌داند که در چنین مواردی نباید سخنان او مورد پذیرش قرار گیرد و بایستی نهایت دقت در برخورد با آن به خرج داده شود (همان: ۲/۱۳؛ ۲/۱۴؛ ۲/۲۵ و ۷/۱۶).

۵-۲ صلاح‌الدین علانی

صلاح‌الدین علانی، یکی دیگر از شاگردان شناخته‌شده ذهبی است که در مورد تعصبات مذهبی استاد خود و نقش آن در تراجم‌نگاری و خارج شدن وی از دایره انصاف سخن گفته است. سبکی، در این باب مطالبی از دستخط علانی نقل کرده که بر اساس آن، وی نیز بر این باور است که تعصبات مذهبی ذهبی وی را بر آن داشته تا به نادرستی و بر خلاف روش صحیح تراجم‌نگاری، از منزلت حقیقی برخی از عالمان اشاعره و قائلان به تنزیه و تأویل در باب اسماء و صفات خداوند، همچون جوینی و غزالی، کاسته و در مقابل در مدح و ستایش برخی از عالمان حنبلی و اهل حدیث زیاده‌روی کند (سبکی، ۱۴۱۳: ۲/۱۳). وی معتقد است که این عملکرد نادرست، ریشه در اختلافات اعتقادی ذهبی با دیگران و تعصبات مذهبی دارد (همان).

۶- نمونه‌هایی از تعصبات مذهبی ذهبی در پژوهش‌های رجالی و تراجم‌نگاری

اهمیت ذکر نمونه‌های مستقل در این مجال از آن جهت است که برخی از عالمان اهل سنت در مقام پاسخ به سخنان منتقدان شمس‌الدین ذهبی و دفع اتهام تعصبات مذهبی از وی، سعی در متعصب معرفی نمودن افرادی چون سبکی و علائی داشته‌اند تا از این طریق، اعتبار سخنان ایشان در نقد ذهبی را مخدوش نمایند (سخاوی، ۱۴۳۸: ۲۰۱ و ۲۰۲؛ شوکانی، بی‌تا: ۲/۲۱۱؛ امیر صنعانی، ۱۴۳۲: ۳/۳۶۰؛ صبیحی، ۱۴۳۱: ۲/۵۴۵-۵۵۱).

۶-۱ دیدگاه ذهبی در مورد توثیقِ راویانِ اهل بدعت

عالمان مسلمان، بدعت را به وجود آوردن راه و روشی جدید در برابر شریعت دانسته و مبتدع را کسی می‌دانند که از روی شبهه یا شبهاتی بدان بدعت باورمند باشد (شاطبی، ۱۴۲۹: ۱/۴۷؛ سخاوی، ۱۴۲۶: ۲/۲۲۰).

بر اساس مبانی حدیث‌شناسان، بدعت یکی از اسباب وارد ساختن طعن و نقد بر راویان حدیث بوده و همواره مورد بحث و گفتگوی ایشان و وضع قوانین و مبانی مختلف در مورد چگونگی تعامل با ایشان قرار گرفته است (خطیب بغدادی، ۱۴۳۲: ۱/۳۰۲؛ معلمی یمانی، ۱۴۰۶: ۱/۴۲).

۶-۱-۱ انواع بدعت از نظر ذهبی

ذهبی با تقسیم‌بندی بدعت به دو نوع صغری و کبری، مواردی چون تشیع بدون غلو و تشیع همراه با غلو را از مصادیق بدعت صغری دانسته و بر این باور است که چنین بدعتی در میان تابعین و تبع تابعین با آن که اهل تقوا و راستگویی بوده‌اند فراوان بوده و امکان ردّ نقل چنین راویانی که مبتلای به این بدعتند، وجود ندارد (ذهبی، ۱۳۸۲: ۵/۱). وی در ادامه، مواردی چون رفض و غلو در آن و بدگویی از ابوبکر و عمر و دعوت به چنین اموری را از مصادیق بدعت کبری برشمرده و نقل راویان آلوده به چنین بدعتی را فاقد ارزش و اعتبار می‌داند و معتقد است در میان ایشان فردی راستگو و مورد اعتماد یافت نمی‌شود؛ چرا که دروغ و تقیّه و نفاق را به عنوان شعار و پوشش خود برگزیده‌اند (همان: ۱/۶ و ۵).

۶-۱-۲ تعریف نصب و ناصبی از نظر ذهبی

ذهبی، مقصود از نواصب در دوران صحابه و تابعین را کسانی می‌داند که در صفین با امیر مؤمنان علیه‌السلام جنگیدند در عین حال که معترف به اسلام و سابقه ایشان بودند و بیان می‌کند که این

نواصب راه ناسزاگویی و بغض نسبت به آن حضرت را در پیش گرفتند (ذهبی، الف. ۱۴۱۳: ۵/ ۳۷۴). وی در جایی دیگر، ناصبی را کسی می‌داند که امیر مؤمنان علیه السلام را مورد ذم و سرزنش خود قرار دهد (همان: ۷/ ۳۷۰).

بر اساس مبانی کلامی و فقهی اهل سنت، نصب، دست‌کم بدعت و مخالفت با سنت محسوب شده و صاحب آن خارج از راه و روش قرآن و سنت دانسته می‌شود و برخی از ایشان، نواصب تکفیری (گروه‌هایی از خوارج) را تکفیر نیز کرده‌اند (عواد، ۱۴۳۳: ۸۵۲ و ۸۸۱). ذهبی نیز همچون سایر عالمان اهل سنت به این نکته واقف بوده و بدین جهت هنگام اشاره به گروه‌های اعتقادی موجود در دوران صحابه و تابعین پس از نبرد صفین، نواصب را از غیر ایشان تفکیک کرده و به عنوان مکتبی جدا که از اهل سنت نیستند، ذکر کرده است (ذهبی، الف. ۱۴۱۳: ۵/ ۳۷۴).

۲-۶ نحوه مواجهه ذهبی با راویان ناصبی

به تصریح ذهبی در میان صحابه و تابعین و به ویژه دوستان و معاویه در شام، افرادی حضور داشتند که بر نصب و ناصبی‌گری نشو و نمو یافتند (ذهبی، الف. ۱۴۱۳: ۳/ ۱۲۸). وی در موضعی دیگر از آثارش نیز صراحتاً کسانی که در نبرد صفین در مقابل امیر مؤمنان علیه السلام قرار گرفتند را نواصبی معرفی می‌کند که به آن حضرت، دشنام می‌دادند و بغض او را در دل داشتند (همان: ۵/ ۳۷۴).

ذهبی معتقد است که روش صحیح آن است که مسلمانان نسبت به تمامی این صحابه ابراز دوستی و محبت کرده و از ورود به اختلافات آنان خودداری کنند (همان). ذهبی اطلاق مسلمانان باغی و ظالم بر کسانی که در نبرد صفین با امیر مؤمنان علیه السلام جنگیدند را از سخنان شیعه تلقی کرده است (همان). اما در جایی دیگر، وقتی در مقام موجه جلوه دادن تشیع دو تن از راویان احادیث اهل سنت به نام‌های «حفص بن غیاث» و «شریک بن عبدالله نخعی» و دفع اتهام ایشان به بدعت برآمده، صحابه‌ای که در نبرد با امیر مؤمنان علیه السلام در صفین حاضر شدند را ضمن استناد به حدیث «فئة باغية»، مؤمنان باغی بر علی بن ابی طالب خوانده است (همان: ۸/ ۲۰۹). این در حالی است که اطلاق مؤمن بر باغی و کسانی که به نص این حدیث، عمار را به آتش جهنم دعوت می‌کنند (بخاری، ۱۴۳۲: ۱/ ۱۹۴)، محل تأمل و اشکال است و حتی امکان

ایراد توجیه اجتهاد خطا نیز در چنین موضعی پذیرفتنی نیست (امیر صنعانی، ۱۴۱۷: ۱۱۳ و ۱۱۴). علاوه بر این، ذهبی، خود بیان داشته است که آن گروه از صحابه به امیر مؤمنان علیه السلام دشنام داده و بغض او را در دل داشتند (ذهبی، الف. ۱۴۱۳: ۵/۳۷۴) و هر آن کس که احدی از صحابه را دشنام دهد، بایستی از وی بیزاری جست (ذهبی، ۱۴۲۴: ۵/۱۶۹). به خصوص امیر مؤمنان علیه السلام که بغض ایشان معادل نفاق است (نیشابوری، ۱۴۳۵: ۱/۴۲۲) و دشنام دادن به ایشان به منزله دشنام دادن به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳/۱۳۰).

ذهبی در برابر چنین مواضعی از جانب گروه‌هایی از صحابه، به جای آن که عملکرد ایشان را مورد نقد قرار دهد یا دست‌کم در پذیرش قواعدی چون عدالت مطلق تمامی صحابه، توقف کرده یا اصلاحاتی را ایجاد نماید، معتقد است که باید از هر نوع سخنی پیرامون اختلافات و نزاع‌های میان صحابه خودداری کرد و همه ایشان را دوست داشت و از خداوند برای آنان طلب آمرزش کرد (ذهبی، الف. ۱۴۱۳: ۷/۳۷۰).

ذهبی در مورد برخی از افراد صحابه که نصوصی پیرامون ناصبی بودن ایشان وجود دارد و خود او نیز بخشی از آنها را نقل کرده، روشی مشابه در پیش گرفته است. به عنوان نمونه، وی با وجود نقل خبری دالّ بر دشنام دادن مغیره بن شعبه به امیر مؤمنان علیه السلام و گماردن سخنرانانی از جانب او که به آن حضرت، دشنام می‌دادند، هیچ نقد و اشکالی بر مغیره و عملکرد او وارد نکرده است (همان: ۳/۳۱). همچنین در مورد حکم بن ابی العاص و فرزندش مروان که روایات معتبری در اثبات لعن آنان از سوی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و ناصبی بودنشان وجود دارد (موصلی، ۱۴۰۴: ۱۲/۱۳۵؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۰: ۱۸/۲۵۷-۲۷۱؛ البانی، ۱۴۲۲: ۷/۷۱۹-۷۲۵) و حتی خود ذهبی نیز برخی از آنها را نقل و تصحیح کرده (ذهبی، ۱۴۲۲: ۲/۲۰۰-۲۵۲)، هیچ نقد قابل توجهی نسبت به آن دو مطرح نکرده است. دلالت این مسأله بر تعصبات اعتقادی ذهبی، نسبت به صحابه و نقش آن در سکوت پیرامون نقد روشمند چنین رفتارهایی به قدری آشکار است که البانی، ضمن تعجب و انتقاد از ذهبی و برخی از محدّثان اهل سنت در عدم اهتمام به نقادی روشمند احادیث این باب، صحابی بودن حکم را یکی از انگیزه‌های اصلی عدم اهتمام عالمان حدیث از جمله ذهبی در نقد ضابطه‌مند روایات مرتبط با این بخش می‌داند (البانی، ۱۴۲۲: ۷/۷۱۹-۷۲۵).

۳-۶ مواجهه غیر روشمند ذهبی با نصب و ناصبی‌گری در میان راویان اهل سنت

در میان راویان احادیث اهل سنت، برخی از ایشان متهم به نصب و ناصبی‌گری شده‌اند که در بعضی از موارد، مستندات این اتهام به گونه‌ای است که امکان رد آن وجود نداشته و ناصبی بودن آن راویان، مورد پذیرش حدیث‌شناسان اهل سنت واقع شده است.

بررسی مواجهه غیر روشمند ذهبی با برخی از راویان ناصبی از آن جهت حائز اهمیت است و با مسأله نقش تعصبات او در جرح و تعدیل راویان احادیث، گره می‌خورد که وی از یک سو بی‌زاری جستن از دشنام دادن به هر یک از صحابه را لازم دانسته (ذهبی، ۱۴۲۴: ۵/ ۱۶۹) و از سوی دیگر معتقد است که هر نوع دشنام دادن، ابراز و اظهار بغض و بی‌زاری نسبت به شیخین که از آن به رفض کامل و غلو در رفض یاد کرده است، منجر به بی‌اعتباری روایات راوی می‌شود (ذهبی، ۱۳۸۲: ۱/ ۶). اما در نقطه مقابل در موارد قابل توجهی، هرگاه به راویان ناصبی و کسانی که امیر مؤمنان علیه السلام را دشنام داده و لعن کرده‌اند برخورد کرده، نه تنها ایشان را مورد نقد و جرحی قرار نداده که بر وثاقت آنان تأکید ورزیده است. چنین نکته‌ای در داوری‌های رجالی وی می‌تواند یکی از بارزترین مصادیق تعصبات مذهبی و دوگانگی‌های ناشی از آن باشد. در ادامه به سه نمونه از این گروه از راویان اشاره شده است.

۱-۳-۶ حریر بن عثمان

حریر بن عثمان از جمله راویان احادیث اهل سنت است که مجموعه‌ای از مستندات، ناصبی بودن وی را ثابت می‌کند (مزی، ۱۴۰۰: ۵/ ۵۷۲-۵۷۹). بر اساس برخی از روایات متعلق به شرح حال حریر، وی امیر مؤمنان علیه السلام را قاتل پدرانش معرفی می‌کرد و می‌گفت: وی را دوست ندارم (همان: ۵/ ۵۷۵). بنا به نقل اسماعیل بن عیاش از همراهیش با حریر از مصر تا مکه، وی امیر مؤمنان علیه السلام را دشنام می‌داده و لعن می‌کرده است (همان: ۵/ ۵۷۶).

با این وجود، آرای رجالی ذهبی در آثارش پیرامون شخصیت حریر بن عثمان با مبانی مقرر از سوی او همخوانی ندارد. به عنوان نمونه، وی در یک جا حریر را در عین اذعان به ناصبی بودن، از جهت اتقان در میان محدثان شام، کم‌نظیر می‌داند (ذهبی، ب. ۱۴۱۲: ۸۲)، در جایی دیگر او را «ثقه» و «ناصبی» می‌داند (ذهبی، ب. ۱۴۱۳: ۱/ ۳۱۹)، در جای دیگر وی را «ثبت» لکنه ناصبی» معرفی کرده (ذهبی، ۱۴۱۸: ۱/ ۲۴۱)، در جایی دیگر او را «ثقة متین تکلم فیه

لنصبه» خوانده (ذهبی، ۱۴۰۶: ۶۶ و ۶۷)، در جایی دیگر او را «شامی ثقةً لکنّه ناصبی مبغض» معرفی می‌کند (ذهبی، ۱۳۸۷: ۷۷) و در ادامه از علی بن عیّاش نقل می‌کند که وی از حرّیز شنیده است که به خدا قسم یاد کرد که هرگز به علی بن ابی طالب دشنام نداده است (همان). ذهبی در جایی دیگر نیز در شرح حال حرّیز بن عثمان، صرفاً به توثیقات وی اشاره کرده و تنها به سه روایت اشاره می‌کند که به نوعی در مقام دفع اتهام دشنام به امیر مؤمنان علیه السلام از سوی حرّیز است (ذهبی، ۱۴۱۹: ۱/ ۱۳۳). ذهبی در شرح حال حرّیز در کتاب سیر أعلام النبلاء نیز ضمن «الحافظ العالم المُنْتَقَن» معرفی کردن حرّیز، ناصبی بودن وی را صرفاً در حد یک اتهام نسبت به او دانسته و پس از آن نیز به نقل برخی از توثیقات وی از جانب عالمان اهل سنت و نقل همان روایاتی پرداخته که به نوعی در مقام رفع اتهام از حرّیز است (ذهبی، ۱۴۱۳: ۷/ ۷۹-۸۱). ذهبی در میزان الاعتدال گرچه حرّیز را «کان متقناً ثبّاً» توصیف می‌کند، به «مبتدع» بودن وی نیز اشاره می‌کند ولی در ادامه از کنار روایات دالّ بر نصب آشکار و شدید حرّیز، بدون هیچ توضیحی می‌گذرد (ذهبی، ۱۳۸۲: ۱/ ۴۷۵ و ۴۷۶). ذهبی در کتاب الرّواة الثقات المتکلم فیهم بما لا یوجب ردّه، پس از توثیق حرّیز و اذعان به ناصبی بودن وی، می‌گوید حرّیز بن عثمان به امیر مؤمنان علیه السلام دشنام نمی‌دهد. در حالی که خود او در دیگر آثارش برخی از روایات صریح و معتبر در اثبات ناسزاگویی حرّیز به آن حضرت را نقل کرده است (ذهبی، ب. ۱۴۱۲: ۸۲). بشار عوّاد معروف (۱۴۰۰) نیز با تتبع کامل روایات نقل شده در شرح حال حرّیز در کتاب تهذیب الکمال و تحقیق پیرامون آن، به انتقاد از رویه نادرست ذهبی پرداخته و با یادآوری قاعده وی در مورد راویانی که به بدعت کبری وصف می‌شوند، لزوم ردّ روایات حرّیز را گوشزد می‌کند (عوّاد، ۱۴۰۰: ۵/ ۵۷۹).

۲-۳-۶ عمران بن حطان

عمران بن حطان از جمله راویان ناصبی است که او را از بزرگان عالمان و رؤس خوارج برشمرده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۵: ۱/ ۷۲؛ ذهبی، ۱۴۲۴: ۲/ ۹۸۱؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۴/ ۲۱۴) و بخاری نیز در صحیح خود از او حدیث نقل کرده است (بخاری، ۱۴۳۲: ۵/ ۳۱۹ و ۵/ ۳۵۳). عمران بن حطان چنان‌چه اشاره شد، به تصریح ذهبی از رؤس و رهبران خوارج بوده و به تصریح عالمان و پژوهشگران، به بدعت خود نیز دعوت می‌کرده است (وصابی، ۱۴۳۱: ۱/ ۶۰۹).

شدت نصب و دشمنی وی با امیر مؤمنان علیه السلام و دعوت به آموزه‌های خوارج به حدی بوده است که با سرودن اشعاری، عبدالرحمن بن ملجم را به دلیل به شهادت رساندن آن حضرت، ستوده است (ذهبی، ۱۴۲۴: ۲/۳۷۴ و ۹۸۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۴/۲۱۵) اما با این وجود، ذهبی با اشاره به این که وی صدوق است (ذهبی، ۱۳۸۲: ۳/۲۳۵) او را توثیق کرده و در جای دیگری نیز در مورد وی عبارت «وَتَّقِ وَكَانَ خَارِجِيًّا» به کار برده است (ذهبی، ب. ۱۴۱۳: ۲/۹۲). بایستی به این نکته نیز دقت داشت که لفظ «وَتَّقِ» در آثار ذهبی گرچه ممکن است بر راوی ثقة یا صدوق و یا حتی راوی حدیثی که به حدیثش احتجاج نمی‌شود نیز اطلاق گردد اما با بررسی قرائن، می‌توان به مقصود ذهبی در استفاده از چنین لفظی در مورد هر راوی حدیثی، از جمله عمران بن حطان، پی برد که در این مورد خاص، مقصود ذهبی از به کار بردن چنین لفظی، اشاره به وثاقت عمران بن حطان در نزد او و عدم آسیب وارد کردن بدعتش به نقل احادیث است (عطفی، ۲۰۱۷: ۴۲۴؛ قمحای، ۱۴۴۲: ۵۳۶ و ۶۰). این در حالی است که ذهبی، دوری جستن از احادیث آن دسته از غلات خوارج که دعوت‌گر به بدعتشان هستند را لازم دانسته (ذهبی، الف. ۱۴۱۲: ۸۵) و همانطور که پیش از این نقل شد، خود به شدت دشمنی عمران بن حطان نسبت به امیر مؤمنان علیه السلام تصریح کرده است. اکنون چگونه ممکن است که ذهبی، طبق مبنای خودش و به ویژه آنچه در باب بدعت کبری گفته است (ذهبی، ۱۳۸۲: ۱/۶ و ۵)، احادیث این راوی را بدون هیچ اشکالی بپذیرد؟

۳-۳-۶ ابو لبید بصری

ابو لبید لمأزة بن زیاد بصری یکی دیگر از راویان ناصبی است که به تصریح پژوهشگران اهل سنت، اتهام وی به دشمنی با امیر مؤمنان علیه السلام ثابت و غیر قابل انکار است (عواد، ۱۴۳۳: ۳۳۶). بنا به نقل کتاب‌های رجال و تراجم، وی از جمله کسانی است که در نبرد جمل علیه امیر مؤمنان علیه السلام شمشیر زد و بغض و کراهت خود نسبت به آن حضرت را اظهار می‌کرد و بسیار به او دشنام می‌داد (ذهبی، ۱۴۲۴: ۳/۱۴۶؛ ذهبی، ۱۳۸۲: ۳/۴۱۹؛ ذهبی، ۱۴۱۸: ۲/۵۳۵؛ مزی، ۱۴۰۰: ۲۴/۲۵۱). ذهبی در کتاب الکاشف فی معرفة من له رواية فی الكتب الستة، این راوی را «ثقة» معرفی کرده و در توصیف نصب او از عبارت «فیه نصب» استفاده کرده است (ذهبی، ب. ۱۴۱۳: ۲/۱۵۱) که البته این عبارت با تصریح کتاب‌های تراجم و حتی نقل ذهبی

از برخی از عالمان جرح و تعدیل (ذهبی، ۱۴۲۴: ۱۴۶/۳) و نصب شدید وی همخوانی ندارد و به نوعی القاکننده نصب نه چندان شدید اوست. بدین جهت، برخی از پژوهشگران اهل سنت نیز از این نوع مواجهه ذهبی با ابولبید بصری تعجب کرده‌اند (عواد، ۱۴۳۳: ۳۳۷ و ۳۳۸). البته ذهبی در دیگر آثار خود در توصیف این راوی ناصبی از عباراتی چون «كَانَ يَذَمُّ عَلِيًّا وَيَمْدَحُ يَزِيدَ» (ذهبی، ۱۴۱۸: ۵۳۵/۲)، «النَّاصِبِيُّ الْيَزِيدِيُّ الَّذِي يَنَالُ مِنْ عَلِيٍّ وَيُرْوِي مَنَاقِبَ يَزِيدَ» (ذهبی، ۱۴۲۴: ۱۴۶/۳)، «ناصبی، یستم علیاً» (ذهبی، ۱۳۸۷: ۳۳۲) و «كان ناصبياً، ينال من علي ويمدح يزيد» (ذهبی، ۱۳۸۲: ۴۱۹/۳) استفاده کرده که همگی نشان‌دهنده ثبوت دشمنی شدید این راوی نسبت به امیر مؤمنان علیه السلام در نزد ذهبی است.

مجدداً این اشکال بر ناسازواری روش ذهبی در تعامل با چنین راویانی وارد می‌شود که چگونه وی از یک سو دشنام‌دادن به صحابه را عامل ابراز بیزاری از راوی دانسته و سب شیخین و بغض نسبت به ایشان را عامل کنار گذاشتن روایات راوی حدیث می‌داند اما در مورد امیر مؤمنان علیه السلام به شکل دیگری رفتار می‌کند؟

۴-۶ تعصبات مذهبی ذهبی در تراجمن‌نگاری عالمان همسو و غیر همسو

چنان که پیش از این گذشت، ذهبی در تراجمن‌نگاری عالمان مسلمانی که از نظر اعتقادی با او همسو نیستند نیز تعصب زیادی به خرج می‌دهد تا جایی که در موارد قابل توجهی، از شأن و منزلت ایشان کاسته یا طعن‌هایی بر آنان وارد می‌سازد و در مقام عیبجویی از ایشان برمی‌آید و در نقطه مقابل، در مواردی نیز در ستایش عالمانی که با او از منظر فکری همسو هستند، زیاده‌روی می‌کند. در ادامه به یک نمونه از عالمان همسو و یک نمونه از عالمان غیر همسو با ذهبی و دوگانگی وی در مواجهه به آنان اشاره می‌شود.

۴-۶-۱ عبدالرحمن دحیم

ابوسعید عبدالرحمن بن ابراهیم دمشقی مشهور به دحیم، از محدثان حنبلی مذهب و بزرگ شام (بردی، ۱۴۲۲: ۲۶۸/۱؛ ذهبی، ۱۴۱۹: ۵۰/۲) و از عالمان بزرگ اهل سنت، به ویژه نزد اهل حدیث، است که ذهبی، او را به «امام»، «فقیه»، «حافظ» و «محدث» وصف کرده است (ذهبی، الف. ۱۴۱۳: ۵۱۵/۱۱). همچنین، وی را از جمله عالمانی دانسته که سخنان در جرح و تعدیل راویان، مورد پذیرش قرار می‌گیرد (ذهبی، ۱۴۱۰: ۱۸۷).

ذهبی در شرح حال دحیم نقل می‌کند که عده‌ای در بغداد در محضر وی گفتند: مقصود از فَنَّةٌ بَاغِيَّةٌ (گروه سرکش) اهل شام هستند. دحیم پاسخ داد: هرکس چنین بگوید، فرزند زن بدکاره است (ذهبی، ۱۴۱۳: ۱۱/۵۱۶ و ۵۱۷). ذهبی در ادامه به جای آن که گوینده این کلام را به دلیل اهانت شنیع به رسول خدا ﷺ به شدیدترین شکل ممکن محکوم کرده و وی را از عدالت ساقط بداند، ابتدا آن را صرفاً لغزشی ناشی از نصب دانسته و در ادامه نیز احتمال داده است که شاید دحیم به منظور جلوگیری از مشغول شدن به سخن در باب اختلافات صحابه چنین گفته است (همان).

این در حالیست که سخن دحیم، ردّ حدیث صحیح رسول خدا ﷺ در مورد گروه سرکش و اهانت صریح به ایشان است و منجر به سقوط عدالت گوینده آن می‌گردد.

۲-۴-۶ سبط بن جوزی

ابوالمظفر یوسف بن قز اوغلی بغدادی مشهور به سبط بن جوزی از جمله فقیهان و مورّخان اهل سنت به شمار می‌رود که او را واعظی مشهور و حنفی مذهب دانسته‌اند که بسیار مورد قبول حاکمان، عالمان و مردم بوده و برخی از عالمان اهل سنت نیز او را «بقیة السلف» لقب داده‌اند (ابن خلکان، بی تا: ۳/۴۹۵؛ ابن ابی وفاء، ۱۴۱۳: ۳/۶۳۴ و ۶۳۵). شمس الدین ذهبی نیز گر چه وی را امام، فقیه و علامه در تاریخ و سیره توصیف کرده است (ذهبی، ۱۴۲۴: ۱۴/۷۶۷)، همچنین، وی را بی نظیر، فروتن و سرآمد مورّخان در دوران و مکان خویش می‌داند (ذهبی، الف. ۱۴۱۳: ۲۳/۲۹۷) اما در کتاب میزان الاعتدال وی را به دلیل تألیف کتاب مرآة الزّمان و برخی آثار دیگر و نقل برخی اخبار و وقایع در آن مورد انتقاد شدید قرار داده و وی را متّهم به خروج از مسیر حق و عدالت کرده و رافضی خوانده است (ذهبی، ۱۳۸۲: ۴/۴۷۱). وی در کتاب تاریخ الإسلام نیز ضمن اشاره به تغییر مذهب سبط بن جوزی از حنبلی به حنفی، آن را با انگیزه دنیایی دانسته است (ذهبی، ۱۴۲۴: ۱۴/۷۶۸). ذهبی در شرایطی، اتهام رافضی بودن و خروج از مسیر حق و عدالت را متوجّه سبط بن جوزی کرده که خود او در موارد متعدّدی در آثارش همچون تاریخ الإسلام، سیر اعلام النبلاء و العبر فی خبر من غیر، از سبط بن جوزی نقل کرده است. گذشته از آن، نه تنها متّهم ساختن سبط بن جوزی به رفض و رافضی بودن، هیچ پشتوانه محکم و قابل اعتنایی ندارد، بلکه وجود قرائن فراوان در کتاب تذکرة الخواص من

الأمة بذكر خصائص الأئمة که سبط بن جوزی احتمالاً به دلیل تألیف آن از سوی ذهبی، متهم به رافضی بودن شده، نشان از اهل سنت بودن وی دارد و پژوهشگران نیز به این نکته اشاره کرده‌اند (تقی‌زاده، ۱۴۳۳: ۱/ ۳۰-۳۶). علاوه بر این، به شهادت بسیاری از عالمان و پژوهشگران اهل سنت و بر خلاف نظر شمس‌الدین ذهبی، کتاب مرآة الزمان یکی از کتاب‌های معتبر و ارزشمند تاریخ اسلام است (یونینی، ۱۴۱۳: ۱/ ۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۸: ۱۷/ ۳۴۳؛ ابن‌عماد حنبلی، ۱۴۱۲: ۷/ ۴۶۱؛ خراط، ۱۴۳۴: ۸/ ۱). با توجه به این قرائن و شواهد، به نظر می‌رسد، ترک مذهب حنبلی از سوی سبط بن جوزی و اهتمام ورزیدن به نقل و نشر فضائل اهل بیت علیهم‌السلام، منجر به برانگیخته شدن برخی از تعصبات مذهبی ذهبی شده است؛ به شکلی که وی در مواجهه با سبط بن جوزی دچار نوعی دوگانگی شده و در عین رافضی و خارج از مسیر حق خواندن وی و انتقاد از برخی آثار او، خود را بی‌نیاز از نقل گزارش‌های وی ندیده و از او مطالب قابل توجهی را برگرفته و نقل کرده است.

نتیجه‌گیری

بر اساس آن چه پیرامون روش شمس‌الدین ذهبی در تراجم‌نگاری عالمان مسلمان و رجال پژوهی وی با تأکید بر راویان ناصبی و تأثیر گرفتن آن از تعصبات مذهبی وی ارائه شد، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱- به تصریح برخی از عالمان اهل سنت که در میان ایشان چهره‌هایی کلیدی از شاگردان ذهبی نیز حضور دارند، نقش تعصبات مذهبی شمس‌الدین ذهبی در تراجم‌نگاری عالمان مسلمان، پررنگ و غیر قابل انکار است.

۲- شمس‌الدین ذهبی به دلیل تعصبات مذهبی خود در دفاع از اهل حدیث و نقد و رد سایر مکاتب کلامی از جمله اشاعره و شیعه، در موارد قابل توجهی از تراجم‌نگاری این عالمان، تعصبات مذهبی خود را دخالت داده است؛ به گونه‌ای که در شرح حال عالمان اهل حدیث و حنبلی، حتی الامکان از خطاهای فاحش ایشان که بعضاً منجر به اسقاط عدالت می‌گردد، چشم‌پوشی کرده و در نقطه مقابل، بدون وجود دلایل قابل اتکا، عالمان غیر همسو با خود، همچون سبط بن جوزی و ابن‌خرّاش را گمراه، رافضی و غیر قابل اعتماد معرفی کرده است.

۳- شمس الدین ذهبی به مبانی مورد تأیید و تأکید خویش در نحوه مواجهه با راویان اهل بدعت از جمله راویان ناصبی، پایبند نبوده و بر خلاف توضیحات خویش پیرامون تقسیم بدعت به کبری و صغری و عدم امکان پذیرش احادیث راویان آلوده به بدعت کبری، راویانی که رؤس خوارج و نواصب به حساب می آمده اند را نیز توثیق کرده است.

منابع

۱. ابن ابی وفاء، عبدالقادر بن محمد (۱۴۱۳ق). الجواهر المضیة فی طبقات الحنفیة. تحقیق: عبدالفتاح محمد الحلو، جیزه: هجر، چاپ دوم.
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۲۶ق). تهذیب التهذیب. هند: مطبعة دائرة المعارف النظامیة، چاپ اول.
۳. _____ (۱۴۲۰ق). المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانيّة. تحقیق: سعد بن ناصر الشّری، ریاض: دار العاصمة، چاپ اول.
۴. _____ (۱۴۲۲ق). نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر فی مصطلح أهل الأثر. تحقیق: عبدالله بن ضیف الله الرّحیلی، ریاض: مطبعة سفیر، چاپ اول.
۵. ابن خلکان، احمد بن محمد (بی تا). وفيات الأعیان وأنباء أبناء الزّمان. تحقیق: احسان عباس، بیروت: دار صادر.
۶. ابن دقیق، محمد بن علی (۱۴۲۷ق). الإقتراح فی بیان الإصطلاح. تحقیق: فحطان عبدالرحمن الدّوری، عمان- اردن: دار العلوم، چاپ اول.
۷. ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن (۱۴۲۳ق). معرفة أنواع علوم الحديث. تحقیق: عبداللطیف الهمیم و ماهر یاسین الفحل، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۸. ابن عدی، ابو احمد عبدالله بن عدی (۱۴۳۴ق). الکامل فی ضعفاء الرجال. تحقیق: مازن محمد السّرساوی، ریاض: مکتبة الرّشد، چاپ اول.
۹. ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد (۱۴۱۲ق). شذرات الذهب فی أخبار من ذهب. تحقیق: محمود الأرناؤوط، دمشق: دار ابن کثیر، چاپ اول.

١٠. ابن كثير، اسماعيل بن عمر (١٤١٨ق). البداية والنهاية. تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، جيزه: دار هجر، چاپ اول.
١١. ابن منظور مصرى، محمد بن مكرم (١٤١٤ق). لسان العرب. بيروت: دار صادر، چاپ سوم.
١٢. ابن ناصرالدين دمشقى، محمد بن عبدالله (١٣٩٣ق). الرد الوافر. تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامى، چاپ اول.
١٣. البانى، محمد ناصرالدين (١٤٢٢ق). سلسلة الأحاديث الصحيحة وشئ من فقهها وفوائدها. رياض: مكتبة المعارف، چاپ اول.
١٤. امير صنعانى، محمد بن اسماعيل (١٤١٧ق). ثمرات النظر في علم الأثر، تحقيق: رائد بن صبرى بن أبى علفة، رياض: دار العاصمة، چاپ اول.
١٥. _____ (١٤٣٢ق). توضيح الأفكار شرح تنقيح الأنظار. تحقيق: محمد محب الدين ابوزيد، رياض: مكتبة الرشد، چاپ اول.
١٦. بخارى، محمد بن اسماعيل (١٤٣٢ق). صحيح بخارى. تحقيق: عادل مرشد و ديكران، دمشق: دار الرسالة العالمية، چاپ اول.
١٧. تفتازانى، مسعود بن عمر (١٤١٦ق). شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه. تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول.
١٨. حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (١٤١١ق). المستدرک على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول.
١٩. خراط، كامل محمد (١٤٣٤ق). مقدّمة مرآة الزمان فى تواريخ الأعيان. دمشق: دار الرسالة العالمية، چاپ اول.
٢٠. خطيب بغدادى، احمد بن على (١٤٣٢ق). الكفاية فى معرفة اصول علم الرواية. تحقيق: ماهر ياسين الفحل، دمام: دار ابن الجوزى، چاپ اول.
٢١. خير آبادى، محمد أبو الليث (١٤٢٩ق). معجم مصطلحات الحديث وعلومه وأشهر المصنّفين فيه. اردن: دار التفانس، چاپ اول.
٢٢. ذهبى، محمد بن احمد (١٣٨٢ق). ميزان الاعتدال فى نقد الرجال. تحقيق: على محمد البجاوى، بيروت: دار المعرفة، چاپ اول.

٢٣. _____ (١٣٨٧ق). ديوان الضّعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فيهم لين. تحقيق: حمّاد بن محمد الأنصاري، مكة: مكتبة النهضة الحديثة، چاپ دوم.
٢٤. _____ (١٤٠٤ق). المعين في طبقات المحدثين. تحقيق: همام عبدالرحيم سعيد، اردن: دار الفرقان، چاپ اول.
٢٥. _____ (١٤٠٥ق). العبر في خبر من غبر. تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول.
٢٦. _____ (١٤٠٦ق). ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق. تحقيق: محمد شكور الميادينى، زرقاء: مكتبة المنار، چاپ: اول.
٢٧. _____ (١٤١٠ق). ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل. تحقيق: عبدالفتاح ابوغدة، بيروت: دار البشائر، چاپ چهارم.
٢٨. _____ (الف) (١٤١٢ق). الموقظة في مصطلح الحديث. تحقيق: عبدالفتاح ابوغدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، چاپ دوم.
٢٩. _____ (ب) (١٤١٢ق). الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم. تحقيق: محمد إبراهيم الموصلى، بيروت: دار البشائر الإسلامية، چاپ اول.
٣٠. _____ (الف) (١٤١٣ق). سير اعلام النبلاء. تحقيق: شعيب الأرناؤوط و محمد نعيم العرقسوسى، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ نهم.
٣١. _____ (ب) (١٤١٣ق). الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة. تحقيق: محمد عوامة و أحمد محمد نمر الخطيب، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن، چاپ اول.
٣٢. _____ (١٤١٨ق). المغنى في الضّعفاء. تحقيق: ابو الزّهاء حازم القاضى، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول؛
٣٣. _____ (١٤١٩ق). تذكرة الحفاظ. بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول.
٣٤. _____ (١٤٢٤ق). تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تحقيق: بشّار عوّاد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامى، چاپ اول.
٣٥. رافعى، عبدالكريم بن محمد (١٤١٧ق). العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير. تحقيق: على محمد عوض و عادل احمد عبدالموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول.

٣٦. رامهرمزی، حسن بن عبدالرحمن (١٤٣٨ق). المحدث الفاصل بين الراوى والواعى. تحقيق: محمد بن على صومعى بيضانى، مدينه: الناشر المتميز، چاپ اول.
٣٧. رويتع، خالد بن مساعد (١٤٣٤ق). التّمذهب؛ دراسة نقدية نظرية. رياض: دار التّدمرية، چاپ اول.
٣٨. ريس، ابراهيم بن حمّاد (١٤٢٢ق). علم التّراجم أهمّيته وفائدته. جامع الكتب الإسلامية، <https://ketabonline.com/ar/books/41134/read?part=1&page=1&index=3185019>.
٣٩. زبيدى، محمد مرتضى (١٣٨٥ق). تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: عبدالستار احمد فراج، كويت: مطبعة حكومة الكويت، چاپ اول.
٤٠. زركلى، خيرالدين بن محمود (٢٠٠٢م). الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، چاپ پانزدهم.
٤١. سبط بن جوزى، يوسف بن قز اوغلى (١٤٣٣ق). تذكرة الخواص من الأئمة بذكر خصائص الأئمة. تحقيق: حسين تقى زاده، بيروت: مركز الطّباعه والتّشّير للجمع العالمى لأهل البيت (عليه السلام)، چاپ دوم.
٤٢. سبكي، عبدالوهاب بن على (١٤٠٠ق). قاعدة فى الجرح والتّعديل. تحقيق: عبدالفتاح ابوغدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، چاپ سوم.
٤٣. _____ (١٤١٣ق). طبقات الشّافعية الكبرى. تحقيق: محمود محمد الطّناحى و عبدالفتاح محمد الحلو، جيزة - مصر: هجر للطّباعه والتّشّير، چاپ دوم.
٤٤. سخاوى، محمد بن عبدالرحمن (١٤٢٦ق). فتح المغيث بشرح ألفية الحديث. تحقيق: عبدالكريم بن عبدالله الخضير و محمد بن عبدالله آل فهيد، رياض: مكتبة دار المنهاج، چاپ اول.
٤٥. _____ (١٤٣٨ق). الإعلان بالتّوبيخ لمن ذمّ اهل التّوريج. تحقيق: سالم بن غتر الطّفيّرى، رياض: دار الصّميّعى، چاپ اول.
٤٦. شاطبى، ابراهيم بن موسى (١٤٢٩ق). الاعتصام. تحقيق: محمد بن عبدالرحمن الشّقيّر، دّقام: دار ابن الجوزى، چاپ اول.
٤٧. شوكانى، محمد بن على (بى تا). البدر الطّالع بمحاسن من بعد القرن السّابع. قاهرة: دار الكتاب الإسلامى.

٤٨. _____ (١٤١٩ق). أدب الطلب ومنتهى الأدب. تحقيق: عبدالله يحيى السريحي، بيروت: دار ابن حزم، چاپ اول.
٤٩. صبيحي، ابراهيم بن سعيد (١٤٣١ق). موسوعة المعلمي اليماني وأثره في علم الحديث. رياض: دار طيبة، چاپ اول.
٥٠. صفدي، خليل بن أيبك (١٤٢٠ق). الوافي بالوفيات. تحقيق: احمد الأرناؤوط و تركي مصطفى، بيروت: دار احياء التراث العربي، چاپ اول.
٥١. عطفي، احمد عيد احمد (٢٠١٧م). «مُصْطَلَحٌ وَثَّقَ عِنْدَ الْإِمَامِ الذَّهَبِيِّ فِي الْكَاشِفِ دراسةً تطبيقيّةً على من أخرجَ لهم البخاري في صحيحه». مجلّة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، ش ٣٣، صص ٣٨٠-٤٤٢.
٥٢. عوّاد، بدر بن ناصر (١٤٣) ١٤٣٣.
٥٣. (ق). التّصّب والتّواصّب؛ دراسةً تاريخيّةً عقديّةً، رياض: مكتبة دار المنهاج، چاپ اول.
٥٣. غوري، عبدالماجد (١٤٣٣ق). الميسر في علم الرجال. سلانگور - مالزی: دار الشّاکر، چاپ دوم.
٥٤. فتني، محمد طاهر بن علي (١٣٨٧ق). مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار. حيدرآباد - هند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، چاپ سوم.
٥٥. فروخ، محمد بن عبدالعظيم (١٤٠٨ق). القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد. تحقيق: جاسم الياسين وعدنان الرومي، كويت: دار الدعوة، چاپ اول.
٥٦. قمحاوي، حمزه سعيد (١٤٤٢ق). مصطلح وثق عند الإمام الذهبي من خلال كتابه الكاشف؛ دراسةً توثيقيةً مقارنةً. پایان نامه دکتري، غزة: دانشگاه اسلامي.
٥٧. لکنوی، محمد عبدالحی (١٤٠٧ق). الرفع والتكميل في الجرح والتعديل. تحقيق: عبدالفتاح ابوغدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، چاپ سوم.
٥٨. مامي، محمد المختار (١٤٢٢ق). المذهب المالكي؛ مدارسه ومؤلفاته - خصائصه وسماته. العين - امارات: مركز زايد للتراث والتاريخ، چاپ اول.
٥٩. مزی، یوسف بن عبدالرحمن (١٤٠٠ق). تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تحقيق: بشار عوّاد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول.

۶۰. مصطفیٰ، إبراهيم و دیگران (۱۴۲۵ق). المعجم الوسيط. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، چاپ چهارم.
۶۱. معلّی، عبدالرحمن بن یحیی (۱۴۰۶ق). التَّنْكِیل بِمَافِی تَأْنِیْب الْكُوثُرِ مِنَ الْأَبَاطِیل. تحقیق: محمد ناصرالدین الألبانی، ریاض: مكتبة المعارف، چاپ دوم.
۶۲. مقریزی، احمد بن علی (۱۴۱۱ق). المقفی الكبير. تحقیق: محمد عیلاوی، بیروت: دار الغرب الإسلامیّ، چاپ اول.
۶۳. مناوی، محمد عبدالرّئوف بن علی (۱۴۲۰ق). الیواقیت والدّرر فی شرح نخبة ابن حجر. تحقیق: المرتضی احمد الرّزین، ریاض: مكتبة الرّشد، چاپ اول.
۶۴. موصلی، احمد بن علی (۱۴۰۴ق). مسند ابی یعلی. تحقیق: حسین سلیم اسد، دمشق: دار المأمون للتراث، چاپ اول.
۶۵. نیشابوری، مسلم بن حجّاج (۱۴۳۵ق). صحیح مسلم، القاهرة: دار التّأصیل، چاپ اول.
۶۶. وشلّی، عبدالله قاسم (۲۰۰۲م). «الضوابط الشرعیة فی تلقی الأخبار وتقویم مصادرها». مجلّة الدّراسات الإجتماعیّة، ش ۱۳، ص ۶۷.
۶۷. وصابی، نورالدین بن علی (۱۴۳۱ق). تحفة اللیب بمن تكلّم فیهم الحافظ ابن حجر من الرّواة فی غیر التّقریب. منصوره: مكتبة ابن عباس، چاپ اول.
۶۸. یونینی، موسی بن محمد (۱۴۱۳ق). ذیل مرآة الزّمان. القاهرة: دار الكتاب الإسلامیّ، چاپ دوم.

شاخصه‌های تربیت معنوی با تأکید بر قرآن و نهج البلاغه

حسن احسانی* (دانش‌آموخته دکتری رشته علوم و معارف نهج البلاغه از دانشگاه قرآن و حدیث)

hassanerdim@yahoo.com

مهدی غلامعلی (استادیار دانشگاه قرآن و حدیث)

mahdigh53@gmail.com

محمدامین خوانساری (استادیار دانشگاه قرآن و حدیث)

ma.khansari@gmail.com

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۱)

چکیده

شناخت شاخصه‌های تربیت معنوی می‌تواند معیاری برای ارزیابی معنویت جامع، اصیل و کارآمد باشد و افراد را از ورود به معنویت‌های غیر کارآمد و یا کاذب باز دارد. پژوهش حاضر در پی پاسخ به این سوال است که «از منظر قرآن و نهج البلاغه، شاخصه‌های مهم تربیت معنوی کدامند؟» با روش توصیفی-تحلیلی، مهم‌ترین شاخصه‌ها عبارتند از: «خردمند بودن باورها»، «التزام عملی به اوامر و نواهی»، «عدم دلبستگی به ظواهر دنیا»، «دلدادگی به امور آخرت» و «میان‌روی در اندیشه و عمل» یافت شد. موارد یادشده را می‌توان ذیل عناوین «عقلانیت»، «عبودیت»، «بی‌اعتبار دانستن دنیا»، «آخرت‌گرایی» و «اعتدال» یاد کرد. این شاخصه‌ها از چنان ترازوی برخوردارند که اگر در تربیت معنوی به طور کامل به آنها توجه نشود، معنویت بدست آمده، ناتوان از تأمین آرامش پایدار و عمیق خواهد بود. کلیدواژه‌ها: قرآن، حدیث، نهج البلاغه، شاخصه‌های معنویت، تربیت.

۱- مقدمه

مکاتب و فرقه‌های مختلف، برای تأمین آرامش انسان، معنویت‌های مختلفی را عرضه کرده‌اند که بعضاً با تربیت‌های مبتنی بر همان معنویت‌ها همراه است؛ در حالی که کمتر شباهتی با معنویت اصیل و قابل انتظار دارند. از این رو، شایسته است تا شاخصه‌هایی برای تربیت معنوی صحیح ذکر شود تا وجه تمایزی میان معنویت اصیل با معنویت‌های ناکارآمد و انحرافی باشد.

از طرفی وقتی در قرآن و روایات به این مسأله ورود شود که «چه شاخصه‌هایی برای تربیت معنوی وجود دارد؟»، با گزاره‌هایی روبه‌رو می‌شویم که بیان‌کننده عنوانی از شاخصه‌های

معنویت عمیق می‌باشد. در این فرآیند، وقتی به مجموع این وجوه نگاه شود می‌توان بیان داشت که معنویت اصیل، لازم است مطابق با آن شاخصه‌های استنباط شده باشد تا بتواند هم در سطح فردی، موجب رضایت باطن به طور همیشگی شود و هم در سطح اجتماعی، صلح‌آفرین و دارای همبستگی باشد.

بنابراین، نگاشته حاضر بنابر این ضرورت (تبیین وجوه ممیزه معنویت حقیقی) درصدد است از منظر قرآن و نهج البلاغه مهمترین شاخصه‌های تربیت معنوی صحیح را استخراج و معرفی کند. البته، پژوهش‌هایی همسو با این تحقیق نیز انجام شده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱- خدامیان آرانی (۹۴) در مقاله «روش‌های تربیتی از دیدگاه امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه»، به تبیین: ارائه الگو، موعظه و اندرز، مهر و محبت، عفو و تغافل، تشویق و تنبیه، تکریم و پرهیز از تحقیر، به عنوان روش‌های تربیتی پرداخته است.

۲- رودگر (۸۸) در مقاله «معنویت‌گرایی در قرآن (مبانی، مؤلفه‌ها و کارکردهای معنویت قرآنی)»، معنویت در قرآن را با توجه به مبانی اصالت روح، اصالت فطرت، اصالت عالم غیب و اصالت شریعت و مؤلفه‌های: عقلانیت، اعتدال، عبودیت و کارکردهای آن در ساحت فردی، اجتماعی، مادی و معنوی مورد بررسی و تبیین قرار داده است.

۳- سلیمانی و همکاران (۲۰۲۰) در تحقیقی به نام «بررسی اصول معنویت درمانی در قرآن کریم» برخی از اصول معنویت درمانی را بر اساس آیات قرآن کریم در فطرت، کرامت انسانی، عقلانیت، تقوا، محبت و عزم و نظم، یافته که لازم است در فرآیند درمان، مورد توجه قرار گیرند و الگویی برای ایجاد تعادل روانی گردند به طوری که همراه با زیست معنوی (پیشگیری) و مقابله با تنیدگی (درمان) شوند.

۴- وجدانی (۱۴۰۲) در پژوهشی به نام «الگوی نظری تربیت معنوی با رویکرد اسلامی»، ویژگی‌های تربیت معنوی را کاملاً هدفمند، خدامحور، مستلزم عبودیت، تقوامحور، باطن‌گرا، کل‌گرا، مستلزم هماهنگی جسم و روح، دارای ساحت‌های بینشی، گرایشی و عملی، ذومراتب، فردی-اجتماعی، نیازمند تمهید از کودکی، نیازمند آموزش‌های رسمی و غیر رسمی می‌داند.

۵- یدالهی فر، محمدجواد و همکاران در مقاله «اهداف و اصول تربیت معنوی بر اساس آموزه‌های امام علی علیه السلام در نهج البلاغه»، اهم اهداف تربیت معنوی را تقرب الاهی، تقوا و عبودیت می‌داند و کرامت، محبت، فروتنی و تعقل را مهمترین اصول آن یافته و توجه جدی به این موارد را در برنامه‌های درسی لازم شمرده است. حال با توجه به توضیحی که درباره پژوهش انجام شده بیان شد، تفاوت این نگاشته چنین است:

الف) به دنبال شاخصه‌های جامع و عامی است که بخشی از عناوین ذکر شده در پژوهش‌ها را در بر بگیرد. زیرا بخش قابل توجهی از موضوعاتی که محققین ذکر کرده‌اند یا زیر مجموعه شاخصه‌ها قرار می‌گیرند و یا اثر و نتیجه توجه به شاخصه‌ها می‌باشند. ب) بر خلاف بعضی از تحقیق‌ها که به روش‌ها، کارکردها و غیره پرداخته‌اند، این نوشته، تمرکز بر بیان و تحلیل شاخصه‌های تربیتی دارد.

۲- مفهوم‌شناسی

«تربیت» در زبان فارسی به معنی پروراندن و آداب و اخلاق را به کسی آموختن است (معین، ۱۳۸۲، تربیت). واژه تربیت در زبان عربی چون از دو ریشه اشتقاق یافته دارای معنای گوناگونی شده است. به این بیان که اگر از «ربو» مأخوذ باشد به معنای رشد و نمو خواهد بود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ربی) و اگر از «ربب» باشد هم ردیف تربیب به معنای پروردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ریب).

«معنویت» نیز امری است مربوط به معنی که به معنای امر باطنی و حقیقی می‌باشد و مقابل گزاره‌های مادی، ظاهری و صوری قرار می‌گیرد (معین، ۱۳۸۲: ۳۰۲۸/۴). این واژه در نهج البلاغه به کار برده نشده است ولی وقتی به کلام شارحان آن رجوع شود، می‌یابیم که معنویت به طور شایع در جنبه‌های عرفانی، اخلاقی و عبادی به کار رفته است (نخعی مقدم، ۱۳۹۵: ۶۵-۵۹).

بنابراین «تربیت معنوی»، اولاً، تربیت جامعی می‌باشد که در برگیرنده تربیت دینی، اخلاقی و عرفانی است و ثانیاً، چون ابعاد دیگر تربیت مثل تربیت اجتماعی، بدنی و ... را هم شامل می‌شود، قابلیت دارد آنها را مورد هدایت قرار دهد و حتی به آنها صبغه الاهی ببخشد.

۳- شاخصه‌های تربیت معنوی

شاخصه‌هایی که از نگاه قرآن و نهج البلاغه، وجود آن در امر تربیت معنوی ضرورت دارد به شرح زیر است:

۱-۳ عقلانیت

اولین و بنیانی‌ترین شاخصه معنویت، «عقلانیت» می‌باشد.^۱ زیرا دین مبین اسلام وقتی خواست معنویت را عرضه کند که از حیث زمان و مکان فراگیر باشد از همان ابتدای امر به فرستاده‌اش ندا داد: «أَذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ»، یعنی [مردم را] با حکمت به راه پروردگارت دعوت کن (نحل: ۱۲۵). بنابراین، راهنمایان این مکتب، به جهت آنکه عقل را سبب به بندکشیدن پای جهل: «فَالْعَقْلُ عَقْلٌ مِنَ الْجَهْلِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۱۱۶) و سودمندترین ثروت می‌دانستند: «لَا مَالَ أَعُوذُ مِنَ الْعَقْلِ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۳)، مردم را دعوت به تعقل درباره دین و مظاهر آن می‌کردند تا معنویت‌گرایان، به آثار ارزنده‌ای که در اثر این تعقل حاصل می‌شود، دست یابند. زیرا اسلام، عالی‌ترین فهم و واقعیات را برای فهمیدن در اختیار کسی می‌گذارد که تعقل نماید (جعفری، ۱۳۷۶: ۱۸/۶۰۴۹). در این باره امام علی علیه السلام می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي شَرَعَ الْإِسْلَامَ فَسَهَّلَ شَرَائِعَهُ لِمَنْ وَرَدَهُ... وَفَهَّمَا لِمَنْ عَقَلَ وَتُبَّأ لِمَنْ تَدَبَّرَ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۶). یعنی سپاس و ستایش خدای را که آیین اسلام را وضع کرد، آنگاه آبخشورهای آن را برای کسی که بخواهد وارد شود در اختیار نهاد ... و آن مایه فهم کسی است که اندیشه کند و مغز و خرد برای کسی می‌باشد که تدبّر نماید.

بر این پایه، دین، انسان معنویت‌جو را از تکیه بر ظن و گمان برحذر داشته است: «وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» (انعام: ۱۱۶) و به شدت از تقلید بدون پشتوانه که عاری از هرگونه تفکر باشد، بازداشته است تا فرد بتواند عمیقاً به باوری برسد که هیچ‌گاه در آن شک نکند: «مَا شَكَّكَتُ فِي الْحَقِّ مُذْ أُرِيْتُهُ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۸۴)، از آن وقت که حق را به من نموده‌اند، در آن تردید نکرده‌ام. سفارش شده است که انسان

۱. منظور از این عقلانیت، عقلانیت نظری می‌باشد نه عقلانیت عملی که پراگماتیسم بر آن استوار است.

تا به چیزی علم و یقین پیدا نکرده است نباید از آن پیروی کند «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء: ۳۶). زیرا راه‌رونده‌ای که با آگاهی پیش نرود، در ادامه، جز دوری راه برایش حاصل نشود: «فَإِنَّ الْعَامِلَ بَعْدَ عِلْمٍ كَالسَّائِرِ عَلَى غَيْرِ طَرِيقٍ، فَلَا يَزِيدُهُ بَعْدَهُ عَنِ الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ إِلَّا بُعْدًا مِنْ حَاجَتِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۳). از همین رو در هنگام شبهه، هیچ پارسایی را بهتر از توقف به هنگام مواجهه با شبهه نمی‌داند: «لَا وَرَعَ كَالْوُقُوفِ عِنْدَ الشُّبْهَةِ» (همان، حکمت ۱۱۳) و در حال شک، امر لازم را تحقیق و پرسش می‌داند. چرا که اساساً نور هدایت می‌تواند با شک آغاز شود؛ البته شکی که گذرگاه باشد نه منزلگاه. بنابراین، این نوع شک‌ها را که منجر به تحقیق بیشتر می‌شود، مقدّس می‌شمارند. زیرا مقدمه وصول به یقین و اطمینان و ایمان است (مطهری، ۱۳۷۲: ۴۸).

حال با توجه به آنچه از ضرورت لزوم توجه به عقل در تربیت معنوی بیان شد، روشن می‌شود که اگر توجهی به عقلانی بودن معنویت نشود، معنویت بعضاً دچار نتایج و ملزوماتی می‌شود که وقتی انسان، بدون تعصب به آن بنگرد انحراف آن را می‌یابد و حاضر به التزام به آن نمی‌شود. مثالی که در این رابطه می‌توان مطرح کرد سخن مسیحیان است. آنها می‌گویند: «منشأ عالم یکی است و در عین یکی، سه چیز است! آخر چه طور می‌شود هم یکی باشد و هم سه تا. عقل می‌گوید: چنین نیست ولی می‌گویند عقل، حق چنین دخالتی را ندارد» (مطهری، ۱۳۸۱: ۹۱/۱).

نکته قابل توجه، نسبت به نیازمندی معنویت کارآمد به عقلانیت آن است که این ارتباط به شکل واقعی و تکوینی است نه اعتباری. زیرا گاه عابد (به جهت آنکه امری را به زعم خود عقلانی می‌پندارد) صادقانه می‌خواهد تلاش بیشتری در معنویت داشته باشد،^۱ ولی چون آن مورد، از عقلانیت دور شده، بی‌ثمر و یا حتی موجب آفت در معنویت می‌گردد (مطهری، ۱۳۹۵: ۵۰).

۱. چرا که در آدمی، حسی هست که گاهی به خیال خود می‌خواهد در برابر امور دینی، زیاد خضوع کند، آن وقت به صورتی خضوع می‌کند که بر خلاف اجازه خود دین است. یعنی چراغ عقل را دور می‌زند و در نتیجه راه دین را هم گم می‌کند (مطهری، ۱۳۹۵: ۵۰).

سخن دیگری که در این بین دارای اهمّیت می باشد این است که اگر فردی در تصمیم شخصی خود با عقلانیت رفتار نکند خود را از معنویت باز داشته است. اما آنگاه که در مقام رهبری جامعه باشد، چون تصمیم او بر سعادت و هلاکت مردم اثرگذار است اهمّیت این رفتار عقلانی، ضروری تر خواهد بود. به همین دلیل امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمایند: «وَلْيَصْدُقْ رَأْيُ أَهْلِهِ، وَلْيَجْمَعْ شَمْلُهُ، وَلْيُحْضِرْ ذِهْنَهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸)، پیشوای قافله باید اندیشه خود را به کار دارد. به این معنی که حضرت از نخبگان، بزرگان و دیگر افراد اثرگذار در میان قبایل و اقوام می خواهد تا عقل خویش را حاضر کرده و در پرتو حضور عقلانیت خویش آن را گواه بر وجود این فضائل و مناقب برای اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله قرار دهند» (خویی، ۱۳۴۴: ۲۴۱/۹).

حال با توجه به این مهم که گام اول برای رسیدن به رشد معنوی، تفکّر است (یدالهی فر، ۱۳۹۷/۱۱۶)، امام علیه السلام سفارش می کنند که مانند مردمان خشن دوران جاهلیت نباشید که نه از دین سر در می آورند و نه درباره فرمان های خدا، خرد را به کار می بردند: «وَلَا تَكُونُوا كَجُفَاةِ الْجَاهِلِيَّةِ، لَا فِي الدِّينِ يَتَفَقَّهُونَ وَلَا عَنِ اللَّهِ يَعْقِلُونَ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۶). توضیح بیشتر برای لزوم توجه به خرد آن است که تدبّر، وقتی با خرد همراه نشود دیدن معجزه هم نمی تواند فرد را از انحراف در تربیت معنوی باز دارد. زیرا قوم حضرت موسی علیه السلام با این که با معجزه پیامبرشان از رود نیل عبور کردند ولی بلافاصله از او تقاضای بت پرستی داشتند: «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ»؛ و بنی اسرائیل را از دریا عبور دادیم. پس به گروهی گذر کردند که همواره بر پرستش بت های خود ملازمت داشتند. گفتند: ای موسی! همانگونه که برای آنان معبودانی است، تو هم برای ما معبودی قرار بده! موسی گفت: قطعاً شما گروهی هستید که جهالت و نادانی می ورزید (اعراف: ۱۳۸). به همین جهت می توان گفت که

گویا معنویت در حالت عدم تعقل، کالایی می‌شود که بر مذاق اشخاص استوار شده است نه بر عقلانیت.^۱

البته قابل توجه است که عقلانی بودن باورها و احکام دین، به این معنی نیست که عقل، تمام امور کلی و جزئی دنیا و آخرت را درک کند. چراکه عقل، فقط اصل دین را می‌فهمد که بشر به قانون ماورای طبیعت نیازمند است و خطوط کلی مسائل فقه و مسائل حقوقی و اخلاقی را نیز می‌فهمد؛ اما صدها مسأله حرام، حلال، واجب و مستحب وجود دارد که عقل آنها را درک نمی‌کند (جوادی آملی، الف، ۱۳۹۳: ۴۴۸). از همین رو، انسان معنوی لازم است نسبت به بعضی از اوامر یا نواهی هم که با نگاه سطحی برایش خوشایند نیست، تسلیم باشد. قرآن کریم در این راستا می‌فرماید:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾: بر شما کارزار واجب شده است، در حالی که برای شما ناگوار است و بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما خوب است و بسا چیزی را دوست می‌دارید و آن برای شما بد است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید (بقره: آیه ۲۱۶).

۲-۳ عبودیت

«عبودیت»، وجه عملی ایمان است: «الایمان، معرفة بالجنان و اقرار باللسان والعمل بالارکان» (نهج البلاغه، حکمت ۲۲۷). ایمان، شناخت به دل و اقرار به زبان و عمل به اعضا است. پشتوانه آن هم «وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي» می‌باشد: و مرا چیست که کسی را نپرستم که مرا آفریده؟ (یس: ۲۲). این که عبادت را شرط ایمان واقعی دانسته‌اند به دلیل آن است که صرف شناخت خداوند و ایمان لفظی به او کفایت نمی‌کند تا بتوان کسی را معنوی دانست. زیرا ابلیس هم خداشناس بود ولی تمکین عملی نداشت. به همین خاطر، می‌توان گفت: تسلیم

۱. به همین جهت امروزه و به طور خاص در ایالات متحده، سوپر مارکتی دینی شکل گرفته است که می‌توان در آن، دینی خاص را به عنوان یک کالا از میان انبوه متنوع کالاها به اراده و ذوق خود انتخاب نمود و مصرف کرد (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۳۰۲ و ۳۰۳).

واقعی که نشانه ایمان صادق است، معمولاً زمانی صورت می‌گیرد که با نگاه ظاهری، تبعیت از فردی و یا انجام امری ناخوشایند باشد تا جا برای امتحان باقی باشد. از همین رو، امام علی علیه السلام می‌فرمایند:

«لَوْ أَرَادَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِأَنْبِئَانِهِ حَيْثُ بَعَثَهُمْ أَنْ يَفْتَحَ لَهُمْ كُنُوزَ الدُّهُبَانِ، وَ مَعَادِنَ الْعُقَيَانِ، ... لَفَعَلَ، وَ لَوْ فَعَلَ لَسَقَطَ الْبَلَاءُ... إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ اخْتَبَرَ بِأَحْبَارٍ ... فَجَعَلَهَا بَيْتَهُ الْحَرَامَ ... ثُمَّ وَضَعَهُ بِأَوْعَرِ بَقَاعِ الْأَرْضِ حَجْرًا»: اگر خدای سبحان، می‌خواست که هنگام مبعوث داشتن پیامبران خود، گنج‌ها و معادن زر را برایشان بگشاید ... چنان می‌کرد. ولی اگر چنان کرده بود، آزمایش‌ها را موردی نبود ... (همچنین) خداوند با سنگ‌ها آزمایش کرد ... (به طوری که) آن سنگ‌ها را خانه حرمت خویش نهاد که عامل قیام و پایداری مردم باشد. آنگاه آن را در سنگلاخ‌ترین سرزمین‌ها قرار داد» (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۴).

البته روشن است که انسان معنوی، چون اوامر خداوند را با مصلحت، ملازم می‌داند نه تنها در برابر دستورات به ظاهر ناخوشایند، تسلیم می‌شود بلکه اوامر را با طوع و رغبت انجام می‌دهد و به ملکوت هم که حکمت عبادت است راه پیدا می‌کند (جوادی آملی، ب. ۱۳۹۳: ۵۶).

اهمیت توجه به این عبودیت، جهت رسیدن به یک معنویت کارآمد آن می‌باشد که بندگی برای بنده، ذاتی است و ممکن نیست انسان در مرحله‌ای، بی‌نیاز از عبادت باشد (همان: ۴۶).^۱ توضیح این ادعا آن است که چیزی در عالم گرامی‌تر و گران‌تر از یقین نیست (همان: ۵۶) و از سویی بدون عبادت هم انسان نمی‌تواند یقین پیدا کند (همان: ۴۷) و به سعادت برسد که «مِنْ فَرَائِضِهِ وَ سُنَنِهِ الَّتِي لَا يَسْعَدُ أَحَدٌ إِلَّا بِاتِّبَاعِهَا»: (دستورات قرآن) واجبات و سنت‌هایی است که کسی به سعادت نرسد مگر به پیروی از آنها (نهج البلاغه، نامه ۵۳). زیرا

۱. لذا انسان نمی‌تواند بدون عبادت زیست کند (به طوری که می‌توان گفت): همه مردم به شکلی و به نوعی عبادت و پرستش دارند و این پرستش جزء غرائز ذاتی و فطری بشر است. این گرایش در همه انسانها وجود دارد و همه مادیون نیز پرستنده هستند (مطهری، ۱۳۹۹: ۲/۱۳۱).

آنچه علم و یقین را زنده نگه می‌دارد و انسان را از افتادن در ورطه جهل و شک می‌رهاند، اقدام عملی و عبادت پس از آگاهی است. به همین دلیل آن حضرت سفارش می‌کنند که «أَتَجْعَلُوا عِلْمَكُمْ جَهْلًا وَ يَقِينَكُمْ شَكًّا إِذَا عَلِمْتُمْ فَاعْمَلُوا وَ إِذَا تَيَقَّنْتُمْ فَأَقْدِمُوا»: علم خود را چون جهل و یقین خود را چون شک نکنید، هرگاه دانستید، به کار بندید و چون یقین کردید اقدام کنید (همان، حکمت ۲۷۴). بنابراین با توجه به این‌که عبادت، جلوه‌ای از شکر بنده است و شکرگزاری هم از پایه‌های تربیت معنوی می‌باشد: «لَوْ لَمْ يَتَوَعَّدِ اللَّهُ عَلَى مَعْصِيَتِهِ لَكَانَ يَجِبُ إِلَّا يُعْصَى شُكْرًا لِنِعْمِهِ»، یعنی اگر خداوند، به سبب نافرمانیش، مردم را بیم نمی‌داد، باز هم فرمانبرداریش واجب بود تا سپاس نعمتش را بگزاریم (همان، حکمت ۲۹۰). حال اگر مکتبی تأکید بر عمل و عبادت نداشته باشد و صرف پندار و اندیشه درست را کافی بداند، مکتبی تهی از معنویت لحاظ می‌شود.

همچنین قابل ذکر است که کمیت این پرستش هم هیچ‌گاه نمی‌تواند در سطحی قرار بگیرد که عابد را بی‌نیاز از بندگی بیشتر کند. زیرا عبادت بسیار، در برابر ثواب الهی و ارزانی شدن نعمت ایمان، بسیار ناچیز است. به همین دلیل، امیرالمؤمنین علیه السلام متذکر می‌شوند که «به خدا سوگند، اگر چون اشتران فرزند مرده، ناله سر دهید و مال و فرزند، رها کرده به سوی خدا روید، هر آینه، در برابر ثوابی که برای شما امید می‌دارم یا در برابر غذایی که شما را از آن بیم می‌دهم، بس ناچیز است و اندک. به خدا قسم، اگر از عشق به خداوند یا از ترس او، دل‌هایتان گداخته شود، در برابر نعمت‌های بزرگی که خدا به شما ارزانی داشته، هیچ است و در برابر این موهبت که شما را به ایمان راه نموده است، بی‌مقدار»^۱.

اکنون با نظر به آنچه گذشت می‌گوییم که اگرچه اساس عبودیت، امر معنوی و قلبی است^۲ ولی با این حال در شرع مقدس، به حال باطنی و نیات افراد برای ثواب و عقاب اکتفا

۱. قَوْلَ اللَّهِ لَوْ حَنَنْتُمْ حَبِيبَ الْوَلَدِ الْعَجَلِ وَ خَرَجْتُمْ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ، لَكَانَ قَلِيلًا فِيمَا أَرْجُو لَكُمْ مِنْ ثَوَابِهِ وَ أَعَافَ عَلَيْكُمْ مِنْ عِقَابِهِ. وَ تَالِ اللَّهِ لَوْ ائْتَمَّائَتْ قُلُوبُكُمْ اِثْمَانًا مَا جَزَتْ اَعْمَالُكُمْ عَنْكُمْ، اِنْعَمَهُ عَلَيْكُمْ الْعِظَامَ وَ هَذِهِ اِيَّاكُمْ لِاِيْمَانِ (نهج البلاغه، خطبه ۵۲).

۲. زیرا اگر شیطان به انگیزه غیر تعبد، بر حضرت آدم علیه السلام سجده می‌کرد، همچنان مطرود به شمار می‌رفت و اهل معنویت محسوب نمی‌شد. همچنان که اگر خداوند بر ترک چیزی نهی کند و فرد، با انگیزه‌ای غیر تبعیت از نهی خداوند، مانند

نشده و جلوه‌هایی از عبودیت را خداوند بر آن امر فرموده است تا این حالت قلبی عابد در نشئه ظاهری هم بروز داشته باشد. در این باره به موارد زیر تأکید شده است:

۱- نماز: «تَعَاهَدُوا أَمْرَ الصَّلَاةِ، وَحَافِظُوا عَلَيْهَا، وَاسْتَكْثِرُوا مِنْهَا، وَتَقَرَّبُوا بِهَا»: امر نماز را مراعات کنید و به حفظ آن بکوشید و بسیار به جای آورید و بدان به خدا تقرب جویید (همان، خطبه ۱۹).

۲- حج: «وَفَرَضَ عَلَيْكُمْ حَجَّ بَيْتِهِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلْأَعْنَامِ»: خداوند، حج خانه خود را بر شما واجب گردانید و خانه خود را قبله‌گاه مردم ساخت (همان، خطبه ۱).

۳- جهاد: «فَإِنَّ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَتَحَهُ اللَّهُ لِمَنْ أَحْبَبَهُ»: جهاد دری است از درهای بهشت که خداوند بر روی بندگان خاص خود گشوده است (همان، خطبه ۲).

۴- بخشندگی و کمک به مساکین: «إِنَّ الْمُسْكِينَ رَسُولُ اللَّهِ فَمَنْ مَنَعَهُ فَقَدْ مَنَعَ اللَّهَ، وَمَنْ أَعْطَاهُ فَقَدْ أَعْطَى اللَّهَ»: همانا مسکین فرستاده خداست، پس کسی که او را منع کند، خدا را منع کرده و کسی که به او بخشش کند، به خدا بخشش کرده است (همان، حکمت ۳۰۴).^۱

۵- فریادرسی ستمدیدگان: «مِنْ كَفَارَاتِ الذُّنُوبِ الْعِظَامِ إِغَاثَةُ الْمَلْهُوفِ وَالتَّنْفِيسُ عَنِ الْمَكْرُوبِ»: از کفاره‌های گناهان بزرگ، به فریاد رسیدن ستمدیدگان و شاد کردن فرد غمگین است (همان، حکمت ۲۴).

۶- حفظ زبان: «لَا يَسْتَقِيمُ إِيْمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ وَلَا يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ لِسَانُهُ»، ایمان بنده تنها در صورتی استوار شود که دلش استوار گردد و دلش استوار نشود مگر آنکه زبانش استوار گردد (همان، خطبه ۱۷۶).^۲

علاوه بر اینها می‌توان نمونه‌های دیگری از اهم طاعات و دستورات عبادی به حساب آورد که به نوبه خود می‌توان آنها را به لحاظ آثار، به فردی و اجتماعی تقسیم کرد.

عدم علاقه شخصی به آن منهی، مورد نهی شده را ترک کند به شکلی که نهی شارع نمی‌توانست مانعی برای ارتکاب آن بشود، در این صورت نمی‌توان این اجتناب را برای فرد، تعبد به حساب آورد.

۱. اهمّیت بخشش به نیازمندان و مردم‌دار بودن به نحوی است که وقتی دین می‌گوید: «هنگام سحر در نماز شب، عده زیادی را دعا کن، همان دین می‌گوید: روز، به فکر حل کار چهل مؤمن باش ... این دستور، درس کرم به انسان می‌آموزد که دیگران مهمان سفره انسان باشند» (جوادی آملی، ب. ۱۳۹۳: ۲۲۹).

۲. امام علی علیه السلام، این سخن را از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل نموده‌اند.

۳-۳ بی اعتبار دانستن دنیا

به همان اندازه که عدم آگاهی به امری، باعث تحیر و اضطراب می شود، معرفت به هستی اشیا هم می تواند با عمل متناسب با آن موجب آرامش شود. در این بین، شناخت ابزار و مقدمی بودن دنیا، قابلیت دارد زندگی انسان را در مدتی که به شکل قهری در آن قرار دارد، معنادار کند و او را از اضطراب، رهایی بخشد. این رویکرد، آنجا نقش خود را در تربیت معنوی بروز می دهد که اگر کسی به دیده عبرت به دنیا بنگرد، دنیا بینایش می سازد. اما کسی را که به چشم خریدار، نظر به آن بدوزد، نابینایش کند: «مَنْ أَبْصَرَ بِهَا بَصَرَهُ وَ مَنْ أَبْصَرَ إِلَيْهَا أَعْمَتَهُ» (همان، خطبه ۸۲) و معنویتش را به تباهی کشاند: «مَا ذُئِبَانِ ضَارِيَانِ فِي غَنَمٍ قَدْ فَازَ قَهْرُهَا رِعَاؤُهَا، أَحَدُهُمَا فِي أَوَّلِهَا وَالْآخَرُ فِي آخِرِهَا، بَأْفَسَدَ فِيهَا مِنْ حُبِّ الْمَالِ وَالشَّرَفِ فِي دِينِ الْمُسْلِمِ»، یعنی حمله دو گرگ درنده به یک رمه بی چوپان، که یکی از اول رمه و دیگری از آخر آن حمله کند، زیانبارتر از حب مال و مقام برای دین مسلمان نیست (کلینی، ۱۹۹۰: ۲/۳۱۵ ح ۲). زیرا اگر چیزی را که خدا و پیامبرش دشمن داشته اند،^۱ دوست انگاریم یا چیزی را که آن دو، حقیرش شمرده اند، بزرگ پنداریم، برای سرکشی از فرمان خدا و مخالفت با اوامر او، همین ما را بس است: «لَوْ لَمْ يَكُنْ فِينَا إِلَّا حُبُّنَا مَا أَبْغَضَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَ تَعْظِيمُنَا مَا صَغَرَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ لَكَفَى بِهِ شِقَاقًا لِلَّهِ وَ مُحَادَّةً عَنْ أَمْرِ اللَّهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۹).

اهمیت این رویکرد به خاطر آن است که وقتی شأن ابزاری و مقدمی (دنیا) جای هدف و آخرتی بنشیند که برای آن آفریده شده ایم: «وَأَعْلَمُ يَا بَنِي آدَمَ أَنَّكَ إِنَّمَا خُلِقْتَ لِلْآخِرَةِ لَا لِلدُّنْيَا»، بدان، که تو را برای آخرت آفریده اند، نه برای دنیا (همان، نامه ۳۱)، موجب نابینایی می شود و در آن صورت هر کس با این نگاه (غیر ابزاری دیدن دنیا) سراغ دنیا رود که تشنگی خود را رفع کند، تشنه تر می شود: «مَثَلُ الدُّنْيَا مَثَلُ مَاءِ الْبَحْرِ كُلَّمَا شَرِبَ مِنْهُ الْعَطْشَانُ أَزْدَادَ عَطْشًا حَتَّى يَقْتُلَهُ»، مثل دنیا، همچون آب دریاست که انسان تشنه هر چه از آن بنوشد، تشنه تر می شود، تا آنکه او را بکشد (ابن شعبه حرّانی، ۱۳۸۳: ۳۸۳).

۱. منظور از چیزی که خدا و پیامبرش دشمن داشته اند، دنیا می باشد.

بنابراین، شناخت دنیا امری سهل و یکنواخت نیست. بلکه همانند ماری می ماند که وقتی بدنش را با دست بمالند، نرم است ولی زهر کشنده ای دارد. به همین جهت از آنچه انسان را در دنیا خوشحال می سازد، لازم است برحذر بود. زیرا متاع آن، اندکی با شخص می ماند. همچنین لازم است فرد، غم های آن را از خود دور سازد چراکه به مفارقت از آن و دگرگونی هایش ایمان دارد و هر مقدار کسی با دنیا انس و علاقه اش بیشتر شود، ترس و هراسش افزون تر می شود. چراکه شیفته دنیا وقتی به دنیا دل بست و به آن شادمان شد، دنیا او را به سختی مبتلا گرداند (نهج البلاغه، نامه ۶۸).

بر این مبنا وقتی دنیای غیر ابزاری به انسان ایمانی عرضه می شود، نه تنها از آن دوری می کند بلکه دوستی آن را هم خطایی بزرگ می داند. زیرا سرای ناچیز دنیا را شتابان در حال پشت کردن می بیند: «أَلَا وَ إِنَّ الدُّنْيَا قَدْ وَلَّتْ حَذَاءَ فَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا إِلَّا صُبَابَةٌ كَصُبَابَةِ الْإِنَاءِ إِصْطَبَّهَا صَابُهَا»: آگاه باشید که دنیا پشت کرده است و شتابان می رود و از آن جز اندکی باقی نیست. همچون قطره های مانده بر ظرفی که آب آن را ریخته اند و تهی است (همان، خطبه ۴۲) و دل بستن به این منزل بی قرار را موجب بی قراری یافته است: «إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارٌ مَّجَازٍ»، این دنیا، سرایی است که فقط و فقط، گذرگاه شماس است (همان، خطبه ۱۹۴).

بر این اساس وقتی دنیا بر پیامبر ﷺ عرضه شد او از پذیرفتنش ابا کرد و دانست که خدای سبحان چه چیز را دشمن می دارد تا او نیز آن را دشمن داشته یا چه چیز را حقیر شمرده تا او نیز حقیرش شمارد و چه چیز را خُرد و بی مقدار دانسته تا او نیز بی مقدارش داند: «عُرِضَتْ عَلَيْهِ الدُّنْيَا فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَهَا وَ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَبْغَضَ شَيْئًا فَأَبْغَضَهُ وَ حَقَّرَ شَيْئًا فَحَقَّرَهُ وَ صَغَّرَ شَيْئًا فَصَغَّرَهُ» (همان، خطبه ۱۵۹).

البته لازم به ذکر است که این بی اعتبار و بی قرار دانستن دنیا به معنی صحیح بودن عدم توجه به آن به شکل مطلق نیست. چرا که از سوی دیگر با ملاحظه این که انسان در کنار روح الهی و معنوی، طبع مادی و نیازهای ناگزیر مرتبط با آن را هم دارد. اگر فردی توجه به دنیا را از میزان شأن مقدمی آن بکاهد، تفریطی رخ می دهد که از ناحیه دیگر موجب زیان به سعادت او می گردد. به همین جهت امام علی علیه السلام، به معاش و لذت حلال توجه می دهند: «لَيْسَ لِلْعَاقِلِ

أَنْ يَكُونَ شَاخِصًا إِلَّا فِي ثَلَاثٍ مَرَمَةٍ لِمَعَاشٍ أَوْ خُطْوَةٍ فِي مَعَادٍ أَوْ لَذَّةٍ فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ^۱، و تدبیر را برای آن لازم می‌شمارند: «لَاعْقِلْ كَالْتَدْبِيرِ» (همان، حکمت ۱۱۳). زیرا ضعف عقل معاش ممکن است در مواقعی به عقل معاد هم آسیب برساند. طوری که به فرمایش حضرت رسول ﷺ، فقر نزدیک است که به کفر ختم شود: «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا» (کلینی، ۱۹۹۰: ۲/۳۰۷). بر این پایه، فرد ایمانی در ساختار تربیت معنوی صحیح با این که دلبستگی به دنیا ندارد اما به قدر ضرورت از لذت‌های حلال دنیا بهره می‌برد و نصیب خود را از آن بر می‌گیرد: «لَا تَسْ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا»: سهم خود را از دنیا فراموش مکن (قصص: ۷۷).

قابل توجه است وقتی این بهره‌گیری به قدر کفایت باشد، تراز کیفی بهره فرد را بیشتر از لذت مترفین و جباران که دارای امکانات بسیار هستند، قرار می‌دهد. اما با این تفاوت که نه تنها عقاب آنها را نداشتند بلکه با این دید مقدّمی، آنها دنیای خود را محل تجارت معنوی و عبادت هم کرده بودند: «إِنَّ الدُّنْيَا مَسْجِدٌ أَعْجَبَاءُ اللَّهِ وَ مَتَجَرُّ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ»، یعنی همانا دنیا مسجد دوستان خدا و تجارت‌خانه اولیای اوست (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۱). حضرت در این رابطه می‌فرمایند:

«بدانید، ای بندگان خدا، که پرهیزگاران، هم در این دنیای زودگذر سود برند و هم در جهان آینده آخرت. آنها با مردم دنیا در کارهای دنیوی شریک شدند و مردم دنیا با ایشان در کارهای اخروی شریک نشدند. در دنیا زیستند، نیکوترین زیستن‌ها، از نعمت دنیا خوردند، بهترین خوردنی‌ها و از دنیا بهره‌مند شدند، آنسان که اهل ناز و نعمت بهره‌مند شدند و از آن کامیاب گردیدند، چونان که جباران خودکامه کام گرفتند»^۲.

۱. مؤمن را سه ساعت است: ساعتی که در آن با پروردگار خود راز می‌گوید، ساعتی که در پی تحصیل معاش خویش است و ساعتی که به خوشی‌ها و لذات حلال و نیکوی خود می‌پردازد. عاقل در پی سه کار می‌باشد: یا در پی اصلاح معاش خود است یا در کار معاد و یا در پی لذت‌های غیرحرام می‌باشد (نهج البلاغه، حکمت ۳۹۰).

۲. «وَاعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ الْمُتَّقِينَ ذَهَبُوا بِعَاجِلِ الدُّنْيَا وَ آجِلِ الْآخِرَةِ، فَشَارَكُوا أَهْلَ الدُّنْيَا فِي دُنْيَاهُمْ، وَ لَمْ يُشَارِكْهُمْ أَهْلُ الدُّنْيَا فِي آخِرَتِهِمْ، سَكَنُوا الدُّنْيَا بِأَفْضَلِ مَا سَكَنَتْ، وَ أَكَلُوا بِأَفْضَلِ مَا أَكَلَتْ، فَحَظُّوا مِنَ الدُّنْيَا بِمَا حَظَّ بِهِ الْمُتَرَفُّونَ، وَ أَخَذُوا مِنْهَا مَا أَخَذَهُ الْجَبَّارَةُ الْمُتَكَبِّرُونَ» (همان، نامه ۲۷).

۴-۳ آخرت گرایی

از دیگر شاخصه‌ها در تربیت معنوی، آخرت گرایی است.^۱ این رویکرد، ریشه در این باور دارد که «إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارُ مَجَازٍ، وَالْآخِرَةُ دَارُ قَرَارٍ، فَخُذُوا مِنْ مَّمَرِّكُمْ لِمَقَرِّكُمْ»: این دنیا، سرایی است که فقط و فقط گذرگاه شماس است و آخرت، سرایی است پایدار. پس از این سرا که گذرگاه شماس برای آن سرا که قرارگاه شماس است، توشه بگیرید (همان، خطبه ۱۹۴). از سویی آخرت، محل گرفتن اجر و پاداش واقعی است: «وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا»: و هر کس خواهان آخرت است و نهایت کوشش را برای آن بکند و مؤمن باشد، آنانند که تلاش آنها مورد حق شناسی واقع خواهد شد (اسراء: ۱۹). چنین رویگری است که می‌تواند به هنگام بی‌قراری، آرامش را همچون زمان آسایش در دل‌ها برقرار نماید: «نَزَّلْتُ أَنْفُسَهُمْ مِنْهُمْ فِي الْبَلَاءِ كَأَلَّتِي نَزَّلْتُ فِي الرَّخَاءِ»: [متقین] در هنگام بلا و مشقت حالشان همچون هنگام آسایش و رفاه است (همان، خطبه ۱۹۳). توجه به آخرت است که دنیا را از عبث بودن خارج می‌کند. به همین جهت، شایسته است به آنچه از آخرت کسب می‌شود، شادمان شد و به آنچه از آخرت کاسته می‌شود، تأسّف خورد.

این فرآیند نگاه به آخرت می‌تواند دارای فرآورده‌ای شود که انسان با بدنی در این دنیا زندگی کند که روحش با عالم قیامت پیوند خورده است: «صَحِّبُوا الدُّنْيَا بِأَبْدَانٍ أَرْوَاحُهَا مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى»: [اولیای خدا] در دنیا با بدن‌هایی زندگی می‌کنند که ارواحشان با جهان بالا پیوند خورده است (همان، حکمت ۱۴۷). به شکلی که اشتیاق به مرگ - که پل ورود به سرای جاودانگی است - برایش از هر اشتیاق دیگر شدیدتر می‌شود: «وَاللَّهُ لَا يُبْنِي أَبْنَى طَالِبٍ آتَسُّ بِالْمَوْتِ مِنَ الطُّفْلِ بِثَدْيِ أُمِّهِ»: به خدا سوگند هر آینه پسر ابوطالب [علی] به مرگ از طفل به پستان مادرش مانوس‌تر است (همان، خطبه ۵).

در این راستا، امیرالمؤمنین علیه السلام سفارش کرده‌اند که:

۱. با این‌که روی دیگر بی‌اعتباری دنیا با توجه به توضیحی که گذشت، همان اصالت آخرت می‌باشد ولی به جهت آن که در نهج‌البلاغه، آخرت‌گرایی هم به صورت ویژه مورد توجه قرار گرفته است، آن مستقلاً به عنوان یک شاخص ذکر شده است تا به خوبی روشن شود که در معنویت صحیح، چون فرد معنوی، تعلّق به آخرت را جایگزین تعلّق به دنیا قرار می‌دهد، در حالت عدم تعلّق به دنیا، دچار پوچی در زندگی نمی‌شود.

«باید سُروت تنها به سبب بهره‌هایی باشد که از آخرت خویش به دست آورده‌ای و دریغت بر ارزش‌های اخروی باشد که از دست می‌دهی. اما از بهره‌ای که از دنیای خویش به چنگ می‌آوری، شاد مباش و از ارزش‌های دنیوی و مادی که از دست می‌دهی، اندوهگین مشو و همت خویش را به تمامی، صرف دنیای پس از مرگ کن: «فَلْيَكُنْ سُرُورُكَ بِمَا نِلْتَ مِنَ آخِرَتِكَ وَ لِيَكُنْ أَسْفُكَ عَلَى مَا فَاتَكَ مِنْهَا وَ مَا نِلْتَ مِنْ دُنْيَاكَ فَلَا تُكْثِرْ بِهِ فَرَحاً وَ مَا فَاتَكَ مِنْهَا فَلَا تَأْسَ عَلَيْهِ جَزَعاً وَلِيَكُنْ هُمُكَ فِيْمَا بَعْدَ الْمَوْتِ» (همان، نامه ۲۲).

بنابراین با توضیحی که گذشت روشن است که اگر فضای تربیت معنوی از آخرت‌گرایی تهی شود، زندگی، عبث و بدون معنا می‌شود. اما وقتی فرد معنوی، سرای دیگر را ادامه سیر حیات خود بداند، نه تنها تلاش‌هایش را در آنجا دارای اثر می‌بیند بلکه از کمی توشه برای آن، آه هم می‌کشد:

«أَهْ مِنْ قِلَّةِ الزَّادِ وَ طُولِ الطَّرِيقِ وَ بَعْدِ السَّفَرِ وَ عَظِيمِ الْمَوْرِدِ»، آه، از اندک بودن راه‌توشه، درازی راه، دوری سفر و سختی منزلگاه» (همان، حکمت ۷۷).
در این راستا چون «توانگری و تنگدستی، پس از عرضه شدن بر خدا معلوم می‌شود»: «الْغِنَى وَ الْفَقْرُ بَعْدَ الْعَرْضِ عَلَى اللَّهِ» (همان، حکمت ۴۵۲)، خداوند متعال، جدای از آن که حال انسان‌های متمتع در بهشت را بیان کرده، حال افراد غافل در دنیا را هم در هنگام ورود به سرای آخرت ترسیم نموده است تا با این شیوه، بندگان را جهت توشه برداشتن و دلبستن به آخرت متذکر سازد:

«وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ»، و از آنچه روزی شما کرده‌ایم انفاق کنید، پیش از آنکه یکی از شما را مرگ در رسد و بگوید: چرا مرا تا مدتی نزدیک مهلت ندادی تا صدقه دهم و از شایستگان باشم؟!» (منافقون، ۱۰).

۵-۳ اعتدال

«اعتدال»، همان شیوه صحیح، جهت منحرف نشدن از راه مستقیم است که در تمام شئون زندگی اعم از فردی، اجتماعی، سیاسی و غیر آن جاری می‌باشد (مکارم، الف. ۱۳۹۰: ۱۲).

(۴۱۹). نقش این شاخصه را در تربیت معنوی آن‌جا می‌توان دید که گفته شده است: همیشه فضائل اخلاقی حدّ وسط در میان دو دسته از رذائل است. مثلاً شجاعت حدّ اعتدالی است که در میان صفت تهوّر (بی باکی) و جُبْن (ترس و بزدلی) قرار گرفته است (همان).^۱

همچنین روان آدمی، در حال اعتدال است که از درد و ناگواری‌های دیگران احساس ناراحتی می‌کند (جعفری، ۱۳۷۶: ۶/۱۶۷۴) و معنای حق را درک می‌کند (همان، ۱۷۱۴). به طوری که افراد در آن حال، نوعی وحدت ارزشی را درباره یکدیگر احساس می‌کنند (همان، ۸/۲۵۸۶). ولی آنچه در مصداق، مانع تطبیق این شاخصه به شکل صحیح می‌شود و باورها را به سمت افراط و تفریط سوق می‌دهد، جهل است. امام علی علیه السلام، در این باره می‌فرمایند: «لَا تَرَى الْجَاهِلَ إِلَّا مُفْرَطًا أَوْ مُفْرَطًا»، جاهل دیده نشود مگر در حال افراط یا تفریط (نهج البلاغه، حکمت ۷۰). زیرا جاهل در تمام رفتارها و گفتارها یا به خاطر جهل بسیط خود دچار کندروی می‌شود و یا به جهت جهل مرکب، گاهی در دنباله‌روی از حق، چنان زیاده‌روی می‌کند که پرده‌ای چشم بصیرت او را می‌گیرد و او با یقین به این که کارش درست است، از رسیدن به حق باز می‌ماند (ابن میثم، ۱۹۹۹: ۵/۲۷۴).

بنابراین هرگاه ساختار یا محتوای تربیت معنوی از اعتدال فاصله بگیرد از آن سو به ورطه جهالت نزدیک می‌شود. برای توضیح بیشتر، در این رابطه، سه گزاره از نهج البلاغه مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد:

الف) با این که دلبستگی نداشتن به دنیا، شاخصه مهمی در معنویت دینی است ولی امیرمؤمنان علیه السلام در زمینه به دست آوردن متاع دنیوی و مصرف آن، پیمودن طریق اعتدال را سفارش می‌نمایند (صفوی، ۱۳۹۷: ۱۱۳). به همین دلیل، عمل عاصم را در ترک مطلق دنیا، افراط خواندند و او را توبیخ کردند:

«يَا عُدَيُّ نَفْسِهِ، لَقَدْ اسْتَهَامَ بِكَ الْخَبِيثُ، أَمَا رَجِمْتَ أَهْلَكَ وَ وَلَدَكَ؟ أَتَرَى اللَّهَ

۱. قابل توجه است که مواردی مثل اتفاق امام حسن علیه السلام که به صورت نصف اموال و حتی تمام اموال بوده، حمل بر یک تکلیف یا امر ندبی می‌شود که خود از شأن امامت، بر آن واقف بوده‌اند. همچنان که اگر ایثار، سبب ناراحتی و فشار بر فرزندان نشود و نظام خانواده به خطر نیفتد، مسلماً بهترین راه است (مکارم، ب. ۱۳۷۳: ۹۸/۱۲).

ءَحَلَّ لَكَ الطَّيِّبَاتِ وَهُوَ يَكْرَهُ اِنَّ تَاءُخُذَهَا؟»: ای دشمن حقیر خویش، شیطان ناپاک خواهد که تو را گمراه کند. آیا به زن و فرزندی ترحم نمی‌کنی؟! پنداری که خدا چیزهای نیکو و پاکیزه را بر تو حلال کرده ولی نمی‌خواهد که از آنها بهره‌مند گردی (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۹).^۱

ب) حضرت اگرچه از روی زهد، از خلافت بر امت چشم پوشی کردند تا اصل اسلام باقی بماند: «وَاللّٰهُ لَا سَلَمَ مَا سَلَمَتْ اُمُورُ الْمُسْلِمِينَ وَلَمْ يَكُنْ فِيْهَا جُورٌ اِلَّا عَلَيَّ خَاصَّةً، زُهْدًا فِيمَا تَنَافَسْتُمُوهُ مِنْ زُخْرَفِهِ وَزِبْرَجِهِ»: به خدا سوگند، مادامی که کار مسلمانان بسامان باشد و جز بر من بر دیگران ستمی نرود، آن را وا گذاشته، مخالفت نمی‌ورزم. زهد می‌ورزم در آنچه شما به‌خاطر زیور و زینتش با یکدیگر رقابت می‌کنید (همان، خطبه ۷۴). ولی آنگاه که مردم، بعد از عثمان از ایشان خواستند که حکومت را به عهده بگیرند، زهد امام باعث نشد تا از قبول خلافت خودداری کنند. چرا که زهد و کناره‌گیری مطلق را، خارج از حد اعتدال و تفریط در قبول مسئولیت می‌دیدند. به همین دلیل بیان داشتند:

«لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ، وَ قِيَامُ الْحِجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يُقَارَّوْا عَلَى كِبَظَةِ ظَالِمٍ، وَ لَا سَعْبِ مَظْلُومٍ، لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا»: اگر به خاطر حضور حاضران و توده‌های مشتاق بیعت‌کننده و اتمام حجّت بر من به خاطر وجود یار و یاور نبود و نیز به خاطر عهد و پیمانی که خداوند از دانشمندان و علمای (هر ائمت) گرفته که در برابر پرخوری ستمگر و گرسنگی ستم‌دیده و مظلوم، سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر پشتش می‌افکندم و رهایش می‌نمودم (همان، خطبه ۳).

ج) حبّ و بغض به دیگران وقتی بر معیار ایمان واقعی و عقلانی پیش برود، تمجید و تقبیح در حد اعتدال انجام می‌شود؛ اما وقتی از این چارچوب خارج شود افراط در حبّ، منجر به غلوّ و افراط در بغض، منجر به کتمان حقائق و یا حتّی افتراء می‌شود.

۱. همچنین در این راستا می‌توان گفت: ممکن است به جهت توجّه به اصل اعتدال باشد که با این‌که روزه، سپر آتش است،

در عید فطر و قربان حرام شده است.

در این باره امام علی (علیه السلام) خطاب به مردی که متهم به دشمنی با ایشان بود، اما در ستودن حضرت، زیاده‌روی کرد، فرمودند:

«قَالَ ع لِرَجُلٍ أَفْرَطَ فِي الثَّنَاءِ عَلَيْهِ وَ كَانَ لَهُ مَتَّهَمًا أَنَا دُونَ مَا تَقُولُ وَ فَوْقَ مَا فِي نَفْسِكَ»: من از آنچه گفتی پایین‌تر و از آنچه در دل داری بالاتر (همان، حکمت ۸۳).

لذا در یک تربیت معنوی صحیح به جدّ، قابل‌اهتمام است که فرد معنوی درباره پیشوایان معنوی خود غلو نکند: «سَيَهْلِكُ فِي صِنْفَانِ مُحِبٌّ مُفْرَطٌ يَذْهَبُ بِهِ الْحُبُّ إِلَى غَيْرِ الْحَقِّ وَ مُبْغِضٌ مُفْرَطٌ يَذْهَبُ بِهِ الْبُغْضُ إِلَى غَيْرِ الْحَقِّ»: به زودی دو گروه در ارتباط با من هلاک می‌شوند: یکی دوستی که در محبت به من زیاده‌روی می‌کند و این محبت بیش از حدّ او را به سوی باطل می‌برد و دیگری دشمنی که در کینه‌توزی من زیاده‌روی می‌کند و این دشمنی، او را به سوی باطل می‌کشاند (همان، خطبه، ۱۲۷). از طرفی هم در رابطه با مخالفان، دچار کتمان فضیلت آنان نشود.^۱ از همین رو، حضرت فرمودند:

«خَيْرُ النَّاسِ فِي حَالٍ أَلْتَمَطُ الْأَوْسَطُ فَالْزَمُوهُ»، بهترین مردم در ارتباط با من، مردم معتدل هستند. پس با آنان همراه باشید (همان، خطبه ۱۲۷).

نتیجه‌گیری

با توجه به ملاحظات انجام شده، حاصل این شد که در قرآن و نهج البلاغه، گزاره‌هایی درباره تربیت معنوی وجود دارد که دلالت بر شاخصه‌هایی همچون: «عقلانیت»، «عبودیت»، «بی‌اعتبار دانستن دنیا»، «آخرت‌گرایی» و «اعتدال» می‌کند که شرط لازم برای کارآمدی در معنویت می‌باشند. بر این پایه فرد معنویت‌جو باید:

۱. باور خود را از شک، دور و بر استدلال نظری استوار سازد.
۲. در عرصه عمل، تبعیت کامل از دستورات داشته باشد و خود را بی‌نیاز از عبادت نداند.
۳. دنیا را گذرگاه رسیدن به آخرت بداند و به آن دل نبندد.

۱. در تفاسیر آمده است که وقتی بت‌پرستان از یهود درباره حقایق دین اسلام سؤال کردند، عالمان یهود به آنها گفتند: آیین شما از دین پیامبر ﷺ هدایت یافته‌تر است؟! : «وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا» (نساء، ۵۱).

۴. اشتیاق به آخرت داشته و آن را منزل قرار بداند.
۵. اندیشه و رفتار خود را از افراط و تفریط دور بدارد و از راه مستقیم منحرف نشود.

منابع

۱. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی (۱۳۸۳ش). تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، قم: دارالحديث.
۲. ابن فارس، ابوالحسن احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). مقایس اللّغة، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
۴. ابن میثم، کمال الدّین میثم بن علی میثم البحرانی (۱۹۹۹م). شرح نهج البلاغه ابن میثم. بیروت: دارالتّقلین.
۵. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۶ش). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ هفتم.
۶. جوادی آملی، عبدالله (الف) (۱۳۹۳ش). قرآن در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، قم: نشر اسراء، چاپ دوازدهم.
۷. _____ (ب) (۱۳۹۳ش) حکمت عبادات، قم: نشر اسراء، چاپ بیستم.
۸. حمیدی، بهزاد (۱۳۹۱ش). معنویّت در سبب مصرف، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۹. خدّامیان آرانی، علی اکبر و عباس محمودی (۱۳۹۴). «روش های تربیتی از دیدگاه امیرالمؤمنین علیّه در نهج البلاغه». علوم و معارف قرآن و حدیث، شماره ۲، سال اول، ص ۳۰ - ۵۵.
۱۰. خوئی، حبیب الله بن محمد هاشم (۱۳۴۴ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، تصحیح: ابراهیم المیانجی، تهران: مکتبه الإسلامیّة، چاپ دوم.

۱۱. رودگر، محمدجواد (۱۳۸۸ش). «معنویت گرایی در قرآن» (مبانی، مؤلفه‌ها و کارکردهای معنویت قرآنی). علوم اسلامی، شماره ۱۴، سال چهارم، ص ۲-۱۹.
۱۲. سلیمانی، صدیقه؛ منصور پهلوان؛ محسن ایمانی و محمود عبائی کوپایی. «بررسی اصول معنویت درمانی در قرآن کریم». Journal of Quran and medicine, 2020;5(2): 77-85.
۱۳. سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۳۴ق). نهج البلاغه، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ هشتم.
۱۴. صفوی، سید علی‌رضا؛ سعید بهشتی؛ سید کاظم اکرمی و معصومه صمدی (۱۳۹۷ش). «فلسفه اخلاق مبتنی بر میانه روی در سخنان امیرمؤمنان علیه السلام»، فصلنامه پژوهش‌نامه نهج البلاغه، شماره ۲۲، سال ششم، ص ۱۱۸-۱۰۲.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۹۹۰م). اصول کافی. تحقیق: علی‌اکبر غفاری، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۱۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱ش). اسلام و نیازهای زمان، تهران: انتشارات صدرا.
۱۸. _____ (۱۳۷۲ش). علل گرایش به مادیگری، تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. _____ (۱۳۹۹ش). آشنایی با قرآن (شناخت قرآن). تهران: انتشارات صدرا.
۲۰. _____ (۱۳۹۵ش). بیست گفتار، تهران: انتشارات صدرا.
۲۱. معین، محمد (۱۳۸۲ش). فرهنگ فارسی، تهران: بهزاد.
۲۲. مکارم، ناصر (الف) (۱۳۹۰ش). پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام: شرح تازه و جامع بر نهج البلاغه، قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۳. _____ و همکاران (ب) (۱۳۷۳ش). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوازدهم.
۲۴. نخعی مقدّم، مسعود و مهدی فانی (۱۳۹۵ش). «نگاهی به مفهوم سلامت معنوی در گزاره‌های نهج البلاغه»، پژوهش در دین و سلامت، شماره ۲، ص ۵۹-۶۵.

۲۵. وجدانی، فاطمه (۱۴۰۲ش). «الگوی نظری تربیت معنوی با رویکرد اسلامی». فصلنامه علمی تربیت اسلامی، شماره ۴۳، سال ۱۸، ص ۷۱-۹۷.
۲۶. یدالهی فر، محمدجواد؛ علی‌رضا فقیهی؛ محمد سیفی؛ محمدرضا یوسف‌زاده و فائزه ناطقی (۱۳۹۷ش). «اهداف و اصول تربیت معنوی بر اساس آموزه‌های امام علی علیه السلام در نهج البلاغه». فصلنامه پژوهش‌نامه نهج البلاغه، شماره ۲۴، سال ششم، ص ۱۲۰-۱۰۶.

ناسازگاری‌های روش تربیتی روسو با دیدگاه امام علی علیه السلام با تأکید بر نهج البلاغه

الهام حیادار* (دانشجوی دکتری علوم و معارف نهج البلاغه دانشگاه قرآن و حدیث)

hayadar110@yahoo.com

افضل السادات حسینی دهشیری (دانشیار دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران)

afhoseini@ut.ac.ir

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱)

چکیده

تربیت انسان مسأله‌ای بسیار مهم و همواره مورد بحث و بررسی بوده است. در سه قرن گذشته، اندیشمندان غربی در پی کشف روش‌های تربیتی برای موفقیت بشر بوده‌اند. ژان ژاک روسو از اندیشمندان مؤثر در نظام تربیتی غرب از سده هجدهم و بعد از آن در اروپا و آمریکاست. آموزه‌های حضرت علی علیه السلام نیز حاوی روش‌های تربیتی است که بخش قابل توجهی از آنها در نهج البلاغه موجود است. پژوهش پیش رو، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به روش تحقیق کیفی و شیوه توصیفی - تحلیلی، موارد ناسازگاری روش تربیتی روسو با دیدگاه امام علی (ع) را در پنج بعد اجتماعی، عاطفی، عقلانی، جسمانی و دینی، مورد بررسی قرار داده است. ضمن مقایسه آراء تربیتی حضرت و تشریح موارد عدم انطباق دو دیدگاه، موارد عدم تأیید روش‌های تربیتی روسو از منظر نهج البلاغه استخراج و وجود الگوی تربیتی اسلام در یازده قرن پیش از روسو، به اثبات می‌رسد و نشان می‌دهد که در برخی زمینه‌ها اختلافات جزئی و در برخی دیگر تفاوت‌های اساسی میان دو دیدگاه وجود دارد. **کلیدواژه‌ها:** روش‌های تربیتی امام علی علیه السلام، روش‌های تربیتی روسو، تربیت.

۱. مقدمه

انبیا و اوصیای الهی از سوی خداوند همواره وظیفه‌دار تربیت و ربّانی نمودن انسان‌ها بوده‌اند. قرن‌هاست که گفتار آنان، بشر را به سوی راه نجات و تکامل دعوت می‌کنند. در میان آثار به جای مانده الهی و بشری، برخی جایگاهی ویژه در بنای فکری و معنوی بشر داشته و به عنوان الگوی رفتاری و تربیتی مورد توجه قرار گرفته‌اند.

مسأله بسیار مهمی که در ارتباط با انسان مطرح شده و آدمی در هر مرحله‌ای از زندگی خود به نحوی با آن در ارتباط است، مسأله تربیت صحیح انسان‌ها قبل از گذشتن فرصت‌هاست. انسان دارای استعدادهایی است که اگر تحت تربیت صحیح قرار بگیرد، تعالی

یافته و به بالاترین مدارج، صعود می‌کند. به همین دلیل است که طی سه قرن گذشته، اندیشمندان غربی در پی کشف روش‌های تربیتی برای موفقیت بشرند.

اسلام نیز در عصر خویش، دیدگاه‌های جدیدی در تربیت ارائه داده و حضرت علی علیه السلام اولین مسلمان اندیشمندی است که آرای تربیتی او مورد توجه عده زیادی از متفکران قرار گرفته است. نهج‌البلاغه، مجموعه‌ای ارزشمند از سخنان آن حضرت در زمینه‌های علمی و تربیتی است. کلامی که ریشه در تعالیم وحی دارد و می‌تواند انسان را از ظلمت حیوانیت به سوی نور هدایت و ربانیت راهنمایی کند. مجموعه سخنانی که حدود چهارده قرن پیش از لبان مطهر امیرمؤمنان علیه السلام خارج شده و مؤثرترین راهکارهای تربیتی را در اختیار ما قرار داده است (ن.ک: علیقلی، ۱۳۷۹: ۲۰-۱۹).

همچنین کتاب امیل در غرب، سه قرن پیش (در سال ۱۷۶۲) توسط ژان ژاک روسو نوشته شد و روش‌های تربیتی وی در این کتاب ارائه گشت (کاردان، ۱۳۸۱: ۱۴۳). نکته مهمی که روسو در این کتاب ذکر می‌کند، این است که عالم کودکی با عالم بزرگسالی تفاوت اساسی دارد و دلیل عدم موفقیت بیشتر مربیان در کار خود این است که خصوصیات روانی دوران کودکی را درست نمی‌شناسند (همان، ۴۳).

این مطلب مانند تکیه او بر شکوفایی نیروهای طبیعت در کودک به عنوان هدف تربیت، انقلابی در فلسفه آموزش و پرورش پدید آورد. او در حقیقت مؤسس انقلاب کپرنیکی در آموزش و پرورش بود. روسو نه تنها مؤسس روان‌شناسی کودک بود، بلکه اختلاف طبایع کودکان را نیز مورد توجه قرار داد و اصرار داشت تا از فشار جامعه و نفوذ بزرگسالان بر خردسالان بکاهد (علوی، ۱۳۷۴: ۱۹-۲۰).

روسو عقیده داشت که انسان از جسم و روح ترکیب شده است و آنچه او را از موجودات زنده دیگر متمایز می‌سازد، روح اوست که منشأ الهی دارد. بنابراین، پیش از اینکه بر اثر تمدن و زندگی اجتماعی ماهیت خود را از دست بدهد، متوجه خیر و کمال بوده است. انسان دارای عقل و وجدان است که با آن، طبیعت و خدا را می‌شناسد و با وجدان به خیر و شر پی می‌برد. باری روسو وجدان را برتر از عقل می‌داند.

روسو تربیت را لازم می‌داند. زیرا اگر با وضعیّت کنونی، آدمیان فرزند خود را تربیت نکنند وضع ما از اینکه هست بدتر می‌شود. به نظر روسو چون آدمی، طبیعتاً نیک و آزاد آفریده شده است، پس مربّی در حقیقت باید از تحمیل فکر و سلیقه خود در تربیت او خودداری کند و بگذارد آزادانه رشد کند. به نظر او تربیت درست، تربیت منفی است. یعنی برای اینکه طبیعت بتواند آزادانه رشد کند، باید کودک را از جامعه دور نگاه داشت تا به سن عقل برسد. زیرا انسانی که در اجتماع زندگی می‌کند. بنده زندگی می‌کند و بنده می‌میرد (علوی، ۱۳۷۴: ۳۳).

به عقیده وی، انسان به وسیله سه استاد تربیت می‌شود: «طبیعت»، «اشیاء» و «آدمیان» و انسانی خوب تربیت می‌شود که این سه قسم تربیت متوجّه مقصد واحدی باشند و اثر آنها به شیوه‌ای هماهنگ صورت گیرد. در این میان آنچه آدمیان به عنوان مربّی انجام می‌دهند نسبتاً ارادی است. پس هدف تربیت، شکوفا ساختن هستی آدمی و ویژگی‌های طبیعی آن است (کاردان، ۱۳۸۱: ۱۴۳).

روسو نخستین کسی است که خصایص هر مرحله از رشد را به دقت شرح می‌دهد و دوران کودکی را از دوره نوجوانی متمایز می‌سازد. به هر حال روسو هرگونه اصلاح اجتماعی را مستلزم اصلاح تربیتی و پرورش آدمی می‌داند.

از آنجا که حضرت علی علیه السلام بهترین الگوهای تربیتی را در نهج البلاغه ارائه داده و از سویی، روسو نیز از اولین و تأثیرگذارترین اندیشمندان غربی در اندیشه‌های تربیتی اروپا و حتی آمریکا در سده هجدهم و سده‌های بعد است، این پژوهش در صدد مقایسه و تحلیل هر دو دیدگاه در این زمینه است. قابل ذکر است که با استخراج و بررسی تحلیلی روش‌های تربیتی حضرت علی علیه السلام و مقایسه آن با دیدگاه روسو، می‌توان موارد انطباق و عدم انطباق دو دیدگاه، درستی الگوی تربیتی اسلام را بیان نموده و با احیای شیوه امام علیه السلام، منبعی برای تربیت انسان‌ها به جهان ارائه نمود و راه را برای درک مواردی که در آراء تربیتی روسو در مقایسه با دیدگاه آن حضرت موافقت یا تفاوت دارد، باز نموده و نهایتاً با جداسازی آنها، مجموعه جامعی از دیدگاه‌های کامل و متمایز تربیتی در زمینه روش‌های تربیت، تشکیل و

ارائه داد. قطعاً دستیابی به چنین مجموعه‌ای، می‌تواند راهگشای بسیاری از معضلات و مشکلات تربیتی زمان حاضر باشد.

با مقایسه روش‌های تربیتی روسو در کتاب امیل و کلام حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه مشاهده می‌گردد که آراء تربیتی روسو در مورد روش‌های الگویی: «عبرت»، «تحمل سختی»، «عدم عادت»، «محبت و ترحم»، «آزادی عمل»، «تشویق و تنبیه»، «احسان»، «چشم‌پوشی» و «گشاده‌رویی» در نهج البلاغه مورد تأیید امام علیه السلام است، با این تفاوت که حضرت در کلام خویش هر روش تربیتی را به تفصیل بررسی می‌کند و راهکارهای جامع‌تری نسبت به روسو ارائه می‌دهد. در مورد روش‌های الگویی: عبرت، تمرین و عادت‌پذیری، محبت و ترحم، آزادی عمل، تشویق و تنبیه، احسان و نیکوکاری و چشم‌پوشی، اختلافی جزئی و در مورد روش‌های: «دور ساختن کودکان از اجتماع»، «مجازات طبیعی»، «تعلیم و تربیت منفی»، «انتظار بر طبق استعداد»، «داستان‌سرایی» و «جنبه دینی»، تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد که در این مقاله، موارد عدم تأیید روش‌های تربیتی روسو از دیدگاه حضرت علی علیه السلام مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

البته بررسی روش‌های تربیت، مسأله‌ای نیست که به تازگی به آن پرداخته شده باشد ولی به دلیل اهمیتی که دارند هیچ‌گاه کهنه نشده و به طور مداوم، مطالب جدیدی به آن افزوده شده است. از طرفی، از آنجا که اینگونه مباحث در غرب، رونق زیادی پیدا کرده و کتاب‌هایی از سوی روان‌شناسان غربی تألیف شده است که قسمتی با آموزه‌های دینی ما سازگار و قسمتی مخالف است، ضرورت دارد نظام تربیتی اسلام به صورت علمی و هدفمند ارائه شود و نکات تربیتی آن با موضوعات تربیتی غرب مقایسه شود.

در آثار مختلف، مطالب فراوانی در مورد مقایسه روش‌های تربیتی در قرآن و حدیث و مقایسه آنها با روان‌شناسی دیده می‌شود. آثار مختلفی در پایان‌نامه‌ها از جمله: «بررسی راهبردهای اقناعی در خطاب‌های نهج البلاغه و مقایسه آن با علم روان‌شناسی»، نوشته فاطمه موسوی و همچنین کتاب‌هایی مانند: بررسی شخصیت جوان از دیدگاه قرآن، حدیث و علم روان‌شناسی، نوشته ثریا سلیمانی‌فر؛ جوان در پرتو اهل بیت علیهم السلام، نوشته محمدعلی

در مقایسه نظریه‌های تربیتی اسلام با دیدگاه تربیتی اندیشمندان غربی از جمله ژان ژاک روسو، پایان‌نامه‌هایی مانند: «مقایسه آراء تربیتی ژان ژاک روسو با اندیشه‌های تربیتی اسلام (اصول و روش‌ها)»، نوشته حمیدرضا علوی؛ «بررسی اندیشه‌های تربیتی روسو در مقایسه با نظام تربیتی اسلام» (۱۳۷۴)، نوشته غلامرضا تبریزی کاهو؛ و «بررسی تطبیقی مختصری بین آراء تربیتی روسو و اسلام» (۱۳۸۵)، در مقاله «بررسی رابطه ساده و چندگانه عدالت سازمانی با رفتار مدنی»، از عبدالزهر نعامی و حسین شکرکن در نشریه مجله علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه شهید چمران اهواز دیده می‌شود.

اما با بررسی پیشینه در مقایسه روش‌های تربیتی نهج‌البلاغه با روش‌های اندیشمندان غربی به طور منسجم، آن هم اندیشمندی مانند روسو که دارای نظریه‌های تربیتی و ابداع در روش‌های تربیتی باشد، مخصوصاً در زمینه موارد عدم تأیید نظرات روسو در نهج‌البلاغه، مطلبی دیده نشد. بنابراین در جمع‌بندی پژوهش‌های انجام شده از این زاویه، موضوع پژوهشی مقاله حاضر، پژوهشی تازه به شمار می‌آید.

۲- روش پرورش بُعد اجتماعی

یکی از ابعاد شخصیتی انسان، بعد اجتماعی است. اسلام مکتبی است که در آن هم اصالت فرد و هم اصالت جامعه مورد توجه قرار گرفته است. خلاصه، فطرت انسانی آن است که فرد، داخل در مجموع است، از جهت فردیت، اصیل است و در میل و گرایش به اجتماع هم اصیل است و دائماً در میان دو گرایش متناقض خود تحوّل و دگرگونی پیدا

می‌کند (ادیب، ۱۳۶۲: ۲۱۰)

باتوجه به نقش مهمی که اجتماع و تربیت اجتماعی در تحوّل کودکان، نوجوانان و جوانان، حتی از جنبه دینی دارد، حضرت علی علیه السلام در نامه خود به حارث همدانی چنین می‌نویسد: «در شهرهای بزرگ سکنی گزین که آن محلّ گردآمدن مسلمانان است و در عین حال از جاهایی که مردمش غافل و درشت خویند دوری کن» (نهج البلاغه، نامه ۶۹).

چنانکه مشاهده می‌شود، حضرت در بیان خویش، کودک و بزرگسال را از جهت حضور در شهرهای بزرگ جدا نمی‌نماید. از نظر ایشان، حضور در اجتماع در صورتی که متربی از حضور در مکان تجمع گناهکاران دوری نماید، به او ضرری نخواهد رساند؛ به شرط آنکه اگر در متن جامعه با افراد فاسد برخورد نمود، با دل و عمل از کردار ناپسند ایشان، دوری گزیند و دست از اعمال نیک خویش نکشد (همان، حکمت ۳۴۷ و نامه ۳۱).

روسو در عین این که آدمی را بالطبع اجتماعی می‌داند، اجتماع غیر منطبق با قرارداد اجتماعیش را عاملی در جهت مفاسد اخلاقی و انسانی می‌داند. روسو معتقد است که برای پرورش صحیح کودک باید او را از اجتماع دور نگه داشت و بعد از طی دوره کودکی، نهایتاً او را وارد اجتماع کرد. البته روسو در دوران جوانی، ورود به جامعه و مسافرت را ضروری می‌داند (روسو، ۱۳۹۰: ۳۳-۳۸۷). با توجه به گفته‌های دو مربی مشاهده می‌کنیم که به طور کلی، نظر روسو در مورد حضور در اجتماع و بُعد اجتماعی انسان، مورد تأیید امام علیه السلام نیست. بنابراین در این بخش از مقاله به طور جزئی به بررسی روش‌های تربیتی روسو که در بُعد اجتماعی مورد تأیید حضرت قرار نگرفته است، می‌پردازیم.

۲-۱ روش الگویی

یکی از مهمترین روش‌های تربیت که باید قبل از دیگر روش‌ها مورد توجه قرار گیرد، «روش الگویی» است. انسان فطرتاً عشق به کمال و انزجار از نقص دارد و به همین دلیل به سوی الگوطلبی و الگوپذیری کشیده می‌شود. بنابراین روش الگویی، روش مطلوب فطرت آدمی است.

روسو نیز این روش را در کتاب امیل برای جوانان مفید می‌داند ولی از الگوبرداری بدون تعقل برای کودکان (تقلید) جلوگیری می‌نماید (همان، ۱۲۹-۱۳۰). این روش روسو در کلام حضرت علی علیه‌السلام مورد تأیید قرار نمی‌گیرد، زیرا ایشان بر خلاف روسو، الگوبرداری کودکان از بزرگترهای نیکوکار را لازم دانسته و می‌فرماید:

«باید خردسالان شما از بزرگان شما پیروی کنند و بزرگسالان شما نسبت به خردسالان، مهربان باشند.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۶).

۲-۲ روش آزادی عمل و اندیشه

یکی از روش‌های تربیتی، روش آزادی و احترام به عمل، نظر و رأی متریان است که باعث نزدیک شدن مربی به آنان و شکوفایی استعدادهايشان می‌شود. حضرت علی علیه‌السلام در دوران خلافتش، به مردمش آزادی می‌دهد و در هیچ امری حتی دفاع از مرز و بوم، آنها را اجبار نمی‌کند:

«من دیروز فرمانده و امیر شما بودم، ولی امروز فرمانم می‌دهند، دیروز باز دارنده بودم که امروز مرا باز می‌دارند، شما زنده ماندن را دوست دارید و من نمی‌توانم شما را به راهی که دوست ندارید اجبار کنم» (همان، خطبه ۲۰۸).

ولی روسو در عین ادعای آزادی دادن، در تمام موقعیت‌ها، فرمان‌دهنده مطلق است و خود می‌گوید: حتی در گردش، او را جایی ببرید که خودتان می‌خواهید، نه جایی که او می‌خواهد (روسو، ۱۳۹۰: ۸۵). در حالی که حضرت، اینگونه استیثار را نمی‌پسندد و تأیید نمی‌نماید.

۲-۳ روش تشویق و تنبیه

روش «تشویق و تنبیه»، به کار گرفتن آدابی برای تحقق این معنا در آدمی است. یعنی آدابی برای برانگیختن و بازداشتن، و برای شکوفاشدن استعدادهای انسان در جهت کمال مطلق (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۷: ۱۷۵). در روش تشویق، روسو در عین اختصار در مورد صحبت در این مبحث، بیشتر تشویق‌ها را رشوه‌دادن و چاپلوسی می‌داند. حضرت علی علیه‌السلام در عین

تفصیل در این روش بر خلاف روسو، تشویق را از آن رو که پس از عمل به فعل شخص می‌گیرد نه خود او، سازنده و مشوق دیگران به حساب می‌آورد (روسو، ۱۳۹۰: ۱۱۴-۱۱۲). با توجه به این که تنبیه، امری تبعی و عَرْضی است و نباید به صورت امری اصلی در تربیت مورد استفاده قرار گیرد، لازم است حتّی المقدور از آن پرهیز شود و با تمهیداتی تلاش گردد که زمینه خطا و جرم کم شود، نه اینکه با دامن زدن به زمینه خطا و جرم، میدان تنبیه و مجازات گسترده شود. ولی با این وجود در بعضی موارد اگر تشویق با رعایت تمام شرایط مربوطه مؤثر واقع نشد، مربّی ناگزیر است به تنبیه رو آورد. روسو در روش تنبیهی خویش، فقط روش مجازات طبیعی را تأیید می‌کند. به عقیده روسو، وقتی تنبیه یا تشویق، مستقیم صورت می‌گیرد، چون فقط چیزهایی را از اطفال می‌خواهید که مخالف طبعشان و برای آنها ناگوار است، در خفا آنچه را که خود می‌خواهند انجام می‌دهند و دروغ می‌گویند. زیرا خاطر جمع هستند که اگر نافرمانیشان پنهان بماند کار بدی نکرده‌اند (همان، ۱۹۷، ۱۲۶، ۱۲۱).

حضرت علی علیه السلام علاوه بر برگرداندن نتیجه عمل مترّبی به او (روش مجازات طبیعی) به عنوان تنبیه (کسی که حُسن مدارا اصلاحش نکند، مکافات و بازگرداندن نتیجه عملش به او، وی را درست گرداند) (التمیمی الآمدی، ۱۳۶۶: ۴۴۵). روش‌های دیگری را نیز از قبیل تنبیه فرد خطاکار به وسیله پاداش دادن به نیکوکار، (خطاکار را با پاداش دادن به نیکوکار نهی کن: نهج البلاغه، حکمت ۱۷۷) و قهر کوتاه مدت در مورد کودکان، (پس از صمیمیت، با او قهر کن ولی طولانی‌نیش نکن: فلسفی، ۱۳۶۸: ۱۰۹/۳) را پیشنهاد داده است. البته از دید حضرت، تنبیه، تنها در صورتی جایز است که مترّبی با وجود تأمین کافی، نه به دلیل نیازمندی و فشار زندگی، یا فقدان آموزش، دست به خطا گشوده باشد (سپس جیره آنان را فراوان ده، زیرا این برنامه برای آنان در اصلاح وجودشان قوّت است و از خیانت در آنچه زیر دست آنان می‌باشد بی‌نیازکننده است و اگر از فرمانت سر برتابند و یا در امانت خیانت کنند، بر آنان حجّت است: نهج البلاغه، نامه ۵۳).

چنانکه مشاهده شد از دید حضرت، مربّی بجز روش مجازات طبیعی، به روش‌های دیگری در تنبیه نیاز دارد. بنابراین در کلام حضرت، تنبیه، فقط از طریق مجازات طبیعی و مکافات

عمل تأیید نشده است و راهکارهای دیگری هم وجود دارد.

۲-۴ روش احسان و نیکوکاری

«احسان» به مترئیان، یکی از روش‌های مهم تربیتی است که باعث حرکت آنان به سوی نیکی‌ها و عامل به کمال رسیدن آنان در تربیت است. در این روش: «توجه به باطل ننمودن احسان» (و پرهیز که با نیکی خود بر رعیت، منت گذاری ... که منت نهادن، ارج احسان را ببرد: همان، نامه ۵۳)، «سوء استفاده نکردن از احسان دیگران» (چه بسا کسی به سبب احسان، فریب خورد و به دام افتد و با پرده‌ای که بر گناه او پوشند، فریفته گردد و با سخن نیک که درباره‌اش گویند، آزموده شود. و خدا هیچ کس را به چیزی نیازمود چون مهلتی که بدو عطا فرمود: همان، حکمت ۱۱۶)، «احسان در برابر بدی» (برادرت را با نیکویی به او سرزنش کن و گزند وی را با بخشش به او به وی بازگردان (بدرفتاری او را از خود بگردان: همان، حکمت ۱۵۸)، شیوه‌های منحصر به فرد امام علیه السلام است.

همچنین، آن حضرت، اعتقاد به یکتایی خداوند را عامل آغاز نیکی می‌داند (گواهی می‌دهم که خدایی جز الله نیست، یگانه است و بی شریک، گواهی که خلوص آن آزموده شده است ... این گواهی رشته اصلی ایمان، آغاز احسان، مایه خشنودی خدای رحمان و دوری از مهلکه شیطان است: همان، خطبه ۲)

روسو نیز عقیده دارد که اخلاق نیک، فطری بشر است و برای لذت بردن مداوم باید آن را از انحصار خویش درآورد. دیدن مشکلات مردم، احساسات والا را در انسان تقویت می‌کند و او را متوجه اصل نیکوکاری می‌نماید. اما روسو به جای خداوند، تنها لذت روحی را باعث این امر می‌داند (روسو، ۱۳۹۰: ۳۴۷، ۳۲۹، ۳۲۸، ۲۴۷).

بنابراین با مقایسه دو دیدگاه، نتیجه می‌گیریم که امام علیه السلام این امر که تنها لذت روحی عامل احسان به دیگران است را در سخنان روسو تأیید نمی‌نماید.

۳- پرورش بُعد عاطفی

افراد آدمی در ابراز عواطف و کنترل آن از قدرت خویشتن استفاده می‌کنند. وقتی گفته می‌شود فردی از رشد عاطفی برخوردار است منظور این است که آن فرد می‌داند که چگونه

عواطف خود را ظاهر سازد و یا کنترل کند. در کتاب امیل و همچنین در نهج البلاغه، توجّه خاصی به بعد عاطفی و پرورش آن شده است ولی در عین حال، تفاوت‌هایی بین این دو روش دیده می‌شود.

۳-۱ روش محبت و مهرورزی

امام علی (علیه السلام) و روسو در مورد عامل ترحم با یکدیگر اختلاف نظر دارند. اولاً، از نظر حضرت، آنچه باعث ترحم و محبت به دیگران و حس برادری می‌شود، دین خدا و عشق به حق تعالی است (بدرستی که شما بر اساس دین خدا برادران یکدیگرید: نهج البلاغه، خطبه ۱۱۳) و یاد خداست که عامل مهربانی می‌شود (و در هر حال به یاد خدا باش، با خردسالان خانواده‌ات مهربان باش: المفید، ۱: ۲۲).

اما در نظر روسو، خاستگاه ترحم، نوعی خودخواهی و حسادت است. او می‌گوید: «ترحم شیرین است. زیرا کسی که خود را به جای یک فرد رنج‌دیده قرار می‌دهد، در عین حال خودش می‌آید که خودش رنج نمی‌برد. حسرت تلخ است. زیرا انسان، افسوس می‌خورد که چرا به جای آن شخص خوشبخت نیست. به نظر می‌آید که آدم بدبخت، قسمتی از رنج ما را هم تحمل می‌کند و آدم خوشبخت، سهمی از سعادت ما را می‌دزد» (روسو، ۱۳۹۰: ۲۴۳-۲۴۲).

ثانیاً، حضرت علی (علیه السلام) تک تک افرادی را که نیاز به ترحم دارند، از جمله کودکان را نام می‌برد و توضیحات وسیعی در مورد اعتدال در محبت و شروع عشق‌ورزی و پاداش آن می‌دهد. ولی روسو به طور کلی، ترحم به بیچارگان را عنوان می‌نماید و تنها ترحم و محبت نسبت به کودکان را از مرئیان درخواست می‌کند.

۳-۲ روش داستان‌سرایی

این روش را می‌توان از جهاتی در بعد عقلانی جای داد ولی به سبب آن که در تربیت، روی سخن معمولاً با کودکان، نوجوانان و جوانان است و عواطف این قشر به وسیله داستان، شدیداً تحت تأثیر قرار می‌گیرد، در بعد عاطفی به بررسی آن می‌پردازیم. بدیهی است که استفاده از داستان یکی از روش‌های مؤثر در تربیت است و امیرمؤمنان (علیه السلام) نیز در این امر،

از داستان بهره برده است. البته حضرت در داستان‌ها، شخصیت منفی را طوری توصیف می‌کند که شنونده، ناخودآگاه از پیروی او بیزار می‌شود (نهج البلاغه، حکمت ۲۲۴). ایشان، داستان‌های قرآن را سودمندترین قصه‌ها می‌داند (و قرآن را نیکو تلاوت کنید که سود بخش‌ترین داستان‌هاست: همان، خطبه ۱۱۰). زیرا داستان‌های اسلامی و قصص قرآن، علاوه بر این که عملاً می‌توانند راهنمای اخلاقی و اجتماعی سودمندی باشند، معرف روح تعلیمات اسلامی نیز هستند. حضرت به فرزند خویش سفارش می‌نماید که خبرهای گذشتگان را بر نفس خود عرضه کند و از این داستان‌ها بهره بگیرد و بداند که چندان دور نخواهد نمود که یکی از آنان خواهد شد (و خبرهای گذشتگان را بدو عرضه دار و آنچه را به آنان که پیش از تو بودند، رسید به یادش آر ... و چندان دور نخواهد نمود که تویی یکی از آنان خواهی بود: همان، نامه ۳۱).

حضرت در خطبه قاصعه، نتیجه زندگی حاکمان ظالم را تنها قصه‌هایی می‌داند که برای بازماندگان برای عبرت باقی مانده است (پس بنگرید که پایان کارشان به کجا کشید ... و داستان آنان، میان شما ماند و آن را برای پندگیرنده، مایه عبرت گرداند: همان، خطبه ۱۹۲). بنابراین در دیدگاه حضرت، مهم آن است که داستان‌ها سودمند باشند و مردم، از کوچک و بزرگ، توسط داستان‌ها و توضیحات اخلاقی مربی، عبرت گرفته و در مسیر صحیح قرار گیرند. داستان‌های نهج البلاغه نیز به همین منظور گفته شده است. حضرت همیشه در کنار داستان‌هایش، دلایل را توضیح می‌دهد و شخصیت‌های منفی را با توصیف اعمالشان، بد جلوه می‌دهد و ناخودآگاه شنونده را از پیروی آنها بیزار می‌کند (به خدا عقیل را دیدم پریش و سخت درویش: همان، حکمت ۲۲۴). بنابراین در دیدگاه حضرت، مهم سودمند بودن حکایت‌ها و عبرت گرفتن کوچک و بزرگ از نتیجه داستان است.

اما از نظر روسو، هرچند در مورد جوانان، شنیدن داستان‌های تاریخ عبرت‌آموز است ولی برای بچه‌ها نباید افسانه گفت. چون باعث می‌شود خود را به جای شخصیت قوی داستان (خوب یا بد) قرار دهند و الگوبرداری کنند. به عقیده او هیچ چیز بیهوده‌تر و بی‌معنی‌تر از این نصایح اخلاقی نیست که با آن افسانه‌ها را پایان می‌دهند. او می‌گوید چقدر خطاکارند کسانی که افسانه‌ها را برای تربیت اخلاقی کودکان مفید می‌دانند و فکر نمی‌کنند که آن افسانه‌ها در عین

اینکه سرگرم می‌کنند، فریب هم می‌دهند. ممکن است افسانه به آدمهای بالغ چیز یاد بدهد ولی برای اطفال، مفید نیست. زیرا جوان می‌فهمد افسانه‌هایی که از زبان حیوانات نقل می‌کنند، دروغ نیست؛ چون مصداقش را در خود می‌بیند (روسو، ۱۳۹۰: ۱۴۰).

همانگونه که مشاهده شد، روسو بر خلاف حضرت علی علیه السلام، داستان‌سرایی برای کودکان را مفید نمی‌داند. اعتقاد دارد که داستان‌سرایی برای کودکان تا قبل از سن بلوغ مفید نیست. او حتی کاربرد کتاب (اعم از داستان و علمی) را تا قبل از دوره جوانی نفی می‌کند (روسو، ۱۳۹۰: ۱۴۹).

در حالی که امیرمؤمنان علیه السلام یکی از طرق جذب کودکان به سوی اخلاق صحیح و انتقال مطالب مفید به آنان را داستان‌سرایی همراه با توضیح و نصیحت می‌داند. بدین ترتیب حضرت، نظر روسو در مورد داستان‌سرایی برای کودکان را تأیید نمی‌نماید. بنابراین نظر ایشان با روسو در این مورد، از دو جهت تفاوت اساسی دارد: اول از جهت انتخاب سنّ شنونده برای قصّه شنیدن و دوم از جهت بیان توضیحات و نصایح اخلاقی. مسلم است که اگر برای کودک در پی قصّه‌گویی توضیح داده شود و شخصیت منفی داستان هر چند قوی، با صفات بد جلوه کند و نقاط قوت شخصیت ضعیف داستان توضیح داده شود، کودک در پی پیروی از شخصیت منفی، اما قوی نخواهد رفت.

۴- پرورش بُعد عقلانی

افراد آدمی در ابراز عواطف و کنترل عواطف از قدرت خویشتن استفاده می‌کنند و تحت نفوذ قدرت عقلانی قرار دارند. کسب مهارت‌های اجتماعی نیز با استفاده از نیروی عقلانی امکان دارد. روی این زمینه، جنبه عقلانی شخصیت آدمی اهمیت خاص دارد. بنابراین در این قسمت تفاوت روش‌های پرورش بعد عقلانی در دیدگاه امام علیه السلام و روسو، بیان می‌گردد.

۴-۱ روش عبرت

«عبرت» به معنی این است که انسان از دیدن برخی رویدادهای روزگار به نتایج عقلی برسد و از ظواهر حوادث به ورای آنها سیر کند و درس زندگی بگیرد (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۷: ۹۴-۹۳). روسو عقیده دارد نه تنها کودکان، که جوانان نیز نباید خود را با شخصیت‌های نیک و بد

تاریخ مقایسه کنند، چون خود را فراموش خواهند کرد (روسو، ۱۳۹۰: ۲۴۹-۲۵۱). در حالی که امام علیه‌السلام هدف از خواندن تاریخ را خروج از زشتی‌ها و شباهت پیدا کردن به خوبان می‌داند (از کیف‌هایی که بر اثر کردار به کارهای ناپسند بر امت‌های پیشین فرود آمد، خود را حفظ کنید و حالات گذشتگان را در خوبی‌ها و سختی‌ها به یاد آورید و بترسید که همانند آنها باشید! پس آنگاه که در زندگی گذشتگان مطالعه و اندیشه می‌کنید، عهده‌دار چیزی باشید که عامل عزت آنان بود: نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۲). ایشان بر خلاف روسو، عبرت گرفتن از تاریخ را برای تمام سنین مفید و باعث ترس از گناه و کم شدن لغزشهایشان می‌داند (هر کس عبرت‌گیری‌اش بسیار باشد، لغزشش اندک باشد. عبرت گرفتن، حفظ از گناه را نتیجه می‌دهد: التمیمی الآمدی، ۱۳۶۶: ۴۷۲). حضرت زمینه‌های مختلفی را برای عبرت نام می‌برند و آثار دوام عبرت‌آموزی را نیز بیان می‌کند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۲، ۱۹۲). اما توجه به این موارد در سخنان روسو دیده نمی‌شود. البته روسو به نکته جالبی اشاره می‌نماید و آن این حقیقت است که عبرت گرفتن از تاریخ، آموزنده است ولی فسادآور نیست (روسو، ۱۳۹۰: ۲۴۹-۲۵۰).

۴-۲ روش انتظار بر طبق استعدادها

نیازهای انسان در مقاطع سنی مختلف با هم تفاوت دارد. هر مقطع سنی ویژگی و ماهیت متمایز خاص خود را داراست. به همین دلیل در هر مقطع سنی باید طبق ویژگی‌های خاص همان سن از او انتظار عمل داشت. در اسلام طبق گفته رسول گرامی اسلام و امیرمؤمنان علیه‌السلام، دوره رشد به سه بخش تقسیم می‌شود: «هفت سال اول» زندگی که در آن، کودک سید و سرور و چون برگی خوش بوست که باید مربی به او آسان بگیرد و او را آزاد بگذارد. «هفت سال دوم» که در آن، باید کودک را با کار و مسئولیت و علوم آشنا نمود و «هفت سال سوم» که در آن، باید فرزند را چون وزیری به مشاوره گرفت و با بهادادن به نظر او، دوستی و رفاقت را با وی تضمین نمود و در این دوره سوم است که نتیجه تربیت مشخص می‌شود و کودک به عنوان دوست یا دشمن ما خود را نشان می‌دهد. در دوره سوم اگر جوان، نظر اشتباهی داد باید آن نظر را با دلیل و برهان رد نمود تا پس از این دوره‌ها با تبدیل بالقوه‌ها

به بالفعل، جایگاه تربّی مشخص شود (کودک تا شش سال آزاد است و باید به او آسان گرفته شود. هفت سال تحت تربیت قرار گیرد و هفت سال به کار گمارده شود و طول قامتش در ۲۳ سالگی و عقلش در ۳۵ سالگی کامل شود. بعد از این، آنچه بدست آرد با تجربه است: طبرسی، ۱۳۷۰: ۲۲۲-۲۲۳).

بنابر این حضرت، آموزش علوم به کودک را از سنّ هفت سالگی، مناسب می‌داند. از نظر ایشان، قلب جوان مانند زمین ناکشته است که هرچه در آن بیافکنند، می‌پذیرد (نهج البلاغه، نامه ۳۱). افراد مختلف نیز در طول سنین و مقاطع سنّی مختلف از استعدادهای گوناگونی برخوردار هستند.

اما روسو رشد روانی تربّی را در پنج مرحله می‌داند: «مرحله اول»، خردسالی است که کار مهم تربیت در این مرحله، رفع نیازهای اساسی کودک است. «مرحله دوم»، طفولیت است که تا ۱۲ سالگی ادامه دارد و در آن به گفته روسو، نه می‌تواند علوم را یاد بگیرد و نه از خدا و دین چیزی بفهمد. «مرحله سوم»، که میان کودکی و نوجوانی است. یعنی ۱۲ تا ۱۵ سالگی که مرحله گذر از محسوسات به تصوّرات است و به عقل منتهی می‌شود. «مرحله چهارم»، که نوجوانی است. یعنی ۱۵ تا ۲۰ سالگی است و به نظر روسو در آن عقل با احساسات کامل می‌شود و زندگانی در جهت ارضای میل جنسی و بحران روحی است و در آن شخص سعی می‌کند به مدد عقل بر احساسات خود غلبه کند. «مرحله پنجم» هم ازدواج است که به عقیده روسو بزرگترین آزمایش در زندگانی آدمی است (کاردان، ۱۳۸۱: ۱۳۹-۱۴۱).

روسو با آموزش علوم، که آنها را از نتایج تمدّن می‌داند، میانه‌چندانی ندارد. برای روسو اهمیت ندارد که جوان چیزی نداند، فقط می‌خواهد که اشتباه نکند (روسو، ۱۳۹۰: ۱۱۰-۱۱). چنانکه مشاهده شد نظر امام علیّه از جهت زمان آموزش علوم با روسو، تفاوت اساسی دارد. حضرت آموزش در تمام دوره‌های زندگی را ضروری می‌داند و پس از سنّ هفت سالگی، دستور فراگیری علوم را می‌دهد. اما روسو عقیده دارد که نوجوان تا سن ۱۵ سالگی، استعداد فراگرفتن علوم را ندارد و قطعاً این مدت طولانی دوری از تعلیم برای کودک، مضر خواهد بود.

۳-۴ روش مشاهده طبیعت، تجربه، تفکّر و حل مسأله

مشاهده طبیعت، تفکّر در آن و استفاده از تجربه دیگران در حل مسائل زندگی و تربیت،

بسیار مؤثر است. حضرت علی علیه‌السلام با پرسش و سؤال کردن، مرتباً را به تفکر در علوم مفید و می‌دارد و به سوی حل مسأله می‌کشاند و سپس پاسخ را به طور مفصل بیان می‌کند (آیا به کوچک‌ترین چیزی که آفریده دقت نمی‌کنند که چگونه خلقتش را محکم، و ترکیبش را استوار کرد و برای آن گوش و چشم قرار داد و به استخوان و پوست آراست. مورچه را با جثه کوچک، و ظرافت اندامش بنگرید، به گونه‌ای است که نمی‌توان او را با گوشه چشم دید و به اندیشه درک کرد، چگونه به نرمی روی زمین راه می‌رود و بر رزقش می‌جهد، دانه را به لانه می‌برد و در قرارگاهش قرار می‌دهد، به تابستان برای زمستان جمع می‌کند و به وقت آمدن برای زمان بازگشتن مهیا می‌نماید، خدایش ضامن روزی او شده و او را موافق حالش رزق داده است: نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵). آیا ندیدید آنان را که آرزوهای دور و دراز در سر داشتند و کاخ‌های استوار می‌افراشتند و مال‌های فراوان می‌انباشتند، چگونه خانه‌هاشان گورستان گردید و گردآوردشان تباه و پریشان و مال‌هایشان از آن وارشان و زانشان در خانه این و آن قرار گرفتند. نه بر کرده نیک می‌افزایند و نه عذری از کار زشت و ناخوشایند خود می‌توانند بخواهند: همان، خطبه ۱۳۲). البته مرتباً باید پیاموزد که در صدور احکام عجله نکند و در هر مسأله‌ای تا خوب تفکر ننموده، حل مسأله را بیان ننماید (پرهیز از شتاب در کارهایی که هنگام انجام آن نرسیده است: همان، نامه ۵۳). روش معلّم در حلّ مسأله و در بیان حضرت امیر علیه‌السلام، تعلیم‌دادن ندانسته‌هاست. معلّم در نظر حضرت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است (مجلسی، ۱۳۶۴: ۴۴/۱۰/۲) و مرتباً حق بی‌احترامی به مرتباً را ندارد (با کسی که تو را سخن گفتن آموخته، به تندی سخن مگوی و با کسی که سختی را استواری بخشیده، اظهار بلاغت ننمای: نهج البلاغه، حکمت ۴۱۱). ولی روسو جواب مسأله را نمی‌دهد و این مرتباً است که باید جواب مسأله را به هر نحو بیابد. او روش معلّم را تنها راهنمایی کودک می‌داند که این روش، باعث تنزّل مقام معلّم و کندی تعلیم و تعلّم می‌شود. از دید روسو روش معلّم، تنها عنوان مسأله و راهنمایی کودک است تا از یک دسته آزمایش‌های ساده، اندیشه‌های خود را روشن و متمایز سازد و با طرح یک پرسش از سوی معلّم، به درک قوانین طبیعت، کشف علوم و حلّ مسأله برسد (کاردان، ۱۳۸۱: ۱۴۱).

بنا بر نظر حضرت، مربّی باید تجربه خود را در اختیار مربّی قرار دهد ولی او را اجبار به پیروی از خویش ننماید. اگر مربّی خواهان وصول به درجات بالای علمی است، باید از تجربه دیگران استفاده کند و در عین حال مراقب باشد که به شبهات نیافتد (همان، نامه ۳۱). امّا روسو عقیده دارد که در این دوره باید کودک را آزاد بگذاریم تا با مشاهده طبیعت و تفکّر، دست به تجربه بزند و در عین حال، کمی او را یاری نماییم (روسو، ۱۳۹۰: ۱۹۳-۱۷۳). همچنین تأکید حضرت بر استفاده از تجربه دیگران است ولی تأکید روسو بر تجربه شخصی است.

۴-۴ روش تربیت منفی

محیطی که به طور معمول، هر طفلی در آن پرورش می‌یابد و رشد می‌کند، محیط اجتماع است. امّا روسو در عین این که آدمی را بالطبع اجتماعی می‌داند، اجتماع غیر منطبق با قرارداد اجتماعیش را عاملی در جهت مفاسد اخلاقی و انسانی می‌داند. به نظر روسو تربیت درست، تربیت منفی است. یعنی برای اینکه طبیعت بتواند آزادانه رشد کند، باید کودک را از جامعه دور نگاه داشت تا به سنّ عقل برسد. زیرا انسانی که در اجتماع زندگی می‌کند، بنده زندگی می‌کند و بنده می‌میرد (روسو، ۱۳۹۰: ۱۹۵).

او معتقد است که چون آدمی طبیعتاً نیک و آزاد آفریده شده است، پس مربّی باید از تحمیل فکر و سلیقه خود در تربیت او خودداری کند. نباید به شاگرد دستور شفاهی دهد. باید بگذارد تنها تجربه او را تعلیم دهد. از دید روسو برای اینکه طبیعت بتواند آزادانه رشد کند، کودک را تا ۱۵ سالگی و سنّ تعقل باید از جامعه دور نگاه داشت. کودک نباید غیر از دنیا، کتابی و غیر از حوادث، معلّمی داشته باشد. بنابراین روسو قائل به آن است که عمدتاً در مقطع کودکی تا قبل از سنّ جوانی و حتّی نوجوانی نمی‌توان از طریق مثبت یعنی آگاهی‌دادن و موعظه در جهت پرورش ابعاد دینی، اخلاقی، عقلانی و اجتماعی کودک، اقداماتی به عمل آورد (روسو، ۱۳۹۰: ۱۱۵).

حضرت علی علیه السلام برخلاف روسو، انسان را جزء لا ینفگی از اجتماع می‌داند و در داستان علاء بن زیاد حارثی (به تو از برادرم عاصم شکایت می‌کنم: نهج البلاغه، حکمت ۲۰۹)، هنگامی که از برادرش عاصم و انزوای او شکایت می‌کند، حضرت به سراغ او می‌رود و او را دشمنک نفس خویش می‌نامد. انسان از دید حضرت، باید در جامعه رشد

نماید، در برابر اعمال مردم امر به معروف و نهی از منکر کند و با دوری از گناهکاران، سعی در نگهداری نفسش از گناه داشته باشد (به کار نیک امر کن تا در شمار نیکوکاران درآیی. به دست و زبان، کار ناپسند را زشت شمار و از آن که کار ناپسند کند با کوشش، خود را دور بدار: همان، نامه ۳۱). رسول گرای اسلام ﷺ، آموزش را از گهواره تا گور فرمان می‌دهد (گیلانی، ۱۳۷۷: ۶۰۵). همین‌طور حضرت علی علیه‌السلام علاوه بر اینکه آموزش از طبیعت را فرمان می‌دهد، تعلیم در دوران کودکی را توسط مربیان، قبل از سخت شدن دل، جزو ملزومات می‌داند (پس به ادب آموختنت پرداختم، پیش از آنکه دلت سخت شود و خردت هوایی دیگر گیرد، تا با رأی قاطع و از آنچه خداوندان تجربت در پی آن بودند و آزمودند روی آری و بهره برداری، تا رنج طلب از تو برداشته شود و نیازت به آزمودن نیفتد: همان، نامه ۳۱) و در سیره عملی، فرزندانش را در کودکی تعلیم می‌دهد.

بدین ترتیب حضرت، دوران کودکی را تا سنّ هفت سالگی می‌داند ولی روسو سنّ ۱۵ ساگی را در نظر می‌گیرد. همچنین روسو معتقد به دوری از اجتماع است اما حضرت، در عین این که توصیه می‌کند از همان کودکی، کودک را از عوامل منحرف‌کننده، محفوظ نگاه دارند، خواستار آن است که در هر مقطع سنّی حتّی المقدور پس از ورود به اجتماع، با روش‌های گوناگون از جمله پند، نصیحت و داستان، کودک را متوجّه امور پسندیده نمایند و با زبان کودکان مسائل معنوی و اخلاقی را برای او مطرح سازند. بدین ترتیب امام علی علیه‌السلام، معلّمی جز طبیعت را نیز برای کودک لازم می‌داند (علوی، ۱۳۷۴: ۲۲۴).

۵- پرورش بُعد جسمانی

آدمی ترکیبی از جسم و روح است که هر کدام لازم و ملزوم یکدیگرند و هر یک با ضعف دیگری، ضعیف و ناتوان می‌شوند. به همین دلیل، حضرت علی علیه‌السلام و روسو، توجّه خاصی را به پرورش جسمانی و روحی مبذول داشته‌اند. اما حضرت، همان‌طور که به پرورش جسم و حواسّ اهمّیت می‌دهد، پرورش فکر و روح انسان‌ها را نیز مهم می‌داند. بنا بر نظر حضرت، امراض قلبی از امراض جسمانی بدترند. به همین دلیل، تقوای قلب، عاملی برای سلامت جسمانی است (و بدتر از بیماری تن، بیماری دل است. بدانید که برتر از تندرستی،

پرهیزگاری است: نهج البلاغه، حکمت ۳۸۸).

اما در عین حال بسیاری از بیماری‌های جسمانی نتیجه تغذیه غلط است (کم‌خوری سر دسته دواها و معده، خانه همه بیماریهاست: التیمی الآمدی، ۱۳۶۶: ۴۸۴) از دید حضرت، بعضی از امراض روحی مانند حسادت، اثر خود را در جسم به وضوح نشان می‌دهند (سلامتی جسم نتیجه کم بودن حسد است: مجلسی، ۱۳۶۴: ۹۶/۱). از نظر روسو باید از ۵ سالگی تا ۱۲ سالگی زمینه رشد بدنی کودک را فراهم کرد و سپس به پرورش حواس او پرداخت. در این دوره باید کارهایی مانند سخن گفتن، شنا کردن و کوه‌پیمایی را به او آموخت و چشم و گوش او را با سنجش و تخمین بلندی و وزن اشیاء تقویت کرد. روسو عقیده دارد که نباید بچه‌ها را در اتاق بزرگ کرد. باید اعضا، جوارح و حواس آنها را به کار انداخت و آنها را واداشت هر قدر ممکن است شبها بازی کنند. مقصود از پرورش حواس فقط به کار انداختن آنها نیست بلکه باید یاد بگیریم از تمامی حواس استفاده کنیم و به مدد آنها چیز بفهمیم (روسو، ۱۳۹۰: ۱۵۸-۱۵۹).

همانطور که مشاهده شد، علاوه بر این که سخنان حضرت به مراتب وسیع‌تر از گفته‌های روسو در این موارد است، روسو تنها به جنبه مادی حواس می‌پردازد اما امام علیه السلام، بُعد معنوی را نیز مورد توجه قرار می‌دهد و به تأثیر منفی صفات رذیله‌ای مانند حسد در جسم آدمی، اشاره می‌کند.

۵-۱ روش تمرین و عادت دادن متربی

«تمرین و ممارست»، مقدمه عادت و ملکه‌شدن هنر یا عمل نیکی در انسان است. عادات بر دو قسم است: «عادات فعلی» یا رفتارهای پسندیده‌ای که با تکرار و ممارست بهتر انجام می‌شوند و «عادات انفعالی» یا رفتارهای ناپسندی که تحت تأثیر یک عامل خارجی به وجود می‌آیند (مطهری، ۱۴۱۹: ۸۳). امیر مؤمنان علیه السلام، عادات فعلی را در مقام تربیت مفید می‌داند و متربیان را امر به ترک عادت‌های انفعالی که نفس بدان حریص است می‌نماید (ای مردم، خود، خویشان را ادب کنید و نفس خود را از عادت‌های زشتی که به آن خو گرفته‌اید باز گردانید: نهج البلاغه، حکمت ۳۵۹).

نظر روسو ابتدا عادت نکردن به هیچ چیز است. به نظر او، قبل از آنکه بدن عادت کند می‌تواند آن را به هر قسم که می‌خواهند، پرورش دهند ولی وقتی عادت پی‌دا شد، تغییر آن خطرناک است. از نظر او، گریه‌های طولانی طفل که نه در قن‌داق است و نه بیمار، علتی جز عادت و لج‌اجت ندارد و تنها وسیله معالجه این است که به آن اهمیّت ندهیم. اما روسو در بعضی موارد، ناگزیر دستور عادت‌دادن متربی را می‌دهد و از مربیان می‌خواهد که بچه‌های خود را به صدمات جسمی، تحمّل گرما و سرمای فصول و اقالیم، مقاومت در برابر عناصر طبیعت، گرسنگی، خستگی، دست‌زدن به چیزهای تازه و حیوانات زشت، نفرت‌آور، عجیب و غریب، عادت بدهند (روسو، ۱۳۹۰: ۸۳-۸۱).

بنابراین، چنانکه مشاهده شد حضرت، از بین عادات فعلی که موافق با طبیعت است، عاداتی را که پسندیده و شایسته عملکرد یک انسان است انتخاب می‌نماید و متربیان را به عادت کردن امر می‌نماید. اما ملاک روسو تنها عادت‌هایی است که موافق با طبیعت آدمی است و از همین رو دستورات حضرت در نهج‌البلاغه، بسیار مفصّل، دقیق و مفید است؛ هرچند مثال‌های زیبایی که روسو در مورد عادت طفل به نرسیدن از چیزهای زشت، یا گریه نکردن او آمده است، منحصر به خود اوست.

۶- پرورش بُعد دینی

حضرت علی علیه‌السلام از سنّ هفت سالگی، عادت دادن تدریجی و ملایم تکالیف دینی و پس از سنّ بلوغ، فرمان مراقبت بر انجام وظایف دینی را به مربیان می‌دهد (طبرسی، ۱۳۷۰: ۲۲۳). ایشان بر عکس روسو در مورد صدقه دادن می‌فرماید: به کودک بگو که با دست خودش صدقه دهد، هرچند چیزی که می‌دهد اندک باشد (کودک را امر کن تا با دست خود صدقه بدهد اگر چه به تگّه نانی یا آنچه دارد هر چند چیز کمی باشد، زیرا هر چیزی که برای رضای خداوند داده شود اگر چه کم هم باشد در نزد خداوند بزرگ است: کلینی، ۱۳۶۲: ۴/۴). و می‌فرماید: آموختن علم در کودکی مانند نقش بر سنگ (پایدار) است (فیض الاسلام، ۱۳۷۹: ۱۴۴). بنابراین تعلیم دینی در کودکی در وجود او باقی می‌ماند. حضرت، قلب نوجوان را چون زمین ناکشته می‌داند که هرچه در آن می‌افکنند می‌پذیرد. بنابراین بر آموزش دین خاص به فرزند و تفقّه او در دین تأکید می‌کند (و دل جوان همچون زمین

ناکشته است، هرچه در آن افکنند بپذیرد، پس به ادب آموختنت، پرداختم، پیش از آنکه دلت سخت شود و خردت هوایی دیگر گیرد: نهج البلاغه، نامه ۳۱).

اما روسو عقیده دارد تا سن ۱۵ سالگی، کودک یا نوجوان هنوز به مرحله پیشرفته‌ای از تعقل نرسیده است. به همین دلیل او را برای تربیتی که مستلزم درک و فهم مسائل ما بعد الطبیعی و صفات خداوند است، مناسب نمی‌داند و حتی به شاگردش اجازه تقلید در صدقه دادن را نیز نمی‌دهد. علاوه بر این، روسو، امیل را در کیش خاصی پرورش نمی‌دهد بلکه کوشش می‌کند وی را طوری تربیت کند که وقتی بزرگ شد، مذهبی را که عقل او می‌پسندد انتخاب کند. از دید او دین حق چون از طرف خدا می‌آید، باید دارای صفات مقدّس الهی باشد و به ما نوعی، عبادت و اخلاق و نیز دستوراتی بیاموزد که با صفاتی که از روی آن صفات، جوهر مقدّسش را می‌شناسیم، وفق دهد (روسو، ۱۳۹۰: ۲۷۳ و ۲۶۹).

همانطور که دیدیم حضرت علی علیه السلام عقیده دارد که از سنین کودکی باید کودک را با خدا و امر دین آشنا نمود. در نظر حضرت از هفت سال دوم، زمان تعلیم علوم و از جمله علوم دینی فرا می‌رسد، اما روسو تا سن پانزده سالگی، حتی نمی‌گذارد امیل متوجّه شود که روحی در بدن دارد. توصیف روسو از دین حق، مشابه توصیف دین اسلام در کلمات امیرمؤمنان علیه السلام در نهج البلاغه است. اما روسو، در عین لازم دانستن تربیت دینی، پیرو دین خاصی نیست و نمی‌خواهد دین خاصی را نیز به شاگردان خود تحمیل کند.

۶-۱ روش دعا و نیایش

حضرت علی علیه السلام برای دعا، اصالت قائل است و فقر و ثروت، پیروزی و شکست را تنها، بهانه‌های دعا می‌داند. به گفته حضرت و مطابق آیات قرآن، خداوند از ما می‌خواهد دعا کنیم زیرا دعا عامل تداوم نعمت، نزول رحمت و الطاف خداوند است. خدایی که کلید دعا را به دست بندگانش داده، بین خود و آنان دربان قرار نداده و در هر زمانی آماده شنیدن کلام بندگانش است. از نظر ایشان دعا حتی بدون اجابت، خیر و برکت و مایه جلب رحمت خداوند است. بنابراین عقب افتادن اجابت، نباید متربی را ناامید نماید (پس دیر پذیرفتن او تو را نومید نکند که بخشش، بسته به مقدار نیت بود و بسا که در پذیرفتن دعایت درنگ افتد

و این برای آن است که پاداش خواهنده بزرگتر شود: نهج البلاغه، نامه ۳۱). حضرت، دعا و نیایش را زمانی در تربیت مؤثر می‌داند که از حد اعتدال خارج نشود، آسان باشد و با لذت و نشاط همراه گردد. بنابراین اگر دل روی آورد، آن را به مستحبات وادشته، و اگر روی برگرداند، بر انجام واجباتش بسنده کنند (دلها را شوق روی آوردن به کاری است یا میل روی برگرداندن از آن. اگر دل را شوق روی آوردن بود آن را به مستحبات وادار و اگر میل روی برگردانیدن بود به همان واجبات بسنده کن: همان، حکمت ۳۱۲). از دید حضرت، عبادت مراتبی دارد. گروهی از بندگان، تنها برای نیازها در خانه خدا می‌روند، اما کسانی نیز هستند که خدا را می‌شناسند، هرچه دارند از او می‌بینند. آنگاه حس سپاسگزاری، اگر بهشت و جهنمی هم نباشد، آنان را به سوی عبادت و دعا می‌کشاند و این بالاترین مرتبه دعاست (مردمی به شوق بهشت خدا را پرستیدند، این عبادت بازرگانانست و مردمی از ترسش پرستیدند، این عبادت بندگانست و راستی، مردمی هم از شکر و قدردانی او را پرستیدند. این پرستش آزادگانست و بهترین عبادتست: همان، حکمت ۲۳۷).

روسو پس از درک نعمت‌های خداوند و شکر او ادعا می‌کند: برای این که جریان امور را به نفعش برگرداند، دعا نمی‌کند زیرا این دعا به معنای آن است که نظمی را که علم او برقرار ساخته به خاطر روسو به هم بخورد. او عقیده دارد چنین دعایی درخور مجازات است، نه استجاب. روسو برای توانایی کار نیک نیز دعا نمی‌کند، چون نیکوکار است. او تنها دو دعا به درگاه خداوند دارد: اول اینکه اگر راه را گم کرد و این گمراهی برایش خطرناک شد، خدا او را به راه راست هدایت کند و دوم آنکه آنچه اراده خداوند است انجام بگیرد (روسو، ۱۳۹۰: ۲۸۹-۲۹۱). دید و احساس روسو نسبت به خداوند زیباست و این نیایش همان عبادت آزادگان در سخن مولاست ولی او به مراتب انسان‌ها و تفاوت درک و نیازهای آنان توجه نمی‌کند.

همانطور که مشاهده شد حضرت علی علیه‌السلام و روسو، هر دو ارتباط با خالق را با عنوان دعا می‌پذیرند با این تفاوت که حضرت با توجه به ارزش دعا، به عنوان وسیله ارتباط با خالق، در عین این که در بندگی، عبادتش عبادت آزادگان و بدون هیچ چشم داشتی است، در دعاهایش به زیباترین صورت، تمام نیازهایش را از خدا طلب می‌کند و برای هدایت و حوائجش از او مدد می‌جوید. اما روسو جز برای هدایت و اجرای آنچه خدا اراده کرده

است، دست به دعا بر نمی‌دارد. شایان ذکر است که دعا با تمام جوانب مورد نیاز، اعم از اعتدال در دعا، دعای با رغبت، شفاعت دعا، موانع استجابت و ... در نهج البلاغه آمده است ولی در کتاب امیل جز چند جمله مختصر، بیان دیگری در مورد دعا دیده نمی‌شود.

نتیجه گیری

چنانکه مشاهده شد در این پژوهش با بررسی و مقایسه روش‌های تربیتی حضرت علی علیه السلام و ژان ژاک روسو، در ۵ بُعد: «اجتماعی»، «عاطفی»، «عقلانی»، «جسمانی» و «دینی»، موارد عدم تأیید روش‌های تربیتی روسو از دیدگاه آن حضرت در نهج البلاغه مورد تفحص و بازبینی قرار گرفته و با تشریح موارد عدم انطباق دو دیدگاه، درستی الگوی تربیتی اسلام یازده قرن قبل از روسو، ثابت گردید.

حقیقت این است که کتاب امیل در عصر خویش و حدود سه قرن پیش، اثری منحصر به فرد بوده است و هم‌اکنون نیز از بسیاری نوشته‌های آن استفاده تربیتی می‌شود. اما شایان ذکر است که با توجه به پیشرفت علم روان‌شناسی در زمان حاضر، در برخی از نظرات روسو، نوعی افراط یا تفریط دیده می‌شود که با حذف یا تصحیح این موارد، می‌توان این کتاب را در تربیت به کار بست. از سویی حضرت علی علیه السلام حدود ۱۴ قرن پیش، بهترین روش‌های تربیتی که معظم آن در نهج البلاغه گردآوری شده را در جامعه برای تربیت مردم به عنوان وظیفه حاکم در خطبه‌ها و نامه‌هایش ارائه داده است.

در پرتو این تحقیق، ثابت شد که بین این دو مربی در مورد روش‌های الگویی: عبرت، تمرین و عادت‌پذیری، محبت و ترحم، آزادی عمل، تشویق و تنبیه، احسان و نیکوکاری، چشم پوشی، اختلافی جزئی و در مورد روش‌های دور ساختن کودکان از اجتماع، مجازات طبیعی، تعلیم و تربیت منفی، انتظار بر طبق استعداد، داستان‌سرایی و جنبه دینی که بسیاری از آنها هم اکنون در جوامع غرب مورد بحث قرار گرفته‌اند، تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد. بنابراین به وسیله این پژوهش می‌توان گوشه‌ای از علم و معرفت حضرت علی علیه السلام را به جهانیان معرفی و ثابت کرد که آنچه در غرب، سه قرن است که مورد بحث و بررسی قرار گرفته است را اسلام در چهارده قرن پیش، عملی کرده و به ثمر نشانده است.

منابع:

۱. نهج البلاغه.
۲. ادیب، علی محمد حسین (۱۳۶۲ ش). راه و روش تربیت از دیدگاه امام علی علیه السلام. ترجمه: سید محمد رادمش، تهران: مؤسسه انجام کتاب.
۳. تبریزی کاهو، غلامرضا (۷۴-۱۳۷۳). «بررسی اندیشه‌های تربیتی روسو در مقایسه با نظام تربیتی اسلام». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.
۴. حجتی، سید محمدباقر (۱۳۵۸). اسلام و تعلیم و تربیت. تهران: نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۵. خرمشاهی، بهاء‌الدین و مسعود انصاری (۱۳۷۶). پیام پیامبر صلی الله علیه و آله و آله. تهران: انتشارات منفرد، چاپ اول.
۶. دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۸۷). مشرب مهر. قم: انتشارات دریا، تابستان، چاپ سوم.
۷. دیلمی، حسن (۱۴۱۲). إرشاد القلوب إلى الصواب. قم: انتشارات شریف رضی، چاپ اول.
۸. روسو، ژان ژاک (۱۳۹۰). امیل. ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، چاپ ششم.
۹. الصدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی (۱۳۶۲). الأملی. قم الشریفة: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرّسين، الطبعة الأولى.
۱۰. طبرسی، حسن (۱۳۷۰). مکارم الأخلاق، قم: انتشارات شریف رضی، چاپ چهارم.
۱۱. _____ (۱۳۶۸ ش). الحديث - روایات تربیتی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. علوی، سید حمیدرضا (۱۳۷۴). «مقایسه آراء تربیتی ژان ژاک روسو با اندیشه‌های تربیتی اسلام (اصول و روش‌ها)». رساله دکتری، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

۱۳. علیقلی، محمد مهدی (۱۳۷۹). سیمای نهج البلاغه. تهران: انتشارات تاریخ و فرهنگ، چاپ اول.

۱۴. فلسفی، محمد تقی (۱۳۵۳). کودک از نظر وراثت و تربیت، تهران: نشر معارف اسلامی، چاپ پانزدهم.

۱۵. فیض الإسلام، علینقی (۱۳۷۹ ش). بنادر البحار. تهران: انتشارات فقیه.

۱۶. کاردان، علی محمد (۱۳۸۱). سیر آراء تربیتی در غرب. تهران: انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهی (سمت)، چاپ اول.

۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). الأصول من الکافی، انتشارات اسلامیّه، تهران: چاپ دوم.

۱۸. گیلانی، عبد الرزاق (۱۳۷۷). مصباح الشریعة. تهران: انتشارات پیام حق، چاپ اول.

۱۹. المجلسی، محمد باقر (۱۳۶۴ ش). بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام. تهران: مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة الثانیة.

۲۰. مطهری، مرتضی (۱۴۱۹ ق). تعلیم و تربیت در اسلام. قم: انتشارات صدرا، چاپ سی ام.

21. THE HAPPY AND SUFFERING STUDENT? ROUSSEAU'S EMILE AND THE PATH NOT TAKEN IN PROGRESSIVE EDUCATIONAL THOUGHT.

22. REALIZING THE NATURAL SELF: ROUSSEAU AND THE CURRENT SYSTEM OF EDUCATION.

وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی اخلاقی در نهج‌البلاغه

علی حاجی جعفری (دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام قم)
alihajijafari110@gmail.com

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۹)

چکیده

وظیفه‌گرایی به معنای انجام کارها بر اساس اصول و قواعد اخلاقی، بدون توجه به نتایج آن‌هاست. در غایت‌گرایی یا نتیجه‌گرایی، ارزش یک عمل بر اساس نتایج آن سنجیده می‌شود. این پژوهش با استفاده از توصیف و تحلیل آموزه‌های نهج‌البلاغه به تبیین دو رویکرد اصلی اخلاق یعنی «وظیفه‌گرایی» و «غایت‌گرایی» در نهج‌البلاغه می‌پردازد. نتیجه این که نهج‌البلاغه، هر دو رویکرد وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی را در کنار هم قرار داده است. امام علی علیه السلام با تبیین اصول اخلاقی و تأکید بر نتایج اعمال، الگویی جامع برای زندگی اخلاقی ارائه می‌دهند که می‌تواند راهگشای انسان‌ها در مواجهه با چالش‌های اخلاقی باشد. این تحلیل نشان می‌دهد که فهم صحیح از آموزه‌های نهج‌البلاغه می‌تواند مبانی اخلاقی جامعه را تقویت و راهکارهایی برای ایجاد تعادل بین وظایف فردی و نتایج اجتماعی ارائه کند.

کلیدواژه‌ها: نهج‌البلاغه، اخلاق، اخلاق هنجاری، وظیفه‌گرایی، غایت‌گرایی.

۱- مقدمه

وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی دو رویکرد اصلی در فلسفه اخلاق هستند که هر یک به نحوی خاص به بررسی و تحلیل رفتارهای انسانی و معیارهای اخلاقی می‌پردازند. وظیفه‌گرایی، که به اصول و قواعد اخلاقی تأکید دارد، بر این باور است که عمل اخلاقی باید بر اساس وظایف و تعهدات انجام شود؛ بدون توجه به پیامدهای آن. در مقابل، غایت‌گرایی یا نتیجه‌گرایی، بر اهمیت نتایج و پیامدهای اعمال تأکید می‌کند و معتقد است که ارزش یک عمل بر اساس نتایج آن تعیین می‌شود.

نهج‌البلاغه، به عنوان یکی از مهمترین متون اسلامی و فلسفی، حاوی آموزه‌ها و بینش‌های عمیق در زمینه اخلاق است. این اثر نه تنها به تبیین اصول اخلاقی می‌پردازد بلکه به بررسی

ابعاد مختلف وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی نیز توجّه دارد. در این مقاله، تلاش خواهیم کرد تا با استفاده از منابع دست اول، به تحلیل و بررسی این دو رویکرد در نهج‌البلاغه بپردازیم و نشان دهیم که چگونه آموزه‌های امام علی علیه السلام می‌تواند به فهم بهتر از این دو نظریه کمک کند. با توجّه به اهمّیت این موضوع در فلسفه اخلاق و تأثیر آن بر رفتارهای اجتماعی و فردی، هدف ما در این مقاله ارائه تحلیلی جامع از وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی در نهج‌البلاغه است. همچنین سعی داریم تا با مقایسه این دو رویکرد، نقاط قوت و ضعف هر یک را شناسایی کرده و به بحث‌های جاری در فلسفه اخلاق افزوده کنیم. در نهایت، امید است که این تحقیق بتواند گامی مؤثر در شناخت عمیق‌تر از اصول اخلاقی اسلام و کاربرد آنها در زندگی روزمره باشد.

۲- وظیفه‌گرایی اخلاقی

وظیفه‌گرایی اخلاقی یکی از نظریات کلیدی در فلسفه اخلاق است که بر اساس آن، درستی یا نادرستی یک عمل به ویژگی‌های خود آن عمل وابسته است و نه به نتایج آن. این نظریه به‌ویژه در مقابل نظریات نتیجه‌گرا یا غایت‌گرا قرار دارد که بر اساس آن، ارزش یک عمل تنها بر اساس پیامدهای آن سنجیده می‌شود.

وظیفه‌گرایی اخلاقی (Deontology) به معنای تأکید بر «وظیفه» و «عمل» است. این نظریه بر این باور است که برخی اعمال به خودی خود درست یا نادرست هستند، بدون توجّه به نتایج آنها. به عبارت دیگر، یک عمل ممکن است به لحاظ اخلاقی درست باشد حتی اگر نتایج آن نامطلوب باشد. این دیدگاه، ناپایامدگراست و بر این اساس، نیت و اصول اخلاقی، مهم‌تر از پیامدهای عمل هستند (حاجتی شورکی و عارفی، ۱۳۹۳: ۱۷-۳۶).

اصول کلیدی وظیفه‌گرایی عبارتند از:

۱. مطلق‌گرایی: وظیفه‌گرایی معمولاً به اصول مطلق اخلاقی اعتقاد دارد که باید در هر شرایطی رعایت شوند. برای مثال، راستگویی همیشه درست است، حتی اگر در شرایط خاص ممکن است منجر به نتایج بد شود.

۲. نیت خوب: در وظیفه‌گرایی، نیت فرد در انجام عمل اهمیت زیادی دارد. نیت خوب نشان‌دهنده پذیرش مقررات اخلاقی معین است و می‌تواند معیار اصلی برای ارزیابی اخلاقی یک عمل باشد.

۳. مخالفت با شکنجه: یکی از مثال‌های بارز وظیفه‌گرایی، مخالفت با شکنجه است. حتی اگر شکنجه بتواند اطلاعات ارزشمندی را فراهم کند، از نظر وظیفه‌گرایان این عمل به دلیل ذاتاً نادرست بودن آن قابل قبول نیست (حاجتی شورکی و عارفی، ۱۳۹۳، ص ۱۷-۳۶).

وظیفه‌گرایی در تضاد با نظریات غایت‌گرا قرار دارد که معتقدند درست بودن یک عمل بستگی به نتایج آن دارد. برای مثال، در نظریه‌های نتیجه‌گرا، یک عمل تنها در صورتی درست است که بیشترین خیر را ایجاد کند (حاجتی شورکی و عارفی، ۱۳۹۳، ص ۱۷-۳۶). وظیفه‌گرایی همچنین می‌تواند به دو دسته کلی تقسیم شود:

- وظیفه‌گرایی عمل‌نگر: تأکید بر احکام جزئی و خاص در موقعیت‌های مختلف.

- وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر: تأکید بر قواعد کلی و اصول ثابت اخلاقی.

در نهایت، وظیفه‌گرایی اخلاقی به عنوان یک رویکرد هنجاری شناخته می‌شود که بر اساس آن، معیارهای اخلاقی باید مستقل از پیامدها تعیین شوند.

وظیفه‌گرایی اخلاقی، یکی از مهمترین رویکردها در فلسفه اخلاق است که بر اساس آن، عمل اخلاقی به انجام وظایف و تعهدات خاصی بستگی دارد. این رویکرد بیشتر با نام ایمانوئل کانت شناخته می‌شود، که اصول اخلاقی را بر اساس عقل و وظایف عقلانی تعریف می‌کند.

اصول کلیدی وظیفه‌گرایی عبارتند از:

• **عقلانیت:** وظیفه‌گرایی بر این باور است که اصول اخلاقی باید بر اساس عقل و منطق

قرار گیرند. این اصول باید جهانی و قابل تعمیم به همه انسان‌ها باشند.

• **وظیفه:** در این رویکرد، عمل اخلاقی به انجام وظایف و تعهدات مشخص وابسته

است. فرد باید بر اساس آنچه که درست است عمل کند، نه بر اساس نتایج یا

پیامدهای اعمال.

• **احترام به انسانیّت:** یکی از مهمترین اصول وظیفه‌گرایی، احترام به انسانیّت و ارزش ذاتی هر فرد است. هر انسان باید به عنوان یک هدف در نظر گرفته شود و نه وسیله‌ای برای دستیابی به اهداف دیگر (درستی و رضایی، ۱۳۹۴: ۱-۱۱).

در منابع دست اول فلسفه اخلاق، می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

نقد عقل عملی (Critique of Practical Reason)، ایمانوئل کانت:

نقد عقل عملی یکی از آثار برجسته ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی است که در سال ۱۷۸۸ منتشر شد. این اثر به بررسی اصول اخلاقی و وظایف انسانی می‌پردازد و مفهوم اراده آزاد را به عنوان یکی از ارکان اصلی اخلاق معرفی می‌کند. کانت در این اثر به دنبال ارائه یک بنیاد منطقی برای اخلاق است. او بر این باور است که اصول اخلاقی باید بر اساس عقل و نه بر اساس احساسات یا تجربیات شخصی بنا شوند. از نظر کانت، عمل اخلاقی تنها زمانی معتبر است که بر اساس یک قانون کلی و جهانی باشد که بتوان آن را به عنوان یک اصل عمومی برای همه انسان‌ها در نظر گرفت.

یکی از مفاهیم کلیدی در نقد عقل عملی مفهوم اراده آزاد است. کانت معتقد است که انسان‌ها دارای اراده‌ای آزاد هستند که به آنها اجازه می‌دهد تا انتخاب‌های اخلاقی خود را انجام دهند. این آزادی نه تنها به معنای انتخاب بین گزینه‌های مختلف است، بلکه به معنای توانایی عمل بر اساس اصول اخلاقی و وظایف انسانی نیز می‌باشد.

کانت در این اثر به تعریف وظایف انسانی می‌پردازد و آنها را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. وظایف نسبت به خود: این وظایف شامل احترام به خود و تلاش برای رسیدن به کمال اخلاقی است.

۲. وظایف نسبت به دیگران: این وظایف شامل احترام به حقوق دیگران و تلاش برای تحقق خیر عمومی است.

نقد عقل عملی کانت نه تنها یک اثر فلسفی مهم در زمینه اخلاق است، بلکه تأثیر عمیقی بر تفکر مدرن داشته و مباحثات زیادی را در زمینه فلسفه اخلاق و نظریه‌های اجتماعی ایجاد کرده است. این اثر به ما یادآوری می‌کند که انسان‌ها با داشتن اراده آزاد، مسئولیت‌های اخلاقی خود را باید جدی بگیرند و بر اساس اصول عقلانی عمل کنند (ایمانوئل کانت، ۱۳۸۴: ۱-۲۷۲).

۳- غایت‌گرایی اخلاقی

غایت‌گرایی اخلاقی یکی از مکاتب اصلی در فلسفه اخلاق است که بر اساس آن، ارزش یک عمل اخلاقی به نتایج و پیامدهای آن بستگی دارد. این نظریه به بررسی معیارهای اخلاقی و تعیین ارزش افعال بر اساس غایت یا هدف نهایی آنها می‌پردازد.

غایت‌گرایی (Teleological Ethics) بر این اصل استوار است که خوبی و بدی یک عمل بر اساس نتایج آن تعیین می‌شود. در این دیدگاه، هر عملی که منجر به نتایج مثبت بیشتری نسبت به منفی‌ها شود، از لحاظ اخلاقی درست تلقی می‌شود. به عبارت دیگر، اگر نتیجه یک عمل، بیشتر مطلوب باشد، آن عمل از نظر اخلاقی صحیح است (هربز، ۱۳۸۵: ۱۴۵-۱۳۱).

در غایت‌گرایی، نظریات متنوعی وجود دارد که می‌توان آنها را به دسته‌های زیر تقسیم کرد:

- لذت‌گرایی: این نظریه بر این باور است که عمل خوب آن است که لذت بیشتری برای فرد به ارمغان آورد. آریستوپوس و اپیکور از جمله فلاسفه‌ای هستند که بر لذت شخصی تأکید دارند.

- سودگرایی: این دیدگاه به دنبال بیشترین سود برای جمعیت است و نه تنها فرد. جرمی بنتام و جان استوارت میل از نمایندگان این نظریه هستند.

- کمال‌گرایی: در این مکتب، هدف نهایی انسان رسیدن به کمال و تحقق بالقوه‌های خود است.

غایت‌گرایی با نقدهایی نیز مواجه است. برخی منتقدان معتقدند که تمرکز صرف بر نتایج ممکن است منجر به نادیده گرفتن ارزش‌های ذاتی اعمال شود. برای مثال، ممکن است عملی که از نظر نتایج خوب است، در ذات خود غیر اخلاقی باشد. همچنین، این نظریه ممکن است به نوعی مادی‌گرایی منجر شود که تنها بر لذت‌های مادی تأکید دارد و جنبه‌های معنوی را نادیده می‌گیرد (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۲۵).

غایت‌گرایی اخلاقی یکی از رویکردهای مهم در فلسفه اخلاق است که تأکید بر نتایج اعمال دارد. این نظریه با وجود مزایا و کاربردهای گسترده، با چالش‌ها و نقدهایی نیز مواجه است که نیازمند بررسی دقیق‌تر و جامع‌تر در زمینه‌های مختلف فلسفی و اخلاقی می‌باشد.

۱-۳ تحلیل اخلاقی در نهج البلاغه

تحلیل اخلاقی در نهج البلاغه، اثر امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، به عنوان یکی از منابع اصلی فلسفه اخلاق در اسلام، ابعاد گسترده‌ای را در بر می‌گیرد. این اثر نه تنها به بیان اصول اخلاقی می‌پردازد بلکه به تبیین مبانی و ساحت‌های مختلف اخلاق نیز توجه دارد.

ساحت‌های اخلاقی در نهج البلاغه عبارتند از:

۱. مبادی و مبانی اخلاق: این بخش به تبیین اصول بنیادینی می‌پردازد که دیگر عرصه‌های اخلاق بر آنها استوار است. امام علی (علیه السلام) بر امکان تربیت اخلاقی انسان تأکید دارد و به این نکته اشاره می‌کند که انسان‌ها می‌توانند از رذایل به فضایل منتقل شوند.
۲. اخلاق فردی: این ساحت شامل فضایل و رذایل اخلاقی است که به فرد مربوط می‌شود و نیاز به تعامل با دیگران ندارد. در نهج البلاغه، امام علی (علیه السلام) به اهمیت تقوی و خودسازی تأکید می‌کند.
۳. اخلاق اجتماعی: امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه به مسئولیت‌های اجتماعی و تعاملات انسانی اشاره دارد و بر ضرورت رعایت اصول اخلاقی در روابط اجتماعی تأکید می‌کند.
۴. اخلاق بندگی: این بخش به آداب و رفتارهایی که انسان باید نسبت به خداوند رعایت کند، می‌پردازد. امام علی (علیه السلام) بر لزوم توجه به بندگی و آداب آن تأکید دارد.
۵. اخلاق محیط زیست: امام علی (علیه السلام) همچنین به اهمیت حفظ محیط زیست و احترام به موجودات زنده اشاره کرده و بر لزوم توجه انسان‌ها به طبیعت تأکید می‌کند (افشار، ۱۳۸۷: ۷۶).

در تحلیل نظام اخلاقی نهج البلاغه، شش عنصر کلیدی شناسایی شده است:

- ارزش‌ها: اصول بنیادین که رفتارهای اخلاقی را شکل می‌دهند.
- گرایش‌ها: تمایلات و انگیزه‌های انسانی که رفتارها را تحت تأثیر قرار می‌دهند.
- بینش‌ها: نگرش‌های فرد نسبت به زندگی و معنای آن.
- روش‌ها: شیوه‌های عملی برای تحقق رفتارهای اخلاقی.
- کنش‌ها: اعمال واقعی که نتیجه بینش‌ها و ارزش‌ها هستند.
- گویش‌ها: نحوه بیان افکار و احساسات که نشان‌دهنده وضعیت اخلاقی فرد است (درستی و رضایی، ۱۳۹۴: ۱-۱۱).

نهج‌البلاغه به عنوان یک منبع غنی از آموزه‌های اخلاقی، نه تنها به تبیین اصول نظری اخلاق می‌پردازد بلکه با ارائه راهکارهای عملی، انسان را در مسیر رشد و تعالی اخلاقی هدایت می‌کند. این اثر با جامعیت خود، ابعاد مختلف زندگی انسانی را پوشش داده و الگویی برای رفتارهای فردی و اجتماعی فراهم می‌آورد.

۱-۱-۳ مفهوم اخلاق در نهج‌البلاغه

مفهوم اخلاق در نهج‌البلاغه و منابع دست اول فلسفه اخلاق به بررسی ابعاد مختلف اخلاقی در اندیشه‌های امام علی علیه السلام و تأثیرات آن بر زندگی فردی و اجتماعی می‌پردازد. این بررسی شامل تعاریف، ساحت‌ها و عناصر اخلاقی است که در متون اسلامی و فلسفی مطرح شده‌اند.

اخلاق به معنای صفات و ویژگی‌هایی است که در انسان شکل می‌گیرد و به صورت طبیعی و بدون تکلف از او سر می‌زند. این مفهوم از دو واژه «خُلُق» و «خَلَق» مشتق شده است که اولی به ویژگی‌های باطنی و دومی به ویژگی‌های ظاهری اشاره دارد. امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه به اهمیت اخلاق در زندگی فردی و اجتماعی تأکید کرده و آن را اساس رفتارهای انسانی می‌داند (ابن مسکویه، ۱۴۲۲: ۳۴).

در نهج‌البلاغه، شش عنصر اصلی برای تشکیل یک نظام اخلاقی معرفی شده است:

۱. بینش‌ها
۲. ارزش‌ها
۳. گرایش‌ها
۴. روش‌ها
۵. کنش‌ها
۶. گویش‌ها

این عناصر به هم پیوسته‌اند و هر کدام نقش مهمی در شکل‌گیری رفتارهای اخلاقی دارند (افشار، ۱۳۸۷: ۷۶).

اخلاق در نهج‌البلاغه به پنج ساحت اصلی تقسیم می‌شود:

۱. مبانی و مبانی اخلاق: اصول بنیادینی که دیگر عرصه‌های اخلاق بر آن پایه‌گذاری می‌شود.

۲. اخلاق الهی: اصول اخلاقی که انسان نسبت به خداوند باید رعایت کند.

۳. اخلاق فردی: فضایل و رذایل مرتبط با خود فرد.

۴. اخلاق اجتماعی: رفتارهایی که باید در تعامل با دیگران رعایت شود.

۵. اخلاق محیط زیست: توجه به محیط زیست و مسئولیت‌های انسانی نسبت به آن (ابن مسکویه، ۱۴۲۲: ۳۴).

در منابع دست اول فلسفه اخلاق، نظرات مختلفی درباره تعریف و ساختار علم اخلاق وجود دارد. ابن مسکویه، خواجه نصیرالدین طوسی و محمد مهدی نراقی هر کدام تعریف‌هایی از علم اخلاق ارائه داده‌اند که بر اهمیت فضایل و رذایل تأکید دارند (ابن مسکویه، ۱۴۲۲: ۳۴). این تعاریف نشان‌دهنده رویکردهای متفاوت نسبت به مفهوم اخلاق هستند، اما همگی بر ضرورت تربیت اخلاقی تأکید دارند.

مفهوم اخلاق در نهج البلاغه به عنوان یک نظام جامع، شامل ابعاد مختلف زندگی انسان است که بر رفتارهای فردی و اجتماعی تأثیر می‌گذارد. این آموزه‌ها نه تنها در زمان امام علی علیه السلام بلکه در دنیای امروز نیز قابل توجه هستند و می‌توانند راهنمای مناسبی برای زندگی انسانی باشند.

۲-۱-۳ اصول اخلاقی در سخنان امام علی علیه السلام

امام علی علیه السلام به عنوان یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های تاریخ اسلام، در سخنان و نوشتارهای خود، به ویژه در نهج البلاغه، اصول اخلاقی عمیق و جامعی را مطرح کرده است. این اصول نه تنها به رفتار فردی بلکه به روابط اجتماعی و حکومتی نیز تسری می‌یابد (مشایخی‌پور و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۲).

اصول اخلاقی در نهج البلاغه عبارتند از:

۱. شش عنصر نظام اخلاقی: در نهج البلاغه، امام علی علیه السلام شش عنصر اصلی را برای ایجاد یک نظام اخلاقی معرفی می‌کند که شامل:

ارزش‌ها: اصول بنیادین که رفتار انسان را هدایت می‌کند.

- گرایش‌ها: تمایلات و انگیزه‌های درونی که بر رفتار تأثیر می‌گذارد.
 - بینش‌ها: دیدگاه‌های اخلاقی که فرد نسبت به زندگی و دیگران دارد.
 - روش‌ها: شیوه‌های عملی برای تحقق ارزش‌ها.
 - کنش‌ها: رفتارهای واقعی که بر اساس ارزش‌ها شکل می‌گیرند.
 - گویش‌ها: نحوه بیان و کلام که نشان‌دهنده درون‌مایه اخلاقی فرد است.
۲. ساحت‌های پنج‌گانه اخلاق: اخلاق در نهج البلاغه به پنج ساحت تقسیم می‌شود:
- مبانی اخلاق: اصول بنیادی که رفتار انسانی را شکل می‌دهد.
 - اخلاق الهی: ارتباط انسان با خداوند و رعایت آداب بندگی.
 - اخلاق فردی: رفتارهای شخصی و مسئولیت‌های فردی.
 - اخلاق اجتماعی: تعاملات انسانی و مسئولیت‌های اجتماعی.
 - اخلاق محیط زیست: توجه به طبیعت و حفظ محیط زیست.
۳. عدالت و اخلاق: امام علی علیه السلام بر اهمیت عدالت به عنوان یکی از ارکان اخلاق تأکید دارد. او معتقد است که عدالت باید در تمام ابعاد زندگی، از جمله سیاست و اقتصاد، رعایت شود. این دو صفت (عدالت و اخلاق) از ویژگی‌های بارز او به شمار می‌روند و در طول زندگی‌اش همواره مورد توجه قرار داشته‌اند.
۴. امکان تربیت اخلاقی: امام علی علیه السلام بر این باور است که انسان‌ها قابلیت رشد و تعالی اخلاقی دارند. او با تأکید بر توبه و بازگشت از خطاها، نشان می‌دهد که اصلاح نفس، امکان‌پذیر است و انسان باید همواره در تلاش برای بهبود رفتارهای خود باشد.
۵. الگو بودن: شخصیت امام علی علیه السلام به عنوان یک الگوی اخلاقی شناخته می‌شود. او نه تنها در عرصه‌های سیاسی بلکه در زندگی روزمره نیز اصول اخلاقی را رعایت کرده و خود را به عنوان یک اسوه عملی معرفی کرده است (قربانی، ۱۳۸۸: ۱۰).
- سخنان امام علی علیه السلام در نهج البلاغه نمایانگر یک نظام اخلاقی جامع است که نه تنها به رفتار فردی بلکه به روابط اجتماعی نیز پرداخته است. این اصول می‌توانند راهنمای انسان‌ها برای زندگی بهتر و معنادارتر باشند.

۲-۳ تحلیل وظیفه‌گرایی در نهج البلاغه

وظیفه‌گرایی یکی از مکاتب مهم فلسفه اخلاق است که بر اساس آن، عمل اخلاقی بر اساس انجام وظایف و الزامات اخلاقی تعریف می‌شود. در نهج البلاغه، اثرات و آموزه‌های امام علی (علیه السلام) به وضوح نشان‌دهنده این رویکرد است. در ادامه به بررسی ابعاد مختلف وظیفه‌گرایی در نهج البلاغه پرداخته می‌شود.

وظیفه‌گرایی به معنای تأکید بر انجام وظایف و الزامات اخلاقی است که در آن، معیار خوب و بد بر اساس عمل به وظایف تعیین می‌شود. این مکتب اخلاقی، برخلاف نتیجه‌گرایی، بر عواقب اعمال تأکید ندارد بلکه بر خود عمل و نیت آن تمرکز دارد.

در نهج البلاغه، امام علی (علیه السلام) به وضوح بر اهمیت وظایف انسانی تأکید می‌کند. برخی از شاخص‌های کلیدی شامل:

- حقوق مسلمانان: امام علی (علیه السلام) در خطبه‌های خود به حرمت و حقوق مسلمانان اشاره می‌کند و تأکید می‌کند که این حقوق باید با اخلاص و یگانه‌پرستی پیوند داشته باشد.

- مسئولیت اجتماعی: ایشان بر مسئولیت نسبت به جامعه و حتی موجودات دیگر تأکید دارد. این نگاه مسئولانه به وظایف، دامنه‌ای گسترده دارد که شامل پاسداری از حقوق جانداران نیز می‌شود.

- عدالت: یکی از اصول اساسی در آموزه‌های امام علی (علیه السلام) عدالت است که وی آن را به عنوان یک ضرورت عقلانی مطرح می‌کند. در خطبه‌های مختلف، ایشان بر این نکته تأکید دارد که عدالت باید در همه امور رعایت شود.

تحلیل گزاره‌های نهج البلاغه نشان می‌دهد که امام علی (علیه السلام) مفاهیم وظیفه‌گرایی را در موقعیت‌های مختلف بیان کرده است. این گزاره‌ها می‌توانند به عنوان مبنای نظری برای شناخت وظایف اخلاقی در اسلام مورد استفاده قرار گیرند.

بررسی تطبیقی آموزه‌های نهج البلاغه با نظام‌های اخلاقی غربی نشان می‌دهد که رویکرد امام علی (علیه السلام) به وظیفه‌گرایی با برخی از نظریات مدرن همخوانی دارد، اما دارای ویژگی‌های خاص خود نیز هست. برای مثال، ایشان بر فضایل انسانی و عدالت تأکید بیشتری دارد که ممکن است در نظام‌های غربی کمتر مورد توجه قرار گیرد.

وظیفه‌گرایی در نهج البلاغه نه تنها به عنوان یک مکتب اخلاقی بلکه به عنوان یک راهنمای عملی برای زندگی روزمره مسلمانان مطرح است. آموزه‌های امام علی (علیه السلام) می‌تواند به عنوان

مرجع مهمی برای فهم عمیق‌تر از مسئولیت‌ها و حقوق انسانی در جوامع اسلامی مورد استفاده قرار گیرد.

تحلیل وظیفه‌گرایی در نهج‌البلاغه و منابع دست اول در فلسفه اخلاق به بررسی اصول اخلاقی و وظایف انسانی از دیدگاه امام علی علیه السلام و نظریه‌های وظیفه‌گرا در فلسفه اخلاق می‌پردازد. این تحلیل شامل ابعاد مختلف وظیفه‌گرایی و تطابق آن با آموزه‌های نهج‌البلاغه است.

وظیفه‌گرایی یا Deontological Ethics، یکی از رویکردهای مهم در فلسفه اخلاق است که بر انجام وظایف و الزامات اخلاقی تأکید دارد. بر اساس این مکتب، اعمال به خودی خود دارای ارزش هستند و نتایج آنها در ارزیابی اخلاقی آنها تأثیرگذار نیست. این دیدگاه به ویژه در آثار فیلسوفانی چون امانوئل کانت توسعه یافته است که معتقد بود اعمال باید بر اساس وظیفه و نیت خیر انجام شوند نه بر اساس نتایج آنها (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۲۵).

وظیفه‌گرایی به دو دسته کلی تقسیم می‌شود:

- عمل‌نگر: این دسته معتقد است که تصمیم‌گیری درباره درست یا غلط بودن اعمال باید به طور جزئی و مستقل از قواعد کلی انجام شود.
- قاعده‌نگر: این دسته بر اساس مجموعه‌ای از قواعد کلی، معیارهای صواب و خطا را تعیین می‌کند (ریچلز، ۱۳۸۷: ۱۷۱-۱۸۱).

نهج‌البلاغه، کتابی که به سخنان و نامه‌های امام علی علیه السلام اختصاص دارد، منبع غنی‌ای برای تحلیل اصول اخلاقی و وظایف انسانی است. امام علی علیه السلام در این کتاب به ابعاد مختلف اخلاق توجه کرده و اصولی را برای زندگی فردی و اجتماعی ارائه داده است.

تحلیل ساحت‌های پنج‌گانه اخلاق در نهج‌البلاغه شامل:

- اخلاق فردی: تأکید بر فضایل شخصی و خودسازی.
- اخلاق اجتماعی: روابط انسانی و مسئولیت‌های اجتماعی.
- اخلاق سیاسی: وظایف حاکمان و مدیران جامعه.
- اخلاق محیط زیست: توجه به طبیعت و محیط زیست.
- اخلاق بندگی: اصول رفتار انسان نسبت به خداوند (همان).

امام علی علیه السلام در نامه معروف خود به مالک اشتر، به وظایف سیاسی - اخلاقی حاکمان اشاره کرده است. او بر اهمیت عدالت، مشورت با دیگران، پرهیز از خودپسندی و رعایت حقوق مردم تأکید می‌کند (ابن حیّون، ۱۳۸۵: ۲۵).

تحلیل وظیفه‌گرایی در نهج البلاغه نشان می‌دهد که این کتاب نه تنها اصول اخلاقی را مطرح می‌کند بلکه به تبیین وظایف انسانی نیز می‌پردازد. امام علی علیه السلام با تأکید بر ارزش ذاتی اعمال، بینش عمیقی از اخلاق را ارائه می‌دهد که با نظریات وظیفه‌گرایانه همخوانی دارد. این تطابق نشان‌دهنده اهمیت اخلاق در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌هاست.

۱-۲-۳ شواهد وظیفه‌گرایی در نهج البلاغه

وظیفه‌گرایی یکی از مفاهیم کلیدی در نهج البلاغه است که در خطبه ۱۵۱ به وضوح بیان شده است. این خطبه به تحلیل فتنه‌ها و وظایف مردم در مواجهه با آنها می‌پردازد و به نوعی اصول اخلاقی و اجتماعی را در زمینه‌های مختلف مطرح می‌کند.

وظیفه‌گرایی به معنای انجام مسئولیت‌ها و وظایف اخلاقی است که بر عهده افراد قرار دارد. این مفهوم در نهج البلاغه به‌ویژه در خطبه ۱۵۱، به عنوان یک اصل بنیادین در زندگی اجتماعی و سیاسی مسلمانان مطرح می‌شود. در این خطبه، امام علی علیه السلام به تبیین وظایف مردم در دوران فتنه‌ها می‌پردازد. او بر اهمیت حفظ وحدت و پرهیز از همکاری با فتنه‌گران تأکید می‌کند. برخی از نکات کلیدی این خطبه عبارتند از:

- پرهیز از همکاری با فتنه‌گران: امام علی علیه السلام می‌فرماید: «فَلَا تَكُونُوا أَنْصَابَ الْفِتْنِ، وَأَعْلَامَ الْبِدْعِ»، یعنی نباید خود را به عنوان پرچم فتنه‌ها قرار دهید و باید از نشانه‌های بدعت دوری کنید.

- حفظ پیوند اجتماعی: امام همچنین تأکید می‌کند که باید از آنچه پیوند جماعت بر آن است جدا نشوید و ارکان اطاعت را حفظ کنید.

- پرهیز از ظلم: او تأکید دارد که اگر بر سر دو راهی قرار گرفتید که یا حقوق مردم را نادیده بگیرید یا حق خود را فدای دیگران کنید، باید ترجیح دهید که از حق خود بگذرید تا به ظلم آلوده نشوید.

- مراقبت از گام‌های شیطانی: امام علی علیه السلام هشدار می‌دهد که باید از گام نهادن در راه‌های شیطانی پرهیز کرد و مراقب دام‌های شیطان بود.

- پرهیز از لقمه حرام: او همچنین بر این نکته تأکید می‌کند که نباید لقمه‌های حرام حتی اگر اندک باشد، وارد شکم خود کنید. زیرا شما تحت نظر کسی هستید که معصیت را بر شما حرام کرده است.

وظیفه‌گرایی در نهج البلاغه به عنوان یک اصل بنیادین نه تنها بر مسئولیت فردی بلکه بر مسئولیت اجتماعی نیز تأکید دارد. این خطبه نشان‌دهنده اهمیت آگاهی، هوشیاری و عمل به وظایف اخلاقی در زمانهای بحرانی است. امام علی علیه السلام با بیان این اصول، راهنمایی‌های لازم برای حفظ دین و جامعه را ارائه می‌دهد.

وظیفه‌گرایی (Deontology) یکی از نظریه‌های مهم در فلسفه اخلاق است که بر اساس آن، عمل اخلاقی به انجام وظایف و الزامات اخلاقی بستگی دارد، نه به نتایج آن. در متون اسلامی، به ویژه در نهج البلاغه، شواهد متعددی از این رویکرد وجود دارد که می‌توان به بررسی آنها پرداخت.

شواهد در نهج البلاغه عبارتند از:

۱. حکمت ۲۸۹ نهج البلاغه: این حکمت به توصیف ویژگی‌های یک انسان کامل می‌پردازد و بر اهمیت عمل به وظایف اخلاقی تأکید می‌کند. امام علی علیه السلام در این حکمت به صفات نیکو و رفتارهای شایسته اشاره می‌کند که نشان‌دهنده اهمیت عمل به وظایف اخلاقی است و این نشان‌دهنده رویکرد وظیفه‌گرایانه در اخلاق اسلامی است.

۲. مدح و ذم اعمال: در نهج البلاغه، اعمال انسان‌ها بر اساس ویژگی‌های ذاتی آنها مورد قضاوت قرار می‌گیرد، نه صرفاً بر اساس نتایج آنها. این قضاوت بر اساس رابطه علی و معلولی میان فعل و نتیجه آن است که نشان‌دهنده رویکرد وظیفه‌گرایی است. امام علی علیه السلام به این نکته اشاره دارد که خوب و بد باید‌ها هستند که از طبیعت اعمال ناشی می‌شوند.

۳. تأکید بر عدالت و انصاف: امام علی علیه السلام در بیانات خود بر اهمیت عدالت و انصاف تأکید می‌کند که از اصول بنیادین وظیفه‌گرایی محسوب می‌شود. او به پیروان خود توصیه

می‌کند که در قضاوت‌ها و رفتارهای خود به اصول اخلاقی پایبند باشند و از تبعیض پرهیز کنند (سعیدی و همکاران، ۱۳۹۷: ۶۱-۸۲).

در فلسفه اخلاق اسلامی، اندیشمندان شیعه نظیر محقق طوسی نیز به تبیین مفاهیم خوب و بد پرداخته‌اند. او بر این باور است که خوب بودن یک عمل، ناشی از رابطه علی آن با سعادت بخشی است و بد بودن نیز ناشی از رابطه آن با شقاوت بخشی. این دیدگاه به وضوح با اصول وظیفه‌گرایی همخوانی دارد. زیرا بر اساس آن، انسان‌ها باید به انجام اعمال نیکو پایبند باشند؛ بدون توجه به نتایج آنها (شهریاری و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۷-۴۸).

شواهد موجود در نهج البلاغه و منابع فلسفی اسلامی نشان‌دهنده وجود یک رویکرد وظیفه‌گرایانه قوی در تفکر اسلامی است. امام علی علیه السلام با تأکید بر اهمیت عمل به وظایف اخلاقی و عدالت، اصول بنیادین این نظریه را تبیین کرده است. همچنین، اندیشمندان شیعه نیز با تحلیل دقیق مفاهیم خوب و بد، پایه‌های نظریه وظیفه‌گرایی را تقویت کرده‌اند.

۱-۲-۳ بررسی متون و گزیده‌ها

متون و گزیده‌های وظیفه‌گرایی در نهج البلاغه به بررسی اصول اخلاقی و وظایف انسانی از دیدگاه امام علی علیه السلام می‌پردازد. این متون به وضوح نشان‌دهنده توجه امام به ابعاد مختلف زندگی انسان و تأکید بر اخلاق در روابط فردی و اجتماعی است (سعیدی و همکاران، ۱۳۹۷: ۶۱-۸۲).

وظیفه‌گرایی در نهج البلاغه عبارتند از:

۱. تعهد به اصول اخلاقی: امام علی علیه السلام در نهج البلاغه بر اهمیت پایبندی به اصول اخلاقی تأکید می‌کند و معتقد است که هر فرد باید در زندگی خود به این اصول عمل کند. او در نامه‌ای به مالک اشتر، پیش از هر چیز به رعایت تقوا و اخلاق اشاره می‌کند و از او می‌خواهد که به اوامر و نواهی خداوند پایبند باشد.

۲. ساحت‌های اخلاقی: نهج البلاغه به ساحت‌های مختلف اخلاقی اشاره دارد که شامل:

- اخلاق فردی: فضایل و رذایل اخلاقی که تنها وابسته به خود فرد است.
- اخلاق اجتماعی: ارتباطات فرد با دیگران و مسئولیت‌های اجتماعی.
- اخلاق بندگی: آداب و اخلاق مربوط به رابطه انسان با خداوند.

۳. قاعده زرّین: امام علی علیه السلام در متون خود بر قاعده زرّین تأکید دارد که بیانگر این است که انسان باید در رفتارهای خود عدالت را رعایت کند و از ظلم پرهیز نماید. این قاعده نشان‌دهنده اهمّیت وظیفه‌گرایی در زندگی روزمره است.

۴. مسئولیت اجتماعی: وظایف حاکمان و مسئولین نیز در نهج البلاغه مورد توجّه قرار گرفته است. امام علی علیه السلام در نامه‌ای به مالک اشتر، او را به رعایت حقوق مردم، عدالت‌خواهی، و دوری از خودپسندی توصیه می‌کند.

۵. امکان رشد اخلاقی: امام علی علیه السلام بر این باور است که انسان‌ها می‌توانند از خطاهای خود بازگردند و رشد کنند. او تأکید می‌کند که توبه و بازگشت از گناه امکان‌پذیر است و این موضوع نشان‌دهنده اعتقاد وی به اراده و اختیار انسان است (خاتمی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۰۳-۱۲۶).

این گزیده‌ها نمایانگر عمق تفکّر امام علی علیه السلام درباره وظایف انسانی و اهمّیت اخلاق در زندگی فردی و اجتماعی هستند که هنوز هم می‌تواند الگوی مناسبی برای انسان‌ها باشد.

۲-۱-۳ تحلیل مفاهیم مرتبط

تحلیل مفاهیم مرتبط با وظیفه‌گرایی در نهج البلاغه و منابع دست اول در فلسفه اخلاق نیازمند بررسی عمیق و تطبیقی است. وظیفه‌گرایی به عنوان یک نظریه اخلاقی، بر این اصل تأکید دارد که برخی اعمال به خودی خود درست یا نادرست هستند، بدون توجّه به نتایج آنها. این نظریه در تقابل با غایت‌گرایی قرار دارد که بر اساس پیامدها و نتایج اعمال قضاوت می‌کند. در نهج البلاغه، تأکید بر انجام وظایف و الزامات اخلاقی به وضوح دیده می‌شود. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در بیانات خود به اهمّیت انجام وظایف بدون توجّه به نتایج آنها اشاره کرده و بر این نکته تأکید دارد که عمل صالح باید به خاطر خود عمل انجام شود. برای مثال، در خطبه‌ها و نامه‌های ایشان، مفهوم عدالت و وفای به عهد به عنوان وظایف اخلاقی، برجسته شده است (زمانی و قافی، ۱۳۹۹: ۱-۱۰).

در فلسفه اخلاق، امانوئل کانت یکی از نمایندگان برجسته وظیفه‌گرایی است. او معتقد است که اعمال باید بر اساس اصول عقلانی و اخلاقی انجام شوند، نه بر اساس نتایج آنها.

کانت بر این باور است که اراده نیک و انجام وظیفه اخلاقی از ارکان اصلی رفتارهای انسانی هستند (محمدی پویا، ۱۳۹۸: ۴۵-۶۳).

علامه طباطبایی نیز در آثار خود به مبانی وظیفه‌گرایی پرداخته و اخلاق را مبتنی بر تکلیف الهی می‌داند. او معتقد است که شناخت وظایف انسانی باید از طریق عقل و وحی صورت گیرد تا انسان بتواند به درستی از بین اعمال مختلف، انتخاب کند (زمانی و قافی، ۱۳۹۹: ۱-۱۰).

مقایسه مفاهیم:

مفهوم	نهج البلاغه	فلسفه اخلاق (کانت)	علامه طباطبایی
وظیفه	انجام کارهای نیک بدون توجه به نتیجه	عمل بر اساس اصول عقلانی	شناخت وظایف از طریق عقل و وحی
عدالت	محور اصلی رفتار	نتیجه‌ای از اجرای وظایف	جزء لاینفک اخلاق
اراده نیک	انگیزه الهی برای عمل	شرط لازم برای عمل صحیح	مبتنی بر عشق و محبت الهی

تحلیل مفاهیم مرتبط با وظیفه‌گرایی در نهج البلاغه و منابع فلسفی نشان می‌دهد که هر دو رویکرد بر اهمیت انجام وظایف تأکید دارند اما از زوایای مختلف به این موضوع نگاه می‌کنند. نهج البلاغه بیشتر بر مبنای دینی و الهی تأکید دارد، در حالی که فلسفه‌های غربی همچون نظریات کانت بیشتر بر اصول عقلانی متمرکز هستند (محمدی پویا، ۱۳۹۸: ۴۵-۶۳).

۳-۲-۱-۳ تأثیرات وظیفه‌گرایی بر رفتارهای اخلاقی در نهج البلاغه

وظیفه‌گرایی به عنوان یک مکتب اخلاقی، بر این باور استوار است که عمل اخلاقی باید بر اساس وظایف و اصول مشخص انجام شود، بدون توجه به پیامدهای آن. در نهج البلاغه، آموزه‌های امام علی علیه السلام به وضوح نشان‌دهنده تأکید بر این نوع از اخلاقیات است.

عناصر کلیدی وظیفه‌گرایی در نهج البلاغه عبارتند از:

۱. بینش و ارزش‌ها: امام علی علیه السلام بر اهمیت بینش‌های صحیح و ارزش‌های انسانی تأکید دارد. اصلاح بینش‌ها و ارزش‌ها به ایجاد رفتارهای اخلاقی کمک می‌کند و این امر نشان‌دهنده پیوند عمیق بین وظیفه‌گرایی و رفتارهای اخلاقی است.

۲. کنش‌ها و واکنش‌ها: در آموزه‌های امام، رفتارها باید بر اساس اصول اخلاقی و وظایف فردی شکل بگیرند. او بر این باور است که کنش‌های اخلاقی باید از بینش‌ها و ارزش‌های درست نشأت بگیرند.

۳. عدالت و حق‌طلبی: یکی از مؤلفه‌های اصلی وظیفه‌گرایی در نهج‌البلاغه، عدالت محوری است. امام علی علیه السلام عدالت را به معنای قرار دادن هر چیزی در جای خود تعریف می‌کند و این اصل را به عنوان یک وظیفه اخلاقی برای همه افراد جامعه معرفی می‌کند.

۴. پرهیز از خودبزرگ‌بینی: امام علی علیه السلام بر اهمیت پرهیز از خودبزرگ‌بینی و نافرمانی از اصول اخلاقی تأکید دارد. او معتقد است که فرد باید به حقوق دیگران احترام بگذارد و از ظلم و ستم دوری کند.

نتایج تأثیرات وظیفه‌گرایی بر رفتارهای اخلاقی عبارتند از:

- تقویت رفتارهای مثبت: با پیروی از اصول وظیفه‌گرایی، افراد می‌توانند رفتارهای مثبت‌تری را در جامعه ایجاد کنند که منجر به تقویت روابط انسانی و اجتماعی خواهد شد.

- ایجاد جامعه‌ای عادلانه: با تأکید بر عدالت و حق‌طلبی، جامعه‌ای شکل می‌گیرد که در آن حقوق همه افراد محترم شمرده می‌شود.

- پیشگیری از فساد اخلاقی: با رعایت اصول وظیفه‌گرایی، افراد کمتر در معرض فساد اخلاقی قرار می‌گیرند و این امر به ارتقای سطح اخلاق اجتماعی کمک می‌کند.

تأثیرات وظیفه‌گرایی بر رفتارهای اخلاقی در نهج‌البلاغه نشان‌دهنده اهمیت اصول اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی است. آموزه‌های امام علی علیه السلام به عنوان یک راهنمای عملی برای ایجاد یک جامعه سالم و عادلانه عمل می‌کند که در آن هر فرد موظف است تا به وظایف اخلاقی خود عمل کند.

وظیفه‌گرایی به عنوان یکی از مکاتب فلسفی اخلاق، بر اساس اصول و قواعد مشخصی عمل می‌کند و به این پرسش پاسخ می‌دهد که چه کارهایی باید انجام شود. در نهج‌البلاغه، امام علی علیه السلام به تبیین اصول اخلاقی پرداخته و تأثیرات این مکتب را بر رفتارهای اخلاقی بررسی کرده است.

وظیفه‌گرایی در نهج‌البلاغه عبارتند از:

۱. تعریف وظیفه‌گرایی: این مکتب بر اساس قواعد و اصول مشخص، بر انجام وظایف تأکید دارد و به نتایج اعمال کمتر توجه می‌کند. امام علی علیه السلام در کلام خود به اهمیت انجام وظایف اخلاقی اشاره می‌کند و بر این باور است که هر عمل باید با توجه به عدالت و انصاف انجام شود.

۲. معیارهای اخلاقی: در نهج البلاغه، دو اصل کلیدی عدالت و حق‌طلبی به عنوان معیارهای ارزشی مطرح شده‌اند. این اصول شامل رعایت انصاف، مساوات و قرار دادن هر چیز در جای خود هستند. امام علی علیه السلام تأکید دارد که وظایف اخلاقی باید با توجه به حقیقت امور و حقوق انسان‌ها انجام شوند.

۳. تأثیرات بر رفتارهای اخلاقی: از دیدگاه امام علی علیه السلام، رفتارهای اخلاقی باید مبتنی بر وظایف انسانی باشند. وی معتقد است که افعال انسان باید نهایتاً به سوی غایتی متعالی هدایت شوند که همان تقرب به کمال مطلق است (جعفری، ۱۳۸۰: ۱۹). این رویکرد نشان‌دهنده آن است که حتی در چارچوب وظیفه‌گرایی، توجه به نتایج نیز ضروری است.

وظیفه‌گرایی در نهج البلاغه با دیگر مکاتب اخلاقی مانند نتیجه‌گرایی و فضیلت‌گرایی مقایسه می‌شود. در حالی که نتیجه‌گرایی بر پیامدهای اعمال تأکید دارد، امام علی علیه السلام نشان می‌دهد که تمام افعال باید با توجه به اصول اخلاقی و وظایف انسانی انجام شوند (سرلک و سعیدی، ۱۳۹۹: ۲۰-۱).

تأثیرات وظیفه‌گرایی بر رفتارهای اخلاقی در نهج البلاغه نشان‌دهنده یک نظام اخلاقی جامع است که هم به قواعد و هم به نتایج توجه دارد. امام علی علیه السلام با تأکید بر عدالت و حق‌طلبی، راهکارهایی برای تحقق رفتارهای اخلاقی ارائه می‌دهد که می‌تواند الگوی مناسبی برای زندگی انسانی باشد.

۴-۱-۲-۳ نمونه‌های عملی از زندگی امام علی علیه السلام

در بررسی نمونه‌های عملی از وظیفه‌گرایی بر رفتارهای اخلاقی در نهج البلاغه و زندگی امام علی علیه السلام، می‌توان به چندین جنبه کلیدی اشاره کرد که نشان‌دهنده تأثیر این مکتب اخلاقی بر رفتارها و آموزه‌های ایشان است.

وظیفه‌گرایی اخلاقی به عنوان یکی از مکاتب اصلی اخلاق، بر عمل به وظایف و الزامات اخلاقی تأکید دارد. در نهج‌البلاغه، امام علی (علیه السلام) به این موضوع به وضوح اشاره کرده و بر اهمیت شناخت و انجام وظایف فردی و اجتماعی تأکید می‌کند.

۱. تعهد به حقوق دیگران: امام علی (علیه السلام) در خطبه‌ها و نامه‌های خود، بارها به اهمیت حرمت مسلمانان و حقوق آنها اشاره کرده است. ایشان می‌فرمایند: «خدا حرمت مسلمان را از دیگر حرمت‌ها برتر نهاده و حقوق مسلمان را با اخلاص و یگانه‌پرستی پیوند داده است». این بیان نشان‌دهنده نگاه عمیق امام به مسئولیت‌های فردی در قبال دیگران است.

۲. نگاه مسئولانه به وظایف: از دیدگاه امام، وظیفه‌شناسی فقط محدود به انسان‌ها نیست بلکه شامل تمامی موجودات زنده نیز می‌شود. ایشان در خطبه‌ای می‌فرمایند: «شما مسئولید حتی نسبت به سرزمین‌ها و چهارپایان». این بیان نشان‌دهنده وسعت دامنه وظایف اخلاقی است که امام علی (علیه السلام) برای پیروان خود ترسیم کرده‌اند.

۳. تأکید بر عقلانی بودن وظایف: امام علی (علیه السلام) مفهوم وظیفه را به عنوان امری عقلانی معرفی می‌کند که در برابر حق، معین شده و باید ادا شود. این دیدگاه، وظیفه را نه تنها یک الزام شرعی، بلکه یک ضرورت عقلانی می‌داند (اسلامی، ۱۳۹۰: ۱۸).

امام علی (علیه السلام) در تربیت فرزندان و پیروان خود از روش‌هایی استفاده می‌کند که بر مبنای وظیفه‌گرایی بنا شده‌اند:

۱. الگوپذیری: ایشان خود را الگویی برای دیگران قرار داده و با پیروی از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)، سعی در تربیت انسان‌ها با تکیه بر اصول اخلاقی دارند.

۲. عبرت‌آموزی: امام علی (علیه السلام) تأکید دارند که عبرت گرفتن از وقایع گذشته می‌تواند انسان را به سوی رشد و تکامل هدایت کند. ایشان در سخنانی می‌فرمایند: «عبرت گرفتن، انسان را به سوی راه صواب می‌کشاند».

۳. تذکر و یادآوری: روش‌های تربیتی امام شامل تذکر و یادآوری نعمت‌ها و تکالیف است که ابتدا باید در حق خود فرد انجام شود و سپس در حق دیگران (سبحانی نیا، ۱۴۰۲: ۱۲۳-۱۴۶).

وظیفه‌گرایی در نهج‌البلاغه نه تنها مبنای نظری برای رفتارهای اخلاقی امام علی (علیه السلام) فراهم کرده، بلکه در عمل نیز نمودهای واضحی دارد. ایشان با تأکید بر حقوق دیگران، مسئولیت‌های

اجتماعی، عقلانی بودن وظایف، الگوپذیری، عبرت‌آموزی و تذکر، یک نظام اخلاقی جامع را ترسیم کرده‌اند که همچنان برای جوامع اسلامی امروز قابل استفاده است.

۴- تحلیل غایت‌گرایی در نهج‌البلاغه

غایت‌گرایی، یکی از نظریات مهم در فلسفه اخلاق، به بررسی نتایج و پیامدهای اعمال انسانی می‌پردازد. در نهج‌البلاغه، اندیشه‌های امام علی (علیه السلام) به نوعی با اصول غایت‌گرایی مرتبط است که در اینجا به تحلیل آن می‌پردازیم.

غایت‌گرایی اخلاقی به این معناست که ارزش یک عمل بر اساس نتایج آن سنجیده می‌شود. در این نظریه، اگر یک عمل به نتایج مثبت و مطلوب منجر شود، خوب و اگر به نتایج منفی بینجامد، بد تلقی می‌شود. این نظریه در فلسفه اخلاق به دو دسته اصلی تقسیم می‌شود: خودگرایی که بر نفع فردی تأکید دارد و دیگرگرایی که به نفع جمع توجه دارد.

غایت‌گرایی در نهج‌البلاغه عبارتند از:

۱. مبانی اخلاقی: در نهج‌البلاغه، امام علی (علیه السلام) بر اهمیت اخلاق و نتایج اعمال تأکید می‌کند. ایشان معتقدند که هدف نهایی انسان باید رسیدن به خیر برای خود و دیگران باشد. این رویکرد می‌تواند به عنوان یک نوع غایت‌گرایی در نظر گرفته شود که در آن خیر عمومی و فردی در نظر گرفته می‌شود.

۲. آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی: امام علی (علیه السلام) همچنین تعادل بین آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی را مورد توجه قرار می‌دهد. او بر این باور است که باید اهداف بلندمدت را در نظر گرفت، اما در عین حال باید واقعیت‌های اجتماعی و شرایط زمانه را نیز مدنظر داشت. این دیدگاه نشان‌دهنده یک رویکرد غایت‌گراست که همزمان به نتایج کوتاه‌مدت و بلندمدت توجه دارد.

۳. ساحت‌های اخلاقی: نهج‌البلاغه به پنج ساحت اخلاقی اشاره دارد: مبادی و مبانی اخلاق، آداب بندگی، اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی و اخلاق محیط زیست. هر یک از این ساحت‌ها نیازمند توجه به نتایج اعمال است تا بتواند به رشد و تعالی انسان کمک کند.

تحلیل غایت‌گرایی در نهج‌البلاغه نشان‌دهنده آن است که امام علی (علیه السلام) با تأکید بر اهمیت نتایج اعمال، رویکردی جامع نسبت به اخلاق ارائه می‌دهد. او با تلفیق آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی، تلاش دارد تا راهکارهایی برای دستیابی به خیر عمومی و فردی ارائه دهد. بدین

ترتیب، نهج‌البلاغه منبعی غنی برای فهم عمیق‌تر از اصول غایت‌گرایی در اخلاق اسلامی محسوب می‌شود.

تحلیل غایت‌گرایی در نهج‌البلاغه و منابع دست اول در فلسفه اخلاق به بررسی تطابق آموزه‌های اخلاقی این اثر با نظریه‌های اخلاقی مختلف می‌پردازد. غایت‌گرایی به عنوان یکی از مهمترین نظریه‌ها در فلسفه اخلاق، بر این باور است که ارزش یک عمل اخلاقی بر اساس نتایج و عواقب آن تعیین می‌شود. در این راستا، نهج‌البلاغه به عنوان منبعی غنی از اندیشه‌های اسلامی، به تبیین اصول اخلاقی و غایات آن پرداخته است.

غایت‌گرایی در نهج‌البلاغه با تأکید بر توحید و ارتباط انسان با خداوند، به نوعی از غایت‌گرایی فضیلت‌محور اشاره دارد. این نوع غایت‌گرایی به دنبال تحقق توحید حضوری و انقطاع الی الله است که با دیدگاه‌های رایج در فلسفه اخلاق غربی قابل انطباق نیست.

در نهج‌البلاغه، امام علی علیه السلام به بررسی ابعاد مختلف اخلاق می‌پردازد. این ابعاد شامل:

- مبانی اخلاق: اصول بنیادینی که دیگر عرصه‌های اخلاق بر آن پایه‌گذاری می‌شود.
- اخلاق فردی و اجتماعی: تأکید بر مسئولیت فرد نسبت به خود و جامعه.
- اخلاق بندگی: اصول اخلاقی که انسان نسبت به خداوند باید رعایت کند (شهریاری و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۷-۴۸).

غایت‌گرایی در فلسفه غرب، به ویژه در نظریات سودگرایی، بر پایه لذت و کاهش رنج بنا شده است. این نظریات معمولاً بر اساس نتایج عملی اعمال قضاوت می‌کنند و هدف نهایی را خوشبختی یا رفاه عمومی می‌دانند (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۴۶ - ۴۵). اما در نهج‌البلاغه، غایت‌ها فراتر از لذت و سود شخصی بوده و به سمت کمال معنوی و ارتباط عمیق با خداوند هدایت می‌شوند.

تحقیقات نشان می‌دهد که آموزه‌های نهج‌البلاغه با نظریات غایت‌گرایی فضیلت‌محور سازگاری بیشتری دارد. این آموزه‌ها بر اهمیت نیت و هدف عمل تأکید دارند و نشان‌دهنده یک نظام اخلاقی جامع هستند که در آن، ارزش‌های انسانی و الهی هم‌زمان مد نظر قرار می‌گیرند (شهریاری و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۷-۴۸).

غایت‌گرایی در نهج‌البلاغه نشان‌دهنده یک رویکرد عمیق‌تر نسبت به اخلاق است که فراتر از نتایج مادی و دنیوی عمل می‌کند. این رویکرد نه تنها به تبیین اصول اخلاقی کمک می‌کند

بلکه زمینه‌ای برای رشد معنوی فرد فراهم می‌آورد که در نهایت منجر به نزدیکی بیشتر به خداوند می‌شود.

۱-۴ شواهد غایت‌گرایی در نهج‌البلاغه

غایت‌گرایی در نهج‌البلاغه یکی از مباحث مهم در فلسفه و کلام اسلامی است که به بررسی اهداف و مقاصد اعمال انسانی می‌پردازد. امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه به‌طور مکرر بر اهمیت شناخت غایت و نتیجه اعمال تأکید کرده است. این موضوع به‌ویژه در خطبه‌ها و نامه‌های ایشان به وضوح مشاهده می‌شود.

نشانه‌های غایت‌گرایی در نهج‌البلاغه عبارتند از:

۱. غایت‌شناسی و عقل‌گرایی

امام علی علیه السلام به روشنی بیان می‌کند که شناخت غایت عمل، انسان را در انتخاب مسیر صحیح یاری می‌کند. او می‌فرماید: «پس آنکه با چشم دل بنگرد و با دیده درون کار کند، آغاز کارش آن است که بیاندیشد که آیا عمل او به سود اوست یا به زیان او؟» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۴)

این بیان نشان‌دهنده اهمیت تفکر و تعقل در انتخاب اعمال است و به انسان توصیه می‌کند که پیش از اقدام، نتیجه کار خود را بررسی کند.

۲. انتقاد از عدم تعقل: امام علیه السلام همچنین در خطبه ۱۶۶، مخاطبان را به خاطر پیروی از روش‌های جاهلیت و عدم تفکر در دین سرزنش می‌کند. این انتقاد به نوعی دعوت به تعقل و تفکر در امور الهی است که نشان‌دهنده اهمیت غایت‌گرایی در اندیشه‌های ایشان است.

۳. تأکید بر مشورت و دوری از خودرایی: در حکمت ۱۶۱ نهج‌البلاغه، امام علی علیه السلام بر اهمیت مشورت تأکید می‌کند و خودرایی را نکوهش می‌کند. این نکته نیز بخشی از غایت‌گرایی است. زیرا مشورت کردن به انسان کمک می‌کند تا با دیدگاه‌های مختلف آشنا شود و تصمیمات بهتری اتخاذ کند.

۴. ارتباط غایت‌گرایی با دین: غایت‌گرایی در نهج‌البلاغه نه تنها به مسائل دنیوی بلکه به مسائل آخرت نیز مرتبط است. امام علی علیه السلام بر این باور است که عقل باید در فهم حقایق دینی نیز نقش ایفا کند. چرا که شناخت صحیح از اهداف دین نیازمند تعقل و تفکر عمیق است.

در مجموع، نهج‌البلاغه با تأکید بر عقل‌گرایی و غایت‌شناسی، دعوت به تفکر و تعقل را یکی از ارکان اصلی زندگی انسانی معرفی می‌کند که می‌تواند انسان را در مسیر صحیح هدایت کند.

غایت‌گرایی یکی از نظریه‌های مهم در فلسفه اخلاق است که بر اساس آن، ارزش اخلاقی یک عمل به نتایج و پیامدهای آن بستگی دارد. در متون اسلامی، به ویژه در نهج‌البلاغه، شواهدی از این نوع تفکر وجود دارد که می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد.

در پژوهش‌های اخیر، نظریه‌ای تحت عنوان «غایت‌انگاری فضیلت‌بنیاد» از آموزه‌های نهج‌البلاغه استخراج شده است. این نظریه به این معناست که غایت نهایی اعمال اخلاقی باید بر اساس فضیلت و کمال انسانی تعیین شود. بر اساس این دیدگاه، غایت مورد نظر امام علی (علیه السلام)، توحید حضوری و انقطاع الی الله است که با دیدگاه‌های متعارف غایت‌گرایی قابل انطباق نیست (سبحانی و رضایی اصفهانی، ۱۳۹۹: ۱۰۳).

تحقیقات نشان می‌دهد که آموزه‌های نهج‌البلاغه به طور خاص با نظریات اخلاقی غربی، مانند وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی، تفاوت‌های اساسی دارد. در حالی که مکاتب غربی بیشتر بر نتایج و پیامدهای اعمال تأکید دارند، نهج‌البلاغه بر فضیلت‌های ذاتی و کمال انسانی تأکید می‌کند. برای مثال، امام علی (علیه السلام) در حکمت‌های خود به اهمیت فاعل و نیت او اشاره دارد و بیان می‌کند که «فاعل خیر بهتر از خود عمل خیر است». فضیلت‌گرایی به عنوان یکی از رویکردهای اصلی در فلسفه اخلاق اسلامی، در نهج‌البلاغه به وضوح قابل مشاهده است. امام علی (علیه السلام) بر این باور است که اعمال انسانی باید بر اساس فضایل اخلاقی سنجیده شوند. این رویکرد نشان‌دهنده اهمیت شخصیت و نیت فرد در تعیین ارزش عمل است. در نهایت، شواهد موجود در نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که غایت‌گرایی در این بند به شکلی عمیق‌تر و با تأکید بر فضایل انسانی و کمالات روحانی مطرح شده است. این رویکرد می‌تواند به عنوان یک نظریه تلفیقی در فلسفه اخلاق اسلامی مورد توجه قرار گیرد که فراتر از دیدگاه‌های متعارف غربی است (سبحانی و رضایی اصفهانی، ۱۳۹۹: ۱۰۴).

۴-۱-۱ بررسی متون و گزیده‌ها

غایت‌گرایی به عنوان یکی از مکاتب مهم فلسفی در اخلاق، در متون اسلامی به ویژه در نهج‌البلاغه امام علی علیه السلام به وضوح قابل مشاهده است. این مکتب بر این اساس استوار است که اعمال انسانی باید بر اساس اهداف و نتایج ارزیابی شوند. در این بند، به بررسی نشانه‌ها و گزیده‌های غایت‌گرایی در نهج‌البلاغه و ارتباط آن با منابع دست اول در فلسفه اخلاق پرداخته می‌شود.

۱. غایت‌شناسی در نهج‌البلاغه: غایت‌شناسی به معنای شناخت هدف و نتیجه اعمال انسانی است. امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه به اهمیت این شناخت اشاره می‌کند و می‌فرماید: «پس آنکه با چشم دل بنگرد و با دیده درون کار کند، آغاز کارش آن است که بیاندیشد که آیا عمل او به سود اوست یا به زیان او؟» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۴)

این بیان نشان‌دهنده این است که عقل انسان باید در ارزیابی اعمالش به کار گرفته شود تا از زیان جلوگیری کند و به منفعت برسد.

۲. معیارهای اخلاقی در نهج‌البلاغه: در پژوهش‌ها مشخص شده است که دو اصل کلیدی عدالت و حق‌طلبی به عنوان معیارهای ارزش‌شناختی اخلاق در نهج‌البلاغه مطرح شده‌اند. این اصول شامل موارد زیر هستند:

عدالت: رعایت انصاف، مساوات و قرار دادن هر چیز در جای خود، رعایت حقوق دیگران. حق‌طلبی: تحقق واقعیت و حقیقت امور، توجه به استحقاق انسان‌ها و مطالبه حقوقشان (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۹: ۳۴۵).

این اصول نشان‌دهنده رویکرد غایت‌گرایانه امام علی علیه السلام هستند که بر اساس آن، انسان باید به دنبال تحقق اهداف مثبت و جلوگیری از نتایج منفی باشد.

۳. غایت‌گرایی در فلسفه اخلاق: غایت‌گرایی در فلسفه اخلاق به دو دسته اصلی تقسیم می‌شود:

- وظیفه‌گرایی: تأکید بر انجام وظایف اخلاقی بدون توجه به نتایج.
- سودگرایی: تأکید بر حداکثر کردن خوشبختی یا منفعت (اسلوت و سهرابی فرد، ۱۳۹۲: ۱۶۴-۱۸۲).

در نهج‌البلاغه، آموزه‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد این مکتب اخلاقی نمی‌تواند کاملاً منطبق با این دو دیدگاه باشد بلکه ترکیبی از آنها را ارائه می‌دهد. برای مثال، امام علی علیه السلام بر

اهمّیت عقل و تفکر تأکید دارد که نشان‌دهنده رویکردی متعادل بین وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی است (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۹: ۳۴۵).

غایت‌گرایی در نهج البلاغه امام علی علیه السلام با تأکید بر عقلانیت و ارزیابی نتایج اعمال، اصول اخلاقی را شکل می‌دهد که می‌تواند راهنمای انسان‌ها در زندگی باشد. این آموزه‌ها نه تنها در متون اسلامی بلکه در فلسفه اخلاق نیز مورد توجه قرار گرفته‌اند و نشان‌دهنده اهمّیت تفکر انتقادی و هدفمندی در زندگی انسانی هستند.

۲-۱-۴ تحلیل مفاهیم مرتبط

غایت‌گرایی یکی از مفاهیم کلیدی در فلسفه اخلاق است که در نهج البلاغه نیز به وضوح مطرح شده است. این مفهوم به بررسی نتایج و اهداف اعمال انسانی می‌پردازد و در آموزه‌های امام علی علیه السلام به عنوان معیاری برای سنجش درستی یا نادرستی رفتارها مطرح می‌شود. غایت‌گرایی در اخلاق به این معناست که ارزش یک عمل بر اساس نتایج و اهداف آن تعیین می‌شود. به عبارت دیگر، یک عمل تنها زمانی خوب است که منجر به نتایج مثبت و مطلوب شود. امام علی علیه السلام در نهج البلاغه به اهمّیت شناخت غایت و نتیجه اعمال تأکید می‌کند. او بیان می‌کند که عقل انسان را در شناخت غایت اعمال یاری می‌دهد و فرد باید با تعقل بسنجد که آیا عمل او به سود اوست یا به زیان او؟ (تمیمی آمدی و عبدالواحد، ۱۴۱۳: ۲۳۳).

امام علی علیه السلام در خطبه ۱۵۴ می‌فرماید: «پس آنکه با چشم دل بنگرد و با دیده درون کار کند، آغاز کارش آن است که بیاندیشد آیا عمل او به سود اوست یا به زیان او؟» این نقل قول نشان‌دهنده اهمّیت تفکر و تعقل در انتخاب مسیر صحیح زندگی است. در نهج البلاغه، عقل به عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف صحیح معرفی شده است. امام علی علیه السلام بارها پیروان خود را به تفکر و تعقل دعوت کرده و تأکید دارد که فهم صحیح از مسائل دنیوی و آخرتی تنها از طریق عقل ممکن است (پاشایی، ۱۳۹۶: ۱۱۱-۱۳۹).

غایت‌گرایی در نهج البلاغه نه تنها به عنوان یک اصل اخلاقی بلکه به عنوان یک راهنمای عملی برای زندگی روزمره مطرح شده است. امام علی علیه السلام با تأکید بر عقل و تعقل، افراد را

ترغیب می‌کند تا همواره به نتایج اعمال خود توجّه کنند و بر اساس آن تصمیم بگیرند. این رویکرد، نه تنها در زمینه‌های اخلاقی بلکه در تمامی جوانب زندگی انسانی قابل استفاده است.

۳-۱-۴ تأثیرات غایت‌گرایی بر رفتارهای اخلاقی در نهج‌البلاغه

غایت‌گرایی به عنوان یکی از نظریه‌های اخلاقی، تأثیرات عمیقی بر رفتارهای اخلاقی در نهج‌البلاغه دارد. در این راستا، می‌توان به چندین نکته کلیدی اشاره کرد:

غایت‌گرایی در نهج‌البلاغه عبارتند از:

تعریف و مفهوم: غایت‌گرایی به معنای توجّه به اهداف و نتایج نهایی اعمال است. در نهج‌البلاغه، این مفهوم به وضوح در آموزه‌های امام علی علیه السلام تجلّی یافته است. جایی که او بر اهمیت آخرت و نزدیکی به خدا تأکید می‌کند. غایت نهایی او در تمامی افعال، کسب سعادت اخروی و انقطاع الی الله است.

نظام اخلاقی: نظام اخلاقی امام علی علیه السلام بر مبنای غایت‌گرایی فضیلت‌محور است. او دنیا را به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به آخرت می‌بیند و بر این باور است که اگر انسان دنیا را هدف قرار دهد، دچار خسران خواهد شد. در این راستا، نهج‌البلاغه به عنوان منبعی اصیل از تفکر اسلامی، معیارهای اخلاقی را بر اساس غایت‌های الهی تعریف می‌کند.

تأثیرات غایت‌گرایی بر رفتارهای اخلاقی عبارتند از:

تأکید بر فضیلت‌ها: غایت‌گرایی در نهج‌البلاغه باعث می‌شود که رفتارهای اخلاقی تحت تأثیر فضیلت‌ها قرار گیرد. امام علی علیه السلام با تأکید بر فضایل اخلاقی مانند صداقت، انصاف و ایثار، سعی دارد تا پیروان خود را به سمت رفتارهایی سوق دهد که منجر به سعادت اخروی شود.

رابطه بین سیاست و اخلاق: امام علی علیه السلام بین سیاست و اخلاق تفکیک قائل نمی‌شود و معتقد است که سیاست باید بر مبنای اصول اخلاقی باشد. این رویکرد موجب می‌شود که رفتارهای سیاسی نیز تحت تأثیر غایت‌گرایی قرار گیرد و اهداف سیاسی همواره با موازین اخلاقی سنجیده شوند.

تنظیم رابطه با دنیا: غایت‌گرایی در اندیشه امام علی علیه السلام به تنظیم رابطه انسان با دنیا کمک می‌کند. او دنیا را فقط به عنوان یک گذرگاه می‌بیند و بر این باور است که باید از آن برای رسیدن

به آخرت استفاده کرد. این نگرش باعث می‌شود که رفتارهای فردی و اجتماعی همواره تحت تأثیر هدف نهایی یعنی قرب الهی قرار گیرد.

در نهایت، تأثیرات غایت‌گرایی بر رفتارهای اخلاقی در نهج البلاغه نشان‌دهنده یک نظام جامع و هماهنگ از اصول اخلاقی است که همواره پیروان را به سمت کمال انسانی و سعادت اخروی هدایت می‌کند.

غایت‌گرایی یکی از رویکردهای مهم در فلسفه اخلاق است که به بررسی اهداف و نتایج اعمال انسانی می‌پردازد. در متون اسلامی، به ویژه در نهج البلاغه، آموزه‌های امام علی علیه السلام به وضوح بر اهمیت غایت و هدف‌مندی در رفتارهای اخلاقی تأکید دارد. این بند به بررسی تأثیرات غایت‌گرایی بر رفتارهای اخلاقی در نهج البلاغه و منابع دست اول فلسفه اخلاق می‌پردازد.

امام علی علیه السلام در نهج البلاغه به روشنی بیان می‌کند که شناخت غایت و نتیجه اعمال انسانی، از اصول اساسی عقلانیت است. او می‌فرماید که انسان باید با «چشم دل» بنگرد و بیندیشد که آیا عمل او به سود اوست یا به زیان او (ندیمی و مسعودی، ۱۴۰۱: ۳۳-۶۰). این نوع تفکر، انسان را به سمت انتخاب‌های صحیح هدایت می‌کند و از بی‌راهه رفتن جلوگیری می‌کند.

در نهج البلاغه، دو اصل کلیدی به عنوان معیارهای ارزش شناختی اخلاق مطرح شده‌اند: عدالت و حق‌طلبی. این دو اصل نه تنها بر جنبه‌های وظیفه‌گرایانه بلکه بر جنبه‌های غایت‌گرایانه نیز تأکید دارند. عدالت شامل رعایت انصاف و مساوات است، در حالی که حق‌طلبی به تحقق واقعیت‌ها و حقوق انسان‌ها مربوط می‌شود. غایت‌گرایی در نهج البلاغه به وضوح نشان‌دهنده این است که اعمال باید با توجه به نتایج آنها ارزیابی شوند. امام علی علیه السلام تأکید دارد که هیچ عمل اخلاقی بدون توجه به غایت آن نمی‌تواند محقق شود (ندیمی و مسعودی، ۱۴۰۱: ۳۳-۶۰). این دیدگاه باعث می‌شود که پیروان ایشان همواره در انتخاب‌های خود به نتایج اعمال توجه کنند و از انجام کارهایی که ممکن است زیان‌آور باشد، پرهیز کنند.

غایت‌گرایی در نهج البلاغه نه تنها به عنوان یک رویکرد فلسفی بلکه به عنوان یک راهنمای عملی برای رفتارهای اخلاقی مطرح شده است. آموزه‌های امام علی علیه السلام نشان‌دهنده اهمیت تفکر عمیق و بررسی نتایج اعمال انسانی است که می‌تواند منجر به تصمیمات بهتر و رفتارهای

اخلاقی تر گردد. این رویکرد همچنین می‌تواند با دیگر مکاتب فلسفی مانند وظیفه‌گرایی مقایسه شود. جایی که هر دو دیدگاه بر اهمیت هدف و نتیجه تأکید دارند (دکامی، ۱۴۰۱: ۵۷-۷۹).

۴-۱-۴ نمونه‌های عملی از زندگی امام علی علیه السلام

امام علی علیه السلام به عنوان یکی از شخصیت‌های برجسته تاریخ اسلام، نمونه‌های متعددی از غایت‌گرایی و رفتارهای اخلاقی را در نهج البلاغه به نمایش گذاشته است. این رفتارها نه تنها به اصول اخلاقی اسلامی بلکه به فلسفه اخلاق نیز مرتبط می‌شوند.

غایت‌گرایی به معنای توجه به اهداف نهایی و ارزش‌های بنیادی در زندگی است. امام علیه السلام در بسیاری از خطبه‌ها و نامه‌های خود، بر اهمیت نیت و هدف در اعمال تأکید کرده است. او معتقد بود که هر عمل باید با نیت صحیح و برای رضای خداوند انجام شود. به عنوان مثال، در خطبه ۱۰۰ نهج البلاغه، امام علی علیه السلام می‌فرماید: «خداوند نیت‌ها را می‌سنجد و نه اعمال را». این بیان نشان‌دهنده توجه عمیق امام به نیت و هدف در زندگی است.

امام علی علیه السلام همچنین نمونه‌هایی از رفتارهای اخلاقی را در زندگی روزمره خود به نمایش گذاشت. برخی از این رفتارها عبارتند از:

- عدالت: امام علی علیه السلام به عنوان یک حاکم عادل شناخته می‌شد و همواره بر اجرای عدالت تأکید داشت. او می‌فرمود: «عدالت، اساس حکومت است».

- مدارا و بخشش: او در تعامل با دشمنان خود نیز مدارا می‌کرد و بر بخشش تأکید داشت. این رفتار نشان‌دهنده روح بزرگ اوست.

- خودشناسی و تقوا: امام علی علیه السلام همواره بر اهمیت خودشناسی و تقوا تأکید داشت. او می‌گفت: «کسی که خود را بشناسد، خدا را خواهد شناخت» (ندیمی و مسعودی، ۱۴۰۱: ۳۳-۶۰).

فلسفه اخلاق به بررسی مسائل بنیادی مربوط به خوب و بد، فضیلت و رذیلت می‌پردازد. در این زمینه، آثار مختلفی وجود دارد که می‌تواند به فهم بهتر رفتارهای اخلاقی امام علی علیه السلام کمک کند. برخی از این منابع شامل:

- کتاب‌های فلسفه اخلاق: مانند فلسفه اخلاق اثر جیمز ریچلز که به بررسی نظریات مختلف اخلاقی پرداخته است.

- متون اسلامی: نهج‌البلاغه خود منبع غنی از آموزه‌های اخلاقی است که می‌تواند به عنوان مرجع اصلی در مطالعه رفتارهای امام علی (ع) مورد استفاده قرار گیرد (ندیمی و مسعودی، ۱۴۰۱: ۳۳-۶۰).

با توجه به این موارد، می‌توان گفت که رفتارهای امام علی (ع) نمونه‌ای بارز از غایت‌گرایی و اصول اخلاقی اسلامی هستند که همچنان مورد توجه فلاسفه و اندیشمندان قرار دارند.

نتیجه‌گیری

وظیفه‌گرایی (Deontology) به نظریه‌ای در فلسفه اخلاق اشاره دارد که بر اساس آن، عمل درست بر اساس قواعد و وظایف اخلاقی مشخص تعیین می‌شود، بدون توجه به نتایج آن. در مقابل، غایت‌گرایی (Consequentialism) بر این اساس استوار است که ارزش یک عمل بر اساس پیامدهای آن سنجیده می‌شود.

نهج‌البلاغه، به عنوان یکی از مهمترین منابع تفکر اسلامی، دیدگاه‌های عمیق و متنوعی درباره اخلاق ارائه می‌دهد. پژوهش‌ها نشان می‌دهند که آموزه‌های امام علی (ع) در این کتاب، به طور کلی با هر دو نظریه ارتباط دارد، اما تمایل بیشتری به غایت‌گرایی فضیلت‌محور دارد.

- غایت‌گرایی فضیلت‌محور: یافته‌های پژوهش‌ها نشان می‌دهند که غایت مورد نظر امام علی (ع)، توحید و انقطاع الی الله است که با هیچ یک از دیدگاه‌های رایج غایت‌گرایی قابل انطباق نیست. این دیدگاه به معنای تأکید بر ارزش‌های اخلاقی و فضائل انسانی است که در نهایت به سعادت و کمال انسانی منجر می‌شود.

- وظیفه‌گرایی: در عین حال، برخی گزاره‌های نهج‌البلاغه نیز نشان‌دهنده تأکید بر وظایف اخلاقی و اصول ثابت هستند. این اصول به وضوح در بیانات امام علی (ع) دیده می‌شود که بر انجام کارهای نیک و پرهیز از اعمال زشت تأکید دارند.

در مقایسه بین این دو رویکرد در نهج‌البلاغه:

- وظیفه‌گرایی: بر اساس اصول ثابت اخلاقی تأکید دارد و به نوعی به قواعد کلی اشاره می‌کند که باید رعایت شوند.

- غایت‌گرایی: بیشتر بر نتایج اعمال تأکید دارد و هدف نهایی را کمال انسانی و نزدیکی به خداوند قرار می‌دهد.

در نهایت، نهج‌البلاغه نشان‌دهنده یک رویکرد ترکیبی است که هم از اصول وظیفه‌گرایی و هم از غایت‌گرایی بهره می‌برد. این ترکیب، امکان فهم عمیق‌تر از فلسفه اخلاق اسلامی را فراهم می‌آورد و راهگشای تبیین نظام اخلاقی اسلام در برابر نظام‌های اخلاقی غربی است. وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی دو رویکرد اصلی در فلسفه اخلاق هستند که هر یک به شیوه‌ای متفاوت به تحلیل ارزش‌های اخلاقی می‌پردازند. این دو رویکرد در متون دینی و فلسفی، از جمله در نهج‌البلاغه، به وضوح قابل مشاهده‌اند.

وظیفه‌گرایی (Deontological Ethics) بر اساس اصول و قواعد مشخصی بنا شده است که باید‌ها و نباید‌ها را تعریف می‌کند. در این رویکرد، عمل اخلاقی به خود عمل و نیت فرد وابسته است، نه به نتایج آن. از نظر وظیفه‌گرایان، برخی از اصول اخلاقی به عنوان الزامات اولیه شناخته می‌شوند که سایر ارزش‌ها از آنها استنتاج می‌شوند. این رویکرد در نهج‌البلاغه با تأکید بر عمل صالح و نیت خالص مورد تأکید قرار گرفته است.

غایت‌گرایی (Teleological Ethics) بر اساس اهداف و نتایج اعمال بنا شده است. طبق این نظریه، ارزش اخلاقی یک عمل بر اساس نتایج آن تعیین می‌شود. غایت‌گراها هدف خاصی را به عنوان منبع ارزش‌های اخلاقی در نظر می‌گیرند و سایر الزامات اخلاقی را بر اساس آن تعیین می‌کنند. در نهج‌البلاغه، غایت‌گرایی نیز مورد توجه قرار گرفته و هدف نهایی انسان‌ها رسیدن به سعادت و فضیلت است.

نقاط اشتراک:

۱. تأکید بر ارزش‌های اخلاقی: هر دو رویکرد بر اهمیت ارزش‌های اخلاقی تأکید دارند و سعی دارند تا رفتار انسانی را توجیه کنند.

۲. توجه به نیت: هر دو نظریه به نیت انسان‌ها توجه دارند. وظیفه‌گرایی بر نیت تأکید دارد و غایت‌گرایی نیز نیت را در راستای دستیابی به هدف نهایی مدنظر قرار می‌دهد.

۳. توجه به سعادت انسانی: هر دو رویکرد در نهایت به دنبال ارتقای سعادت و فضیلت انسان هستند، اگرچه روش‌های متفاوتی برای رسیدن به این هدف دارند.

نقاط افتراق:

۱. منبع ارزش‌های اخلاقی: در وظیفه‌گرایی، اصول اخلاقی مستقل از نتایج عمل هستند، در حالی که در غایت‌گرایی، ارزش‌ها وابسته به نتایج مثبت یا منفی اعمال هستند.
۲. روش تحلیل رفتار: وظیفه‌گرایی بیشتر بر روی خود عمل تمرکز دارد، در حالی که غایت‌گرایی بر روی پیامدها و نتایج تأکید می‌کند.
۳. تعریف خوب و بد: در وظیفه‌گرایی، خوب بودن یک عمل به پیروی از قواعد مشخص بستگی دارد، اما در غایت‌گرایی، خوب بودن یک عمل بستگی به تأثیرات مثبت آن دارد. در نهایت، هر دو رویکرد وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی دارای نقاط قوت و ضعف خود هستند و می‌توانند مکمل یکدیگر باشند. نهج البلاغه با ارائه آموزه‌هایی که هم جنبه‌های وظیفه‌ای و هم غایت‌شناختی را شامل می‌شود، می‌تواند منبع الهام‌بخش برای بررسی عمیق‌تر این دو رویکرد باشد.

منابع

۱. ابن مسکویه (۱۴۲۲ق). تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. انتشارات بیدار.
۲. ابن حیّون، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام. مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، قم: چاپ دوم.
۳. اسلامی، محمدتقی (۱۳۹۰ش). «پیامدگرایی اخلاقی در عرفان اسلامی». نشریه معرفت اخلاقی، شماره ۲ (۶)، ص ۲۳.
۴. افشار، محمد (۱۳۸۷ش). «تحلیل موضوعی تربیت اخلاقی در نهج البلاغه». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، شیراز: دانشگاه شیراز، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی.
۵. اسلوت، مایکل و وحید سهرابی فرد (۱۳۹۲). «اخلاق فضیلت». هفت آسمان، شماره ۱۵ (۵۹)، ص ۱۶۴-۱۸۲.
۶. ایمانوئل کانت، (۱۳۸۴ش). نقد عقل عملی. مترجم: انشاءالله رحمتی. ناشر: نورالثقلین.
۷. آمدی تمیمی (ابوالفتح)، عبدالواحد بن محمد. معجم الفاظ غرر الحکم و درر الکلم، ناشر: مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامية.

۸. پاشایی، وحید (۱۳۹۶). «غایت در فلسفه اخلاق؛ منظری قرآنی». فصلنامه اخلاق پژوهی، شماره ۱ (۳)، ص ۱۱۱-۱۳۹.
۹. ریچلز، جیمز. «فلسفه اخلاق». ترجمه: آرش اخگری، حکمت، تهران: ۱۳۸۷، ص ۱۷۹-۱۸۱.
۱۰. زمانی، محمدحسین و نجمه کافی (۱۳۹۹ش). «فلسفه اخلاق از نگاه نهج البلاغه». همدان: سومین همایش بین المللی روان شناسی، علوم تربیتی و مطالعات اجتماعی.
۱۱. درستی، محمود و محدثه رضایی (۱۳۹۴ش). «بررسی جایگاه تربیت اخلاقی در نهج البلاغه». تهران: اولین کنگره ملی راهکارهای دستیابی به توسعه پایدار در بخش های توسعه علم و فناوری.
۱۲. دکامی، محمدجواد (۱۴۰۱ش). «تبیین و بررسی استدلال های اخلاقی در کلام امام علی (علیه السلام)». فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، شماره ۱۰ (۳۹)، ص ۵۷-۷۹.
۱۳. دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۷۹ش). ماه مهرپرور: تربیت در نهج البلاغه. تهران: انتشارات دریا.
۱۴. خاتمی، مریم؛ علی شیخ الاسلامی؛ رضا الهی منش و علی آقانوری (۱۳۹۹ش). «فضیلت گرایی از دیدگاه امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه». پژوهش های اعتقادی کلامی (علوم اسلامی)، شماره ۱۰ (۴۰)، ص ۱۰۳-۱۲۶.
۱۵. جعفری، محمد مهدی (۱۳۸۰ش). پرتوی از نهج البلاغه. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۱۶. حاجتی شورکی، سید محمد و عباس عارفی (۱۳۹۳ش). «وظیفه گرایی اخلاقی کانت در بوته نقد و بررسی». نشریه معرفت اخلاقی، شماره ۵ (۱۵)، ص ۱۷.
۱۷. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۷۶ش). فلسفه اخلاق. ترجمه: هادی صادقی، قم: طه.
۱۸. قربانی، زین العابدین (۱۳۸۸ش). حقوق از دیدگاه نهج البلاغه در کاوشی در نهج البلاغه (مجموعه مقالات). تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۱۹. سبحانی نیا، محمد (۱۴۰۲ش). «بررسی تطبیقی آموزه های اخلاقی نهج البلاغه با نظام های اخلاقی غربی». مشکوة، شماره ۴۲ (۲)، ص ۱۲۳-۱۴۶.

۲۰. سبحانی، محمدتقی و محمدعلی رضایی اصفهانی (۱۳۹۹ش). نقش شیعه در گسترش دانش اخلاق، تربیت و عرفان. قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۱. سرلک، علی و فاطمه سعیدی (۱۳۹۹ش). «معیارهای ارزش شناختی اخلاق در نهج البلاغه با نگاه بر مکاتب وظیفه‌گرا و غایت‌گرای اخلاقی». فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، دوره ۲۴، شماره ۸۲.
۲۲. سعیدی، فاطمه؛ سید علی علم الهدی و محسن قاسم‌پور (۱۳۹۷ش). «شاخص‌های وظیفه‌گرایی اخلاقی در مکتب اخلاقی امیرمؤمنان علیه السلام از دیدگاه نهج البلاغه. آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث، شماره ۴(۲)، ص ۶۱-۸۲.
۲۳. شهریار، روح‌اله؛ سید رضا هاشمی پیکر و حسین دیبا (۱۳۹۷ش). «سبک تفکر اخلاقی در نهج البلاغه و دلالت‌های تربیتی آن». اخلاق و حیانی، شماره ۱۷ (پیاپی ۱۵)، ص ۲۷-۴۸.
۲۴. محمدی پویا، فرامرز (۱۳۹۸ش). «تبیین وظیفه‌گرایی معرفتی در نهج البلاغه و آثار آن در نظام تعلیم و تربیت». پژوهشنامه نهج البلاغه، شماره ۷(۲۷)، ص ۴۵-۶۳.
۲۵. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۴ش). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۶. مشایخی‌پور، محمدعلی؛ محمود واعظی و عبدالهادی فقهی‌زاده (۱۳۹۲ش). «اصول اخلاق کار از دیدگاه امام علی علیه السلام»، پژوهش‌های اخلاقی، سال سوم، شماره چهارم.
۲۷. ندیمی، مهرداد و جهانگیر مسعودی (۱۴۰۱ش). «نتیجه‌گرایی در اخلاق از منظر تعالیم اسلامی». اخلاق و حیانی، شماره ۱۲(۲)، ص ۳۳-۶۰.
۲۸. هربز، رابرت. ال (۱۳۸۵ش). مبانی فلسفه اخلاق. ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس.

راهکارهای روانی مقابله با فتنه‌گری از منظر نهج البلاغه

سید ولی الله حجازی* (دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم؛ مربی معارف دانشگاه امام خاмене‌ای)

hejazisv@gmail.com

محسن رفعت (دانشیار دانشگاه حضرت معصومه علیهاسلام)

mohsenrafaat@hmu.ac.ir

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۵)

چکیده

نهج البلاغه، به عنوان کتابی جامع در تربیت فردی-اجتماعی، به شکل ویژه‌ای به فتنه‌گری، عوامل و راهکارهای مقابله با آن پرداخته است. از آنجا که وقوع فتنه در هر دورانی ممکن است، سیره امیرالمؤمنین (ع) در مواجهه با آن می‌تواند به عنوان الگویی برای مقابله با فتنه‌های معاصر نظام اسلامی مورد بررسی قرار گیرد. این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی، در پی تبیین و شناسایی راهکارهای روانی برای مقابله با فتنه‌گری در نهج البلاغه است. این راهکارها به سه گروه «بینشی»، «گرایشی» و «کنشی» تقسیم می‌شوند. راهکارهای بینشی، مثل کسب بصیرت، نصیحت‌پذیری و آمادگی برای وقوع فتنه‌های دنیا، به حوزه شناخت انسان مربوط می‌شوند. راهکارهای گرایشی، مثل صلح‌طلبی و بی‌اعتنایی به وسوسه‌های شیطانی به تمایلات انسانی و راهکارهای کنشی، مثل تقوا (جوانحی و جوارحی)، استمداد و استغفار از خداوند به رفتارهای انسانی مربوط می‌شوند. این راهکارها می‌توانند در مواجهه با فتنه‌های معاصر، نقش مؤثری ایفا کنند.

کلیدواژه‌ها: امیرالمؤمنین (ع)، نهج البلاغه، فتنه‌گری، راهکارهای روانی، بینش، گرایش، کنش.

۱- مقدمه

ساحت‌های زندگی انسان را می‌توان با معیارهای مختلفی به امور: «فردی و اجتماعی»، «جسمی و روحی»، و «روانی و غیرروانی» تقسیم‌بندی کرد. از دیدگاه دانشمندان، جسم انسان به منزله لباسی است که بر روح پوشانیده شده و یا ابزاری است که از طریق آنها کارهایی انجام می‌دهد (سبحانی، ۱۳۵۸: ۳۸). به تعبیر برخی از نویسندگان، نفس و بدن، تأثیر متقابل دارند. به این معنا که نفس، بدن را تدبیر می‌کند و بدن نیز ابزار تکامل نفس در حیات دنیوی است (الهی‌راد، ۱۳۹۸: ۵۷). به همین خاطر، حتی پرورش جسم، مقدمه‌ای برای پرورش روح اوست (مطهری، ۱۳۹۱: ۵۰). بنابراین، برای شناخت راهکارهای مقابله با فتنه‌گری، شناخت

راهکارهای روانی از اهمّیت بسزایی برخوردار بوده و به همین دلیل، در این پژوهش به راهکارهای روانی مقابله با فتنه‌گری از دیدگاه نهج البلاغه پرداخته می‌شود.

از سویی، سعادت جامعه، علاوه بر ایجاد و رشد عوامل آن، نیازمند مدیریت و مقابله با موانع است. از مهمترین موانع سعادت جامعه، فتنه و فتنه‌گری است که بر اساس قرآن کریم، آثار سوء آن، از قتل و کشتار نیز بیشتر است. بر این اساس، یافتن راهکارهای مقابله با فتنه‌گری، نقش بسزایی در سعادت جامعه دارد. این راهکارها را با معیارهای مختلفی مانند: «فردی - اجتماعی»، «روانی - غیرروانی» و «کوتاه مدت - بلندمدت» می‌توان تقسیم‌بندی نمود. با وجود این، در میان راهکارهای مقابله با فتنه‌گری، راهکارهای روانی، به دلیل نقش زیربنایی و اساسی، از اهمّیت خاصی برخوردارند و در اثربخشی راهکارهای دیگر نیز کارایی زیادی دارند.

شناخت عوامل فتنه، در هر جامعه‌ای، به ویژه جامعه اسلامی، که در تضاد با منافع ستمگران است، از جایگاه خاصی برخوردار می‌باشد. اما برای مصون‌سازی جامعه کافی نبوده و علاوه بر این، باید راهکارهای مقابله با آنها را نیز بررسی کرد. در میان راهکارهای مقابله با فتنه‌گری، راهکارهای روانی، به دلیل قرابت با بُعد تربیتی و تصمیم‌گیری انسان، از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. به تعبیر دیگر، همانگونه که عوامل روانی فتنه‌گری، سرچشمه اصلی بسیاری از فتنه‌ها هستند، راهکارهای روانی مقابله با فتنه‌گری نیز کلید اساسی دفع و رفع بسیاری از فتنه‌هاست. از جمله مهمترین منابع برای یافتن راهکارهای مذکور، بعد از قرآن کریم، کتاب نهج البلاغه است که گوینده مطالب آن، کسی است که اشراف کامل به تمام ابعاد جسمی و روحی انسان داشته و نسبت به عوامل مختلف فتنه‌گری و راهکارهای مقابله با آن، از جمله راهکارهای روانی، آگاهی دارد. به همین دلیل، تحقیق پیش‌رو در پی پاسخ این سؤال است که راهکارهای روانی مقابله با فتنه‌گری از دیدگاه نهج البلاغه چیست؟

امیتاز کتاب نهج البلاغه در ارتباط با موضوع مورد بحث این است که محتوای آن ناظر به زمانی است که فتنه‌های متعددی جامعه اسلامی را فرا گرفته بود و به همین خاطر، در فتنه‌ها و شرایط اجتماعی مشابه، منبعی قابل توجه است و از طرفی، گوینده آن، دارای دو خصوصیت اساسی علم و عصمت بوده است. به همین جهت، نویسندگان مختلفی در مباحث فتنه‌شناسی، عوامل، آثار و راهکارهای مقابله با آن از گفتار و سیره آن حضرت استفاده نموده‌اند که برخی از آنها به شرح زیر است:

۱- کتاب طوفان فتنه و کشتی بصیرت، نوشته محمدتقی مصباح یزدی (انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۶). این کتاب بخشی از گفتارهای آیت‌الله مصباح یزدی درباره فتنه‌شناسی است که به مباحثی مانند: مفهوم‌شناسی فتنه، عوامل فتنه، مکلف‌بودن آدمی در برابر فتنه‌ها، راز فتنه‌گری انسان و شیطان، ماهیت فتنه‌گران، ساده‌ترین راه شناخت فتنه‌گران، ویژگی‌های روانی سران فتنه، اهمیت بصیرت و آگاهی بخشی در مقابله با فتنه می‌پردازد. این کتاب در عین جامعیت علمی نگارنده، به صورت مفصل و مستقل به راهکارهای روانی فتنه‌گری، به ویژه از دیدگاه نهج البلاغه پرداخته و تکیه اصلی مباحث آن بر پایه قرآن کریم می‌باشد.

۲- مقاله «فتنه در نهج البلاغه، انگیزه‌ها و شیوه‌های مقابله با آن»، نوشته بتول علوی، (نشریه کتاب و سنت، دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۳). نویسنده در این مقاله، به انگیزه‌هایی برای فتنه‌گری مانند پیروی از هوای نفس، دنیاپرستی و قدرت‌گرایی خواص بی‌بصیرت، برتری‌جویی و تفرقه پرداخته است. این مقاله، در ادامه به راهکارهای مقابله با فتنه‌گری مانند تقوا، تمسک به قرآن و اهل بیت علیهم السلام، اطاعت از رهبری الهی، شناخت مراکز فتنه و افشای آنها، بصیرت و اتحاد پرداخته است.

۳- مقاله «راهکارهای مبارزه با فتنه‌های اجتماعی با تکیه بر آیات و روایات»، نوشته علی حاجی‌خانی و علی بیدسرخی (پژوهش‌نامه معارف قرآنی، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۹۳). این مقاله، از یک سو در صدد تبیین راهکارهای کوتاه‌مدتی نظیر برخوردهای نرم، روشن‌گرانه و در صورت لزوم، برخورد قاطع با طراحان فتنه‌هاست و از سوی دیگر در صدد پرداختن به راهکارهای بلندمدتی نظیر تربیت اخلاقی و معرفتی افراد جامعه و تقویت اعتقادات برای مبارزه با فتنه‌ها در پرتو تعالیم الهی است.

۴- مقاله «راهکارهای گریز از گرداب فتنه از دیدگاه نهج البلاغه»، نوشته فرزاد دهقانی (مجله اخلاق، ۱۳۹۴). این مقاله ابتدا به بیان ویژگی‌های فتنه پرداخته و سپس به انواع آن، فتنه‌های گذرا و رسوبی، اشاره کرده است. نویسنده، همچنین به مهمترین شگردهای فتنه‌گران برای گسترش فتنه پرداخته و در ادامه، در صدد بیان راهکارهای رهایی از فتنه از دیدگاه نهج البلاغه برآمده و آنها را به سه حوزه: «اعتقادی» شامل: تمسک به قرآن، تمسک به اهل بیت علیهم السلام و تقوا؛

«اخلاقی» شامل: پرهیز از غرور، تفاخر، خوردن مال حرام و «رفتاری» شامل: بصیرت‌افزایی، ثبات قدم در مبانی اعتقادی، حفظ وحدت، پیروی از قوانین الهی، دوری از فتنه‌گران و پیروی نکردن از گام‌های شیطان، تقسیم نموده است.

تمایز تحقیق حاضر با مقالات مذکور آن است که این پژوهش‌ها عموماً از دریچه راهکارهای روانی فتنه‌گری به این مباحث ورود ننموده و با توجه به گستردگی موضوع آنها، چندان امکان بررسی مفصل راهکارهای روانی فتنه‌گری را نداشته‌اند. در **ضرورت و اهمیت چنین پژوهشی همین بس که جمهوری اسلامی به جهت تبعیت از امیرالمؤمنین (علیه السلام) در ترسیم اهداف و روش‌ها، دارای شرایطی مشابه زمانه حضرت بوده و به همین خاطر، امکان تحقق فتنه‌های گوناگون توسط دشمنان وجود دارد. تاریخ انقلاب اسلامی، شاهد گویایی بر این مدعاست. بنابراین، ضروری است راهکارهای حضرت در مقابله با فتنه‌ها نیز مورد بررسی و الگوگیری قرار گیرد.**

۳- مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به هر تحقیق علمی، تبیین مفاهیم مهم و تخصصی به‌کاررفته در آن ضروری است. به ویژه آنجا که دارای معانی و کاربردهای متعددی نیز باشند. در تحقیق پیش‌رو، ابتدا به تبیین مفاهیمی همچون: «فتنه»، «روان» و نیز «نهج‌البلاغه» (به عنوان منبع اصلی تحقیق) پرداخته می‌شود.

۱-۳ روان

«روان» در لغت، به معنای جان، روح انسانی و نفس ناطقه می‌باشد (عمید، ۱۳۸۹: ۵۸۲). ولی در تفسیر آن، میان مکاتب مختلف و حتی میان روان‌شناسان نیز وحدت نظر وجود ندارد. به عنوان نمونه: برخی از نویسندگان، روان را همان «نفس» دانسته و به همین خاطر، علم النفس را نیز همان روان‌شناسی معنا کرده‌اند (روحانی و بهرامی، ۱۴۰۰: ۳۴). اما از دیدگاه برخی دیگر از نویسندگان، نفس که در دیدگاه اسلامی به معنای هویت اصلی انسان است، با نگاه غربی به روان متفاوت است. زیرا روان، در متعالی‌ترین حالت، باز هم وابسته به ماده است در حالی که نفس، از دیدگاه اسلامی، ماهیتی غیرمادی دارد (روحانی و بهرامی، ۱۴۰۰: ۵۳).

علاوه بر نظرات متعدّد در مکاتب مختلف، در روان‌شناسی نیز روان یک مفهوم ثابت در ذهن روان‌شناسان نیست که همه به دنبال شناخت آن باشند (بهرامی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۸۹). گویا بسیاری از روان‌شناسان، تعریف روان را بدیهی پنداشته و پیش‌فرض گرفته‌اند و به همین دلیل، هر مکتبی متناسب با نگاهی که نسبت به انسان داشته است، بُعد یا ابعاد خاصی از وجود انسان را پررنگ‌تر دیده یا برخی از ابعاد را به کلی نادیده گرفته است (روحانی و بهرامی، ۱۴۰۰: ۵۰). به عنوان نمونه: برخی، روان را ابعاد خاصی از انسان، شامل: هوش، ذهن، حالت و فکر دانسته‌اند (نجات و ایروانی، ۱۳۷۸: ۱۶۱). اما به نظر می‌رسد از کامل‌ترین تعاریف روان، که به کارکردها، منشأ و آثار آن توجّه داشته و مبنای پژوهش پیش‌روست، این تعریف باشد:

«روان، به مرتبه‌ای از نفس و منشأ ادراکات حصولی و ضبط و حفظ آنها گفته می‌شود. به عبارت دیگر، روان، مجموعه‌ای از توانایی‌ها و آگاهی‌ها، شامل: فهمیدن، استدلال‌کردن، توانایی‌های هوشی و ذهنی است که طی دوران زندگی و در اثر تربیت و تجربه‌های شخصی شکل گرفته و رشد پیدا می‌کند و شخصیت انسان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد» (شهیدی و فرج‌نیا، ۱۳۹۳: ۱۷).

از این تعریف فهمیده می‌شود، هر عاملی که مربوط به مرتبه‌ای از نفس - و نه جسم - انسان بوده و منشأ تفکرات، رفتارها و برداشت‌های انسان گردد، عامل روانی است. بنابراین، اگر به عنوان مثال: در درون انسان، روحیه دنیاطلبی بوده و باعث شود در تعارض بین منافع دنیوی و کيفر اخروی، منافع دنیوی را مقدّم دانسته و ارزش آن را بالاتر بداند، چنین صفت درونی، عامل روانی خواهد بود. این پژوهش که عنوان راهکارهای روانی مقابله با فتنه‌گری از دیدگاه نهج البلاغه را دارد، بر اساس همین معیار، به دنبال شناسایی و بررسی راهکارهایی است که اولاً، مربوط به مرتبه‌ای از نفس باشند و ثانیاً، منتهی به پیشگیری یا درمان رفتارها و برداشت‌های فتنه‌ساز گردند.

۲-۳ فتنه

برای واژه «فتنه» در کتب لغت، معانی متعدّدی مانند: سوزاندن، عذاب، ابتلاء، جنگ، گمراهی، عشق (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۲۸/۸-۱۲۷) و آزمایش (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۱۸/۱۳) مطرح شده است. به نظر می‌رسد در بین این معانی متعدّد، معانی ابتلاء و آزمایش مشهورتر

باشند (البته احتمال یکی بودن این دو نیز وجود دارد) که از حیث مدح و ذم (امور شایسته و ناشایسته) خنثی هستند اما آنگاه که در قالب واژه «فتنه‌گری» (اسم فاعل) قرار می‌گیرد، دارای معنای مذموم خواهد بود. همچنان که به شیطان، از آن جهت که باعث گمراهی بندگان می‌شود، «فاتن» گفته شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۱۸/۱۳).

با توجه به این نکات، شاید بتوان فتنه را در واژه فتنه‌گری، به معنای آزمایشی خواند که احتمال مردود شدن و گمراهی در آن بالا بوده و فرد فتنه‌گر کسی خواهد بود که زمینه این آزمایش خطرناک را فراهم کرده است و یا اینکه فرد فتنه‌گر اساساً با قصد گمراهی دیگران اقدام به کاری نماید؛ هرچند قصد او در گمراهی دیگران، باعث مجبور بودن دیگران به گمراه شدن نبوده و آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، همان آزمایشی خواهد بود که صرفاً امکان گمراهی در آن وجود دارد.

معنای گفته شده با سخن برخی از شارحان نهج البلاغه نیز تطابق دارد. به عنوان نمونه، ابن ابی الحدید در این باره می‌نویسد:

«فتنه، لفظی است که دارای معانی متعددی است، گاه به معنای بلایی است که به انسان می‌رسد، گاه به معنای امتحان و آزمایش است، گاه به معنای گمراهی و گاهی به معنای سوزاندن است. پناه بردن به خداوند از فتنه، اگر به معنای بلا، یا سوزاندن یا گمراهی باشد، اشکال ندارد، ولی پناه بردن به خداوند از آزمایش جایز نیست. به نظر من، اصل معنای فتنه، آزمایش و امتحان است و بقیه معانی به آن بازمی‌گردند» (ابن ابی الحدید، بی تا: ۲۴۹/۸-۲۴۸).

آیت الله مکارم شیرازی نیز در کتاب پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام می‌نویسد:

«فتنه به حوادث پیچیده‌ای می‌گویند که ماهیت آن روشن نیست؛ ظاهری فریبنده دارد و باطنی مملو از فساد؛ جوامع انسانی را به بی‌نظمی، تباهی، عداوت، دشمنی، جنگ و خونریزی، و فساد اموال و أعراض می‌کشاند و از همه بدتر این که قابل کنترل نیست. غالباً، در ابتدا چهره‌ای حق به جانب دارد و ساده‌اندیشان را به دنبال خود می‌کشاند و تا مردم از ماهیت آن آگاه شوند، ضربات خود را بر همه چیز وارد ساخته است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۳۶/۴).

علاوه بر این، دیدگاه برخی از دانشمندان معاصر نیز مؤید همین نکته است. به عنوان نمونه: مؤلف کتاب التَّحْقِيقُ فِي كَلِمَاتِ الْقُرْآن، در این باره می‌نویسد:

«اصل در مادّه «فتن» چیزی است که موجب اختلال و هرج و مرج همراه با اضطراب می‌شود و اموال، اولاد، اختلاف در آراء، غلوّ در چیزی، عذاب، کفر و ... از مصادیق آن است» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۳/۹).

از دیدگاه وی، «فَتْن» به معنای اختلال در نظم است به گونه‌ای که موجب اضطراب گردد و «فِتْنَة»، نوعی از همان ایجاد اختلال در امور و اضطراب است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۵/۹).

۴- راهکارهای روانی مقابله با فتنه‌گری

پس از ارائه تعریف کلمات مهم، ضروری است به راهکارهای روانی مقابله با فتنه‌گری، که مقصود اصلی در این تحقیق است، پرداخته شود. بر این اساس، راهکارهای مذکور، در سه بخش: «بینشی»، «گرایشی» و «کنشی» قابل بحث و بررسی هستند.

۴-۱ راهکارهای بینشی

راهکارهای «بینشی»، راهکارهایی است که به ساحت شناخت انسان مربوط بوده و با استفاده از شناخت برخی از امور، می‌تواند در پیشگیری یا درمان فتنه‌گری اثرگذار باشد. بنابراین، همانطور که بینش افراد می‌تواند زمینه فتنه‌گری را فراهم نماید، می‌تواند زمینه مقابله با فتنه را نیز فراهم سازد که اموری مانند: کسب بصیرت و دانش و نیز نصیحت‌پذیری از این قبیل است.

۴-۱-۱ کسب بصیرت و دانش

یکی از عوامل فتنه‌گری جهل است. جهل نسبت به: ماهیت افراد، مصادیق واقعی دوست و دشمن، شیوه‌های دشمنی دشمن، شرایط زمانه و عکس‌العمل مناسب آن و مواردی از این دست. قرآن کریم به همین دلیل، از لزوم تحقیق درباره اخباری که به واسطه افراد فاسق به انسان می‌رسد، سخن گفته و عدم رعایت این نکته را موجب پشیمانی (حجرات: ۶) و به تعبیر بعضی از نویسندگان، موجب «فتنه و آشوب در جامعه» می‌داند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳: ۵۷/۲۲).

در مقابل، یکی از راه‌های مقابله با فتنه، علم و بصیرت نسبت به شرایط زمانه، دوست، دشمن و ... است. امیرالمؤمنین علیه السلام، در چندین جای نهج البلاغه بر اهمیت علم و آگاهی تأکید نموده و نقش آن را در مقابله با فتنه‌ها روشن می‌سازد. ایشان درباره فتنه جنگ جمل می‌فرماید:

«آگاه باشید! شیطان حزب خود را گرد آورده و سواره و پیاده‌های لشکرش را فراخوانده است. ولی من آگاهی و بصیرت خود را همراه دارم. نه حقیقت را بر خود مشتبه ساختم و نه دیگری بر من مشتبه ساخته است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰).

برخی از شارحان نهج البلاغه در شرح این فراز می‌نویسند:

«تلبیس» از ماده «لباس» به معنای باطل را به صورت حق جلوه‌دادن است. گاهی نفس اماره انسان به باطل، لباس حق می‌پوشاند و گاهی فرد دیگری این کار را می‌کند. حضرت می‌فرماید: به حدّی حق برایم روشن است و به آن پایبند هستم که نه نفس اماره‌ام می‌تواند مرا از حق منحرف کند و نه تبلیغات دیگران. انسانی که طرفدار حق است، تک و تنها می‌ایستد تا پیروز شود. ایمان شجاعت می‌آورد، و مؤمن شجاع، عرصه را بر باطل تنگ خواهد کرد» (منتظری، حسین علی، ۱۳۸۳: ۱۳۵/۲).

آن حضرت در جای دیگری از نهج البلاغه، بر مقابله آگاهانه با فتنه‌ها تأکید می‌نماید (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۷)، بر بصیرت خود و نقش آن در مقابله با فتنه تصریح می‌کند و نتیجه آن را بریده‌شدن زبان فتنه‌گران اعلام می‌دارد:

«من بصیرت و بینایی خویش را به همراه دارم (حقایق کاملاً بر من روشن است). هیچ امری را بر کسی مشتبه نساختم و چیزی نیز بر من مشتبه نشده است. آنان همان گروه سرکش و ستمگرند که (پیامبر از آنها به من خبر داد و فرمود: فساد و زیان (در جامعه اسلامی) و اشتباه کاری ظلمانی همراه آنهاست ولی مطلب (برای هوشیاران) واضح است. (به همین دلیل) باطل از ریشه کنده شده و زبانش از فتنه‌انگیزی بریده است» (همان، خطبه ۱۳۷).

آن حضرت، عدم شناخت حق و باطل را باعث حیرت - که از لوازم فتنه است - عنوان نموده و دیگران را نسبت به تکیه بر افراد به جای تکیه بر حق نکوهش می‌کند. به همین دلیل، وقتی

شخصی به نام حارث بن حوط، خدمت حضرت عرض کرد: شما فکر می‌کنید من هم لشکر جمل را گمراه می‌دانم؟ (چنین نیست) امام علیه السلام فرمود:

«ای حارث! تو به پایین نگاه کردی نه به بالای سرت! به همین دلیل حیران شدی. تو حق را نشناختی تا کسانی را که به سراغ حق آمده‌اند بشناسی. باطل را نیز نشناخته‌ای تا کسانی را که به سراغ باطل رفته‌اند شناسایی کنی» (همان، حکمت ۲۵۴).

از دیدگاه برخی از شارحان نهج البلاغه، منظور از فوقیت (بالا بودن)، برتری به شرف و فضیلت بوده و منظور از تحتیت (پایین بودن)، پستی و دنائت است (ابن میثم، ۱۳۶۶: ۶۴۰). لکن در اینکه مصداق بالا و پایین چیست، دو وجه ذکر شده است: وجه اول آن است که پایین، شبهه اصحاب جمل (عایشه، طلحه و زبیر) بوده و بالا، حقی است که همراه امیرالمؤمنین علیه السلام است و وجه دوم آن است که پایین، نگاه مردم و بالا، نظر خداوند است (همو، ۱۳۶۶: ۶۴۰).

۴-۱-۲ نصیحت‌پذیری

واژه «نصیحت»، در لغت‌نامه‌های متعدّد مطرح شده و برای آن و مشتقاتش معانی مختلفی بیان شده است. برخی، آن را به معنای پاک‌بودن سینه انسان (از غلّ و غش) دانسته (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۹۹/۳؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۴۷/۴) و برخی، بذل دوستی، تلاش در مشورت‌دادن به دیگران (ابن درید، ۱۹۸۸: ۵۴۴/۱)، خلوص، صدق (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۴۷/۴) و حتّی موارد دیگری را برای آن مطرح کرده‌اند. این واژه در قرآن کریم، نیز به معانی مختلفی مانند: گفتار یا کرداری که به صلاح صاحب آن است، اخلاص، اتقان و ... آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۰۸/۲).

در توضیح این بحث باید گفت: خداوند در قرآن کریم، انسان‌ها را به جهالت، ظلم (احزاب: ۷۲)، حرص (معارج: ۱۹) و کم‌طاقتی (معارج: ۲۰) توصیف نموده است. همچنین، آنها را فاقد علم در هنگام تولّد معرفی کرده، در عین حال، به نعمت گوش، چشم و عقل (دل) که به آنها داده است، اشاره نموده و داشتن روحیه شکرگزاری را از آنها طلب می‌نماید (نحل: ۷۸). از این آیات فهمیده می‌شود که انسان نباید خود را دانشمند، معصوم و انسان کامل دانسته و از طرف دیگر، لازم است برای رفع نقایص و صفات ناپسند خود تلاش نماید. لازمه

این تلاش، استفاده از تجربیات و نصیحت‌های دیگران بوده و به همین دلیل، خداوند، پیامبران خود را نصیحت‌کننده دیگران معرفی نموده است (هود: ۳۴).

نصیحت درست و معقول، یک رابطه دوطرفه است که برای تحقق آن، علاوه بر وجود نصیحت‌کننده (واعظ)، وجود نصیحت‌شونده نیز ضروری است. با توجه به این نکته، برخی از نصیحت‌شوندگان، نصایح درست و معقول را پذیرفته و در خود، روحیه پذیرش چنین نصیحت‌هایی را تقویت می‌نمایند ولی گروهی، در مقابل چنین نصیحت‌هایی روحیه انکار داشته و حاضر به پذیرش آنها نمی‌شوند (بقره: ۸۸). امیرالمؤمنین علیه السلام به تأسی از قرآن کریم (زمر: ۱۸-۱۷)، بر خصوصیت نصیحت‌پذیری انسان تأکید نموده و آن را راه مقابله با فتنه‌گری معرفی می‌نماید:

«شیطان، راه‌های انحرافی خویش را برای شما آسان جلوه می‌دهد و به وسیله تفرقه، فتنه بر پا می‌سازد. نصیحت را از کسی که به شما هدیه می‌کند، پذیرا شوید، و آن را محکم در درون جان خویش نگهداری کنید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۱).

آن حضرت علاوه بر تبیین راه مقابله با فتنه‌گری، به مصادیق عینی آن در جامعه نیز اشاره نموده، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله (ذهنی تهرانی، بی تا، ج ۱، ۶۸۵) و به نظر برخی از شارحان، حضرت مهدی علیه السلام (مدرس وحید، بی تا: ۴۹/۱۰) را به عنوان نصیحت‌کننده مؤمنان راستین معرفی کرده و پندپذیری از او را شیوه مؤمنان در مقابله با فتنه برمی‌شمارد:

«گروهی با فتنه‌ها مماشات کردند (ولی گروه دیگری از مسلمانان راستین به پا خاستند که) به خاطر صبر و استقامتشان منتی بر خدا نمی‌نهادند. (این گروه مبارز) آگاهی و بینایی خود را بر شمشیرها حمل کردند (و آگاهانه با دشمن به مبارزه برخاستند) و به فرمان واعظ خویش (قیام نموده و) به پرستش پروردگارشان پرداختند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۰).

۴-۱-۳ آمادگی برای وقوع آزمایش‌ها و فتنه‌ها در دنیا

از دیدگاه روایات اسلامی، هر انسانی به جهت رسیدن به کمال و استحقاق پاداش‌های فراوان الهی، دائماً در معرض امتحان قرار می‌گیرد (انفال: ۲۸؛ نهج البلاغه، حکمت ۹۳). بخشی از امتحان‌های الهی، قرارگرفتن در معرض فتنه‌ها (همان، خطبه ۱۵۰) و به ویژه فتنه‌هایی

است که احتمال گمراهی انسان به وسیله آنها وجود دارد. امیرالمؤمنین علیه السلام، قرارگرفتن در معرض فتنه و آزمایش را گریزناپذیر دانسته و درخواست صحیح از خداوند را قرارنگرفتن در معرض «فتنه‌های گمراه‌کننده» دانسته است:

«هیچ کس از شما نگویید خداوندا! به تو پناه می‌برم از این که مرا امتحان کنی، زیرا هیچ کس نیست مگر اینکه امتحانی دارد. ولی اگر کسی می‌خواهد به خدا پناه برد و دعا کند، از آزمون‌های گمراه‌کننده به خدا پناه برد» (نهج البلاغه، حکمت ۹۳).
از دیدگاه آن حضرت، دنیا برای هر انسانی محل فتنه است (همان، خطبه ۲۳۳)، بنابراین، هر مؤمنی باید آمادگی برای قرارگرفتن در معرض فتنه‌ها را داشته باشد تا دچار غافلگیری نشده و بتواند در مقابل آن، مقاومت نماید. امیرالمؤمنین علیه السلام برای ایجاد آمادگی در افراد به منظور مقابله با فتنه‌های دنیوی، به تبیین ابعاد و آثار آن پرداخته و بدین وسیله آنها را به پیشگیری از گرفتاری در فتنه‌ها دعوت می‌نماید:

«برق درخشنده دنیا شما را خیره نکند و سخن ستاینده دنیا را نشنود. به دعوت‌کننده دنیا پاسخ ندهید و از تابش دنیا روشنایی نخواهید و فریفته کالاهای گران‌قدر دنیا نگردید. همانا برق دنیای حرام بی‌فروغ است. سخنش دروغ، و اموالش به غارت‌رفتی، و کالاهای آن تاراج‌شدنی است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۱).
به گفته برخی از شارحان:

«فریبده‌بودن زرق و برق دنیا به جهت آن است که دوامی ندارد و دروغ‌بودن سخنانش به دلیل این است که با هیچ کس در هیچ زمان وفا نکرده است. غارت‌شده‌بودن اموالش به جهت این است که پیوسته دنیاپرستان آن را از یکدیگر غارت می‌کنند و به سرقت‌رفته‌بودنش از آن روست که هر مالِ ظاهراً نفیسی که در دست کسی است، فرد دنیاپرستی چشم به آن دوخته و در فرصت مناسب آن را می‌رباید» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۳۴۰/۷).

۲-۴ راهکارهای گرایشی

پس از بیان راهکارهای بینشی فتنه‌گری، لازم است به راهکارهای «گرایشی» نیز پرداخته شود. راهکارهای گرایشی، راهکارهایی است که به حوزه تمایلات انسانی مربوط بوده و

می‌تواند برای پیشگیری یا درمان بیماری فتنه‌گری در جامعه تأثیرگذار باشد. اموری مانند: صلح‌طلبی و بی‌اعتنایی به وسوسه‌های شیطانی از جمله این راهکارهاست.

۱-۲-۴ صلح‌طلبی

فتنه‌های مختلف از جهت شرایط ایجاد و بقاء، متفاوت بوده و به همین دلیل، برای مقابله با آنها، باید راه‌حل‌های مختلف مورد استفاده قرار گیرد. همچنان‌که برای این امر، راه‌کارهایی در نهج‌البلاغه وجود دارد که گاهی در ظاهر، متناقض به نظر می‌رسند. به عنوان نمونه، امیرالمؤمنین علیه السلام برای مقابله با فتنه، هم از قاطعیت و مبارزه یاد می‌کند و هم از صلح‌طلبی؛ دو امری که در ظاهر تعارض دارند، اما توجه به انواع و شرایط مختلف فتنه‌ها این تعارض را برطرف می‌سازد.

به طور کلی، اگر در مصاف با فتنه‌ها، بدون آمیختگی حق و باطل و در نتیجه پنهان‌شدن حق، امکان صلح وجود داشته باشد، قطعاً صلح، اولویت خواهد داشت. اما اگر طرف مقابل، به هیچ‌وجه با صلح بر پایه مصالح مسلمین موافق نبود، چاره‌ای جز مبارزه نخواهد بود. به همین دلیل، حضرت در مواجهه با معاویه و طرفداران او نیز ابتدا بحث صلح را مطرح می‌سازند. ایشان درباره فتنه معاویه به صلح‌طلبی خود اشاره می‌کند، سپس عدم پذیرش درخواست خود توسط آنان را چنین بیان می‌دارد:

«ما به آنها گفتیم: بیاید امروز به فرونشاندن آتش فتنه و جنگ و آرام‌ساختن مردم، مشکل را به چیزی که ممکن است بعد از این به دست نیاید، درمان کنیم، تا امر خلافت، محکم و جمعیت مسلمانان متحد گردند و قدرت پیدا کنیم حق را در جای خود قرار دهیم (و مجرم را به کیفر رسانیم). آنها گفتند: ما می‌خواهیم این درد را با دشمنی و جنگ درمان کنیم، آری آنها (از پیشنهاد من درباره اقدام مسالمت‌آمیز) سر باز زدند تا جنگ، بال‌های خود را گشود و استقرار یافت» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۸).

معمول آثاری که امام علیه السلام در این فراز از نامه و در فرازهای بعدی آن، برای صلح مطرح می‌نماید برای مقابله با فتنه، اثرگذار است. آثاری مانند: آرامش عموم مردم، کاهش اختلافات جامعه، تقویت نظام و حکومت اسلامی، تقویت جایگاه حق، اتمام حجت برای دیگران، جلوگیری از بهانه‌جویی معاندان، جلوگیری از هلاکت و سقوط دیگران، جلوگیری از

پیمان‌شکنی دیگران و جلوگیری از تسلط خودکامگان (همان، نامه ۵۸)، از اموری است که هر کدام در رفع فتنه و آثار سوء آن بسیار تأثیرگذار است. از دیدگاه برخی از شارحان:

«امام علی‌علیه السلام باب گفتگو را میان خود و اهل شام باز نمود ولی آنها مخالفت کردند. امام علی‌علیه السلام، با روش‌های مختلف تلاش نمود تا میان او و معاویه جنگی اتفاق نیفتاده و معاویه به عدالت، حق و حدود شرعی باز گردد. اما معاویه به قصد تفرقه میان مسلمین، بر مخالفت خود اصرار می‌نمود. امام علی‌علیه السلام سعی کرد برای او حقیقت را بیان نماید تا آنها به سوی حضرت آمده، با صبر و تأمل، اتفاقات رخ داده را معالجه نمایند تا ارکان حکومت محکم گردیده و سپس احکام شرعی جاری شود ولی معاویه از راه عناد وارد شد» (موسوی، ۱۴۱۸: ۱۲۱/۵).

۲-۴ بی‌اعتنایی به وسوسه‌های شیطانی

قرآن کریم، انسان‌ها را نسبت به تبعیت از گام‌های شیطان برحذر داشته است (بقره: ۲۰۸). از این تعبیر فهمیده می‌شود که شیطان، انسان‌ها را کم‌کم و گام‌به‌گام به سوی انحراف می‌کشانند. در نتیجه، اگر کسی در گام‌های اولیه از وسوسه‌های شیطان تبعیت نماید، در ادامه، مخالفت با شیطان توسط او مشکل خواهد بود. از جمله انحراف‌هایی که شیطان به سوی آن دعوت می‌نماید، فتنه‌گری است که شیوه وسوسه او برای این انحراف نیز گام‌به‌گام خواهد بود.

از دیدگاه امیرالمؤمنین علی‌علیه السلام، منشأ بسیاری از فتنه‌ها، وسوسه‌های شیطانی است که به طرق مختلف، دیگران را به فتنه‌گری دعوت می‌کند. در این وسوسه‌ها، بنای شیطان بر آسان‌نمایی راه‌های پیشنهادی خود در قالب دعوت تدریجی بوده و بدین وسیله، زمینه فتنه و جدایی افراد جامعه از همدیگر را فراهم می‌سازد.

به عقیده یکی از شارحان، مصداق عملی روش شیطان برای فتنه‌سازی را در جریان صفین می‌توان مشاهده نمود. چرا که نخست، شیطان به آنها القا کرد که پذیرش حکمیت سهل‌ترین راه برای رسیدن به صلح و آرامش است. سپس آنها را به نافرمانی در برابر دستورات امیرمؤمنان

عَلَّاهُ در زمینه جهاد دعوت نمود و به دنبال آن، تفرقه و نفاق در آن لشکر عظیم افکند که نتیجه آن فتنه عمروعاص و فتنه خوارج بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۲۳/۵).

حضرت، در مقابل این، روی گردانی از وسوسه‌های شیطانی را وسیله رفع فتنه برمی‌شمارد: «همانا شیطان، راه‌های خود را به شما آسان جلوه می‌دهد، تا گره‌های محکم دین شما را یکی پس از دیگری بگشاید و به جای وحدت، بر پراکندگی شما بیفزاید و از راه تفرقه، شما را به فتنه بکشانند. پس، از وسوسه، زمزمه و فریب‌کاری شیطان روی بگردانید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۱).

اگرچه بعضی از شارحان، روی گردانی از وسوسه‌های شیطانی را به روی گردانی از مفسدین و گمراهان تفسیر نموده‌اند (مغنیه، ۱۳۸۷: ۲/۲۱۹)، اما به هر حال، خاصیت روی گردانی از وسوسه‌های شیطانی (و یا مفسدان و گمراهان) آن است که هر قدر سریعتر صورت گیرد، آسان‌تر خواهد بود. یعنی مقابله با گام اولی که شیطان پیشنهاد می‌کند، راحت‌تر از مقابله با گام دوم و سوم پیشنهادی اوست. نکته دیگر آن است که چنین روی گردانی، نه تنها درمان فتنه بوده، بلکه از فتنه‌ها پیشگیری نیز می‌نماید. در حالی که اگر به وسوسه‌های ابتدایی شیطان عمل نموده و وسوسه‌های بعدی مورد عمل قرار نگیرد، حداکثر، فایده درمان - و نه پیشگیری - را خواهد داشت. اهمیت این نکته با توجه به کمتر بودن هزینه‌های مادی و معنوی پیشگیری، عدم ابتلاء به عوارض مختلف و ... روشن‌تر می‌شود.

۳-۴ راهکارهای کنشی

پس از بیان راهکارهای پیشینی و گرایشی، ضروری است راهکارهای «کنشی» برای مقابله با فتنه‌گری نیز بررسی شوند. راهکارهای کنشی، راهکارهایی است که به ساحت رفتارهای انسانی ارتباط داشته و می‌تواند برای پیشگیری یا درمان بیماری فتنه‌گری مؤثر باشد. نکته قابل توجه آنکه برخی از راهکارهای مذکور، از جهات مختلف می‌توانند تحت عنوان‌های متفاوت قرار گیرند. به عنوان مثال، ایمان حقیقی به خداوند، می‌تواند به معنای باور بوده و بینشی محسوب گردد و می‌تواند علاوه بر باور، مشروط به عمل هم بوده و کنشی باشد. برای آنکه راهکارهای کنشی نیز در این تحقیق مطرح گردد، از اموری مانند ایمان حقیقی به خداوند و نیز یاد خدا

بودن در همه احوال، که می‌توانند از جهتی بینشی و از جهتی کنشی باشند، به عنوان راهکار کنشی یاد می‌شود.

۱-۳-۴ تقوا

تقوی از مادّه «وقی» بوده و برای این واژه و مشتقات آن، در کتب لغت، معانی ای همچون حفاظت آمده است (جوهری، ۱۳۷۶: ۲۵۲۱/۶) و برخی نیز به خاطر وضوح معنا، چندان در مقام تعریف آن برنیامدند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۳۸/۵). واژه تقوی، اگر چه در موارد مختلفی مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما بیشترین استعمال آن در مورد تقوای نسبت به خداوند، اوامر و نواهی اوست. نویسنده مجمع البحرین، برای همین استعمال که در آیه «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» (آل عمران: ۱۰۲) نیز آمده است، سه وجه ذکر می‌نماید:

الف) اطاعت از خداوند و عدم عصیان نسبت به اوامر و نواهی او، شکر نسبت به نعمت‌های الهی و عدم کفران و نیز یاد خداوند و عدم نسیان او. نویسنده مذکور، این تعریف را از امام صادق علیه السلام دانسته و آن را بهترین تعریف از تعاریف سه‌گانه می‌داند.

ب) پرهیز از هر نافرمانی نسبت به خداوند. این تعریف، از ابو علی جبائی نقل شده است. ج) جهاد در راه خداوند و عدم اثرپذیری از ملامت‌گران در راه اطاعت از او و نیز اقامه عدل در شرایط راحتی و سختی. این تعریف از مجاهد نقل شده است (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۴۹/۱).

قرآن کریم، تقوا را زمینه‌ساز خروج خوانده است (طلاق: ۲). برخی از مفسران، متعلّق خروج را هم و غم دنیا (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۳۳۶۰/۱۰) و یا هر چیزی دانسته‌اند که موجب تنگی سینه انسان شود (صنعانی: ۲۴۲/۲). شبهات در دنیا، سكرات مرگ و سختی‌های روز قیامت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۲۰/۱۹) از دیگر متعلّق‌هایی است که در تفاسیر آمده است. ولی امیرالمؤمنین علیه السلام، متعلّق خروج را فتنه‌ها دانسته و تقوای الهی را به منزله نوری در میان تاریکی برشمرده است:

«بدانید هر کسی تقوای خدا پیشه کند، خداوند برای او راه خروج از فتنه‌ها و نوری

برای رهایی از تاریکی‌ها قرار می‌دهد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۳).

به تعبیر برخی دیگر از شارحان:

«تقوا باعث خروج از فتنه می شود به گونه ای که حقیقت فتنه را دیده، از آن اجتناب نموده و از وقوع در آن کناره گیری می کند. دیدن حقیقت فتنه توسط متقین به خاطر آن است که چنین افرادی از گناه اجتناب نموده و به همین دلیل در پی کشف حقیقت (حکم الهی افعال) هستند و خداوند نیز آنها را به دیدن حقیقت فتنه موفق می گرداند» (موسوی، ۱۴۱۸: ۲۰۵۳).

آیت الله مکارم شیرازی، قسمت دوم عبارت حضرت را نیز برگرفته از آیات دیگر قرآن مانند «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹) یعنی ای کسانی که ایمان آورده اید اگر تقوای الهی پیشه کنید برای شما وسیله جداسازی حق از باطل قرار می دهد، دانسته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۱۱/۷) و بدین وسیله، ربط قسمت دوم نیز با موضوع مقابله با فتنه روشن می شود. زیرا فتنه معمولاً در فضای غبار آلود و شبهه ناک رخ می دهد و وجود فرقان، که میان حق و باطل تمیز دهد، زمینه مقابله با آن را فراهم می کند.

در مقابل تقوا، اطاعت از شیطان و هوای نفس است که باعث فتنه و انحراف انسان شده و زمینه سقوط انسان را فراهم می سازد. امیرالمؤمنین علیه السلام، علاوه بر توصیه به تقوا برای مقابله با فتنه، عدم تبعیت از شیطان را نیز در مقابله با فتنه، تأثیرگذار می داند:

«مردم (در آن زمان) یا کشته می شوند و خونشان به هدر می رود و یا ترسان هستند (و به گوشه ای پناه می برند) و طالب امان اند. از گام نهادن در راه های شیطان و سراشیبی های ظلم پرهیزید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۱).

به عقیده هاشمی خویی، یکی از مصادیق تقوا، یاد خداوند است:

«منظور از ذکر و یاد خدا، مطلق یاد خدا، اعم از تسبیح (منزه دانستن خداوند و گفتن ذکر سبحان الله)، تهلیل (نفی عبودیت غیر خدا و گفتن لا اله الا الله)، تحمید (ستایش خداوند و گفتن الحمد لله)، دعا، مناجات، تلاوت قرآن کریم و مانند اینهاست که مداومت بر اینها با زبان، همراه با حضور قلب و توجه به سوی خداوند، باعث صفا، نور و روشنایی قلب می شود» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۲۵۲/۴).

این نکته در روایات دیگری از حضرت نیز مورد تأیید قرار گرفته است. به عنوان نمونه: ایشان، شکر در درگاه الهی را یکی از راه‌های مصون ماندن از فتنه معرفی کرده است (ابن شعبه حرّانی، ۱۳۶۳: ۲۱۴).

آن حضرت در این باره می‌فرماید:

«خداوندی منزّه و برتر، یاد خود را مایه جلای قلب‌ها قرار داده که بر اثر آن گوش، پس از سنگینی (بر اثر غفلت)، شنوا شود و چشم، پس از کم‌سویی بینا گردد و از لجاجت و عناد به انقیاد و اطاعت بازگردد و رام شود» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۷).
از مهمترین مصادیق ذکر الهی نیز تلاوت قرآن کریم و تأمل در آن است که در خود قرآن آمده است (تکویر: ۲۷) و امیرالمؤمنین علیه السلام نیز در نهج البلاغه بر آن تأکید کرده است. ایشان، یکی از صفات فتنه‌گران را دوری از کتاب خدا دانسته (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۵)، بر خصوصیت تقابل قرآن کریم با فتنه تصریح و در این باره می‌فرماید:

«کتاب خدا را محکم بگیرید. چرا که رشته‌ای است مستحکم و نوری است آشکار، شفابخش و پرمفعت و سیراب‌کننده و فرونشاندنده عطش (تشنگان حق). تمسک‌جویان را حفظ می‌کند و نجات‌بخش کسانی است که به دامش چنگ زنند. کژی در آن راه ندارد تا آن را راست کنند و هرگز راه خطا نمی‌پوید تا به راه حقش باز گردانند. خواندن و شنیدن مکرّرش سبب کهنگی آن نمی‌گردد. آن‌کس که با قرآن سخن بگوید راست می‌گوید و آن‌کس که به آن عمل کند به پیش می‌رود» (همان، خطبه ۱۵۵).

آن حضرت نه تنها ذاکران الهی را دارای قدرت تعقل و تیزبینی می‌داند، بلکه خود آنان را نیز به صفاتی متّصف می‌نماید که برای جلوگیری از اثرگذاری فتنه بر دیگران، بسیار مهم بوده و بدین وسیله، دیگران را در زمان فتنه‌ها به همراهی و تبعیت از آنان فرا می‌خواند:

«مردم را به یاد ایّام‌الله و روزهای خاص الهی بیندازند و از مقام عظمت او بیم دهند. این افراد همچون راهنمای بیابان‌ها هستند که قافله‌ها را از گم‌کردن راه، نجات می‌دهند. هر کس راه حق را در پیش می‌گرفت، طریقش را می‌ستودند و او را به نجات، بشارت می‌دادند و آن‌کس که به چپ و راست منحرف شده بود، طریقش را نکوهش می‌کردند و از هلاکت بر حذر می‌داشتند (آری!) آنها چراغ‌های روشن

تاریکی‌ها بودند و راهنمایان در برابر شبهات» (همان، خطبه ۲۲۲).

در این میان، صفاتی مانند راهنمای بیابان‌ها، نکوهشِ روندگان به راه‌هایی غیر از راه مستقیم الهی، چراغ‌های روشن در تاریکی‌ها و نیز راهنمایان در برابر شبهات، از جمله صفاتی است که برای مقابله با فتنه به شدت مورد نیاز و اثرگذار است. آن حضرت در خطبه دیگری، چنین افرادی را معمولاً گمنام خوانده است. به طوری که اگر در اجتماع‌ها حضور داشته باشند، مورد شناخت دیگران نبوده و اگر حضور نداشته باشند، کسی جویای آنها نمی‌شود. با توجه به ضرورت مقابله با فتنه و اثرگذاری چنین افرادی برای رفع فتنه، می‌توان چنین نتیجه گرفت که در زمان فتنه و برای نجات از عوارض سوء آن، باید تلاش نموده، چنین افرادی را شناسایی کرده و از آنان تبعیت نمود. آن حضرت در این باره می‌فرماید:

«و آن زمانی است که از تباهی‌های آن، کسی جز مؤمنان بی‌نام‌ونشان رهایی نیابند. آنانی که اگر در جایی حضور یابند شناخته نمی‌شوند و اگر غائب باشند کسی جویای آنها نیست. اینان چراغ‌های هدایت‌اند و برای سالکان راه حق در ظلمات جهل، نشانه‌های روشن‌اند. آنها در راه ایجاد فتنه و مفسده گام بر نمی‌دارند و به بازگ کردن عیب‌ها و خطاهای دیگران نمی‌پردازند و بیهوده‌گویی و یاهو سرایی نمی‌کنند. آنان کسانی هستند که خداوند درهای رحمت خویش را به روی آنها باز می‌کند و سختی‌های عذاب خویش را از آنها برطرف می‌سازد» (همان، خطبه ۱۰۳).

۲-۳-۴ استمداد و استغفار از خداوند

برای مقابله با فتنه، علاوه بر امکانات مادی و محسوس، استفاده از عوامل و کمک‌های غیبی، به ویژه استمداد از خداوند نیز لازم است. قرآن کریم، کمک گرفتن از خداوند را برای رفع هر مشکلی به انسان‌ها پیشنهاد می‌دهد (بقره: ۴۵). یکی از بزرگترین گرفتاری هر کشوری، وقوع فتنه در آن است. چرا که فتنه می‌تواند زمینه بسیاری از خطرات را فراهم نماید؛ به گونه‌ای که آثار آن حتی از قتل شدیدتر باشد (بقره: ۱۹۱). امیرالمؤمنین علیه السلام نیز علاوه بر دعوت همگان به استمداد از خداوند در تمامی مشکلات (نهج البلاغه، خطبه ۹۹ و ۱۷۵ و ۲۱۲)، در فتنه‌ها نیز به طور ویژه، دیگران را برای عبور موقّقت‌آمیز از آنها به یاری گرفتن از خداوند سفارش

می‌نماید (آمدی، بی‌تا: ح ۷۰۰۳)، که نمود آن را در مناجات آن حضرت با خداوند، به خوبی می‌توان مشاهده نمود:

«خداوندا! ما به سوی تو آمده‌ایم تا از چیزی شکایت به درگاهت آوریم که از تو پنهان نیست، هنگامی که مشکلات طاقت‌فرسا ما را به درگاه تو فرستاده ... نیازها، فوق‌العاده ما را خسته کرده و فتنه‌های سخت پی‌درپی دامن ما را گرفته است. خداوندا! از تو می‌خواهیم که ما را ناامید بر مگردانی و با حزن و اندوه، بازگشت ندهی. ما را به گناهان مان مؤاخذه مفرما، و به مقتضای اعمالمان با ما رفتار مکن» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۴۹).

حضرت در این خطبه، تلویحاً علت فتنه‌ها را اعمال و گناهان خود انسان‌ها دانسته و به همین دلیل، علاوه بر استمداد از خداوند، نسبت به اعمال گذشته، از حق تعالی طلب بخشش می‌کند. آن حضرت در جای دیگری از نهج‌البلاغه نیز با استفاده از علم لدنی، به ارائه اخبار غیبی پرداخته (موسوی، ۱۴۱۸: ۴۷۴/۵)، ابتدا به محل‌های رشد فتنه اشاره نموده، اهل فتنه را توصیف کرده، آثار آن را بیان نموده و سپس استغفار از خداوند را به عنوان راه مقابله با فتنه مطرح می‌کند:

«روزگاری بر مردم فرا می‌رسد که در میان آنها از قرآن چیزی جز خطوطش و از اسلام جز نامش باقی نخواهد ماند. مساجد آنها در آن زمان از جهت بنا، آباد و محکم ولی از جهت هدایت، خراب و ویران است. ساکنان آن مساجد و آبادکنندگان بدترین مردم روی زمین‌اند. فتنه و فساد از آنها برمی‌خیزد و خطاها به آنها باز می‌گردد، آن‌کس که در آن زمان از فتنه‌ها کناره‌گیری کند او را (به اجبار) به آن باز می‌گردانند و هر کسی که از آن‌جا وامانده است به سوی آن سوقش می‌دهند ... و هم‌اکنون این کار انجام شده و ما از خداوند خواستاریم که از لغزش‌ها و غفلت‌های ما درگذرد» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۶۹).

به تعبیر آیت‌الله مکارم شیرازی، جمله آخر این حکمت، اشاره به آن است که اگر مردم بیدار شوند و به درگاه الهی روی آورند و از غفلت‌هایی که داشته‌اند از پیشگاه خدا آمرزش بطلبند، امید است که آن بلاها و فتنه‌ها برطرف گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۷۶/۱۵). همچنان که ابن میثم، آن را دستوری عمومی دانسته و اقتدا به آن حضرت را در طلب بخشش از

خداوند واجب می‌شمارد (ابن میثم، ۱۴۰۴: ۴۲۴/۵). برخی از شارحان نیز شرایط زمان خود را مصداق این اخبار دانسته و به روش امیرالمؤمنین علیه السلام از درگاه خداوند استغفار می‌کردند (موسوی، ۱۴۱۸: ۴۷۵/۵).

نتیجه‌گیری

۱- نهج البلاغه از یک سو، به عنوان کتابی جامع برای ارائه زندگی فردی و اجتماعی مطلوب که در آن، مشکلات، فتنه‌ها و ... به حداقل برسد- محسوب می‌شود و از سوی دیگر، زمانه امیرالمؤمنین علیه السلام، مملو از فتنه‌های بزرگی بود که توسط گروه‌های مختلف محقق می‌شد. ایشان به همین دلیل، در جای جای این کتاب، به عوامل فتنه‌ها و راهکارهای مقابله با آنها، از جمله راهکارهای روانی، پرداخته است.

۲- راهکارهای روانی، دارای اقسام: «بینشی»، «گرایشی» و «کنشی» است.

۳- برای راهکارهای روانی بینشی، می‌توان اموری مانند: کسب بصیرت و دانش، آمادگی برای وقوع فتنه‌ها و نصیحت‌پذیری را ذکر نمود. به عنوان نمونه: شناخت ماهیت دنیا، موقتی بودن و نیز محدود دانستن آن می‌تواند انسان را از دنیاگرایی برحذر داشته و او را آماده وقوع فتنه‌ها و مقابله با آنها نماید.

۴- صلح‌طلبی و بی‌اعتنایی به وسوسه‌های شیطانی از راهکارهای گرایشی مقابله با فتنه از دیدگاه نهج البلاغه است. بنابراین، لازم است: ماهیت شیطان، عواقب خطرناک پیروی از او، شیوه‌های وسوسه نمودن انسان توسط او و راه‌های مقابله با او، مورد شناسایی قرار گیرد. به عنوان نمونه: از شیوه‌های وسوسه‌گری شیطان که در آیات و روایات آمده است، می‌توان به دروغ‌گویی او، تدریجی بودن وسوسه و ... اشاره نمود.

۵- تقوا، استمداد و استغفار همیشگی از خداوند متعال را می‌توان نمونه‌هایی از راهکارهای کنشی مقابله با فتنه‌گری از منظر امیرالمؤمنین علیه السلام دانست.

منابع:

۱. قرآن کریم.

۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد (بی‌تا). غرر الحکم و درر الکلم. تحقیق: مصطفی درایتی، قم: مکتب الإعلام اسلامی.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله (بی‌تا). شرح نهج البلاغه. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی.
۴. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ هـ. ق). تفسیر القرآن العظیم. تحقیق: اسعد محمد طیب، ریاض: مکتبة نزار مصطفی الباز، چاپ سوم.
۵. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸ م). جمهرة اللغة. لبنان. بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳). تحف العقول عن آل الرسول ﷺ. تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. لبنان. بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
۸. ابن میثم، میثم بن علی (۱۳۶۶). اختیار مصباح السالکین. تحقیق: محمد هادی امینی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۹. _____ (۱۴۰۴ ق). شرح نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر کتاب.
۱۰. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق). تهذیب اللغة. لبنان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۱. الهی‌راد، صفدر (۱۳۹۸). انسان‌شناسی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، چاپ اول.
۱۲. جلالی، حسین (۱۳۸۰). «درآمدی بر بحث بینش، گرایش، کنش و آثار متقابل آنها». مجله معرفت، شماره ۵۰، ص ۴۵-۵۶.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. تحقیق و تصحیح: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
۱۴. ذهنی تهرانی، محمدجواد (بی‌تا). ترجمه و شرح نهج البلاغه (تنبيه الغافلين و تذكرة العارفين). مترجم: فتح‌الله کاشانی، تهران: پیام حق.

۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم، چاپ اول.
۱۶. روحانی، زینب سادات و هادی بهرامی احسان (۱۴۰۰). «مقایسه مفهوم نفس در قرآن با مفهوم روان در روان شناسی». فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، شماره ۱۱، ص ۳۳-۵۶.
۱۷. سبحانی، جعفر (۱۳۵۸). اصالت روح از نظر قرآن. قم: چاپخانه علمیّه.
۱۸. سیدرضی، محمد بن حسین (۱۳۸۲). نهج البلاغه. مترجم: محمد دشتی، قم: به نشر.
۱۹. شهیدی، شهریار و سعیده فرج‌نیا (۱۳۹۳). «روان شناسی و گرایش‌های متعالی: نقش روح و ابعاد مربوط به آن در رشد شخصیت انسان». مجله رویش روان شناسی. شماره ۳(۹)، ص ۳-۴۴.
۲۰. صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۱۱ ق). تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق. بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۲۲. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ ش). مجمع البحرین. تحقیق و تصحیح: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
۲۳. عمید، حسن (۱۳۸۹). فرهنگ فارسی عمید. تهران: راه رشد، چاپ اول.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). کافی. تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفّاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیّه، چاپ چهارم.
۲۶. مدرّس وحید، احمد (بی‌تا). شرح نهج البلاغه. بی‌نا. بی‌جا.
۲۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التّحقیق فی کلمات القرآن. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: صدرا، چاپ هفتاد و نهم.
۲۹. معین، محمد (۱۳۶۳). فرهنگ معین. تهران: نشر امیرکبیر، چاپ ششم.

۳۰. مغنیه، محمدجواد (۱۹۷۹ م). في ظلال نهج البلاغة. بيروت. دار العلم للملایین.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۲. منتظری، حسین علی (۱۳۸۳). درس‌هایی از نهج البلاغة. تهران: سرایی.
۳۳. موسوی، عباس علی (۱۴۱۸ ق). شرح نهج البلاغة. بیروت: دارالرسول الأکرم صلی الله علیه و آله.
۳۴. نجات، حمید و محمود ایروانی (۱۳۷۸). «مفهوم سلامت روان در مکاتب روان‌شناسی». اصول بهداشت روانی، شماره ۳ (۱)، ص ۱۶۰-۱۶۶.
۳۵. هاشمی خویی، حبیب الله بن محمد (۱۴۰۰ ق). منهاج البراعة. شارحان: حسن حسن‌زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای، تصحیح: ابراهیم میانجی، تهران: مکتبة الاسلامیة.
۳۶. هاشمی رفسنجانی، علی اکبر (۱۳۸۳). فرهنگ قرآن. قم: بوستان کتاب قم، چاپ دوم.

وثاقت ابوالربیع شامی در آینه نقد عالمان حدیثی

ابوالفضل توسلی زاده (دانش آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم؛ مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم)

chelcheragh2@gmail.com

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۷)

چکیده

ابوالربیع شامی از اصحاب امام صادق و امام باقر علیه السلام و صاحب کتابی حدیثی است. روایات ایشان در کتب اربعه و سایر کتب روایی شیعه، به بیش از صد مورد در موضوعات مختلف دینی می‌رسد. در مورد وثاقت یا عدم وثاقت ایشان، اختلاف نظر وجود دارد. پژوهش حاضر بر اساس روش توصیفی-تحلیلی به طرح دیدگاه‌های موجود درباره مسأله حاضر پرداخته و نگارنده با بررسی نظرات مختلف و ادله هر یک از قائلان، با استفاده از روش تضارب آراء به نقد و بررسی هر یک از دلایل آنان پرداخته است. در نهایت، این پژوهش دلایل تضعیف ابوالربیع شامی را تمام ندانسته و با استناد به برخی از توثیقات عام، از جمله: «اعتماد شیخ صدوق به کتاب وی و کثرت نقل از آن»، «ذکر کتاب وی و طریق به آن توسط شیخ و نجاشی»، «کثرت روایت اجلاء و اصحاب اجماع از ابوالربیع» و «کثرت روایات ابوالربیع در کتب اربعه» وثاقت وی را ثابت دانسته است.

کلیدواژه‌ها: ابوالربیع شامی، رجال، توثیقات عام، توثیق، تضعیف، وثاقت، قبح و جرح.

۱- مقدمه

علم رجال یکی از شاخه‌های علوم حدیث است که گاهی به بیان قواعد و ضوابط کلی برای بررسی احوال و اوصاف راویان و اظهار نظر در مورد وثاقت ایشان می‌پردازد و گاهی نام، کنیه و موطن راویان را بیان کرده و وثاقت یا عدم وثاقت ایشان را ارزیابی می‌نماید. بررسی وثاقت راویان حدیث از دو جهت اهمیت دارد:

اولاً، ادله حجّیت خبر واحد، تنها اخبار ثقات را حجّت دانسته‌اند و از تحت عموم «إن الظن لا یغنی من الحق شیئاً» خارج می‌کنند. بنابراین برای اثبات اصل حجّیت یک روایت، حتماً باید وثاقت روات آن اثبات گردد.

ثانیاً، در باب تعارض ادله - که بسیار شایع است - صفات راوی، مانند: اعدلیّت، اصدقیّت، افقهیّت و اورعیّت، از جمله وجوه ترجیح یک خبر بر دیگری است.

یکی از رجال موجود در اسناد روایات اهل بیت علیهم السلام شخصی است به نام ابوالربیع شامی که برای ارزیابی اسناد این روایات، تعیین وضعیّت وی از جهت وثاقت یا عدم وثاقت ضروری است. تعداد این روایات در منابع حدیثی امامیه زیاد است. این روایات در موضوعات مختلف اعتقادی، فقهی و اخلاقی از ائمه علیهم السلام نقل شده‌اند. با وجود اهمیّت شخصیت‌شناسی و بررسی وثاقت ابوالربیع شامی، مقاله مستقلّ و قابل اعتنایی در مورد ایشان یافت نشده است. البته کوتاه‌نوشته‌ای در دانشنامه جهان اسلام درباره این شخص وجود دارد که بسیار مختصر و مفید است. در نوشتار حاضر به روش کتابخانه‌ای، پس از تعیین هویت راوی، به شخصیت‌شناسی و بررسی وثاقت ایشان می‌پردازیم.

۲- اشتراک عنوان ابوالربیع

در منابع شیعی چهار نفر با این کنیه ذکر شده‌اند:

- ۱- ابوالربیع پسر ابی العاص بن ربیع، داماد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، که در روایتی وارد شده یکی از پنج نفر بزرگ قریش بود که با امیرالمؤمنین علیه السلام همراه بود (کشی، ۱۴۰۹: ۶۳).
- ۲- الفضل ابوالربیع نمری (نمیری) کوفی که شیخ طوسی در رجال خود او را از اصحاب امام صادق علیه السلام دانسته است (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۶۹).
- ۳- ابوالربیع القزّاز که مهمل است و تنها در یک روایت کافی بواسطه جابر جعفی از امام باقر علیه السلام نقل حدیث کرده است (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۴۱۲).
- ۴- ابوالربیع خالد (خلید) بن اوفی الشّامی العنزی (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۵۳؛ حلی، ۱۴۰۲: ۲۷۰).

لازم به ذکر است که دو نفر اول در اسناد روایات ما وجود ندارند. قزّاز هم بسیار به ندرت روایت کرده است. اما ابوالربیع شامی در سلسله بسیاری از روایات آمده است.

۳- ابوالربیع الشّامی در روایات

در کتب روایی گاهی از این شخص با عنوان «ابوالربیع» و گاهی با عنوان «ابوالربیع الشّامی» نقل حدیث شده است. اما هر دو عنوان به یک شخص تعلّق دارد. در اسناد ۳۸ روایت با عنوان «ابوالربیع» از او یاد شده. این روایات از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل

شده‌اند. در این ۳۸ روایت، ابو منصور، بدر بن الولید، ثابت بن دینار أبو حمزة الثمالی، خالد، خالد بن جریر، خالد بن جریر البجلی و یونس از او روایت کرده‌اند.

در اسناد ۴۳ روایت با عنوان «ابوالربیع الشّامی» از او نام برده شده است. فقط یک مورد از این روایات را از امام باقر علیه السلام روایت کرده است و مابقی روایاتی از امام صادق علیه السلام است. در این ۴۳ روایت، بدر بن الولید، خالد بن جریر، الرّبیع بن محمد المسلی، زید بن الولید الخثعمی، محمد بن حفص، منصور بن حازم و یونس از او نقل حدیث کرده‌اند (خویی، ۱۴۰۳: ۲۱/۱۵۵).

بیشترین فراوانی در روایات ابوالربیع که نزدیک ۸۰ درصد روایات او را شامل می‌شود، به این صورت است:

«عن الحسن بن محبوب عن خالد بن جریر (بجلی) عن ابی الرّبیع (الشّامی) عن ابی عبد الله ع»

قریب به ۹۵ درصد روایات او از امام صادق علیه السلام است و تنها در چند مورد معدود از امام باقر علیه السلام نقل حدیث کرده است. بیشترین روایات در کافی از او با واسطه خالد بن جریر البجلی روایت شده است که در روایات او حسن بن محبوب السّراد فقط واسطه است.

۴- هویت ابوالربیع شامی در رجال ثمانیه و روایات

در کتب ثمانیه رجالی، اطلاعات زیادی درباره ابوالربیع شامی وجود دارد. نجّاشی در دو جای رجال خود درباره وی اظهار نظر کرده است. در حرف خاء می‌نویسد:

«خلید بن أوفی أبوالربیع الشّامي العنزي؛ از امام صادق علیه السلام نقل حدیث کرده است. وی دارای کتابی بوده که به این طریق برای ما روایت شده است: احمد بن محمد بن هارون، احمد بن محمد بن سعید، یحیی بن زکریّا بن شیبان کندی، محمد بن سنان، عبد الله بن سنان.» (نجّاشی، ۱۳۶۵: ۱۵۳).

نجّاشی در باب «من اشتهر بکثیته» طریق دیگری را به کتاب ابوالربیع بیان کرده است: «ابن نوح، الحسین بن علی، أحمد بن إدريس، محمد بن أحمد بن یحیی، محمد بن الحسین بن أبي الخطاب، الحسن بن محبوب، خالد بن جریر.» (همان: ۴۵۵).

شیخ طوسی در فهرست تنها به ذکر طریق خود تا کتاب وی پرداخته است:

«ابن أبي جيد، محمد بن الحسن، سعد و الحميري، محمد بن الحسين، الحسن بن محبوب، خالد بن جرير.» (طوسی، ۱۴۲۰: ۵۲۵).

همچنین در دو جای رجال خود از او با عنوان «خالد بن اوفی ابوالربیع العنزی الشّامی» در بین اصحاب امام صادق علیه السلام یاد کرده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۳۴ و ۳۲۵). برقی، عنوان ابوالربیع الشّامی را جزء اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده است (برقی، ۱۳۴۲: ۴۳). ابن داود، عنوان «خلید بن اوفی ابوالربیع الشّامی الغزی» را در جزء اول کتاب خود آورده که به ذکر ممدوحین و کسانی که از جانب اصحاب تضعیف نشده‌اند، اختصاص دارد. ابن داود، ابوالربیع را مهمل ارزیابی کرده است (ابن داود، ۱۳۴۲: ۱۴۱ و ۳۹۸).

از مجموع مطالب رجال ثمانیه و ملاحظه روایات ابوالربیع، نکات زیر درباره ایشان قابل برداشت است:

(۱) نام ابوالربیع:

در مورد نام این شخص، اختلاف وجود دارد. در منابع متقدم گاهی خالد گفته شده (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۳۴ و ۳۲۵) و گاهی خلیل (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۵۳). احتمال دارد که هر دوی اینها نام او باشد و احتمال دارد که نامش خالد بوده اما به خلیل معروف شده است. معمولاً در بین عرب و عجم نام افراد را صحیح ادا نمی‌کنند بلکه در آن دخل و تصرف می‌کنند و در اصطلاح «تنباز» می‌کنند. مجلسی اول، همین احتمال را مناسب‌تر ارزیابی کرده است (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۴/۳۶۱). علامه حلی در خاتمه فائده اول کتاب خلاصة الأقوال، نام این راوی را «خلیل بن اوفی» ثبت کرده است (حلی، ۱۴۰۲: ۲۷۰) اما در ایضاح الإشتباه این خطا را تصحیح فرمودند و عنوان «خلید بن اوفی العنزی» را برگزیدند (حلی، ۱۴۱۱: ۱۷۳). فیض کاشانی در شرح ایضاح، به این نکته تصریح کرده است (کاشانی، بی تا: ۱۲۵).

(۲) نام پدر ابوالربیع:

در دانشنامه جهان اسلام، «اوفی بن موله تمیمی عنبری» صحابی رسول الله صلی الله علیه و آله، به عنوان پدر ابوالربیع معرفی شده است و به همین دلیل، لقب «عنزی» را که در کتب رجالی برای ابوالربیع ذکر گردیده، اشتباه دانسته‌اند (سایت دانشنامه جهان اسلام، ماده «خلید بن اوفی»). هرچند چنین احتمال و اشتباهی از نظر زمانی امکان‌پذیر است اما شاهی از کتب رجالی و

روایی بر این مطلب وجود ندارد. بنابراین با چنین مطلب بی‌دلیلی نمی‌توان کلام شیخ و نجاشی و دیگران را تخطئه کرد.

۳) نسب و قبیله ابوالربیع:

«العنزی» نسبتی است به قبیله «عنزة بن اسد بن ربیعة بن نزار» که یکی از مشهورترین و بزرگترین قبائل عرب هستند. این قبیله در زمان جاهلیت در کوه‌های سِراة (جبال السَّرواة) در جنوب غربی عربستان امروزی زندگی می‌کرده‌اند و بُت معروفی به نام «سعیر» داشتند. بخشی از ایشان بعد از اسلام به «عین التمر» در وادی عراق (غرب کربلا) منتقل شدند و به مرور در مناطق مختلف عراق، شامات و حجاز پخش شدند. قبائل عنزی امروزه حتی در کشورهای حاشیه خلیج فارس و شمال آفریقا ساکنند (زرکلی، ۱۹۸۹: ۹۲/۵). یکی از قرائن عنزی بودن ابوالربیع این است که نجاشی از طریق عبدالله بن مسکان، کتاب ابوالربیع شامی را نقل کرده است. عبدالله بن مسکان هم از موالی عنزه بوده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۶۴).

۴) مکان زندگی ابوالربیع:

لقب ابوالربیع، «الشَّامی» است. شامات در قدیم به منطقه وسیعی اطلاق می‌شده که امروزه شامل کشورهای: عراق، سوریه، اردن، لبنان و فلسطین می‌شود. در برخی منابع علاوه بر شامی، لقب عاملی هم به وی داده شده است (عاملی، بی‌تا: ۱/۱۹۳). معلوم نیست چرا به شامی یا عاملی معروف شده است؟ عاملی اخصّ از شامی است زیرا منطقه جبل عامل لبنان یکی از مناطق شامات محسوب می‌شده است. در روایتی ابوالربیع شامی به امام صادق علیه السلام عرض می‌کند: «نزد ما گروهی از کردها زندگی می‌کنند که برای بیع نزد ما می‌آیند و ما با ایشان معاشرت و داد و سند داریم» (کلینی، ۱۴۲۹: ۵/۱۵۸). بنابراین محلّ زندگی ابوالربیع در نزدیکی مناطق کردنشین بوده است. اگراد در غرب ایران، شمال عراق، جنوب ترکیه و شمال سوریه ساکن هستند. به قرینه روایت دیگری، ابوالربیع در عراق زندگی می‌کرده است. در این روایت امام صادق علیه السلام خطاب به وی فرمودند: «از زمین‌های عراق (ارض السَّواد) چیزی خریداری نکن» (طوسی، ۱۴۰۷: ۷/۱۴۷). ظاهر این روایت این است که ابوالربیع قصد داشته در عراق زمین بخرد. در این باره از امام صادق علیه السلام سؤال می‌پرسد. حضرت او را از این کار منع می‌کنند زیرا زمین‌های عراق جزء زمین‌های مفتوحة العنوة بوده است. یعنی زمین‌هایی

که با قهر و غلبه از دست کفار آزاد شده‌اند و ملک همه مسلمین هستند. به این معنی که به ملکیت شخص خاصی در نمی‌آیند و کسی که روی آن زمین‌ها کار می‌کند باید خراج پرداخت کند تا به مصرف مسلمین درآید (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۱/۴).

به چند قرینه می‌توان این احتمال را تقویت کرد که ابوالربیع در مقطعی از عمرش در پایگاه اصلی شیعیان یعنی شهر کوفه، زندگی می‌کرده است:

اولاً، شاگردان معروف او کوفی بوده‌اند. طریق شیخ صدوق به روایات او شخصی به نام حسن بن رباط کوفی است (صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۹۸) که بیشترین روایت را خالد بن جریر بجلی کوفی از او نقل کرده است. نجاشی و شیخ طوسی از طریق خالد بن جریر از کتاب ابوالربیع خبر داده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۵؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۵۲۵). منصور بن حازم بجلی نیز از شاگردان اوست که کوفی بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۳).

ثانیاً، در قضیه‌ای که از حجّ امام باقر علیه السلام نقل می‌کند، چنین آمده که نافع بن ازرق دید امام باقر علیه السلام در کنار خانه خدا نشسته و مردم زیادی دور ایشان جمع شده‌اند. از هشام بن عبدالملک پرسید: او کیست؟ هشام پاسخ داد: «پیامبر کوفیان (نبی اهل الکوفه) است.» (کلینی، ۱۴۲۹: ۸/۱۲۰). ممکن است که ابوالربیع همراه اهالی کوفه با امام بوده باشند که این تعبیر را کرده است.

۵) زمان حیات و تاریخ وفات ابوالربیع

تاریخ تولّد و وفات وی ذکر نشده است اما به تصریح شیخ طوسی، از شاگردان امام باقر و امام صادق علیه السلام بوده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۳۴ و ۳۲۵). بنابراین در محدوده سال‌های ۹۵ تا ۱۴۰ قمری از زمان امامت امام باقر تا شهادت امام صادق علیه السلام به نقل روایات از این دو امام همام پرداخته است. ابوالربیع در سفر حجّی همراه امام باقر علیه السلام شرکت کرده که در آن سال، هشام بن عبدالملک امیرالحاجّ بوده و نافع بن ازرق (غلام عمر بن خطاب) حضور داشته است (کلینی، ۱۴۲۹: ۸/۱۲۰). بلافاصله بعد از حجّ، امام باقر و امام صادق علیه السلام توسط خلیفه به دمشق احضار می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۶/۳۰۶). هشام بن حکم در سال ۱۰۵ قمری به خلافت رسید و سال ۱۰۶ ق به عنوان امیرالحاجّ به مکه سفر کرده است (مسعودی، ۱۴۰۹: ۴/۳۰۴).

عبدالله بن مسكان كه قبل از شهادت امام كاظم عليه السلام (۱۸۳ق) وفات كرده است، كتاب ابوالربيع را نقل كرده است (نجاشي، ۱۳۶۵: ۱۴۳ و ۲۱۴). بنابر اين قبل از اين تاريخ، كتاب وي، نوشته شده و مشهور بوده است.

۶) كتاب ابوالربيع و گستره موضوعات آن
ابوالربيع شامي صاحب كتاب بوده است (طوسي، ۱۴۲۰: ۵۲۵). روايات او در موضوعات متنوعي است كه عبارتند از:

تفسير قرآن كريم (صفار، ۱۴۰۴: ۱/ ۶۲؛ عياشي، ۱۹۲/۱)، علم امام (كليني، ۱۴۲۹: ۱/ ۲۵۸)، مهديت (همان: ۲۴۱۸)، شفاعت (طوسي، ۱۴۱۴: ۴۴۰)، مباحث اخلاقي مانند اخلاق معاشرت (برقي، ۱۳۷۱: ۲/ ۳۵۷)، حق المارة (كليني، ۱۴۲۹: ۳/ ۵۶۹)، حق الجار (همان: ۲/ ۶۶۸) و مذمت رياست طلبي (همان: ۲۹۸) و مباحث متنوع فقهي از قبيل: نكاح (همان: ۵/ ۴۲۳)، يمين (همان: ۷/ ۴۴۰)، بيع و شراء (همان: ۵/ ۱۳۲ و ۱۵۸ و ۳۵۲)، امانت (همان: ۳۰۰)، اجاره (همان: ۲۷۱)، قرض (همان: ۲۵۳)، ربا (همان: ۱۴۶ و ۱۸۹)، حج (همان: ۴/ ۲۶۷)، اطعمه و اشربه (همان: ۵/ ۱۹۰ و ۳۴۸ و ۶/ ۲۷۹ و ۳۹۳ و ۳۹۶ و ۴۱۹)، عتق (همان: ۷/ ۱۷۱)، نذر (همان: ۴/ ۱۴۲ و ۷/ ۴۵۶) و زكات (همان: ۳/ ۵۲۷).

۵- دلائل وثاقت ابوالربيع

ابوالربيع شامي در كتب متقدمين داراي قدح يا توثيقي نيست (خويي، ۱۴۰۳: ۷/ ۷۱) اما با استناد به بعضي قرائن، مي توان به وثاقت ابوالربيع حكم كرد. در ادامه اين قرائن را بيان نموده و مورد تحليل قرار مي دهيم:

۱- ۵- دليل اول

ابوالربيع داراي كتابي بوده كه مورد اعتماد مرحوم صدوق قرار داشته است و در كتاب من لا يحضره الفقيه زياد از آن نقل كرده است (صدوق، ۱۴۱۳: ۳/ ۱۳۶ و ۲۴۸ و ۲۴۹ و ۲۴۹ و ۲۵۰ و ۴/ ۲۸۳ و ۲۸۴). ايشان در بخش مشيخه فقيه، طريق روايت خود را از كتاب ابی الربيع به اين صورت بيان كرده اند: از پدرم (رضي الله عنه) از سعد بن عبدالله از محمد بن الحسن بن ابي الخطاب از حكم بن مسكين از حسن بن رباط از ابی الربيع الشامي (همان: ۴/ ۴۹۸).

البته در این سلسله تنها در مورد حکم بن مسکین بحثی است که به عقیده بسیاری از بزرگان، ثقة است و از این جهت مبتلا به اشکال نیست (خویی، ۱۴۰۳: ۷/ ۷۱).

وثاقت ابی الرّبیع شامی را می توان از کلام مرحوم صدوق در مقدمه من لا یحضره الفقیه اصطیاد کرد. آنجا که فرموده: «قصد من در این کتاب، بیان روایاتی است که بر اساس آنها فتوا می دهم و آنها را صحیح می دانم و به حجّیت آنها بین خود و خدای خود، اذعان دارم و هر آنچه در این کتاب است از کتب مشهور و قابل اعتماد استخراج شده که جزو کتب مرجع بوده اند. مانند کتاب حرّیز بن عبد الله السجستانی و ...» (صدوق، ۱۴۱۲: ۱/ ۲)

جناب ابو علی در مقدمه پنجم منتهی المقال، داشتن کتاب معتمد علیه را یکی از اسباب مدح و قوّت (بلکه توثیق) راوی دانسته است (حائری، ۱۴۱۶: ۱/ ۹۳).

۱-۱-۵ اشکال به دلیل اوّل

آیت الله خویی در معجم رجال الحدیث در پاسخ به استدلال اول می فرماید:

«جناب صدوق ملتزم بوده به اینکه فقط از کتب معروف و مورد اعتماد روایت کند و این بدان معنی نیست که هر کسی که در سند آمده دارای کتاب معروفی بوده است. زیرا بسیاری از افراد این اسناد جزء افراد ناشناس اند و اصلاً هویتشان معلوم نیست چه رسد به اینکه کتاب معروفی داشته باشند!» (خویی، ۱۴۰۳: ۷/ ۳۷).

آیت الله خویی در احوالات خالد بن نجیح این پاسخ را داده اند و در احوالات ابوالرّبیع نیز در جواب به این استدلال، به همین جواب ارجاع فرموده اند (همان: ۷۲).

۲-۱-۵ پاسخ به اشکال آیت الله خویی

پاسخ این جواب با آنچه تا به حال در مورد ابوالرّبیع بیان شد، روشن می شود. زیرا ابوالرّبیع از جمله افرادی است که دارای کتاب معروفی بوده که بزرگان رجال و حدیث از طرق مختلف از آن کتاب روایت نقل کرده اند. مرحوم صدوق از طریقی که به اذعان مرحوم خویی، صحیح است، تعداد زیادی روایت از کتاب ابی الرّبیع الشّامی نقل کرده است. همینطور شیخ و مرحوم کلینی روایات بسیاری با طرق مختلف از کتاب او، نقل کرده اند. بنابر این، معروفیت کتاب ابوالرّبیع الشّامی ثابت است و به ضمیمه شهادت مرحوم صدوق در ابتدای من لا یحضره الفقیه، می توان وثاقت راوی را نتیجه گرفت. معلوم نبودن هویت شخص از نظر اطلاعات

فامیلی، تاریخ تولّد، وفات و امثال اینها موجب مجهول بودن راوی نمی‌شود. زیرا در این صورت باید گفت: تمام رجال حدیثی شیعی إلا من شدّ منهم، جزء مجاهیل‌اند و یقیناً هیچ رجالی‌ای به این مطلب ملتزم نمی‌شود.

در جمع‌بندی این سخن باید گفت: اعتماد شیخ صدوق به کتاب ابوالربیع، به‌علاوه شهادت ایشان در ابتدای کتاب من لا یحضره الفقیه، یکی از قرائن وثاقت ابوالربیع شامی است.

۲-۵ دلیل دوم

همین که جناب شیخ و نجّاشی کتاب او را جزو منابع شیعی دانسته‌اند و طریق خود را در نقل مطالب آن کتاب ذکر کرده‌اند، نوعی مدح در مورد اوست. جناب نجّاشی طریق خود به کتاب ابی‌الربیع شامی را به این صورت بیان فرموده است:

ابن نوح، عن الحسن بن علی، عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن أحمد بن یحیی، عن محمد بن الحسن بن أبي الخطاب، عن الحسن بن محبوب عن خالد بن جریر، عن أبي الربیع الشامي. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۵۵).

جناب شیخ نیز در فهرست، طریق خود را به کتاب او اینچنین ذکر کرده است:

ابن أبي جید، عن محمد بن الحسن، عن سعد و الحميري، عن محمد بن الحسن، عن الحسن بن محبوب، عن خالد بن جریر، عن أبي الربیع الشامي (طوسی، ۱۴۲۰: ۵۲۶).

جناب سید محمد مهدی بحر العلوم در فوائد خود، تمام کسانی را که شیخ طوسی در کتاب الفهرست و نجّاشی در رجال خود ذکر کرده‌اند، شیعه امامی دانسته است. زیرا وضعیّت و غرض تصنیف این کتابها جمع‌آوری مصنّفات شیعه بوده است و اگر کسی شیعه امامی نبوده، به مذهبش تصریح کرده‌اند. بحر العلوم از این استدلال نتیجه می‌گیرد که:

بنابراین، هر کس از رجال حدیث که در این دو کتاب (فهرست و رجال نجّاشی) ذکر شده باشند، صحیح المذهب و ممدوح به مدح عام هستند. بنابر این، اطلاق جهالت بر کسانی که در این دو کتاب نام برده شده‌اند ولی توثیق صریح یا مدح خاصی در موردشان صورت نگرفته است، شایسته و درست نیست» (بحر العلوم، ۱۳۶۳: ۴/۱۱۴).

همچنین ابوالمعالی کلباسی در رسائل خود، می‌نویسد: «نجاشی در مورد بعضی از طرق خود در نقل روایات برخی افراد، حکم به ضعف طریق یا جهالت آن کرده است ... مقتضای این مطلب، اعتبار سایر طرقی است که ایشان در مورد آنها اظهار نظری نکرده است؛ مخصوصاً در مواردی که روایات بسیاری از آنها نقل شده باشد» (کلباسی، ۱۳۸۰: ۲/۲۶۹).

بنابراین، با توجه به اینکه هم شیخ طوسی در فهرست و هم نجاشی در رجال، از کتاب ابوالربیع شامی نام برده‌اند و قدحی هم در مورد او وارد نکرده‌اند، می‌توان ممدوح و مورد اعتماد بودن او را نتیجه گرفت. مرحوم خواجویی در تعلیقه مشرق الشمسین، ابوالربیع را از همین جهت ممدوح می‌داند (شیخ بهایی، ۱۴۱۴: ۴۵۲).

۳-۵ دلیل سوم

وثائق عامّة در مورد ابوالربیع الشّامی، از طریق دیگری نیز قابل استحصال است. شیخ مفید در ارشاد (مفید، ب. ۱۴۱۳: ۲/۱۷۹)، فتال نیشابوری در روضة (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱/۲۰۷)، ابن شهر آشوب در مناقب (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴/۲۴۷) و طبرسی در اعلام (طبرسی، ۱۴۱۷: ۱/۵۳۵)، چهار هزار نفری را که جزو اصحاب امام صادق علیه السلام بوده‌اند، توثیق می‌کنند (خویی، ۱۴۰۳: ۷/۷۲).

از طرفی هم شیخ، ابوالربیع را از اصحاب امام صادق علیه السلام دانسته (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۲۵) و جزء همین افراد است و مشمول این توثیق عامّ می‌شود. شیخ در مقدمه رجال خود، می‌نویسد: «و کتابی که در مورد رجال حدیث جامع و کامل باشد در بین کتب اصحاب، پیدا نکردم مگر برخی کتاب‌های مختصر که هر کدام در مورد بخشی از رجال بحث کرده بود. البته غیر از آنچه ابن عقده در مورد رجال امام صادق علیه السلام ذکر کرده است و مطلب را به نهایت رسانده ولی رجال سایر ائمه علیهم السلام را ذکر نکرده است. من در این کتاب (رجال طوسی) همان مطالبی را که ابن عقده در رجال خود آورده، ذکر می‌کنم و مواردی را که او نیاورده (در مورد رجال سایر ائمه علیهم السلام بیان خواهم کرد)» (همان: ۱۷). بنابر این شیخ در بیان رجال امام صادق علیه السلام، از کتاب ابن عقده نقل می‌کند و سه هزار و دویست و بیست و سه نفر از اصحاب حضرت را نام می‌برد. مرحوم نوری در فائده هشتم از خاتمه مستدرک پس از نقل کلام شیخ می‌فرماید:

در این صورت تمام کسانی که در رجال شیخ جزء مجاهیل اصحاب امام صادق‌اند،

از حریم جهالت خارج شده و در حدود وثاقت داخل می‌شوند» (نوری، ۱۴۰۸: ۸/ ۷۵).

جناب حرّ عاملی در امل الآمل بر همین اساس، قائل به وثاقت ابوالربیع الشّامی شده‌اند. ایشان در مورد وی می‌نویسند:

بعید نیست که قائل به توثیق ابوالربیع و همه اصحاب امام صادق علیه السلام بجز کسانی که ضعفشان ثابت شده، بشویم. زیرا شیخ مفید در ارشاد و ابن شهر آشوب در معالم العلماء و طبرسی در أعلام الوری، چهار هزار نفر از اصحاب امام صادق علیه السلام را توثیق کرده‌اند. البته تنها نام سه هزار نفر از این افراد در کتب رجالی نقل شده و به گفته علامه حلّی و دیگران، ابن عقده در کتاب رجالی خود، نام همه چهار هزار نفر را نوشته بوده است» (عاملی، بی‌تا: ۸/ ۸۲).

پس قرار داشتن ابوالربیع در بین اصحاب امام صادق علیه السلام به انضمام شهادت امثال شیخ مفید، وثاقت ابوالربیع را اثبات می‌کند.

۱-۳-۵ اشکال به دلیل سوم

ریشه توثیق همه اصحاب امام صادق علیه السلام، شهادت شیخ مفید است. اما به علل مختلفی نمی‌توانیم شهادت شیخ مفید به وثاقت همه اصحاب امام صادق علیه السلام را بپذیریم. اولاً، شیخ طوسی تعدادی از اصحاب امام صادق علیه السلام را صراحتهً تضعیف کرده‌اند. مانند «ابراهیم بن ابی حییّه» (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۵۸)، «حارث بن عمر بصری» (همان: ۱۹۱)، «عبد الرحمن بن هلقام» (همان: ۲۳۷)، «عمرو بن جمیع» (همان: ۲۵۱)، «کادح بن رحمة الزاهد» (همان: ۲۷۵)، «محمد بن عبد الملك الأنصاری» (همان: ۲۸۹). شیخ طوسی نام «منصور دوانیقی»، حاکم خونخوار عباسی و قاتل امام صادق علیه السلام را هم جزء اصحاب حضرت ذکر کرده است (همان: ۲۲۹). بنابراین وثاقت همه اصحاب امام صادق علیه السلام به صورت قضیه موجب کلّیه صحیح نیست و شبیه ادّعای «عدالت جمیع صحابه» است که اهل سنت مطرح کرده‌اند. عادةً هم محال است یک تعدادی انسان که از مناطق مختلف گرد هم آمده‌اند، همگی ثقه باشند (خویی، ۱۴۰۳: ۱/ ۵۸).

ثانیاً، به توثیقات کتاب الإرشاد شیخ مفید نمی‌توانیم اعتماد کنیم. زیرا شیخ مفید، گاهی افرادی را توثیق می‌کند که هیچ‌کس آنها را توثیق نکرده یا از افرادی هستند که بر ضعف ایشان اتفاق نظر وجود دارد (عاملی، ۱۴۱۹: ۳۶۶/۲ و ۱۹۶/۶).

شاید علت این مطلب در غرض نگارش کتاب الإرشاد و مخاطبین آن نهفته باشد. توضیح آنکه: «الإرشاد» کتابی کلامی است و روح حماسی بر آن حاکم است و به نوعی در مقام مناظره با مخالفین است. خصوصیت مقام مناظره این است که مباحث باید به صورت محکم و قاطع بیان شود و از بیان ریزه‌کاری‌هایی که دخلی در اصل استدلال ندارد و تنها موجب مشوش شدن ذهن خواننده و شنونده می‌شود، خودداری کرد. گاهی نیز نوعی مبالغه در تعبیر وجود دارد. بنابراین نباید از این کتاب، انتظار دقت‌های خاص رجال را داشته باشیم به خصوص در مواردی که افراد فراوانی را تحت عنوانی خاص توثیق می‌کند (درس رجال سید محمد جواد شبیری زنجانی، ۱۳۹۱، جلسه ۶۶: سایت مدرسه فقاها).

شیخ مفید در ارشاد علاوه بر توثیق همه اصحاب امام صادق علیه السلام، دوازده نفر از اصحاب امام کاظم علیه السلام را نام می‌برد که روایاتی را از آن امام درباره امامت امام رضا علیه السلام نقل کرده‌اند:

دَاوُدُ بْنُ كَثِيرٍ الرَّقِّيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ وَ عَلِيُّ بْنُ يَفْطِينٍ وَ نُعَيْمُ الْقَابُوسِيُّ وَ الْحُسَيْنُ بْنُ الْمُخْتَارِ وَ زِيَادُ بْنُ مَرْوَانَ وَ الْمَخْزُومِيُّ وَ دَاوُدُ بْنُ سُلَيْمَانَ وَ نَصْرُ بْنُ قَابُوسٍ وَ دَاوُدُ بْنُ زُرَيْبٍ وَ يَزِيدُ بْنُ سَلِيطٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانَ.

شیخ مفید این افراد را با صفات بسیار بلندی می‌ستاید: «مِنْ خَاصَّتِهِ وَ ثِقَاتِهِ وَ أَهْلِ الْوَرَعِ وَ الْعِلْمِ وَ الْفِقْهِ مِنْ شِيعَتِهِ» (مفید، ب. ۱۴۱۳: ۲/۲۴۸). در حالی که فقاها بیشتر این افراد مورد تردید است. همچنین وثاقت همه ایشان ثابت نیست. مثلاً یکی از این افراد «محمد بن سنان» است که شیخ مفید در رساله جوابات اهل موصل، درباره او می‌نویسد: «مطعون فیه لا تختلف الإصابة فی تهمته و ضعفه» (مفید، ج. ۱۴۱۳: ۲۰). بعضی از اسامی نیز به گونه‌ای است که دقیقاً مشخص نیست چه کسانی هستند و ظاهراً حتی خود شیخ مفید نیز به درستی آنان را نمی‌شناخته است، مانند: نعیم القابوسی و المخزومی.

به همین دلیل است که بسیاری از بزرگان توثیق همه اصحاب امام صادق علیه السلام را نپذیرفته‌اند و در مورد ابوالربیع شامی نیز این مورد قابل پذیرش نیست.

۵-۴ دلیل چهارم

عنوان اصحاب اجماع که در مجموع ۲۲ تن از راویان مهم را در برمی گیرد، گسترده ترین و مهم ترین شیوه در میان توثیقات عام به شمار می رود. از این رو محدّث نوری آورده است: از مباحث مهمّ رجال، مبحث اصحاب اجماع است. زیرا طبق برخی از برآوردها هزاران حدیثی که صحیح قلمداد نمی شوند به یمن همین بحث، صحیح یا در حکم صحیح تلقی خواهند شد» (نوری، ۱۴۰۸: ۳/۷۵۷).

این استدلال در مورد ابوالرّبيع شامی قابل طرح است. زیرا چند تن از اصحاب اجماع (کشی، ۱۴۰۹: ۵۵۶) از ابوالرّبيع الشّامی نقل روایت کرده اند و این دلیلی بر وثاقت و مورد اعتماد بودن اوست. این افراد عبارتند از: «حسن بن محبوب سراد»، «صفوان بن یحیی بجلی» (صفّار، ۱۴۰۴: ۱/۳۱۵؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۳/۵۲۷)، «عبدالله بن مسکان» (برقی، ۱۳۷۱: ۱/۲۱۱؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۲۵۸) و «احمد بن محمد بن ابی نصر بن زطی» (مفید، الف. ۱۴۱۳: ۲۲۱).

بر طبق ارزیابی نرم افزار درایه ۳ (مؤسسه نور)، قریب به ۸۷ درصد روایات ابوالرّبيع شامی را حسن بن محبوب سراد (زّاد) از طریق خالد بن جریر بجلی و چند مورد را با واسطه ابومنصور و با واسطه ابوحمزه ثمالی نقل کرده است. سی مورد از این روایات در کتب اربعه نقل شده اند.

نَجاشی روایت کتاب ابوالرّبيع توسط عبدالله بن مسکان را متذکر شده است (نَجاشی، ۱۳۶۵: ۱۵۳). شیخ طوسی هم کتاب ابوالرّبيع توسط حسن بن محبوب را نقل کرده است (طوسی، ۱۴۲۰: ۵۲۵).

۵-۴-۱ اشکال به دلیل چهارم

آیت الله خویی در پاسخ به استدلال چهارم می نویسد:

اجماع علمای شیعه در مورد تصحیح روایاتی که اصحاب اجماع نقل کرده اند، به معنای تصدیق ایشان در روایت و حدیثی است که نقل می کنند و اینکه متّهم به کذب در روایت نیستند. ولی در مورد تصدیق مرویّ عنه ایشان (یعنی کسانی که اصحاب اجماع از آنها نقل روایت کرده اند) اجماعی منعقد نشده است و این مطلبی روشن

است. علاوه بر اینکه، الحسن بن محبوب از ابی الزبیر الشّامی بدون واسطه نقل روایت نمی کند بلکه با واسطه خالد بن جریر روایت نقل می کند» (خویی، ۱۴۰۳: ۸/۷۶).

به نظر می رسد اردبیلی در جامع الرواة (اردبیلی، بی تا: ۲/۳۸۵) و ابو علی در منتهی المقال (حائری، ۱۴۱۶: ۷/۱۷۲) نیز بر همین پایه، کلام شهید در شرح ارشاد را مبتلا به اشکال دانسته اند. به فرموده وحید بهبهانی در فائده دوم از مقدمه خود بر منهج المقال استر آبادی، مشهور علمای شیعه از ظاهر عبارت «تصحیح ما یصحّ عنه» این را فهمیده اند که در صورتی که طریق روایت تا اصحاب اجماع مشکلی نداشته باشد، از آن به بعد تا امام معصوم، به ضعف سندی روایت توجه نمی شود و به هیچ وجه دالّ بر وثاقت افراد مروی عنه نخواهد بود (سترآبادی، بی تا: ۱/۱۰۹ و ۱۱۳). مرحوم میرداماد در حاشیه اختیار معرفة الرجال، پا را فراتر گذاشته و تصحیح ما یصحّ عن الحسن بن محبوب را در صورتی می داند که مروی عنه الحسن (کسی که حسن از او نقل روایت کرده) محکوم به ضعف نباشد. مثلاً، در مورد عبدالعزیز العبدی و ابوالزبیر الشّامی که ضعف آنها از طریق دیگری دانسته شده، طریق سند صحیح نخواهد بود (کشی، ۱۳۶۳: ۱/۲۲۵).

۲-۴-۵ پاسخ به اشکال آیت الله خویی

در اینکه مراد کشی از اجماع بر تصحیح افراد چه بوده؟ احتمالاتی از طرف علمای رجال مطرح شده است:

احتمال اول (مشهور): معقد اجماع، روایات این افراد است. یعنی اگر به طریق صحیح روایتی از ایشان به ما رسیده باشد، حکم به صحت روایت می کنیم و دیگر به روات بعد از ایشان تا ائمه ع نگاه نمی کنیم. هرچند واسطه بین این افراد تا امام معصوم ضعیف یا مجهول باشند (حائری، ۱۴۱۶: ۱/۵۰؛ سترآبادی، بی تا: ۶؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۴/۱۹).

احتمال دوم: معقد اجماع، توثیق این افراد است. یعنی علما بر جلالت و صدق ایشان اتفاق نظر دارند. بنابراین قبل و بعد این افراد در سند باید بررسی شود. فیض کاشانی (کاشانی، ۱۴۰۶: ۱/۲۷)، صاحب ریاض (حائری، ۱۴۱۶: ۱/۵۶) و محقق خویی (خویی، ۱۴۰۳: ۱/۷۳) همین احتمال را برگزیده اند.

احتمال سوم: معقد اجماع، توثیق قبل این افراد در سلسله سند (کسانی که بین ایشان تا امام فاصله شده‌اند) می‌باشد. یعنی مروی عنه این افراد هم مورد وثوقند (بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ۲/ ۳۶۷؛ اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۰۳).

احتمال چهارم: معقد اجماع، بیان منزلت این افراد از نظر علم و فقه است. یعنی همه علمای شیعه در مورد علم و فقاہتشان اتفاق نظر دارند. بنابراین احتمال، معقد اجماع ربطی به توثیق این افراد یا توثیق قبل ایشان یا تصحیح روایاتشان ندارد (داوری، ۱۴۱۶: ۳۹۰).

احتمال پنجم: معقد اجماع این است که اگر مجموع افراد موجود در یکی از سه گروهی که کُشی به عنوان اصحاب اجماع معرفی کرده، روایتی را نقل کرده باشند، حکم به صحت آن روایت می‌شود.

این احتمال با ظاهر کلام کُشی سازگاری ندارد. در عین حال بسیار به ندرت اتفاق می‌افتد که همه این افراد یک روایت را نقل کنند (سیفی، بی‌تا: ۱۸۶).

بنابراین اشکال محقق خویی مبنایی است. زیرا عده‌ای از صاحب‌نظران مانند شیخ بهایی، احتمال سوم را پذیرفته‌اند و معتقدند: اجماع در ما بعد نیز سودبخش است. بدین معنی که نقل اصحاب اجماع باعث تقویت افراد موجود در ادامه سند می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۴/ ۴۸۳).

مجلسی اول به تبعیت از استاد خود، همین احتمال را پذیرفته و بر همین اساس، سندی را که ابوالربیع در آن بوده، «قوی» مانند «صحیح» معرفی کرده است (همان).

پیش از ایشان، شهید اول در غایة المراد، بر همین مبنا، ابوالربیع الشّامی را تا اندازه‌ای توثیق فرموده است. ایشان بعد از نقل روایتی از ابوالربیع، وجود حسن بن محبوب را در بین ناقلین از ابوالربیع، دلیل وثاقت وی دانسته است و می‌نویسد: «جناب کُشی فرموده: شیعیان اجماع دارند بر اینکه روایاتی که از حسن بن محبوب نقل شده باشند، صحیح هستند. می‌گوییم: از این عبارت کُشی می‌توان وثاقت ابوالربیع شامی را نتیجه گرفت. هرچند تا آنجایی که می‌دانم، کسی تصریح به وثاقت وی نکرده است. البته شیخ طوسی در دو کتاب خود او را نام برده و بعضی از متأخرین وی را جزء کسانی دانسته‌اند که می‌توان به روایاتشان اعتماد کرد» (شهید اول، ۱۴۳۰: ۲/ ۳۹).

به عقیده مجلسی اول، در صورت پذیرش کلام شهید، روایت ابوالربیع از جمله روایات صحاح خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۴/ ۴۸۳). بنابر این، مبنای این گروه از علما، توثیق

راویانی است که بین اصحاب اجماع تا امام معصوم فاصله شده‌اند. از بین معاصرین، آیت الله شبیری زنجانی دلیل وثاقت ابوالربیع را سه چیز دانسته است: «روایت ابن ابی نصر بزنطی»، «روایت صفوان بن یحیی» و «کثرت روایت خالد بن جریر» (نرم افزار درایة النور، نسخه سوم). به هر روی، همانگونه که محقق مامقانی معتقدند: «اگر به خاطر وجود حسن بن محبوب، حدیث ابوالربیع را صحیح هم ندانیم، لا اقل باید او را حسن معرفی کنیم» (مامقانی، ۱۳۸۱: ۵۵/۲۵).

به عقیده نویسنده این مقاله، اشکالات سید خویی بر احتمال سوم، اشکالات محکمی است و به تنهایی نمی‌توان روی این جهت کسی را در زمره موثقین قرار داد. اما در مورد افرادی مانند ابوالربیع شامی که سایر جهات مثبت وثاقت در آنها وجود دارد و از جانب رجالین تضعیف نشده‌اند، می‌توانیم روایت اصحاب اجماع و برخی دیگر از بزرگان را به عنوان قرینه‌ای که وثاقت را تقویت می‌کند قرار دهیم و به صورت مجموعی با در نظر گرفتن بقیه قرائن به نتیجه برسیم.

۵-۵ دلیل پنجم

در کتب اربعة، مجموعاً ۸۱ روایت از او نقل شده است (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱/۲۶۳) و همین کثرت روایت، دلیلی بر وثاقت اوست. چنانکه ابو علی در مقدمه منتهی المقال، کثرت روایت کافی یا فقیه را از دلایل مدح و قوت راوی دانسته است (حائری، ۱۴۱۶: ۱/۹۳). همچنین وحید بهبهانی در مقدمه سوم تعلیقه منهج المقال، کثرت روایت راوی را از اسباب قبول روایت او دانسته است (استرآبادی، بی‌تا: ۱/۱۴۳). صاحب وسائل در أمل الآمل، با استدلال به همین موارد، به حسن و وثاقت ابوالربیع شامی معتقد شده است (عاملی، بی‌تا: ۱/۸۲).

۶- قدح ابوالربیع توسط وحید بهبهانی به استناد روایت امام باقر علیه السلام

برخی از رجالین مطلبی را در قدح ابوالربیع الشّامی مطرح کرده‌اند. جناب وحید بهبهانی در تعلیقه خود بر منهج المقال استرآبادی می‌نویسد: «در کتاب کافی در باب حبّ الریاسة، روایتی است که دلالت بر تشیع ابی الربیع الشّامی می‌کند و البته از آن روایت، مذمت ابی الربیع نیز قابل برداشت است» (وحید بهبهانی، نسخه خطی: ۲۵۸). مقصود ایشان روایتی است که

از ابوالرّبیع نقل شده است که: «حضرت امام باقر علیه السلام به من فرمودند: وای بر تو ای ابا الرّبیع! هرگز درخواست ریاست نکن و گرگ نباش و بواسطه ما از مردم ارتزاق نکن» (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۲۹/۳).

۱-۶ پاسخ مامقانی به قدح مذکور

مرحوم مامقانی در تنقیح المقال، در پاسخ می‌فرماید:

این حدیث دلالت بر تشیع ابوالرّبیع دارد اما نمی‌توان مذمت او را از حدیث مذکور، استفاده کرد و وجهی برای آن وجود ندارد. در نصیحت کردن امام به ابوالرّبیع و ارشاد او به مطلبی که موجب نجات اوست و منع کردن او از چیزی که موجب هلاکت اخروی اوست، چه ذمی را به همراه دارد؟ بلکه می‌توان از این روایت، استشمام کرد که ابوالرّبیع فرد متقی و متدبّی بوده و قابلیت چنین نصیحت و تحذیری را داشته است» (مامقانی، ۱۳۸۱: ۴۰۶/۲۵).

می‌توان این را هم اضافه کرد که: خبر مذکور را خود ابوالرّبیع نقل کرده و گویی به چنین نصیحتی از طرف امام افتخار می‌کرده است. بنابراین نمی‌توانیم روایت مذکور را دلیلی بر قدح ابوالرّبیع بدانیم.

نتیجه‌گیری

ابوالرّبیع خالد (خُلید) بن اوفی الشّامی العنزی از اصحاب امام صادق علیه السلام و صاحب کتاب حدیثی بوده است. روایات ایشان در کتب اربعه و سایر کتب روایی، بسیار زیاد است و به بیش از صد حدیث می‌رسد. با این حال، در منابع رجالی، توثیق خاصی برای وی بیان نشده است. اما در مجموع برای وثاقت ابوالرّبیع شامی به دلایل پنجگانه‌ای می‌توان اشاره کرد:

۱- شیخ صدوق به کتاب ابوالرّبیع اعتماد نموده و در بخش مشیخه فقیه، طریق روایت خود را از کتاب ابی الرّبیع بیان کرده‌اند. برخی رجالیون، داشتن کتاب معتمد علیه را یکی از اسباب مدح و قوّت (بلکه توثیق) راوی دانسته‌اند. از طرفی، شیخ صدوق در مقدمه فقیه، کلامی دارند که مشعر به توثیق عام راویان کتاب خود است.

۲- شیخ طوسی و نجاشی وی را صاحب کتاب دانسته و طریق خود را مسنداً تا آن کتاب نقل کرده‌اند که طبق تصریح سید بحر العلوم چنین امری موجب مدح راوی است. خواجه‌ویی در تعلیقه مشرق الشمسین، ابوالربیع را از همین جهت ممدوح می‌داند.

۳- ابوالربیع جزء اصحاب امام صادق علیه السلام است و شیخ مفید همه اصحاب امام صادق علیه السلام را توثیق کرده است.

۴- چند نفر از اصحاب اجماع از ابوالربیع روایت نقل کرده‌اند و کثرت روایت خالد بن جریر بجلی نشانه وثاقت است. مجلسی اول در روضة المتقین بر همین اساس، سندی را که ابوالربیع در آن بوده، «قوی» مانند «صحیح» معرفی کرده است. پیش از ایشان، شهید اول در غایة المراد، بر همین مبنا، ابوالربیع السّامی را تا اندازه‌ای توثیق فرموده است.

۵- کثرت روایات ابوالربیع در کتب اربعه، نشانه دیگری بر وثاقت اوست. این مطلب بنابر مبنای برخی رجالین مانند وحید بهبهانی و ابوعلی است.

بر مبنای محقق خوبی در معجم رجال الحديث، توثیقات عامه پذیرفته نیستند. اما بسیاری از رجالین این قرائن را به عنوان توثیقات عام قبول کرده‌اند و به دلیل وجود قرائن مختلف، ابوالربیع السّامی را ممدوح دانسته‌اند. برخی مانند وحید بهبهانی خواسته‌اند با استناد به روایتی، قدح ابوالربیع را اثبات کنند. در این روایت آمده که: «حضرت امام باقر علیه السلام به من فرمودند: وای بر تو ای ابا الربیع! هرگز درخواست ریاست نکن و گرگ نباش و بواسطه ما از مردم ارتزاق نکن»؛

در حالیکه دیگران نه تنها این روایت را قدح نمی‌دانند بلکه از آن مدح ابوالربیع را استشمام کرده‌اند. زیرا خبر مذکور را خود ابوالربیع نقل کرده و گویی به چنین نصیحتی از طرف امام افتخار می‌کرده است. این روایت نشان می‌دهد که ابوالربیع جزء شیعیان متقی و متدینی بوده که قابلیت چنین نصیحت و تحذیری را داشته است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن داود حلّی، حسن بن علی (۱۳۴۲ش). الرجال. تحقیق: جلال الدین محدّث، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.

٣. ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن علي (١٣٧٩ق). مناقب آل أبي طالب عليه السلام. قم: علامه، چاپ اول.
٤. اردبيلي، محمد بن علي (بي تا). جامع الرواة وازاحة الإشتباه عن الطرق و الإسناد. قم: انتشارات مصطفوي، چاپ اول.
٥. استرآبادي، محمد بن علي (بي تا). منهج المقال في تحقيق احوال الرجال. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لاهياء التراث، چاپ اول.
٦. اصفهاني، محمد حسين بن عبدالرحيم (١٤٠٤ق). الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة. قم: دار احياء العلوم الإسلامية، چاپ اول.
٧. انصاري، مرتضى بن محمد امين (١٤١٥ق). المكاسب. قم: مجمع الفكر الإسلامي، چاپ اول.
٨. بحر العلوم، سيّد محمد مهدي (١٣٦٣ش). الفوائد الرجاليّة. قم: مكتبة الصادق، چاپ اول.
٩. برقي، احمد بن محمد بن خالد (١٣٧١ق). المحاسن، تحقيق: جلال الدين محدّث، قم: دار الكتب الإسلامية، چاپ دوم.
١٠. _____ (١٣٤٢ش). رجال برقي (در ضمن رجال ابن داود چاپ شده). تحقيق: جلال الدين محدّث و محمد كاظم مياموي، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
١١. حائري، محمّد بن اسماعيل مازندراني (١٤١٦ق). منتهى المقال في احوال الرجال. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، چاپ اول.
١٢. حرّ عاملي، محمد بن حسن (بي تا). أمل الآمل في علماء جبل عامل. احمد حسيني اشكوري، بغداد: مكتبة الأندلس، چاپ اول.
١٣. حلّي، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر (١٤٠٢ق). رجال العلامة الحلّي (الخلاصة). تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، نجف اشرف: دار الذخائر، چاپ دوم.
١٤. _____ (١٤١١ق). ايضاح الإشتباه. محمد حسّون، قم: جامعه مدرّسين حوزه، چاپ اول.

۱۵. خویی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۰۳ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. قم: مدينة العلم، چاپ چہارم.
۱۶. داوری، مسلم (۱۴۱۶ق). أصول علم الرجال بین النظریة و التطبيق. تحقیق: محمد علی علی معلم، بی جا: مؤلف، چاپ اول.
۱۷. زرکلی، خیرالدین بن محمود (۱۹۸۹م). الأعلام. بیروت: دار العلم للملایین، چاپ ہشتم.
۱۸. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۲ش). الحج في الشريعة الإسلامية الغراء. قم: مؤسسه امام صادق علیہ السلام، چاپ اول.
۱۹. سیفی مازندانی، علی اکبر (بی تا). مقياس الرواة. قم: جامعه مدرّسین حوزہ علمیہ قم، چاپ اول.
۲۰. شیخ بهائی، محمد بن حسین عاملی (۱۴۱۴ق). مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین مع تعلیقات الخواجویی. مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۲۱. صدوق، شیخ محمد بن علی بن بابویہ (۱۴۱۳ق). من لا یحضرہ الفقیہ. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابستہ بہ جامعه مدرّسین حوزہ علمیہ قم، چاپ دوم.
۲۲. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیہم السلام. تحقیق: محسن کوچه باغی، قم: مکتبہ آیۃ اللہ المرعشی النجفی، چاپ دوم.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق). إعلام الوری بأعلام الهدی. قم: آل البيت علیہم السلام، چاپ اول.
۲۴. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق). الأملی. قم: دار الثقافة، چاپ اول.
۲۵. _____ (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تحقیق: حسن الموسوی خراسان، تہران، دار الکتب الإسلامیہ، چاپ چہارم.
۲۶. _____ (۱۳۷۳ش). رجال الطوسی. تحقیق: جواد قیومی اصفہانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرّسین بقم المقدّسة، چاپ سوم.

٢٧. _____ (١٤٢٠ق). فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنّفين و أصحاب الأصول. تحقيق: عبدالعزيز طباطبائي، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، چاپ اول.
٢٨. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی (١٤١٤ق). غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد. تحقیق: رضا مختاری، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
٢٩. عاملی، محمد بن حسن بن زین الدّین (١٤١٩ق). استقصاء الاعتبار فی شرح الإستبصار. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
٣٠. فتال نیشابوری، محمد بن احمد (١٣٧٥ش). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: انتشارات رضی، چاپ اول.
٣١. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (بی تا). نضد الإیضاح (در ضمن الفهرست چاپ شده است). تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
٣٢. _____ (١٤٠٦). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیهم السلام، چاپ اول.
٣٣. کشی، محمد بن عمر (١٣٦٣ش). رجال الکشی: اختیار معرفة الرجال (مع تعلیقات میر داماد الأسترآبادی). تحقیق: مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
٣٤. _____ (١٤٠٩ق). رجال الکشی: اختیار معرفة الرجال. تلخیص: محمد بن حسن طوسی، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول.
٣٥. کلباسی، محمد بن محمد ابراهیم (١٣٨٠ش). الرّسائل الرّجالیّة. تحقیق: محمد حسین درایتی، قم: دارالحديث، چاپ اول.
٣٦. کلباسی، ابوالهدی (١٤١٩ق). سماء المقال فی علم الرجال. محمد حسینی قزوینی، قم: مؤسسه ولی عصر علیهم السلام، چاپ اول.

۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دار الحديث للطباعة و النشر، چاپ اول.
۳۸. مامقانی، عبدالله (۱۳۸۱ش). تنقیح المقال فی علم الرجال. تحقیق: محی الدین و محمدرضا مامقانی، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام للاحیاء التراث، چاپ اول.
۳۹. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق). روضة المتّقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. تحقیق: حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاودی، قم: مؤسسه فرهنگي اسلامی کوشانبور، چاپ دوم.
۴۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۴۱. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق). مروج الذهب و معادن الجواهر. تحقیق: اسعد داغر، قم: دار الهجرة، چاپ دوم.
۴۲. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور (۱۴۰۱ش). نرم افزار درایة النور (دانشنامه تخصصی رجال شیعه). قم، نسخه سوم.
۴۳. مفید، محمد بن محمد (الف) (۱۴۱۳ق). الاختصاص. تحقیق: علی اکبر غفّاری و محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، چاپ اول.
۴۴. _____ (ب) (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. محققین مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول.
۴۵. _____ (ج) (۱۴۱۳ق). جوابات اهل الموصل. قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول.
۴۶. نجّاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش). رجال النجّاشی. قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين بقم المشرفة، چاپ ششم.
۴۷. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، چاپ اول.
۴۸. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل. تعلیقة علی منهج المقال استرآبادی (نسخه خطی). کتابخانه ملی، کد: ۸۱۱۲۴۸.

تبیین مفهوم «سَلَم» در زیارت جامعه کبیره و تحلیل آن از منظر روایات امامیه و شارحان

امیر رضاقلی (دانش آموخته سطح دو حوزه علمیه قم؛ دانشجوی دکتری علوم و معارف نهج البلاغه دانشگاه قرآن و حدیث)

jangenarm123@gmail.com

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱)

چکیده

مفهوم «سَلَم» از مفاهیم پرتکرار ادعیه و زیارات و از اصلی‌ترین ارکان تَوَلّی به معصومان علیهم‌السلام به شمار می‌آید. این مفهوم به معنای دریافت حالت خضوعی است که مؤمن در مسیر کسب آن از خواهش‌های نفسانی و خواسته‌های شخصی فاصله گرفته و به سوی حاکم نمودن خواسته خداوند و ائمه اطهار علیهم‌السلام در نیت، قلب و اعمال خود حرکت می‌کند. این مفهوم در زیارت جامعه کبیره صراحتاً در شش فراز به کار رفته است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که «سَلَم» در زیارت جامعه کبیره چگونه تبیین شده و چه ابعادی در روایات امامیه و شرح‌های آن زیارت دارد؟ این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، سطوح سه‌گانه «سَلَم» امامان در برابر خداوند، «سَلَم» مؤمنان در برابر امامان و «سَلَم» مؤمنان در برابر یکدیگر را بررسی می‌کند. نتایج نشان می‌دهد که سَلَم امامان در دو حالت خلقت و مصائب، سَلَم مؤمنان در عوالم پیشین و در برابر دستورات امامان و سَلَم مؤمنان نسبت به یکدیگر که منشأ آن تسلیم به امامان است، تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: سَلَم، زیارت جامعه کبیره، تسلیم امامان، تسلیم مؤمنان، إخبارات.

۱- مقدمه

تدقیق در مفاهیم ادعیه و زیارات به عنوان بخشی از فرآیند «فقه‌الحديث» که از برترین دانش‌های حدیثی است، امری دیرپاست. شارحان ادعیه و زیارات و در بستری گسترده‌تر، تمامی شارحان قرآن و حدیث به نوعی برای تدقیق و فهم ژرف‌تر از مفاهیم موجود در متون آیات و روایات، تلاش کرده‌اند. «سَلَم» از مفاهیم مشهوری است که در آیات و روایات معصومان علیهم‌السلام مورد اشاره قرار گرفته و تدقیق در آن می‌تواند زمینه را برای آراستگی انسان به آن از رهگذر درک بسترهای «سَلَم»، شناخت واژه و اصطلاح آن و پی‌جویی این مفهوم در آیات و روایات فراهم آورد. بر این پایه، کاوشی روشمند در این مفهوم و در راستای فرایند فقه‌الحديث ضروری می‌نماید.

یکی از مفاهیم فراگیر در زیارات ائمه علیهم السلام از جمله زیارت عاشورا (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۷۴)، زیارت امام کاظم و امام جواد علیهم السلام (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۰۱)، زیارت جامعه صغیره (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۱۵) و زیارت جامعه کبیره (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۶۰۹/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۹۵/۶) که مورد توجه قرار گرفته و به عنوان یکی از ارکان اجتناب‌ناپذیر تولّی به پیشوایان معصوم می‌باشد، مفاهیم «سِلْم» و «حَرْب» است که عبارت از سلم نسبت به معصومان و جبهه ایشان و حرب نسبت به دشمنان معصومان و جبهه آنان می‌باشد. یکی از مفاهیم تقابلی زیارت جامعه کبیره که شکل‌یافته از دو تکلیف مکمل می‌باشد، مفهوم سلم است. سلم بدون حرب و حرب بدون سلم، نتیجه‌بخش نخواهد بود. در ادامه پس از بررسی لغوی و اصطلاحی مفهوم سلم به تبیین آن می‌پردازیم.

۲- واژه‌شناسی سلم

سلم را ضدّ الحرب و به استسلام، انقیاد و صلح معنا نموده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۶۶/۷؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳۹۴/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۹۳/۱۲؛ صاحب، ۱۴۱۴: ۳۳۳/۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۱/۳)

راغب معتقدست: سلم، مبرّا شدن از آفات ظاهری و باطنی است. وی برای مدّعی خود، تعبیر «بَقْلِبِ سَلِیم» (الشعراء: ۸۹) را از قرآن شاهد می‌آورد که منظور از آن، عاری شدن از دغل است. پس از آنکه این شاهد را برای مبرّا شدن باطنی مطرح می‌کند، از تعبیر «مُسَلِّمَةً لَا شِیْءَ فِیْهَا» (بقره: ۷۱) به عنوان شاهی برای مبرّا شدن ظاهری بهره می‌برد. او سپس با اشاره به سایر معانی سلم و اظهار پیوستگی آن با مشتقات دیگری همچون «سلامت»، وارد معنای اصطلاحی سلم می‌شود که در بخش بعد اشاره خواهد شد (راغب، ۱۴۱۲: ۴۲۳-۴۲۱).

در میان معاصران، مرحوم مصطفوی، اصل مادّه سلم را به معنایی مقابل خصومت و موافقت شدید در ظاهر و باطن می‌داند؛ به گونه‌ای که هیچ اختلافی در بین نباشد. او از لوازم معنای مادّه سلم، مفاهیم «انقیاد»، «صلح» و «رضا» را دانسته و معتقد است هنگامی که اصل مادّه، لازم باشد، مفهوم آن، حصول وفاق و رفع خصومت در امر واقع است؛ چه امر واقع در نسبت با خود شخص مطرح باشد و چه در نسبت با دیگران (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۸۹/۵-۱۸۸).

اگر بتوان از مجموع بیان واژه‌شناسان استنباط نمود که تسلیم، آن حالت خضوعی را گویند که مؤمن در طی مقام تسلیم خود، از ایّت نفس، هوا و خواسته خود فاصله گرفته و به موافقت و ملائمت با دستور و امر الهی رسیده و سپس امر را به گونه‌ای بر خود حاکم نماید که مخالفی در نیت، قلب و اعمال وی نسبت به صاحب امر و نفس آن امر نداشته باشد، می‌توان گفت که پیوندی میان این بیان با بیان آیات قرآن کریم و روایات امامیه یافته و می‌توان تفصیل این استنباط را در روایات امامیه پی گرفت. در این صورت، مفهوم سلم با مفاهیم دیگری مانند إخبارات که در روایات معتبر به عنوان واژه‌ای هم مضمون با سلم آمده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۰/۱، ح ۳)، نزدیکی بیشتری می‌یابد.

۳- اصطلاح کاوی سلم

مفهوم سلم مؤمنان در برابر ائمه علیهم‌السلام در روایات امامیه، تفصیل زیادی یافته و در زمره اصلی‌ترین تکالیف و به عنوان شرط ایمان معرفی شده است. این مفهوم با معنای لغوی آن در بن‌مایه، اشتراک داشته اما به اعتبار متعلق آن، تفصیل و تفاوت می‌یابد. راغب در مفردات، تفصیلی اصطلاحی را مطرح کرده و معتقد است: «اسلام» که از مشتقات سلم است، در اصطلاح، یک‌بار پیش از ایمان و همان اعتراف زبانی است که به همان وسیله، جان انسان محفوظ و محترم می‌ماند و یک‌بار هم به معنایی بالاتر از ایمان است که همان اعتراف و اعتقاد قلبی و وفای عملی است که به منزله تسلیم گرداندن همه امور به خداوند است؛ چنانکه در مورد حضرت ابراهیم علیه‌السلام (بقره: ۱۳۱) مطرح شده است (راغب: ۱۴۱۲: ۴۲۳).

شیخ کلینی در تبویب الکافی، مفهوم تسلیم را در همان معنای اصطلاحی دوم راغب، مورد نظر داشته و بابتی را تحت عنوان «بَابُ التَّسْلِيمِ وَ فَضْلُ الْمُسْلِمِينَ» گشوده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۰/۱). در ادامه با بررسی زبده روایات وارد شده در زمینه تسلیم مؤمنان در برابر ائمه علیهم‌السلام، مفهوم اصطلاحی سلم و محدوده آن روشن‌تر خواهد شد.

(۱) روایت نخست را شیخ کلینی در باب یادشده با سندی صحیح از سدید صیرفی نقل نموده‌اند:

عَنْ سَدِيدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَيِّ جَعْفَرٍ (ع) إِنِّي تَرَكْتُ مَوَالِيكَ مُخْتَلِفِينَ يَتَّبِرُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ قَالَ: فَقَالَ: «وَمَا أَنْتَ وَ ذَاكَ؟ إِنَّمَا كُلُّ النَّاسِ ثَلَاثَةٌ: مَعْرِفَةُ الْأَيِّمَةِ وَ التَّسْلِيمِ

لَهُمْ فِيمَا وَرَدَ عَلَيْهِمْ وَ الرَّدَّ إِلَيْهِمْ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ. » (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۰/۸، ح ۱).

در این روایت، وقتی سدید از اختلاف شیعیان در محضر امام باقر علیه السلام گلایه می‌کند، حضرت او را از غور در این مسائل و واری آنها پرهیز داده و متوجه تکلیف اصلی شیعیان می‌کنند. در واقع حضرت، منشأ اختلاف را نیز عدم عمل به این تکلیف اصلی که در سه فراز بیان می‌فرمایند، می‌دانند. ایشان می‌فرمایند: آنچه تکلیف اصلی مردم است، معرفت ائمه علیهم السلام، تسلیم برابرشان در هر امری که بر آنها وارد می‌شود و بازگشت دادن داوری به امام در آنچه محل اختلاف ایشان است؛ گویی اگر شیعیان، این سه تکلیف را انجام دهند، موردی برای اختلاف باقی نمی‌ماند.

(۲) روایت دوم نیز توسط شیخ کلینی در باب نامبرده نقل شده است:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْكَاهِلِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): «لَوْ أَنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ وَحَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ حَجَّجُوا الْبَيْتَ وَ صَامُوا شَهْرَ رَمَضَانَ ثُمَّ قَالُوا لَيْشِيءَ صَنَعَهُ اللَّهُ أَوْ صَنَعَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِلَّا صَنَعَ خِلَافَ الَّذِي صَنَعَ أَوْ وَجَدُوا ذَلِكَ فِي قُلُوبِهِمْ لَكَانُوا بِذَلِكَ مُشْرِكِينَ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ «فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (النساء: ۶۸) ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): عَلَيْنَكُمْ بِالتَّسْلِيمِ. » (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۰/۸، ح ۲).

در روایت فوق، دو نکته شرطیت، «تسلیم در ایمان» و «لزوم تسلیم قلب و عمل» نسبت به رسول خدا و ائمه علیهم السلام بیان شده است. به بیانی، اگر گروهی باشند که خدای متعال را به عنوان خدای یگانه، بندگی نموده، اهل اقامه نماز و پرداخت زکات باشند، حج گزارده و در ماه رمضان نیز روزه‌دار باشند، اما نسبت به فعلی از افعال خدای متعال یا رسولش در قلب یا قول آنها، چیزی بر خلاف آن پدیدار گردد، به این واسطه، مشرک گردیده‌اند. مستند بیان امام صادق علیه السلام نیز آیه ۶۸ از سوره نساء است.

(۳) روایت سوم از «باب التَّسْلِيم» کتاب الکافی با سندی صحیح، تسلیم را هم مفهوم با إختبات دانسته و مسلمین را همان مُحَبِّتین معرفی می‌کند.

عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: قُلْتُ لَهُ: إِنَّ عِنْدَنَا رَجُلًا يُقَالُ لَهُ كُتَيْبٌ! فَلَا يَجِيءُ عَنْكُمْ شَيْءٌ إِلَّا قَالَ أَنَا أَسْلَمْتُ! فَسَمَّيْنَاهُ كُتَيْبَ تَسْلِيمٍ! قَالَ: فَتَرَحَّمْ عَلَيْهِ! ثُمَّ قَالَ: أ

تَذَرُونَ مَا النَّسْلِيْمُ؟ فَسَكَنَّا؛ فَقَالَ: هُوَ وَاللّٰهُ الْإِخْبَاتُ! قَوْلُ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ اخْتَبُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ» (هود: ۲۵). (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۰۸، ح ۳).

البته باید توجه داشت که این دو مفهوم از جهاتی دارای تفاوت‌هایی هستند؛ اما قدر مشترکی دارند که آنها را در بخشی از معانی و مصادیق واحد می‌کند. إخبات، آن حالت تواضع، فروتنی و خشوعی را گویند (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۹۹/۲) که با پذیرش قلبی و انقیاد و طاعت همراه است و دل‌تنگی، انحراف، تردید و اختلاف را همراه خود ندارد و گویی مُخِبت، کسی است که در محیطی امن، مطمئن و وسیع فرود آمده و اضطرابی ندارد (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۶/۳). بر این اساس، احتمالاً بتوان گفت که إخبات، نتیجه تسلیم خواهد بود. به بیان دیگر، کسی که تسلیم می‌شود و فرمان ربّ خود را می‌پذیرد، در وجود خود به محیطی امن و مطمئن دست‌یافته و دچار انحراف، اضطراب و تردید نخواهد شد.

عَنْ أَيُّوبَ بْنِ حُرٍّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ: فِي قَوْلِهِ «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ» إِلَى قَوْلِهِ «وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء: ٦٨)؛ فَحَلَفَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُتَابِعًا: «لَا يَكُونُ ذَلِكَ حَتَّى يَكُونَ تِلْكَ التَّكْفَةُ السَّودَاءُ فِي الْقَلْبِ وَ إِنَّ صَامَ وَ صَلَّى.» (عبّاسي، ١٣٨٠: ٢٥٦٨، ح ١٨٧).

۵) شیخ کلینی در الکافی به نقل از ابو خالد کابلی روایتی را نقل می‌کنند که صاحب مجمع البحرین نیز در ضمن ماده سِلَم به آن اشاره نموده‌اند. این روایت، بیانگر مهمترین اثر تسلیم در برابر ائمه علیهم‌السلام است که همان تطهیرِ قلب مؤمن و سالم ماندن از حساب شدید و ایمن بودن از فَرَع روز قیامت می‌باشد (کلینی، ۱۴/۱، ح. ۱).

به جز فرازهای مربوط به تسلیم مؤمنان در برابر ائمه علیهم السلام که مورد تحلیل قرار خواهند گرفت، یکی از فرازهای پرتکرار در زیارت جامعه کبیره و بیشتر زیارات، فراز «السَّلامُ عَلَیْکُمْ» است. این فراز نیز به اعتقاد شارحان زیارت جامعه کبیره، خود نوعی بیان تسلیم در مقابل آن حضرات است. نگارنده الأَنوار السَّاطِعَة یکی از معانی سلام را تسلیم جان، مال و مطلق تعلقات و بستگی های زائر از ابتدای وجود تا ابدیت وی به امام دانسته است. به گونه ای که نسبت به هیچ تعلّق دنیوی رغبت نداشته، بلکه برای فنای خود در اراده و خواست امام، توطین نفس و تحصیل آمادگی نماید (کربلائی، ۱۴۲۸: ۳۹۰/۱).

۴- تبیین مفهوم سلم در زیارت جامعه کبیره

مفهوم سلم به تصریح در شش مقطع از زیارت جامعه کبیره و در چهار جهت کلی مورد اشاره قرار گرفته است: جهت نخست، «تسلیم امام نسبت به خدای متعال» است که مبدأ پیدایش تسلیم حقیقی و علّت اصلی تسلیم مؤمنان نسبت به امام است. جهت دوم، «تسلیم مؤمنان به امام» است که از قلب، آغاز و به سایر اعضا و جوارح منتشر می شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۳/۲، ح ۱). جهت سوم، «تسلیم نسبت به امام در محضر خداوند متعال در عوالم پیشین» است. جهت چهارم که فرع بر جهت دوم و نشأت گرفته از آن است، «تسلیم نسبت به مؤمنانی است که تسلیم امام» هستند. این شش مقطع و چهار جهت در فرازهای شش گانه ذیل مورد اشاره قرار گرفته است:

جهت اول در دو مقطع: «وَلَهُ تُسَلِّمُونَ» - «وَسَلِّمْتُمْ لَهُ الْقَضَاءَ»؛
جهت دوم در دو مقطع: «مُقَوِّضٌ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَیْکُمْ وَ مُسَلِّمٌ فِيهِ مَعَكُمْ» - «وَقَلْبِي لَکُمْ سِلْمٌ (مُسَلِّمٌ)»؛

۱- جهت سوم در یک مقطع: «فَكُنَّا عِنْدَهُ مُسَلِّمِينَ بِفَضْلِکُمْ»؛

۲- جهت چهارم در یک مقطع: «سِلْمٌ لِمَنْ سَأَلَمَکُمْ».

در ادامه به توضیح فرازهای یادشده و نسبتشان با مفهوم تسلیم پرداخته می شود.

۴-۱ سلم ائمه علیهم السلام در برابر خدای متعال

جهت نخست مفهوم سلم که تسلیم ائمه علیهم السلام مقابل خدای متعال است، در دو فراز از زیارت جامعه کبیره مورد اشاره قرار گرفته است:

۱-۴ تبیین فراز «وَلَهُ تُسَلِّمُونَ»

این فراز در بیان شارحان زیارت جامعه کبیره با دو قرائت مخفف و مشدد آمده است که یکی از «أسلم یسلم» و دیگری از «سَلِّم یسَلِّم» برگرفته است (قیومی، ۱۴۱۴: ۲/۲۶۸). قرائت اول که اشاره به اسلام آوردن می‌کند، مؤید به آیات و روایاتی است. از آن جمله به روایتی از شیخ کلینی می‌توان اشاره نمود که به سند خود از سالم حنّاط نقل کرده‌اند که ایشان از امام باقر علیه السلام پیرامون تأویل آیات ۳۵-۳۶ سوره مبارکه ذاریات پرسش می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۲۵/۱، ح ۶۷). این روایت بدین معناست که اهل بیت علیهم السلام در اسلام در درجه کمالی هستند که احدی در عرض ایشان نیست (کربلانی، ۱۴۲۸: ۴/۱۹۶).

گرچه صاحب الأنوار الساطعة این فراز را بر مبنای قرائت غیر مشدد «وَلَهُ تُسَلِّمُونَ» یعنی «وَلَهُ تَسْلِمُونَ»، به معنای اولین اسلام آوردگان معنا نموده‌اند ولی می‌توان آن را به معنای تسلیم نیز اخذ کرد. زیرا در بعضی روایات معتبر، اسلام به تسلیم معنا شده است. به این مضمون، روایتی در الکافی از امیر مؤمنان علیه السلام نقل شده است:

«قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: لَا تُنْسَبُ الْإِسْلَامَ نِسْبَةً لَا يَنْسَبُهُ أَحَدٌ قَبْلِي وَلَا يَنْسَبُهُ أَحَدٌ بَعْدِي إِلَّا بِمِثْلِ ذَلِكَ إِنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ التَّسْلِيمُ وَالتَّسْلِيمَ هُوَ الْبَقِيَّةُ وَالتَّقِيَّةُ هُوَ التَّصَدِيقُ وَالتَّصَدِيقُ هُوَ الْإِقْرَارُ وَالْإِقْرَارُ هُوَ الْعَمَلُ وَالْعَمَلُ هُوَ الْأَدَاءُ.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۵/۲، ح ۱).

در مقام جمع‌بندی قرائت مخففه از عبارت «وَلَهُ تُسَلِّمُونَ»، باید گفت: حقیقت اسلام آوردن، همان تسلیم است و آنان که گام اول تسلیم یعنی اسلام آوردن را برداشته باشند، می‌توانند در وادی تسلیم نیز حرکت کنند؛ اما خارج از وادی اسلام، امکان تسلیم به خدای متعال وجود ندارد. با این بیان، قرائت اول و دوم در این معنا به هم گره می‌خورند. برخی از شارحان ذیل این روایت، حقیقت اسلام را همان تسلیم معنا نموده‌اند (کربلانی، ۱۴۲۸: ۴/۱۹۸).

قرائت دوم که با تشدید و به معنای تسلیم شدن می‌باشد، نیز به شکل‌های گوناگونی در روایات امامیه وارد شده است. برخی گفته‌اند: ائمه علیهم السلام در همه امور نسبت به خدای متعال تسلیم هستند و کردار، رفتار و تحمّل مصیبت‌ها و حادثه‌های رخ داده بر آنها از سوی دشمنانشان، گواه بر این امر است. در هر حال، چنانکه پیش‌تر دانسته شد، تسلیم همان انقیاد و

إخبات است که احادیث فراوانی بر اینکه ایشان همان محبتین در آیه شریفه هستند، رهنمون است (کربلانی، ۱۴۲۸: ۱۹۷/۴).

در بعضی از روایات معتبر، تسلیم به معنای إخبات و آن حالت خضوع در مقابل خدای متعال معرفی گردیده است (صفار، ۱۴۰۴: ۵۲۵/۱، ح ۲۸؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۰/۱، ح ۳). سپس در روایات دیگر، این إخبات در مصداق تام خود به ائمه علیهم السلام تطبیق شده است (کربلانی، ۱۴۲۸: ۱۹۸/۴) و محور إخبات را که محور تسلیم، خضوع و تواضع مقابل پروردگار عالم است را ایشان معرفی نموده است. از آن جمله به نقل تأویل الآیات الظاهرة می توان اشاره نمود (أسترآبادی، ۱۴۰۹: ۳۳۲).

۲-۱-۴ تبیین فراز «وَسَلِّمْتُمْ لَهُ الْقَضَاءَ»

برخی تلاش داشته اند این فراز را به عنوان عطف لازم بر ملزوم نسبت به فراز پیش از خود أخذ کنند، یعنی فراز «وَصِرْتُمْ فِي ذَلِكَ مِنْهُ إِلَى الرِّضَا» را ملزوم فراز پس از خود بدانند، چنانکه مرحوم همدانی در الشَّمُوسُ الطَّالِعَةُ اینگونه فراز را حرکت به سوی رضا و سپس تسلیم قضا را تصویر کرده اند (همدانی درودآبادی، ۱۳۹۶: ۳۸۹).

می توان از بیان ایشان استفاده نمود که تسلیم ائمه علیهم السلام نسبت به قضای الهی را فرع بر مقام رضا و مقدمه آن می دانند و گویی لزوماً مقام تسلیم آن بزرگواران، جزئی از مقام رضای آنها و لازمه آن است. اما مقام رضا لزوماً در مقام تسلیم وجود ندارد و پس از تسلیم بودن، باید مقام رضا نیز حاصل شود.

نگارنده الأنوار السَّاطِعَةُ بر این سخن مرحوم همدانی، اشکالی وارد دانسته اند: گفته شده است که این فراز عطف لازم بر ملزوم است، زیرا لازمه رسیدن به مقام رضا، تسلیم به قضاست. الا اینکه ظاهر از بیان «وَسَلِّمْتُمْ» این است که در قلوب شریف ایشان هیچ حرج و شبهه و تردیدی شکل نمی گیرد و نسبت به قضای الهی اعتراضی ندارند. با این بیان، فراز تسلیم به قضا، تأکیدی بر فراز پیش از خود می شود (کربلانی، ۱۴۲۸: ۲۷/۴).

آیت الله جوادی آملی، مفهوم تسلیم به قضای الهی را به گونه متفاوتی از صاحبان الشَّمُوسِ الطَّالِعَةُ و الأنوار السَّاطِعَةُ بیان داشته اند. ایشان پس از بیان مقدماتی در باب حکمت نظری و حکمت عملی که بن مایه های نظام فکریشان می باشد، این فراز را چنین توضیح می دهند:

«اسلام راستین همانا تسلیم علمی و عملی در برابر عقد و عقیده بودن، قضای الهی را در هر دو بخش تابع شدن، اقرار عملی را پیرو تصدیق علمی قرار دادن و رعایت کردن مرحله نازل اقرار یعنی عمل کردن است. انسان کامل معصوم، در تمام این چهار مرحله، اهل تسلیم است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۴۱/۶-۲۴۰).

اشکال تعبیر فوق این است که ایشان از مقدمات اثبات نشده‌ای در بیان چهار نوع تسلیم استفاده نموده و سپس علم والای معصومان در قضا و قدر الهی را در تبیین فراز، نادیده انگاشته‌اند. تعبیر عبور از جیحون جهل و سیحون سهو در بیان ایشان با این مقدمه که تقدیر الهی مطالب ویژه‌ای را همراه دارد که تدبیر بشری از رسیدن به ژرفای آن عاجز است، با شأن معصومان همخوانی ندارد. گرچه در دفاع از تعبیر ایشان ممکن است گفته شود: ایشان در مقام بیان مقامات تسلیم در مؤمنان هستند و تعبیرات ایشان نسبت به معصومان نیست. این سخن را از آن رو نمی‌شود پذیرفت که در بند پیشین، از انسان کامل معصومی سخن می‌گویند که اهل هر چهار مرحله تسلیم است و باز، پس از بیان کیفیت صعوبت تسلیم، سخن از دارندگان ملکه تسلیم به میان می‌آورند که ظاهراً منظورشان معصومان علیهم‌السلام هستند. از این رو پذیرش چرخش قلم در بین این دو مبحث به مؤمنان، قدری دشوار بلکه ناممکن می‌نماید. ایشان در ادامه در بیانی به درجه‌بندی قضا در حوادث گونه‌گون و نحوه برخورد با صورت‌های مختلف آن اشاره می‌نمایند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۴۱/۶).

مجموع بیان ایشان از آن رو که این توصیف از تسلیم به قضا را بخواهد به معصومان اسناد دهد، اشکال مسامحه در تعبیر را دارد؛ اگر نگوییم اشکال در خود تعبیر است. اشکال از آن روست که از اساس، آنچه به عنوان قضای الهی به سوی معصومان می‌رسد، نعمت بوده و هرچند ظاهرِ نعمت داشته باشد، مطلقاً نعمت است. زیرا آنچه از قضای الهی برای ایشان پیش می‌آید، بر اساس عهده‌ای است که با خدای متعال بسته‌اند و چون ایشان، مطلقاً از دایره تعهد خود خارج نشده‌اند، خداوند نیز آنچه به ایشان می‌رساند را بر اساس همان عهد، قضا و حکم می‌کند. بنابراین، گرچه ایشان در حوادث ناگوار، صبر پیشه می‌کنند اما آنچه به ایشان می‌رسد نعمتی است که ظاهرِ نعمت به خود گرفته است. به این امر در روایات امامیه اشاره شده است. از جمله می‌توان به روایات ذیل، اشاره نمود:

(۱) روایت اول را علی بن ابراهیم قمی در تفسیر و شیخ کلینی در الکافی با سند مرفوع از امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند:

قَالَ الصَّادِقُ (ع): «لَمَّا أُذْخِلَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (ع) عَلَى يَزِيدَ نَظَرَ إِلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: يَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ!» فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (ع): كَلَّا! مَا فِينَا هَذِهِ نَزَلَتْ وَ إِنَّمَا نَزَلَتْ فِينَا «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» فَتَحْنُ الَّذِينَ لَا تَأْسُو عَلَى مَا فَاتَنَا مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا وَ لَا تَفْرَحُ بِمَا أُوتِينَا.» (قمی، ۱۴۰۴: ۳۵۱/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۴۵۰/۲، ح ۳).

در روایت فوق، یزید، مطابق ظاهر حادثه کربلا، امام سجاد علیه السلام را مورد خطاب قرار داده و با خواندن آیه‌ای از قرآن کریم بیان می‌دارد که هر مصیبتی که به شما می‌رسد، به خاطر چیزهایی است که خود شما کسب کرده‌اید! اما حضرت پرده از باطن حادثه کربلا کنار می‌زنند. این روایت، بیانگر این معناست که همه آنچه بر ائمه علیهم السلام اصابت نموده، بر اساس آن کتاب و عهده‌ای است که پیش از ایجادش، معلوم بوده است و ائمه علیهم السلام آن کسانی‌اند که صبرشان در آنچه ظاهراً نقیمت است، از روی ناتوانی یا بی‌خبری نیست، بلکه به نعمت بودن آن آگاهی کامل دارند.

(۲) روایت دوم را شیخ کلینی با سندی معتبر در الکافی نقل کرده‌اند:

عَنْ ضُرَيْسِ الْكِنَاسِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: قَالَ لَهُ حُمْرَانُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! أَرَأَيْتَ مَا كَانَ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ وَ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ (ع) وَ خُرُوجِهِمْ وَ قِيَامِهِمْ بِدِينِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَا أُصِيبُوا مِنْ قَتْلِ الطَّوَاعِيتِ إِيَّاهُمْ وَ الظَّفَرِ بِهِمْ حَتَّى قُتِلُوا وَ غُلِبُوا؟! فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع): «يَا حُمْرَانُ! إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدْ كَانَ قَدَّرَ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ وَ قَضَاهُ وَ أَمْضَاهُ وَ حَتَمَهُ ثُمَّ أَجْرَاهُ فَبِتَقَدُّمِ عِلْمِ ذَلِكَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ قَامَ عَلِيُّ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ (ع) وَ يَعْلَمُ صَمَتٌ مِنْ صَمَتٍ مِثْلًا.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۱/۸، ح ۳)

چنانکه پیداست برای جناب حمران، این امر مسأله‌ای جدی بوده است که ائمه علیهم السلام بر اساس دین الهی، خروج و قیام می‌فرموده‌اند؛ اما به وسیله طاغوت، مقتول و مغلوب می‌شده‌اند. در واقع، پرسش ایشان این بوده است که سه امر «خروج بر اساس دین الهی»، «مأموریت امامت از جانب خدای متعال» و «نصرت الهی برای امام» با شکست و مقهور

شدن، چگونه به هم پیوند می خورد؟ پاسخ امام باقر علیه السلام، سؤال حُمران را عمق بیشتری بخشیده و او را آگاه می سازد که مسأله قتل و غلبه، ظاهری از ماجراست و در این درگیری، امام پیروز میدان است. چهره واقعه و حادثه، چهره نقت، قتل و غلبه است اما باطن آن، جز نعمت و غلبه طرح الهی چیز دیگری نیست. بنابراین می فرمایند: خدای متعال این وقایع را برای ایشان، تقدیر، سپس قضا، سپس امضا و سپس حتمی نموده و در مرحله بعد، به موعد اجرا می گذارد. این وقایع را نیز ائمه علیهم السلام پیش از ایجادش از طریق رسول الله صلی الله علیه و آله می دانسته و امیر مؤمنان، امام مجتبی و سیدالشهدا علیهما السلام با علم و آگاهی، اقدام به قیام فرموده اند و هر کس از ما اهل بیت نیز سکوت کند، با علم و آگاهی است.



بیان امام باقر علیه السلام نشانگر همین معناست که ائمه علیهم السلام علم به قضای الهی داشته و این امر را از طریق وحی رسول خدا صلی الله علیه و آله دریافت نموده اند. پس آنچه به ایشان از قضای الهی می رسد، به آن علم دارند و مانند سایر مردمان نیستند که واکنش ایشان در برابر قضای الهی از سر ناآگاهی باشد تا فعلشان آهنگ تسلیم مردمان را داشته باشد. از این رو برای ایشان، واقعه غدیر، واقعه احراق بیت نبوت، واقعه عاشورا و وقایع دیگر، برابر است. برای ایشان در مقابل خدای متعال، مساوی است که خلافت و حکومت ظاهری - علاوه بر ولایت باطنی - داشته باشند یا بر اساس قضا و قدر الهی و مبتنی بر حکمت خدای متعال، حکومت ظاهری ایشان غصب شود. ایشان به مقام رضوان رسیده و رضای الهی را مقدم بر همه چیز دانسته و تسلیم قضا هستند. تسلیمی از روی علم و آگاهی و بدون حرج و اعتراض؛ بلکه تسلیم تام و این تسلیم تام است که مقدمه فراز «و بِأَمْرِه تَعْمَلُونَ» می باشد.

۲-۴ منشأ تسلیم مؤمنان در برابر ائمه علیهم السلام

ائمه علیهم السلام در درجه ای از تسلیم قرار دارند که خواست آنها با خواست خدای متعال یکی شده است و مطلقاً در وجود ایشان، رأی و هوایی پدید نمی آید که مغایرت و منافاتی با خواست خدای متعال داشته باشد؛ تا تسلیم بودن ایشان جاری گردیده و خواست خداوند در وجود ایشان ترجیح یابد. این مقام، اوج مقام تسلیم ایشان می باشد. به تعبیر دیگر، قلب ایشان آشیانه و محمل اراده خدای متعال است. بنابراین هرچه خدای متعال اراده فرماید، ایشان نیز اراده می کنند و این معنا، حقیقتاً غیر از تسلیمی است که از مؤمنان خواسته شده است. در واقع

پایگاه تسلیم آن حضرات، یعنی قلب ایشان، تسلیم مطلق خدای متعال است. از سوی دیگر، خودشان از ما خواسته‌اند نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام تسلیم مطلق باشیم. گویی تسلیم مؤمنان به خدای متعال، همان تسلیم به آن بزرگواران است که شیخ کلینی روایات مربوط به آن را در یکی از ابواب الکافی گردآوری و نقل نموده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۰/۱). در ادامه به مهمترین روایاتی که به این مدعا اشاره دارد، پرداخته می‌شود:

(۱) نقل اول را فرات بن ابراهیم در تفسیر خود از مفصل بن عمر نقل نموده است:
عَنْ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «يَا مُفَضَّلُ! ... إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ قَلْبَ وَلِيِّهِ وَكَرَّ الْإِرَادَةَ؛ فَإِذَا شَاءَ اللَّهُ شِئْنَا.» (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۲۹، ح ۶۸۱)
چنانکه از ظاهر این روایت برمی‌آید از قلب امام تعبیر به «وَكَّرَ الْإِرَادَةَ» به معنای آشیانه و محمل اراده شده است. معصوم در جایگاهی از تسلیم به خدای متعال قرار گرفته است که با مقدماتی همچون: «باب الله»، «حجت الله»، «امین الله» و «گنجینه‌دار بودن خداوند در آسمان و زمین»، اراده‌اش، جایگاه اراده خدای متعال قرار گرفته است و هرچه خداوند بخواهد، بدون قید زمانی و مکانی و بدون حجاب اراده، ایشان نیز می‌خواهند و اراده می‌کنند. البته نقل علامه مجلسی که به جای «وَكَّرَ الْإِرَادَةَ» - که در برخی نسخ فعلی تفسیر فرات است -، تعبیر «وَكَّرَ الْإِرَادَتَهُ» آورده‌اند، صحیح‌تر و به ظاهر نزدیک‌تر به نظر می‌رسد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۶/۲۶، ح ۳۲). زیرا متعلق اراده، در نقل علامه مجلسی، پیداست و با روایات ربط و نسبت مشیت الهی با مشیت معصومان علیهم‌السلام نیز سازگارتر است. گرچه هر دو با نظر به سیاق روایت و آیه مورد استشهاد، تفاوت معنایی ندارند و بر مدعای مقصود، صادقند. در برخی روایات دیگر با اسانید متفاوت نیز با تعبیر «مُورِدًا لِرَادَتِهِ» آمده است (صفار، ۱۴۰۴: ۵۱۷/۱، ح ۴۷).

(۲) روایت دوم را شیخ کلینی در الکافی از محمد بن سنان نقل کرده است:
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام فَأَجْرَيْتُ اخْتِلَافَ الشَّيْعَةِ! فَقَالَ: «يَا مُحَمَّدُ! إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَفَرِّدًا بِوَحْدَانِيَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا وَفَاطِمَةَ (ع) فَمَكَّنُوا أَلْفَ دَهْرٍ ثُمَّ خَلَقَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ؛ فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا وَأَجْرَى طَاعَتَهُمْ عَلَيْهَا وَفَوَّضَ أُمُورَهَا إِلَيْهِمْ؛ فَهُمْ يُحْلُونَ مَا يَشَاءُونَ وَيَحْرُمُونَ مَا يَشَاءُونَ وَلَنْ يَشَاءُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى! ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ! هَذِهِ الدِّيَانَةُ الَّتِي مَنْ تَقَدَّمَهَا مَرَقَ وَمَنْ تَحَلَّفَ عَنْهَا مُحِقَ وَمَنْ لَزِمَهَا لَحِقَ خُذْهَا إِلَيْكَ يَا مُحَمَّدُ.» (کلینی،

۱۴۰۷: ۴۴۵/۸، ح ۵)

روایت محمد بن سنان نیز، علاوه بر اینکه افزوده‌ای نسبت به روایت پیشین دارد، گواهی بر همین مدّعاست. در این روایت، مفهومی به نام «تفویض» نیز مطرح شده است که در فهم معنای تسلیم مطلق امام در مقابل خدای متعال، دخیل است. تفویض، واگذاری کامل دین به نبی اکرم و ائمه علیهم‌السلام است. از آنجا که اراده و مشیت ایشان، «مورد» و «وکر»، جایگاه اراده و مشیت خدای متعال قرار گرفته است، اذن دائمی در تفویض نیز به ایشان عطا شده است. البته تفویض، منافاتی با بسط ید الهی در اداره امور عالم نداشته و خود، توضیح چگونگی بسط ید خدای متعال در امور عالم است و نه تنها منافی توحید و الوهیت خداوند نیست بلکه خود، چگونگی جریان توحید و الوهیت خداوند است.

مرحوم کربلانی در قسمتی از بیان خود در مفهوم تسلیم ائمه علیهم‌السلام در مقابل خدای متعال و نیز در ذیل فراز «و بِأَمْرِهِ تَعْمَلُونَ» با مقدماتی به این مهم اشاره نموده است. وی معتقد است که وقتی آن حضرات، تسلیم شایسته خدای متعال هستند و این تسلیم به صورت مطلق در تمامی آثار، اقوال و افعالشان بروز و ظهور می‌یابد، ناگزیر آنچه اراده می‌کنند و می‌خواهند، همان چیزی است که خدای متعال خواسته است. زیرا ایشان پس از تسلیم مطلق، امری جز امر خدا و اراده‌ای جز اراده او ندارند. آیات سوره مبارکه انبیاء علیهم‌السلام نیز شاهد بر این مطلب است. همچنین عبارت «تَجْرِي أَعْمَالُهُمْ وَأَحْكَامُهُمْ مَجْرَىٰ فِعْلِهِ» در مرسله احتجاج (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۵۲/۱)، صراحت در این مدّعا دارد. در بیان ایشان افزوده شده که مرسله خرائج راوندی (راوندی، ۱۴۰۹: ۱۷۲/۱، ح ۳)، افعال ائمه علیهم‌السلام را مصداق خارجی تدبیر الهی معرفی و این دورا از هم نه تنها جدا بلکه یکی شناسانده است (کربلانی، ۱۴۲۸: ۱۹۹/۴-۲۰۰). چنین تقریری را با همین چارچوب استدلال در تبیین ارائه شده در کتاب ادب فنای مقربان ذیل فراز «مُفَوَّضٌ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَيْكُمْ وَ مُسَلَّمٌ فِيهِ مَعَكُمْ» نیز می‌توان مشاهده نمود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳۰/۱۰-۱۳۱).

برای مدّعی فوق که «مکلف شدن مؤمنان به تسلیم، ناشی از مقام تسلیم اهل بیت علیهم‌السلام است»، تقریر سومی نیز می‌توان ارائه داد. شیخ کلینی، روایت مشهور به «حدیث جنود عقل و جهل» را نقل نموده‌اند. در این روایت، سماعة بن مهران از امام صادق علیه‌السلام، پیشینه آفرینش



عقل، جهل و امتحان آنها و سپس بهره‌وری هر کدام را از جنود و لشکریانی نقل می‌نماید. تقریر اثبات مدّعی یادشده بوسیله این روایت اینگونه است که ذیل روایت نامبرده آمده است:

«فَلَا تَجْتَمِعُ هَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعَقْلِ إِلَّا فِي نَبِيٍّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيٍّ أَوْ مُؤْمِنٍ قَدْ اِمْتَحَنَ اللَّهَ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ؛ وَ أَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَحُلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ الْجُنُودِ حَتَّى يَسْتَكْمِلَ وَ يَنْقَى مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَوْصِيَاءِ.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰۸، ح ۱۴).

بدین معنا که جنود عقل جز در وجود پیامبر خدا یا وصی ایشان یا مؤمنی که خداوند قلب او را برای ایمان آزموده، جمع نمی‌شود. و هر کدام از مؤمنان که به درجه عباد ممتحن نرسیده‌اند، بعضی از این جنود را داشته و از بعضی محرومند تا جایی که بتوانند از جنود جهل، پاک شده و به درجه کمال ایمان برسند. در این صورت است که می‌توانند در معیت و همراهی با انبیاء و اوصیاء علیهم‌السلام در آن درجه علیا قرار گیرند.

بنابر این بیان، ذات این جنود و اصل این صفات در وجود انبیاء و اوصیاء علیهم‌السلام نهادینه شده و مؤمنان به میزان سیر به سوی درجات کمال ایمان، می‌توانند از این جنود در وجود خود بهره بگیرند. یکی از صفات و جنودی که در این روایت برای عقل ذکر شده است، صفت تسلیم است. اصل صفت تسلیم و عنصر آن در وجود انبیاء و اوصیاء علیهم‌السلام قرار داده شده است که نسبت به خدای متعال، تسلیم محض هستند. مؤمنی که می‌خواهد به تسلیم برسد، بایستی از طریق امتحان قلبی که خداوند از او می‌گیرد، به این صفت دست یابد تا به درجه مرافقت و معیت ایشان برسد. از آنجا که بنیان صفات حمیده در وجود مقدّس معصومان استقرار یافته و بر پایه زیارت جامعه کبیره، آنان معدن هر خیری هستند، مقام تسلیم مؤمنان، ناشی از مقام تسلیم اهل بیت علیهم‌السلام خواهد بود. حال اگر تسلیم از جنود عقل است و مؤمنان، مأمور و مکلف به استکمال ایمان هستند و استکمال ایمان نیز متوقّف بر بیرون راندن جنود جهل و تکمیل جنود عقل است، پس مؤمن نیز مکلف است صفت تسلیم را به عنوان یکی از جنود عقل در مسیر استکمال ایمان، کسب نماید تا به کمال ایمان و معیت و همراهی انبیاء و اوصیاء علیهم‌السلام برسد.

۳-۴ سلم مؤمنان نسبت به انّمه علیهم‌السلام

مفهوم تسلیم مؤمنان در برابر ائمه علیهم السلام، دومین بخش از معنای سلم در زیارت جامعه کبیره است. در این بخش، سه فراز به عنوان حقّ امام بر عهده مؤمنان در مفهوم سلم مورد توجه است: «فَكُنَّا عِنْدَهُ مُسْلِمِينَ بِفَضْلِكَ»، «مُفَوَّضٌ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَيْكُمْ وَ مُسَلَّمٌ فِيهِ مَعَكُمْ» و «وَقَلْبِي لَكُمْ سِلْمٌ (مُسَلَّمٌ)».

این سه فراز به یک اعتبار به دو قسم تقسیم می‌شوند: قسم نخست، فراز مربوط به تسلیم در عوالم پیشین را در بر می‌گیرد و قسم دوم، شامل فرازهای دیگرست که اعمّ از همه عوالم می‌باشند. با این بیان، سه فراز فوق، جهت دوم و سوم سلم در زیارت جامعه کبیره می‌باشد که از طریق تحلیل آنها می‌توان به تکلیف تسلیم مؤمنان پی‌برد.

۱-۳-۴ تبیین فراز «فَكُنَّا عِنْدَهُ مُسْلِمِينَ بِفَضْلِكَ»

فراز «فَكُنَّا عِنْدَهُ مُسْلِمِينَ بِفَضْلِكَ» به معنای تسلیم شدن مؤمنان به ائمه علیهم السلام و تسلیم شدن به فضل و برتری ایشان در عوالم پیشین در محضر خدای متعال می‌باشد و بیان‌کننده سه ویژگی از ویژگی‌های تسلیم مؤمنان است:

- ۱- این تسلیم از عوالم پیشین آغاز شده است؛
 - ۲- تسلیم، همراه با عهده‌ی محکم در محضر خداوند صورت پذیرفته است؛
 - ۳- مفاد تسلیم، سرفروداوردن برابر برتری اهل بیت علیهم السلام است.
- این فقره به اعتقاد بعضی شارحان، بیانگر پیوند معنوی و انس دیرین شیعیان با ائمه علیهم السلام است که خداوند از ازل، ولایت و گرایش قلبی ایشان را در سرشت آنان نهاده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴۰/۹). به بیانی که در کتاب ادب فنای مقربان آمده است، بر پایه این فقره از زیارت جامعه کبیره، اعتراف و تسلیم در برابر برتری پیشوایان، از آن روست که پیوند والایی با آن ذوات قدسی و سرفروداوردن به استان آن بلندمرتبانان که آینه تمام‌نمای کمالات حق‌اند، از ازل در وجود موالیان آنان بوده است (همان).

در روایتی که شیخ کلینی از امام باقر علیه السلام نقل نموده‌اند، ایشان میثاق و عهد محکم تسلیم شدن نسبت به ولایت ائمه علیهم السلام را در عالم ذرّ و در معیت و همراهی اقرار به ربوبیت خدای متعال و رسالت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله بیان می‌دارند (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۶/۱، ح ۱). صفّار در بصائر الدّرجات (صفّار، ۱۴۰۴: ۸۹/۱، باب ۱۶)، فیض کاشانی در الوافی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶:

۴۹۲/۳: باب ۵۵)، علامه مجلسی در بحار الأنوار در «باب الطِّينَةِ وَ الْمِثَاقِ» و ابواب دیگری از این کتاب سترگ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵/۲۲۵؛ ۱۱۷/۲۶، باب ۷) و سایر محدثان، مجموعه‌ای از این اخبار را گردآوری و ارائه نموده‌اند.

مجلسی اول، ضمن حاشیه خود بر فراز مذکور بیان داشته‌اند که تعبیر «فُكِّنَا عِنْدَهُ» بدین معناست که مؤمنان در علم خدای متعال، نسبت به ائمه علیهم‌السلام تسلیم قلبی شده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۶: ۴۸۴/۵) و با این تعبیر می‌توان گفت: ایشان مسأله را نه فقط مربوط به عالم ذر، بلکه بالاتر، امری مسبوق به علم خدای متعال دانسته و معتقدند در علم خدای متعال گذشته است که مؤمنان نسبت به برتری آن حضرات بر عالمیان، تسلیم قلبی حقیقی خواهند شد. این بیان از ظاهر عبارت علامه مجلسی دوم نیز برمی‌آید (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۱/۹۹). از میان شارحان دیگر نیز علامه شبر همین بیان را پذیرفته‌اند (شبر، ۱۴۰۰: ۱۹۵). چنانکه پیداست تعبیر این دسته از شارحان، ظاهراً نسبت به بیان آیت‌الله جوادی آملی اعظم بوده و ایشان امر را اخص و نسبت به عالم ذر معنا نموده‌اند.

این اختلاف تعبیر ظاهری به دلیل عدم بیان ارتباط این فراز با فراز پیشین به وجود آمده است و به اعتقاد نگارنده، بیشتر شارحان زیارت جامعه کبیره، در معنای این فراز نگاه یکتایی دارند. صاحب الأنوار الساطعة تلاش نموده است این توهّم را با معنا نمودن حرف «فاء» که در ابتدای فراز مذکور آمده است، دفع نماید. ایشان این حرف را فاء سببیت دانسته‌اند و بیان می‌دارند: از آنجائی که خداوند در علم خود می‌دانست که مؤمنان نسبت به فضل ائمه علیهم‌السلام تسلیم خواهند بود، آثار صلوات مانند طیب خلق و پاکی آفریدگی را بر آنها جاری نمود. سپس ایشان بیان می‌دارند که به هر معنا و کیفیت که قائل شویم، مسأله تسلیم در گذشته و در نزد خدای متعال یک تحلیل بیشتر نخواهد داشت و آن این است که احادیث فراوانی دلالت می‌کند که شیعیان و محبّان ائمه علیهم‌السلام، همان اشخاصی هستند که ولایت ایشان را پذیرفته و نسبت به فضل ایشان تسلیم شده‌اند و این اتفاق در عالم ارواح و عالم ذر واقع شده است (کربلانی، ۱۴۲۸: ۳۱۳/۴).

ایشان پس از نقل چندین روایت در کیفیت اخذ میثاق در عالم ذر، معتقد شده‌اند که مؤمنان از ابتدای خلقت، تسلیم فضل اهل بیت علیهم‌السلام شده‌اند و به عبارت دیگر، مؤمنان در علم

تردیدی نمی‌کند. چرا که می‌داند خداوند متعال امر دنیا را به ایشان تفویض فرموده، پس او نیز در این تفویض، تسلیم خدای متعال است (ر.ک: کربلائی، ۱۴۲۸: ۵۳۸/۴-۵۳۷).

چنانکه از این بیان و بیانات گذشته بعضی شارحان، مانند مرحوم کربلائی، می‌توان به دست آورد که ایشان فرازهای زیارت جامعه کبیره را به هم پیوسته و بعضاً لازم، ملزوم و مقدم بر همدیگر می‌دانند. برای نمونه در فراز یادشده، امر تسلیم در معیت را همراه با تفویض، تبیین نموده‌اند و متناسب با فرازهای پیش از خود، امر تسلیم را معنا نموده‌اند. ظاهر بیان آیت‌الله جوادی آملی این نکته را در خود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲۹/۱۰).

ایشان فراز فوق را محمل بیان تفصیلی امر تسلیم در ضمن زیارت جامعه کبیره دانسته‌اند. زیرا از قرائنی چون فرازهای پیشین و پسین این فقره استفاده می‌شود که تسلیم مؤمنان با امامان، در این قسمت از زیارت جامعه بسط پیدا کرده است.

در فراز «فَكُنَّا عِنْدَهُ مُسْلِمِينَ بِفَضْلِكُمْ» که پیش‌تر مورد اشاره قرار گرفت، تنها امور محل بحث، پیوستگی تسلیم مؤمنان به ائمه علیهم‌السلام در گذشته و مسبوق به عالم ذر بودن آن و نیز اقرار به وجود چنین تسلیمی برای مؤمنان در آن عوالم بوده است. اما مفهوم تسلیم در فراز «مُقَوَّضٌ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَيْكُمْ وَ مُسَلَّمٌ فِيهِ مَعَكُمْ» با مفاهیمی چون ایمان به سر و علن، شاهد و غائب و اول و آخر ائمه علیهم‌السلام، تفویض که علت تسلیم است، معیت در تسلیم، تسلیم قلب، تبعیت رأی و آمادگی نصرت که فرازهای پیشین و پسین هستند، همراه شده است. از این رو بعضی شارحان مانند آیت‌الله جوادی آملی، تبیین مفهوم تسلیم را به این منزل و فقره از زیارت واگذار نموده‌اند. البته شارح مذکور، فراز «قَلْبِي لَكُمْ سَلَمٌ (مُسَلَّمٌ)» که در ادامه خواهد آمد را نیز ضمن تسلیم در معیت و همراه آن معنا نموده‌اند.

ایشان تسلیم در جمله «وَ مُسَلَّمٌ فِيهِ مَعَكُمْ» را به جهت آنکه ملازم با معیت و همراهی ذکر شده، انشای تسلیم در برابر آن حضرات و اعلام پیروی و همراهی با آنان در همه امور و حالات می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳۰/۱۰). چنانکه پیداست علت برداشت این شارح از عبارت یادشده در مفهوم تسلیم همه جانبه، تعبیر «مَعَكُمْ» هست که رسانای مفهوم پیوستگی و دوام است؛ گویی مؤمن وقتی در سیر خود به این فقره از زیارت جامعه کبیره می‌رسد، بایستی به تسلیم پیوسته و مدام اقرار نموده و به آن عامل باشد تا منتهی به تسلیم قلبی شود که در فراز بعدی مورد اشاره قرار گرفته است.

تسلیم در برابر ائمه علیهم السلام و پیوند روحی و ایمانی با ایشان، نه تنها سبب حدوث و پیدایی ایمان، بیان شده بلکه آن را در بقاء نیز مایه حفظ و کمال ایمان و گشایش دریچه‌های خیرات و برکات به روی مؤمنان معرفی نموده است. از این رو، پیوند مستمر و معیت با ایشان در تسلیم را استکمال مؤمن و صعود او به مراتب عالی کمال معرفی می‌کنند. شارح مذکور برای اثبات این مدعا به روایت یحیی بن زکریای انصاری از امام صادق علیه السلام تمسک جسته‌اند که شیخ کلینی آن را به عنوان ششمین روایت از «بَابُ التَّسْلِيمِ وَ فَضْلُ الْمُسْلِمِينَ» نقل فرموده‌اند:

عَلِيٌّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ الْخَشَّابِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ رَبِيعِ الْمُسْلِيِّ عَنْ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا الْأَنْصَارِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «مَنْ سَرَّ أَنْ يَسْتَكْمَلَ الْإِيمَانَ كُلَّهُ فَلْيَقُلِ الْقَوْلَ مِنِّي فِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ قَوْلَ آلِ مُحَمَّدٍ فِيمَا أَسْرَوْا وَ مَا أَعْلَنُوا وَ فِيمَا بَلَّغْنِي عَنْهُمْ وَ فِيمَا لَمْ يَبْلُغْنِي.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۱/۸، ح ۶).

چنانکه آشکار است تحلیل شارح مذکور با تبیینی که صاحب الأنوار الساطعة ارائه نموده‌اند، متفاوت است.

۳-۴ تبیین فراز «قَلْبِي لَكُمْ سَلَمٌ (مُسْلِمٌ)»

تسلیم قلب، محور این فراز است و چنانکه برخی شارحان زیارت جامعه بیان نموده‌اند به معنای این است که من، منقاد و مطیع امور و افعال شما بوده و در قلبم، نسبت به اقوال، افعال و احوال شما لرزش و اعتراضی نیست (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۲/۹۹)؛ گرچه عقل قاصر و فکر فاتر من به وجه حکمت آنچه از شما صادر شده است، نرسد (شبر، ۱۴۰۰: ۲۱۶).

صاحب الأنوار الساطعة در شرح خود، پس از بیان چند معنا برای قلب، تلاش نموده‌اند معنایی وسیع‌تر و متناسب با فرازهای دیگر زیارت جامعه از جمله فراز «فَكُنَّا عَنْدَهُ مُسْلِمِينَ بِفَضْلِكُمْ» ارائه نمایند و آغاز تسلیم قلبی را به هنگام خلق شیعیان و تشکیل طینت آنها بازگردانده و بر آن اساس تحلیل کنند. گرچه حتی اگر ارتباط میان تسلیم قلب با طینت مؤمنان وجود داشته باشد، اما تحلیل اکتسابی بودن تسلیم قلب در عالم دنیا در بیان ایشان دیده نمی‌شود و ابتدائاً به نظر می‌رسد ایشان تسلیم را صرفاً به ارتباط طینت مؤمنان با ائمه علیهم السلام وابسته دانسته و حوادثی را در این دنیا در آن دخیل نمی‌دانند. حال آنکه با دقت در کلام ایشان می‌توان فهمید که خاستگاه تسلیم را ارتباط طینتی با ائمه علیهم السلام می‌دانند اما تسلیم قلب در وجود مؤمن را آن

هنگام می‌دانند که به سوی ایشان اتصال یابد و به معیت ایشان رسیده و درک کند که از ایشان وجود یافته و به وسیله ایشان تربیت گردیده و به سوی ایشان نیز رهسپار است. شاهد صحت این استظهار، نخست صراحت کلام وی و در مرتبه بعد، تمثیل او در تسلیم قلب به جناب سلمان رضی الله عنه می‌باشد که به درجه خلوص در تشیع رسیده‌اند (کربلانی، ۱۴۲۸: ۸/۵-۷). ایشان پس از بیانی که گذشت، روایتی از مفضل بن عمر را شاهد بر مدّعی خود ذکر کرده و آن را از کتاب أداء الحقوق فی الإخوان تألیف شیخ أبو الفتوح رازی نقل می‌نمایند (کربلانی، ۱۴۲۸: ۷/۵-۸).

از مجموع بیانات مرحوم کربلانی به صورت ضمنی می‌توان درجه‌بندی بودن تسلیم را برداشت نمود و این مطلبی است که آیت الله جوادی آملی در شرح خود به آن تصریح دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰/۱۳۵).

نکته دیگری که میان دو شارح مذکور، مشترک است این است که ایشان تسلیم در مرحله قلب را عالی‌ترین مرتبه تسلیم می‌دانند.

آیت الله جوادی آملی، قلب را مرکز گرایش‌ها، شعور و اراده انسان معرفی می‌کنند و چون ایمان را نیز از جنس گرایش قلبی دانسته‌اند، حقیقت ایمان را نیز جز با تسلیم قلبی در برابر اراده حضرت حق و اولیای الهی متحصّل نمی‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳۸-۱۳۵). با پذیرفتن این بیان، فراز مذکور که حق تسلیم قلب مؤمن را برای ائمه علیهم السلام ذکر می‌کند، به وظیفه اصلی مؤمنان و حق اصلی آن ذوات مقدّس که همانا تلاش برای ایجاد حقیقت ایمان در وجود مؤمن است، نیز اشاره دارد. ایشان در مدّعی خود به روایت ذیل از امام صادق علیه السلام - با بیان مقدّماتی - استناد می‌کنند:

«لَوْ أَنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ وَحَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ حَجَّوْا الْبَيْتَ وَ صَامُوا شَهْرَ رَمَضَانَ ثُمَّ قَالُوا لَيْسَ بِي صَنْعَةَ اللَّهِ أَوْ صَنْعَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِلَّا صَنَعَ خِلَافَ الَّذِي صَنَعَ أَوْ وَجَدُوا ذَلِكَ فِي قُلُوبِهِمْ لَكَانُوا بِذَلِكَ مُشْرِكِينَ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ «فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء: ۶۸) ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): عَلَيْكُمْ بِالتَّسْلِيمِ.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۰۸، ح ۲).

بر اساس این حدیث شریف، همانگونه که معرفت و اعتقاد به مقامات ائمه علیهم السلام واجب است، اطاعت و تسلیم در برابر آنان نیز تکلیفی الزامی است و بی آن، کسی مؤمن نخواهد بود. مراتب تسلیم نیز تابع درجات معرفت و ایمان انسان هستند. هرچه معرفت شخص کامل تر و عمیق تر باشد، درجه تسلیم او نیز فزون تر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳۸/۱۰-۱۴۰). آیت الله جوادی آملی بایسته های تسلیم حقیقی را که همان تسلیم قلب است، سه عامل اساسی «معرفت»، «محبت» و «تبعیت» معرفی نموده که بینش، گرایش و منش انسان را شکل می دهند و تنظیم کننده رابطه مؤمن با ائمه علیهم السلام می باشند.

۴-۴ تسلیم مؤمنان در برابر همدیگر

چهارمین جهت از سلم در زیارت جامعه کبیره، مربوط به فراز «سَلِّمْ لِمَنْ سَأَلَمَكُم» می باشد. این فراز چنانکه پیش تر ذکر شد، فرع بر فرازهای جهت دوم و سوم که مربوط به سلم مؤمنان در برابر ائمه علیهم السلام بود، می باشد. زیرا روشن است که تعبیر از سلم در فراز فوق، بیان تسلیمی است که مؤمن در برابر آن دسته از اشخاصی دارد که نسبت به آن حضرات، تسلیم هستند. از این رو، محور تسلیم در این فراز نیز همان تسلیم به ائمه علیهم السلام است که میان مؤمنان - و یا به تعبیر دیگر مُسَلِّمین - نسبت به همدیگر واقع می شود.

فراز «سَلِّمْ لِمَنْ سَأَلَمَكُم» از فرازهای پرتکرار ادعیه و زیارات ائمه علیهم السلام از جمله: زیارت عاشورا (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ص ۱۷۶)، زیارت ائمه کاظمین علیهم السلام (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ص ۳۰۳)، زیارت جامعه صغیره (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ص ۳۱۵)، زیارت عرفه (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۲/۹۵) و ... می باشد و مرحله ای مهم از مراحل تسلیم به آن حضرات به شمار می آید و به معنای این است که مؤمن در این مرحله، خود را تسلیم و اهل صلح و انقیاد نسبت به تسلیم شدگان به معصومان قرار می دهد. به این معنا علامه مجلسی و علامه شبّر اشاره فرموده اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۱/۹۹؛ شبّر، ۱۴۰۰: ص ۲۰۲)، اساساً «لازمه تسلیم فضل اهل بیت علیهم السلام و اثر مسلم دانستن و داشتن فضیلت آن ذوات قدسی، آن است که هر کس و هر چیز، سلم در برابر آنان است، مورد مسالمت اهل تسلیم قرارگیرد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴۶/۹).

بر اساس برخی روایات وارده از جمله روایتی که شیخ کلینی به نقل از ابو خالد کابلی از امام باقر علیه السلام نقل نموده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۴/۱، ح ۱)، محبت و تولی، دو نتیجه از نتایج تطهیر قلب هستند و کسی که به درجه تطهیر قلب برسد، محبت ائمه علیهم السلام و تولی نسبت به ایشان به او عنایت می‌شود. اما برای تطهیر قلب، شرطی ذکر شده است که خدای متعال بدون آن، قلب بنده‌ای را تطهیر نمی‌کند و آن شرط، تسلیم شدن به ائمه علیهم السلام است به گونه‌ای که انسان در «مقام سلم» قرار بگیرد.

از مقدمات بیان آیت الله جوادی آملی در ضمن فراز یادشده، می‌توان استفاده نمود که ایشان چنین مسیری را برای تبیین فقره «سَلِّمْ لِمَنْ سَأَلَكَكُمْ» پیموده‌اند. ایشان برای اثبات مدعای خود، به روایاتی استناد نموده‌اند که در مقام دلالت بر مقصود دارد. سپس از آن رو که موالات اولیای معصومان به موالات خود ایشان باز می‌گردد را لازم می‌دانند و موالات مؤمنان را چیزی جز موالات معصومان نمی‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۳۹/۹).

در مقابل، مرحوم کربلانی در الأنوار الساطعة، فقره یاشده از زیارت را به دو شکل معنا نموده‌اند: معنای نخست را به تبع علامه مجلسی اول پذیرفته و همان عبارات مجلسی اول را نقل می‌کنند. ترجمه و گزارش آن چنین است:

در مقابل، مرحوم کربلانی با پذیرش معنای نخستی که مجلسی اول در روضه المتقین فرموده (المجلسی، ۱۴۰۶: ۵/۴۸۷-۴۸۶)، معتقد است: از آن رو که یکی از معانی سلم صلح می‌باشد، مؤمن در مقام صلح با کسانی است که ائمه علیهم السلام با آنها صلح کرده‌اند؛ بنابراین در برابر آنان جهاد نمی‌کند. اما همچنان به معنای دومی نیز معتقدند که در نتیجه با دیدگاه آیت الله جوادی آملی، مشترک است.

صاحب الأنوار الساطعة به بیان علامه مجلسی اول این نکته را افزوده‌اند که هر دو معنا در عمل، ناشی از ایمان قلبی مؤمن به ائمه علیهم السلام است که اقتضای مسالمت در جمیع امور با ایشان را می‌کند. از جمله آن، ترک مجاهده بدون اذن معصوم در جایی که ایشان صلح نموده‌اند و محبت و تولی نسبت به شیعیان ایشان، می‌تواند باشد. از این رو ایشان معتقدند روابط میان مؤمنان - یا به تعبیر دیگر مسلمین - اقتضای معاشرت عرفی نبوده، بلکه اقتضای ایمان قلبی به ائمه علیهم السلام است (کربلانی، ۱۴۲۸: ۳۷۲/۴).

در مقام جمع‌بندی بیان شارحان می‌توان گفت: با بررسی احتمالاتی که گذشت، استفاده تسلیم مؤمنان نسبت به یکدیگر از این فراز، مسلم می‌نماید. بر این اساس مهمترین اثر اعتقاد و عمل به فراز «سَلِّمْ لِمَنْ سَأَلَكَكُمْ» در زیارت جامعه کبیره، پیدایی «نظام اخوت» در میان مؤمنان یا به تعبیری «شبکه برادری» است.

نتیجه‌گیری

۱- مفهوم سلم به معنای دریافت حالت خضوعی است که مؤمن در مسیر پیمایش مقام تسلیم به تدریج از هوا و خواسته‌های خود فاصله می‌گیرد و به موافقت و ملائمت با دستور و امر الهی می‌رسید. سپس امر را به گونه‌ای بر خود حاکم می‌کند که مخالفتی در نیت، قلب و اعمال وی نسبت به صاحب‌الأمر و نفس آن امر نداشته باشد.

۲- مفهوم سلم بر پایه زیارت جامعه کبیره، دارای مراحل و درجات گوناگونی است و مفهومی بسیط و تک جزئی نیست.

۳- مفهوم سلم در زیارت جامعه کبیره در شش فراز مورد اشاره قرار گرفته است. به گونه‌ای که می‌توان آنها را از نظر محتوا به سه دسته: «سلم امامان برابر خداوند»، «سلم مؤمنان برابر امامان» و «سلم مؤمنان برابر یکدیگر» تقسیم نمود.

۴- با پی‌جویی حدیثی موضوع «سلم مؤمنان برابر خداوند» که در زیارت جامعه ذکر شده است، در می‌یابیم که این سلم به دو گونه: «سلم در هنگام خلقت» و «سلم در برابر مصائب عظیم دنیوی» بروز می‌یابد.

۵- با پی‌جویی حدیثی موضوع «سلم مؤمنان برابر امامان» که در زیارت جامعه ذکر شده است، در می‌یابیم که این سلم به دو گونه: «سلم در هنگام خلقت و در عوالم پیشین» و «سلم در برابر دستورات آنها در حیات دنیوی» تقسیم می‌شود.

۶- تسلیم امامان برابر خداوند در مقیاسی بس والاتر از تسلیم مؤمنان قرار گرفته و مقدوریت تسلیم مؤمنان چه در برابر امامان و چه در برابر خداوند، به تسلیم امامان باز می‌گردد. بدین معنا که جریان یافتن سلم در عالم وجود، از طریق سلم معصومان به خداوند ممکن می‌شود.

- ۷- والاترین مرحله تسلیم مؤمنان در برابر امامان، تسلیم در مرحله قلب است.
- ۸- تسلیم مؤمنان برابر یکدیگر، امری مستقل نبوده و سبب ایجاد آن، تسلیم هر مؤمن برابر امامان است. بنابراین محور تسلیم مؤمنان برابر یکدیگر، امامان معصوم هستند.
- ۹- تسلیم مؤمنان برابر یکدیگر می‌تواند موجب ایجاد نظام «اخوت ایمانی» یا به تعبیری «شبکه برادری» گردد و در پی آن، اجتماعی شکل گیرد که محور آن، تسلیم همگان به فرمان امامان باشد.

منابع

۱. ابن الأثیر الجزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش). النّه‌ایة فی غریب الحدیث و الأثر. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۲. ابن بابویه الصدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. تحقیق: علی اکبر الغفاری. قم: دفتر نشر اسلامی، چاپ دوم.
۳. ابن فارس، أحمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول.
۴. ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ش). کامل الزیارات. نجف: دارالمرتضویة، چاپ اول.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر، چاپ سوم.
۶. الأسترآبادی، علی (۱۴۰۹ق). تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة. قم: دفتر نشر اسلامی، چاپ اول.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش). ادب فنای مقربان. قم: إسرائ، چاپ پنجم.
۸. الراوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح. قم: مؤسسه الإمام المهدي (عجل الله تعالی فرجه)، چاپ اول.
۹. شبّر، السید عبدالله (۱۴۰۰ش). الأنوار اللامعة فی شرح الزیارة الجامعة. تحقیق: امیر رضاقلی. قم: دار زین العابدین، چاپ اول.



۱۰. صاحب، اسماعیل بن عبّاد (۱۴۱۴ق). المحيط في اللغة. بيروت: عالم الكتاب. چاپ اول.
۱۱. صفّار، محمد بن الحسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدّرجات في فضائل آل محمد ﷺ. قم: مكتبة آية الله المرعشي النّجفي، چاپ دوم.
۱۲. الطبرسي، أحمد بن علي (۱۴۰۳ق). الإحتجاج على أهل اللّجاج. مشهد: نشر مرتضوى، چاپ اول.
۱۳. طريحي، فخرالدّين بن محمد (۱۳۷۵ش). مجمع البحرين. تهران: نشر مرتضوى، چاپ سوم.
۱۴. الطوسى، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق). تهذيب الأحكام. تحقيق: سيد حسن الموسوى الخراسان. تهران: دارالكتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۱۵. عيّاشى، محمد بن المسعود (۱۳۸۰ق). تفسير عيّاشى. تهران: المطبعة العلميّة، چاپ اول.
۱۶. الفراهيدى، الخليل بن أحمد (۱۴۰۹ق). كتاب العين. قم: هجرت، چاپ دوم.
۱۷. فيض كاشانى، محمد محسن بن شاه مرتضى (۱۴۰۶ق). الوافى. اصفهان: كتابخانه الإمام اميرالمؤمنين ﷺ، چاپ اول.
۱۸. فيومى، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح المنير فى غريب الشّرح الكبير. قم: مؤسّسة دارالهجرة، چاپ دوم.
۱۹. قمى، على بن ابراهيم (۱۴۰۴ق). تفسير قمى. قم: دارالكتاب، چاپ سوم.
۲۰. كربلائى، جواد بن عباس (۱۴۲۸ق). الأنوار السّاطعة فى شرح الزيارة الجامعة. بيروت: مؤسّسة الأعلمى للمطبوعات، چاپ اول.
۲۱. كلينى، ثقة الإسلام محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق). الكافى. تحقيق: على اكبر الغفّارى. تهران: دارالكتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۲۲. كوفى، فرات بن ابراهيم (۱۴۱۰ق). تفسير فرات كوفى. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، چاپ اول.

۲۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بيروت: دار إحياء التراث العربي، راول.
۲۴. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ ق). روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه (ط- القديمة). قم: مؤسسه كوشانپور، چاپ دوم.
۲۵. مصطفوی، السید حسن (۱۳۶۸ ش). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۲۶. همدانی درودآبادی، سیدحسین (۱۳۹۶ ش). ترجمه الشّمس الطّالعة شرح زیارت جامعه کبیره. ترجمه محمدحسین نائیجی. قم: انتشارات کتاب جمکران، چاپ پنجم.

گزارش و بررسی شکلی اسناد روایات شیعی پیرامون استمناء

کاظم استادی* (دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه قرآن و حدیث)

kazemostadi@gmail.com

مرتضی عبادی گلشن (دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث؛ دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه قم)

mortezaeg86725@gmail.com

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷)

چکیده

مسأله «استمناء» در ابواب مختلف فقهی، بررسی شده است. غالب فقهای شیعه، استمناء را به هر نحوی حرام، بلکه از گناهان کبیره دانسته‌اند و برای عامل آن، تعزیر برشمرده‌اند. با توجه به مبتلی به بودن آن در جامعه، به ویژه جوانان، همچنین نیاز به پژوهش‌های حدیثی و فقهی بیشتر و جدید در این باره، ضروری است اسناد روایات مرتبط با این موضوع از جهات گوناگون، بازپژوهی شوند. در این میان به نظر می‌رسد که پیش از جرح و تعدیل رجالی راویان احادیث مرتبط و نیز پژوهش و بررسی شکلی اسناد روایات شیعی، لازم است مشخص شود که «اسناد روایات درباره خودارضایی چه تعداد و از لحاظ شکلی (ساختار اسناد و طبقات راویان) دارای چه وضعیتی هستند؟». با بررسی‌های به عمل آمده سیزده روایت پیرامون استمناء یافت شد که احتمالاً تمامی آنها از دو کتاب احمد بن محمد بن خالد برقی و محمد بن احمد اشعری قمی نقل و در طبقات بعدی نشر یافته‌اند. البته اسناد روایات استمناء و منابع آنها، از لحاظ وضعیت شکلی، مشکلات و ابهاماتی نیز دارند. **کلیدواژه‌ها:** خودارضایی، اهدای اسپرم، تلقیح مصنوعی، فقه شیعه، حدیث شیعه.

۱- مقدمه

به فتوای فقیهان شیعه و برخی از فقیهان اهل سنت، منی، نجس است و خروج آن از بدن، موجب حالت جنابت می‌شود. خروج منی از بدن، موجب غسل می‌شود و اگر به صورت اختیاری از بدن خارج شود، روزه را باطل می‌کند (ن.ک: نجفی، ۱۴۰۴: ۳/۳؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۵: ۹۵). البته برخی از فقها، میان «امناء» و «استمناء» فرق قائل شده‌اند. به این معنی که مفهوم استمناء را اخص از امناء دانسته‌اند و استمناء را خارج کردن منی با قصد انزال و امناء را، خارج کردن منی با قصد یا بدون قصد انزال برشمرده‌اند (ن.ک: گروهی، ۱۴۲۳، الموسوعة الفقهية، ۲۱۸/۱۲). از

موضوع خودارضائی یا استمناء در ابواب مختلف فقه (همانند باب‌های صوم، اعتکاف، حیج و حدود)، سخن رفته است (به عنوان نمونه، ن.ک: نجفی، ۱۴۰۴: ۳۶۷/۲۰-۳۶۹).

فقه‌های شیعه، غالباً استمناء را به هر نحوی (جز توسط همسر و کنیز) حرام، بلکه از گناهان کبیره برشمرده‌اند (به عنوان نمونه ن.ک: نجفی، ۱۴۰۴: ۶۴۷/۴۱-۶۴۹) حتی برخی متأخران، استمناء با دست کنیز و همسر را نیز حرام دانسته‌اند (ن.ک: حلی، بی‌تا: ۵۷۷/۲). همچنین ایشان، کیفر خودارضایی و استمناء را تعزیر برشمرده‌اند (ن.ک: نجفی، ۶۴۷/۴۱-۶۴۹).

اما علمای اسلامی، اقوال مختلفی پیرامون استمناء اتخاذ نموده‌اند که در یک دسته‌بندی منطقی، می‌توان اقوال ایشان را به نسبت مفهوم «ضرورت» و «عدم ضرورت» در دو گروه کلی مطرح نمود:

الف) علمای شیعه و سنی (بر روی هم)، سه فتوا برای استمنای غیر ضروری اعلام نموده‌اند: ۱- برخی از علمای اهل تسنن، استمناء را اساساً «مباح» می‌دانند. هر چند که این گروه، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی به صورت «مطلق» عمل استمناء را جایز دانسته‌اند و برخی با ذکر شرایط متعددی، خودارضائی را مباح اعلام کرده‌اند. ۲- برخی از علمای اهل تسنن، خودارضائی را «مکروه» دانسته و آن را عملی اخلاقی برشمرده‌اند. ۳- جمهور علما و فقه‌های شیعه و سنی، فتوای به «حرام بودن» استمناء داده‌اند.

ب) همچنین علمای شیعه و سنی، بر روی هم، دو فتوا برای استمنای در حال ضرورت، مطرح نموده‌اند: ۱- عده‌ای از علمای اسلامی، خودارضائی را در مواقع ضرورت، «مباح» می‌دانند. هر چند که موارد ضروری ایشان متفاوتند. گروهی از فقها و علمای اهل تسنن، فرض جلوگیری از بروز گناه افسد، همانند زنا و لواط را شرط مباح بودن استمناء دانسته‌اند. گروهی از فقه‌های شیعه نیز، موارد ضرورت را محدود به موارد پزشکی (مانند اسپرم‌گیری و تست بیماری) دانسته‌اند و فقط در این شرایط، خودارضائی را جایز می‌دانند. البته، یک فقیه معاصر شیعه شناخته شد که جدای از موارد ضروری پزشکی که بیان گشت، استمناء را برای جلوگیری از وقوع گناه بزرگ‌تر، جایز شمرده است. ۲- عده‌ای از علمای اهل تسنن، پا را فراتر نهاده، و خودارضائی را در مواقع ضرورت دفع اعمال افسد (مانند زنا و لواط)، نه تنها مباح، بلکه «واجب» دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که مثلاً اگر امر دایر مدار به خودارضائی یا زنا باشد، و شخص، استمناء ننماید، او مرتکب حرام و گناه شده است (ن.ک: استادی، ۱۴۰۲: سراسر متن).

با توجه به مبتلی به بودن مسأله استمناء و خودارضائی در جامعه و مخصوصاً قشر جوان، و نیاز به پژوهش‌های حدیثی جدید که جنبه مقدمه‌ای برای پژوهش‌های فقهی دارند، لازم است تا اسناد روایات پیرامون استمناء بازپژوهی شوند. در این میان به نظر می‌رسد که گزارش و بررسی شکلی (ساختار اسناد و طبقات راویان) اسناد روایات شیعی پیرامون استمناء لازم است تا در این پژوهش به عنوان سؤال اصلی پرسیده شود: اسناد روایات درباره استمناء و خودارضائی چه تعداد و از لحاظ شکلی دارای چه وضعیتی هستند؟ و در عرض این بررسی‌ها، دانسته شود که منابع مکتوب متقدم موجود و نیز راویان مستقیم و گویندگان اصلی روایات استمناء چگونه هستند و چه مسایل و تأملاتی درباره آنها قابل طرح می‌باشد؟ همچنین، چه نکات کلی در ساختار اسناد و طبقات راویان روایات استمناء وجود دارد، که قابل توجه باشند؟

لازم به ذکر است که نوشته‌ها و مقالات عمومی و علمی متعددی درباره خودارضائی نگارش یافته است. اما برخی از آنها که به بحث مقاله حاضر مرتبط هستند، عبارتند از:

- ۱- بی‌نام (۱۳۴۷ش)، «الاستمناء حرام»، اجوبة المسائل الدینیة (المجلد الثانی عشر)، شعبان، الجزء ۸، ص ۲۴۴ - ۲۴۶.
- ۲- المقداد، محمد توفیق (۱۳۷۸ش)، «فقه القائد: حرمة الإستمناء العادة السریة»، بقیة الله، تموز، العدد ۱۰۶، ص ۸۲ - ۸۷.
- ۳- سادات طبایی، مهشید (۱۳۹۲ش)، «جواز یا حرمت ارائه خدمات کمک باروری»، فقه و حقوق خانواده، پیاپی ۵۸، بهار و تابستان، ص ۵۳.
- ۴- محمودیان، نازلی و دیگران (۱۳۹۶ش)، «مشروعیت حفظ باروری با استفاده از روش انجماد گامت»، فقه پزشکی، پاییز و زمستان شماره ۳۲ و ۳۳، ص ۲۴ - ۳۹.
- ۵- احسان‌پور، سید رضا و هادی عظیمی گرکانی (۱۳۹۸ش)، «تلقیح مصنوعی از منظر فقهای اهل سنت»، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، سال پانزدهم، شماره ۳، ص ۳۳ - ۴۶.
- ۶- احسان‌پور، سید رضا (۱۴۰۰ش)، «استمتاع از ربات‌های جنسی از منظر فقه جزای اسلام»، فقه جزای تطبیقی، زمستان شماره ۴، ص ۲ - ۷.
- ۷- مرتاضی، احمد (۱۴۰۱ش)، «تعیین حدود شرعی کاربری بانک‌های اسپرم بر مبنای اندیشه‌های فقهی امام خمینی (ع)»، پژوهش‌نامه متین، تابستان شماره ۹۵، ص ۱۳۳ - ۱۶۴.

در این میان، پژوهش منتشر شده مستقل، پیرامون مسأله بررسی اسناد و رجال روایات استمناء شاهد نشد. هر چند که این مسأله از گذشته تاکنون به نوعی در دروس سطوح عالی و خارج فقه مطرح بوده است؛ به عنوان نمونه:

۱- شبیری زنجانی، سید موسی، (۱۳۸۷ش). «درس خارج فقه: مبطلات صوم (استمناء)». سایت مدرسه فقاها: ۱۳۸۷/۰۲/۱۴.

۲- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰ش). «درس خارج فقه با موضوع استمناء». سایت مدرسه فقاها: ۱۳۹۰/۰۶/۲۳.

۳- سبحانی، جعفر (۱۳۹۰ش). «درس خارج فقه: کتاب الحدود و التعزیرات (حکم فقهی استمناء)». سایت مدرسه فقاها: ۱۳۹۰/۰۶/۲۳.

۴- مرتضوی، سید حسن (۱۳۹۲ش). «درس خارج فقه با کتاب الحج (حرمت استمناء)». سایت مدرسه فقاها: ۱۳۹۲/۰۳/۱۱.

۵- شهیدی، محمدتقی (۱۳۹۶ش). «درس خارج فقه با موضوع استمناء». سایت مدرسه فقاها: ۱۳۹۶/۱۲/۲۳.

۶- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۸ش). «درس خارج فقه با کتاب الحج (حکم استمناء برای اخذ اسپرم)». سایت مدرسه فقاها: ۱۳۹۸/۰۹/۱۹.

۷- محمدی قاینی، محمد (۱۴۰۱ش). «درس خارج فقه با موضوع استمناء». سایت مدرسه فقاها: ۱۴۰۱/۰۲/۲۸.

همچنین، کتاب‌هایی در بعضی از فصول خود به اسناد این روایات پرداخته‌اند. مانند: مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۱ش). پنج نکته مهم درباره خودارضایی. گردآوری و تحقیق: ابوالقاسم علیان‌نژادی دامغانی، قم: نجفی.

بنابراین، پژوهش حاضر، ظاهراً اولین نوشته مستقلی است که به «گزارش و بررسی شکلی اسناد روایات شیعی پیرامون استمناء» می‌پردازد.

۲- گزارش اسناد روایات درباره استمناء

با جستجو در منابع روایی و نیز ملاحظه بحث‌هایی که علمای شیعی پیرامون مسأله استمناء نموده‌اند، حدود سیزده روایت قابل طرح می‌باشد که از آنها می‌توان به نوعی در مسأله استمناء

سخن گفت. بیشتر آنها را شیخ حرّ عاملی (متوفی ۱۱۰۴ق) در دو جای کتاب وسائل الشیعه، یعنی ابواب النکاح المحرم (باب ۲۸) و ابواب نکاح البهائم و وطی الأموات و الاستمناء (باب ۳) جمع آوری نموده است (حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۳۵۲/۲۸ و ۳۶۴/۲۸).

روایات پیرامون استمناء را می توان در سه دسته تفکیک نمود: روایاتی که مفهوم یا دلالت آنها، گویای «جواز» یا «نهی» در استمناء است و نیز روایاتی که دلالت آنها دارای «ابهام» هستند و استدلال به نهی در استمناء برای آنها مشکل است. این چند گروه روایات عبارتند از:

۱-۲ روایات مرتبط با نهی از استمناء

۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) أَتَى بِرَجُلٍ عَيْتَ بِذَكَرِهِ فَضَرَبَ يَدَهُ حَتَّى احْمَرَّتْ ثُمَّ رَوَّجَهُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۶۵/۷؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۶۳/۱۰؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۲۲۶/۴؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳: ۳۵۶/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۵۰/۱۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۳۵۲/۲۰ و ۳۶۳/۲۸).

۲- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ [باقر] (ع) قَالَ: أَتَى عَلِيٌّ (ع) بِرَجُلٍ عَيْتَ بِذَكَرِهِ حَتَّى أَنْزَلَ فَضَرَبَ يَدَهُ بِالْدَّرَّةِ حَتَّى احْمَرَّتْ وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا قَالَ وَ رَوَّجَهُ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ (طوسی، ۱۳۶۵: ۶۴/۱۰؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۲۲۶/۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۵۱/۱۵).

۳- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ [صادق] (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْخَصْخَصَةِ فَقَالَ هِيَ مِنَ الْفَوَاحِشِ وَ نِكَاحُ الْأَمَةِ خَيْرٌ مِنْهُ (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۴۰/۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۵۲/۱۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۳۵۳/۲۰).

۴- حَدَّثَنَا أَبِي [علی بن بابویه] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّيَالِسِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْنٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ التَّمِيمِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ حُمَيْدٍ الْحَنَاطُ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ [صادق] (ع) يَقُولُ: ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ النَّاتِفُ سَبِيَهُ وَ النَّاكِحُ نَفْسَهُ وَ الْمَنْكُوحُ فِي دُبُرِهِ (صدوق، ۱۳۸۹: ۱۰۶/۱؛ الفتال النیشابوری، ۱۳۷۵: ۴۷۴/۲؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۳۵۳/۲۰).

۱۳۰/۲ و ۳۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۶/۷۳ و ۶۳/۷۶ و ۹۵؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۳۵۷/۱ و ۳۲۲/۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۳۸/۳).

۵- در وسائل الشیعه اثر شیخ حرّ عاملی (م ۱۱۰۴ق) این روایت آمده است: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سُئِلَ الصَّادِقُ (ع) عَنِ الْخَصْخَصَةِ فَقَالَ إِنَّهُمْ عَظِيمٌ قَدْ نَهَى اللَّهُ عَنْهُ فِي كِتَابِهِ، وَفَاعِلُهُ كَنَاحٍ نَفْسِهِ وَلَوْ عَلِمْتَ بِمَا يَفْعَلُهُ مَا أَكَلْتَ مَعَهُ فَقَالَ السَّائِلُ فَبَيَّنْ لِي يَا إِبْنِ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فِيهِ فَقَالَ قَوْلُ اللَّهِ فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ وَهُوَ مِمَّا وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَالَ الرَّجُلُ أَيْمًا أَكْبَرُ الزَّنَا أَوْ هِيَ فَقَالَ هُوَ ذَنْبٌ عَظِيمٌ قَدْ قَالَ الْقَائِلُ بَعْضُ الذَّنْبِ أَهْوَنُ مِنْ بَعْضٍ وَالذُّنُوبُ كُلُّهَا عَظِيمٌ عِنْدَ اللَّهِ لِأَنَّهَا مَعَاصِي وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مِنَ الْعِبَادِ الْعَصِيَّانَ وَقَدْ نَهَاَنَا اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ لِأَنَّهَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ وَقَدْ قَالَ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ (حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۳۶۴/۲۸).

همچنین در بحار الأنوار اثر علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ق) نیز این روایت بدون ذکر هیچ سندی با رمز «ضا» به نقل از فقه الرضا علیه السلام آمده است (ن.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰/۱۰۱). در کتاب مستدرک نیز همین روایت، ظاهراً به نقل از بحار الأنوار است (نوری، ۱۳۸۲: ۳۵۵/۱۴). البته، این روایت شیخ حرّ عاملی و علامه مجلسی، در کتاب‌های نوادر احمد بن عیسی و نیز در فقه الرضا علیه السلام دستیاب نشد.

۶- در عوالی اللّٰثالی العزیزیه تألیف شیخ محمد بن علی أحسانی، معروف به ابن ابی جمهور (متوفای بعد از ۹۰۱ق)، یک روایت بدون سند از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است؛ که سابقه ندارد و در برخی کتب متأخر نیز تکرار شده است: وَقَالَ (ص): نَاكِحُ الْكَفِّ مُلْعُونٌ (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳: ۲۶۰/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰/۱۰۱؛ نوری، ۱۳۸۲: ۳۵۶/۱۴).

۲-۲ روایات مبهم در مسأله استمناء

گاهی استنباط اندیشمندان و فقها از یک متن واحد، متفاوت است. به این معنی که متن، تصریح و ظهور اختصاصی در دلالت به مسأله‌ای ندارد و برخی افراد به قرینه یا اعمال برهان خلف، استفاده دلالتی ویژه‌ای از یک متن می‌نمایند. بنابراین، برخی روایات مورد استناد بعضی از اندیشمندان (به عنوان نمونه، ن.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۳/۰۶/۱۳۹۰)، ممکن است

ارتباط مبهم در مسأله استمناء داشته باشند و همه فقها، قائل به دلالت و دخالت این متون در استنباط برای مسأله استمناء نداشته باشند. این روایات عبارتند از:

۷- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الرَّيَّانِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (ع)، أَنَّهُ كَتَبَ إِلَيْهِ: رَجُلٌ يَكُونُ مَعَ الْمَرْأَةِ لَا يُبَاشِرُهَا إِلَّا مِنْ وَرَاءِ ثِيَابِهَا [وَأُثْيَابِهَا] فَيَحْرُكُ حَتَّى يَنْزِلَ مَاءُ الَّذِي عَلَيْهِ وَ هَلْ يَبْلُغُ بِهِ حَدَّ الْخُصْخُصَةِ فَوَقَعَ فِي الْكِتَابِ بِذَلِكَ بَالِغُ أَمْرِهِ (كلینی، ۱۳۶۵: ۵۴۱/۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۵۲/۱۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۳۵۴/۲۰).

۸- مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ [صادق] (ع) الرَّزَى أَشَرُّ أَوْ شُرْبُ الْخَمْرِ وَ كَيْفَ صَارَ فِي الْخَمْرِ ثَمَانِينَ وَ فِي الرَّزَى مِائَةٌ فَقَالَ يَا إِسْحَاقُ الْحَدُّ وَاحِدٌ وَ لَكِنْ زَيْدٌ هَذَا لِتَضْيِيعِهِ النُّظْفَةَ وَ لَوْضَعِهِ إِيَّاهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا الَّذِي أَمَرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ (كلینی، ۱۳۶۵: ۲۶۲/۷؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۳۸/۴؛ صدوق، بی تا، علل الشرایع: ۵۴۳/۲؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۹۹/۱۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۵۴۸/۱۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۳۵۲/۲۰ و ج ۲۸ ص ۹۸ و ۲۲۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷/۷۶).

۹- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ [صادق] (ع): فِي الرَّجُلِ يَنْكِحُ بَهِيمَةً أَوْ يَذَلُّكَ فَقَالَ كُلُّ مَا أَنْزَلَ بِهِ الرَّجُلُ مَاءً فِي هَذَا وَ شَبِهُهُ فَهُوَ زَنَى (كلینی، ۱۳۶۵: ۵۴۰/۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۰۶۸/۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۳۴۹/۲۰ و ۳۵۲ و ۳۵۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۸: ۳۴۱/۲).

۱۰- عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (ع) وَ صَبَّاحِ الْحَدَّاءِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ (ع): فِي الرَّجُلِ يَأْتِي الْبَهِيمَةَ فَقَالُوا جَمِيعاً إِنْ كَانَتْ الْبَهِيمَةُ لِلْفَاعِلِ ذُبِحَتْ فَإِذَا مَاتَتْ أُحْرِقَتْ بِالنَّارِ وَ لَمْ يُنْتَفَعْ بِهَا وَ ضُرِبَ هُوَ خَمْسَةً وَ عَشْرِينَ سَوْطاً رُبْعَ حَدِّ الزَّانِي وَ إِنْ لَمْ تَكُنِ الْبَهِيمَةُ لَهُ قُومَتْ فَأُخِذَ ثَمَنُهَا مِنْهُ وَ دُفِعَ إِلَى صَاحِبِهَا وَ ذُبِحَتْ وَ أُحْرِقَتْ بِالنَّارِ وَ لَمْ يُنْتَفَعْ بِهَا وَ ضُرِبَ خَمْسَةً وَ عَشْرِينَ سَوْطاً فَقُلْتُ وَ مَا ذَنْبُ الْبَهِيمَةِ فَقَالَ لَا ذَنْبَ لَهَا وَ لَكِنْ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَعَلَ هَذَا وَ أَمَرَ بِهِ لِكَيْلَا يَجْتَرِيَ النَّاسُ بِالْبَهَائِمِ وَ يَنْقَطِعَ النَّسْلُ (كلینی، ۱۳۶۵: ۲۰۴/۷؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۶۰/۱۰؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۲۲۲/۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۴۵/۱۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۳۵۷/۲۸).

۱۱- (علل الشرایع) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ جَمِيعاً قَالَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى بْنِ

عَمْرَانَ الْأَشْعَرِيَّ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ نَوَيْهِ [تَوْبَةً] رَوَاهُ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ:

(من لا يحضره الفقيه) رُوِيَ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ أَنَّهُ قَالَ:

سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ خَلْقِ حَوَاءَ وَقِيلَ لَهُ إِنَّ أَنْاسًا عِنْدَنَا يَقُولُونَ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ حَوَاءَ مِنْ ضِلْعِ آدَمَ الْأَيْسَرِ الْأَقْصَى فَقَالَ «سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا» يَقُولُ مَنْ يَقُولُ هَذَا إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَكُنْ لَهُ مِنَ الْقُدْرَةِ مَا يَخْلُقُ لَأَدَمَ زَوْجَةً مِنْ غَيْرِ ضِلْعِهِ وَيَجْعَلُ لِلْمُتَكَلِّمِ مِنْ أَهْلِ التَّشْنِيعِ سَبِيلًا إِلَى الْكَلَامِ أَنْ يَقُولَ إِنَّ آدَمَ كَانَ يَنْكُحُ بَعْضُهُ بَعْضًا إِذَا كَانَتْ مِنْ ضِلْعِهِ مَا لَهُؤُلَاءِ حَكَمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ».. (صدوق، بی تا، علل الشرائع: ۱۷/۱؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۳۷۹/۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۱/۲۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۲: ۴۱۳/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۰۷/۳).

۲-۳ روایات موافق در جواز استمناء

۱۲- [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ] فَأَمَّا مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ وَحُسَيْنِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ [بَاقِر] (ع) عَنِ الرَّجُلِ يَغْبِثُ بِيَدِهِ حَتَّى يُنْزَلَ قَالَ «لَا بَأْسَ بِهِ وَلَمْ يَبْلُغْ بِهِ ذَاكَ شَيْئًا» (طوسی، ۱۳۶۵: ۶۴/۱۰؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۲۲۶/۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۵۱/۱۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۳۶۳/۲۸).

۱۳- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي يَحْيَى الْوَاسِطِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْبَصْرِيِّ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الذَّلِكِ قَالَ نَاكِحُ نَفْسِهِ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۴۰/۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۵۱/۱۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۳۵۳/۲۰).

۲-۴ جمع بندی گزارش اسناد روایات پیرامون استمناء

از مجموع سیزده روایت گزارش شده پیرامون مسأله استمناء، شش روایت قابلیت استنباط روشن در نهی از استمناء دارند و دو روایت نیز جواز در این مسأله را نشان می‌دهند. دلالت پنج روایت نیز دارای ابهام در نهی یا حتی ارتباط داشتن آنها به مسأله استمناء می‌باشند. در هر صورت، برای بررسی شکلی اسناد پیرامون استمناء، نکاتی را می‌توان در نظر داشت که در عناوین بعدی، طرح می‌شود.

۳- پیرامون منابع و راویان و گویندگان اصلی

از سیزده روایتی که پیرامون استمناء گزارش شد، یازده روایت دارای سند و البته برخی از اسناد آنها دارای ارسال و افتادگی در راویان هستند (جدول پیوست قبل را ملاحظه فرمایید). بنابراین با کنار هم قراردادن اسناد و بررسی کلی آنها، اطلاعاتی را می‌توان پیرامون منابع و راویان و گویندگان اصلی ارائه داد.

۳-۱ کتاب‌ها و راویان نهایی

اکنون، چون اصول اولیه و کتاب‌های متقدم حدیثی در دسترس نیستند، اسناد روایات و احادیث مورد استفاده از متقدم‌ترین کتاب‌های در دسترس مورد استناد قرار می‌گیرند که از صاحبان و نویسندگان این کتاب‌ها می‌توان به عنوان «راویان نهایی» احادیث نام برد. آنها عبارتند از:

۳-۱-۱ آثار و منابع متقدم

۱- محمد بن یعقوب کلینی معروف به ثقة الاسلام کلینی (متوفی ۳۲۹ق) در کتاب کافی با هفت روایت (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۴۰/۵ سه روایت، ۵۴۱ و ۲۰۴/۷، ۲۶۲، ۲۶۵).
قدیمی‌ترین نسخه‌های کتاب کافی، که البته تنها حاوی بخشی‌هایی از این کتاب هستند، مربوط به قرن ششم و هفتم می‌باشند و ظاهراً نسخه کامل این اثر، مربوط به قرن دهم هجری است (ن.ک: درایتی، ۱۳۹۱: ۶۷۶/۲۵ به بعد). بنابراین، ما حداقل حدود سه قرن «ارسال نسخه‌ای»^۱ برای روایات این کتاب تا تاریخ حیات مؤلف در قرن چهارم داریم.

۱. یک یا چندین حدیث، از دو طریق شفاهی و کتبی، قابل انتقال به نسل‌های بعدی هستند. یعنی همانطور که یک شخص به صورت شفاهی، طبقه انتقال احادیث واقع می‌شود، یک نسخه کتاب نیز می‌تواند به عنوان «شخصیت فیزیکی» در طبقه انتقال احادیث، فعال باشد. اکنون روشن است که اگر میان طبقه راویان نقل یک حدیث، فاصله زمانی زیادی موجود باشد، حدیث را «مُرسل» دانسته و گفته می‌شود که افتادگی راویان در میان زنجیره انتقال شفاهی رخ داده است. همچنین می‌توان گفت: تألیفات مکتوب حدیثی نیز، که میان «زمان تاریخ استتساخ نسخ خطی موجود از آن» و «زمان حیات مؤلف و یا نسخه اصلی کتابت شده اثر»، فاصله زمانی قابل توجهی واقع شده باشد، تمامی روایات موجود در این نسخ موجود نیز دچار «ارسال» گشته‌اند که از این نوع ارسال، می‌توان با عنوان «ارسال نسخه‌ای» یاد نمود. بنابراین، هر خدشه‌ای که از باب «خبر واحد» و «ارسال» بر نقل شفاهی احادیث وارد است، همان اشکالات به متن مکتوب و نسخه‌ای احادیث نیز، وارد خواهد بود.

۲- ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بابویه قمی، مشهور به شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ق) با دو روایت در کتاب‌های خصال، علل الشرائع و من لایحضر الفقیه (در آثار شیخ صدوق روایات دیگری هم وجود دارد که چون تکرار روایات کلینی و اسناد مشابه هستند، درج نمی‌شوند و تنها روایات اختصاصی وی بیان می‌گردند.) این روایات صدوق عبارتند از:

• خصال با یک روایت (صدوق، ۱۳۸۹ق: ۱/۱۰۶).

قدیمی‌ترین نسخه کتاب الخصال، مربوط به سال ۸۰۱ ق است (ن.ک: درایتی، ۱۳۹۱: ۶۹۹/۱۳). بنابراین، ما حدود چهار قرن «ارسال نسخه‌ای» برای روایات این کتاب تا تاریخ حیات مؤلف داریم.

• علل الشرائع با یک روایت (صدوق، بی‌تا، علل الشرائع: ۱۷/۱).

قدیمی‌ترین نسخه کتاب علل الشرائع، مربوط به قرن نهم است (درایتی، ۱۳۹۱: ۲۲ / ۸۳۵). بنابراین، ما حدود چهار قرن «ارسال نسخه‌ای» تا تاریخ حیات مؤلف، برای روایات این کتاب داریم.

• همان روایت بالا اما بدون سند، در کتاب من لایحضر الفقیه تکرار شده است (ن.ک: صدوق، ۱۴۰۴ق: ۳/۳۷۹).

قدیمی‌ترین نسخه کتاب من لایحضر الفقیه، مربوط به قرن ۴ یا ۵ است که فقط جزء سوم کتاب را دارد و نسخه کهن دیگر مربوط به سال ۶۵۲ ق است که آن نیز فقط از باب وضو تا اول باب زکات را داراست (ن.ک: درایتی، ۱۳۹۱: ۴۳/۲۶ و ۴۴).

۳- محمد بن حسن بن علی بن حسن، مشهور به شیخ طوسی و شیخ الطائفه (متوفی ۴۶۰ق) با دو روایت در کتاب تهذیب الأحکام (طوسی، ۱۳۶۵: ۶۴/۱۰) (همانگونه که در مورد آثار شیخ صدوق بیان شد، در اینجا نیز، تنها روایات اختصاصی شیخ طوسی درج شد و از روایات دیگر وی پیرامون استمناء که در منابع قبلی، یعنی کلینی و صدوق، بوده است، صرف‌نظر شد).

اما درباره نسخ خطی این کتاب باید گفت که جدای از نسخه مبهم کتابخانه علامه طباطبایی که شامل «الجزء الأول الي باب تلقين المحتضرين» می‌باشد، قدیمی‌ترین نسخه کتاب تهذیب الأحکام، که البته ناقص نیز می‌باشد، مربوط به قرن هفتم است (ن.ک: درایتی،

۱۳۹۱: ۵۳۲/۹). بنابراین نسخه‌های این کتاب، حدود دو قرن «ارسال نسخه‌ای» تا تاریخ حیات مؤلف در قرن پنجم، برای روایات موجود در آن داریم.

۲-۱-۳ آثار و منابع متأخر

۱- محمد بن زین‌الدین علی بن ابی‌جمهور آخسانی (متوفی بعد از ۹۰۱ق)، با یک روایت در کتاب عوالی اللئالی (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۳: ۲۶۰/۱).

۲- یک روایت را دو نفر به نقل از دو کتاب متفاوت در اثر خود درج نموده‌اند که چون این روایت در آن آثار، دستیاب نشد، مؤلفین این آثار را به عنوان راویان نهایی این روایت ذکر می‌شوند:

• محمد بن حسن بن علی عاملی، معروف به شیخ حرّ عاملی (متوفی ۱۱۰۴ق) در کتاب وسائل الشیعه (حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۳۶۴/۲۸)؛ با یک روایت به نقل از نوادر.

• محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، معروف به علامه مجلسی (متوفی ۱۱۱۰ق) در کتاب بحار الأنوار (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰/۱۰۱)؛ به نقل از فقه الرضا علیه السلام.

البته باید توجه داشت که این روایات سیزده‌گانه، در دیگر منابع هم‌عرض یا متأخر نیز وجود دارند که از ذکر آنها به علت عدم طولانی شدن متن، صرف‌نظر شده و تنها منابع قدیمی‌تر و نیز اختصاصی که اول بار روایت در آن درج شده، مدنظر قرار گرفته‌اند.

۲-۳ کتاب‌ها و راویان میانی

پس از کنار هم قرار دادن اسناد روایات و تطبیق طبقات راویان آنها (جدول پیوست قبل را ملاحظه کنید)، مشخص شد که همه روایات پیرامون مسأله استمناء در طبقه قرن حدود ۲۷۵ق، به سه عنوان ختم می‌شوند. یعنی دو شخصیت روایی مشخص و نیز عناوین بدون نام و نامشخص در این طبقه، که احتمالاً افتادگی نام همان دو شخصیت روایی دیگر باشند.

با توجه به طبقه سال‌های حدود ۲۷۵ق در جدول اسناد راویان (که تصویر آن گذشت) و صرف‌نظر از افتادگی نام راویان در برخی از اسناد این طبقه، ظاهراً همه راویان متأخر روایات استمناء، به اسامی «احمد بن محمد» و نیز «محمد بن احمد» در این طبقه منتهی شده‌اند. بنابراین، بسیار محتمل است که تمامی روایات پیرامون مسأله استمناء از دو کتاب این دو شخصیت، یعنی احمد بن محمد بن خالد برقی (متوفی حدود ۲۷۴ یا ۲۸۰ق) و محمد بن احمد بن یحیی اشعری قمی (قرن ۳)، نقل و در طبقات بعدی نشر یافته باشند.

مثلاً ممکن است این روایات استمناء، از کتابی مستقل از احمد بن محمد بن خالد برقی یا کتاب المحاسن وی نقل شده باشند که البته از ابواب بسیار زیاد این کتاب (طوسی، ۱۴۱۷: ۶۲-۶۴؛ نجاشی، بی تا: ۷۶)، تنها یازده باب آن اکنون در دسترس می باشد (ن.ک: برقی، ۱۳۷۱: فهرست). همچنین، محمد بن احمد بن یحیی اشعری نیز کتاب های متعددی داشته است (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۲۱؛ نجاشی، بی تا: ۳۴۸)؛ مثلاً کتاب نوادر الحکمة که اثری حجیم و شامل ابواب مختلف فقهی نیز بوده است.

۳-۳ گویندگان اصلی روایات

این سخنان و روایات پیرامون استمناء، منسوب به امامان شیعه علیهم السلام، شده اند اما گویندگان اصلی این روایات را از دو جنبه می توان مورد دقت و تأمل قرار داد:

۳-۳-۱ گویندگان ظاهراً مشخص

از سیزده روایت موجود پیرامون استمناء، هشت روایت، ظاهراً دارای گوینده مشخص هستند و شامل این شخصیت ها می باشند: پیامبر صلی الله علیه و آله با یک روایت (شماره ۱۳ جدول)؛ امام باقر علیه السلام با یک روایت (شماره ۶ جدول)؛ امام صادق علیه السلام با شش روایت (شماره های ۴، ۵، ۹، ۱۰، ۱۱ و ۱۲ جدول).

۳-۳-۲ گویندگان مبهم

سند برخی از روایات پیرامون استمناء به گونه ای است که گویندگان اصلی آنها دارای ابهام هستند و موارد آنها به این شرح هستند:

(یک) روایت «فِي الرَّجُلِ يَأْتِي الْبَهِيمَةَ» (شماره ۱ جدول)

این روایت با این سند در نسخه چاپی کنونی کافی درج شده است: «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَالْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ وَصَبَّاحُ الْحَدَّاءِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ». فرض اول در این سند آن است که این روایت با یک متن واحد از سه امام: أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (امام صادق) و أَبِي إِبْرَاهِيمَ (امام کاظم) و أَبِي الْحَسَنِ (امام رضا) علیهم السلام نقل شده اند. فرض دوم این است که، گوینده اصلی این روایت، فقط امام صادق علیه السلام است و امام کاظم و امام رضا علیهم السلام، این روایت را از جدّ خود، امام صادق علیه السلام نقل نموده اند.

فرض سوم آن است که این سند دچار افتادگی در اسناد و تصحیف شده است و مراد از ابی ابراهیم و ابی الحسن، امام کاظم و امام رضا علیهما السلام نیستند و منظور، راویان واسطه دیگر هستند و کنیه‌های ابی ابراهیم و ابی الحسن مربوط به امامان شیعه نیستند و البته سند روایت به امام صادق علیه السلام منتهی می‌شود.

این فرض اخیر، در دو سند متفاوت از سه سند این روایت، با چند شاهد قابل پشتیبانی است:

- ۱- در سند «صَبَّاحُ الْحَدَّاءِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۰۴/۷)، صباح از اسحاق از ابی ابراهیم روایت نموده است؛ اما بیشتر روایات با این سلسله سند در منابع حدیثی، از «ابی الحسن» درج شده‌اند. به عنوان نمونه «صَبَّاحُ الْحَدَّاءِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۴۳۳/۳ و ۳۷۴/۴ و ۳۷۶؛ برقی، ۱۳۷۱: ۳۱۰/۲ و ۳۱۲؛ صدوق، بی‌تا، علل الشرائع: ۳۳۴/۲ و ۳۶۷ و ۳۸۲؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۴۶۴/۱ و ج ۲، ص ۱۹۰ و ۱۹۲؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۶۴/۳ و ۳۲۰/۵ و ۳۲۴). همچنین، روایاتی نیز موجود هستند که با همین سلسله سند از ابی عبدالله علیه السلام [صادق علیه السلام] نقل شده‌اند. به عنوان نمونه «صَبَّاحُ الْحَدَّاءِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» (صدوق، ۱۳۶۴: ۱۰۸/۱). از سوی دیگر، روایاتی نیز در اسناد منابع حدیثی وجود دارند که در آنها راوی با عنوان ابی الحسن از ابی عبدالله علیه السلام [صادق علیه السلام] نقل نموده‌اند. به عنوان نمونه: «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۴۵/۴؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۲۷/۴ و ۴۸۶/۵). بنابراین، ممکن است اسناد روایت ما در مسأله استمناء (سند شماره ۱ جدول) در واقع اینگونه بوده است: «صَبَّاحُ الْحَدَّاءِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» که در نگارش و استنساخ متون روایی، احتمالاً دچار تحریف و تصحیف شده است.
- ۲- در سند «الْحُسَيْنُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۰۴/۷)، حسین از ابی الحسن روایت نموده است؛ اما مشخص نیست که حسین بن خالد، چه کسی است؟ «حسین بن خالد خفاف زندجی» یا «حسین بن خالد صیرفی» و یا دیگری؟ این راویان، مجهول یا چندان شناخته شده نیستند تا بر اساس وضعیتی ترجمه ایشان، ابهام در کنیه ابی الحسن در این روایت روشن شود که این ابی الحسن، امامین شیعه هستند یا راویان دیگری، همانند: «ابی الحسن علی بن ابی حمزه» یا «ابی الحسن زارة بن اعین» و امثال آن. جدای از این نکته، در اسناد منابع متقدم، «خالد بن حسین»، از ابی الحسن‌های متعددی روایت نموده است. یعنی جدای از ابی الحسن الرضا علیه السلام، اسنادی وجود دارد که نشان می‌دهد از امام کاظم علیه السلام نیز روایت

نموده است. به عنوان نمونه: «الْحُسَيْنُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى» (ن.ک: صدوق، ۱۴۰۴: ۱۵۷/۴؛ صدوق، بی تا، علل الشرایع: ۵۴۳/۲) یا «الْحُسَيْنُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ» (ن.ک: صدوق، ۱۴۰۴: ۱۵۸/۴). پس، مشخص نیست که ابی الحسن سند روایت، یعنی گوینده اصلی روایت استمناء، امام کاظم علیه السلام است یا امام رضا علیه السلام؟ همچنین، اسنادی از حسین بن خالد وجود دارد که وی با واسطه این امامین علیهما السلام، روایتی را از امام صادق علیه السلام نقل نموده است. به عنوان نمونه: «الْحُسَيْنُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرضا عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ» (ن.ک: صدوق، بی تا، عیون: ۲۶۵/۱). بنابراین، ممکن است سند روایت استمناء، دارای افتدگی باشد و اساساً این روایت نه از امام رضا و نه امام کاظم، بلکه از امام صادق علیه السلام باشد؛ همانطور که سند دیگر همین روایت از عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام است.

در هر صورت، گوینده اصلی این روایت (شماره ۱ جدول)، دارای ابهام است و به لحاظ «حدیثی، رجالی و تاریخی» لازم است با تحقیقات اسنادی مستقلى، هویت یابی شوند (هر چند که اگر واقعاً این روایت از امام علیه السلام صادر شده باشد، شاید به لحاظ فقهی، ابهام در عنوان امام، ثمره قابل توجهی دربر نداشته باشد).

دو) روایت «رَجُلٌ يَكُونُ مَعَ الْمَرْأَةِ» (شماره ۲ جدول)

این روایت با این سند، در نسخه چاپی کنونی کافی درج شده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الرَّيَّانِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ، أَنَّهُ كَتَبَ إِلَيْهِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۴۱/۵). در این سند، مسأله علی بن ریان بن صلت اشعری قمی (متوفی بعد از ۲۵۴ق) تا اندازه ای پیچیده است. رجالیون، وی را از اصحاب ابی الحسن الرضا (۱۴۸-۲۰۳ق)، ابی الحسن الهادی (۲۱۲-۲۵۴ق) و امام عسکری (۲۳-۲۶۰ق) علیهم السلام دانسته اند (ن.ک: نجاشی، بی تا: ۳۷۰؛ طوسی، ق: ۳۵۷ و ۴۱۶) و روایاتی نیز از ایشان دارد (به عنوان نمونه: ن.ک: صدوق، بی تا، عیون: ۲۲۸/۱ و ۵۲/۲؛ صدوق، ۱۳۹۵: ۳۷۰/۲ و ۶۴۸). حتّی روایاتی که با عنوان «کتب» و امثال آن از علی بن ریان آمده نیز از امامان مختلفی در منابع ذکر شده است (به عنوان نمونه: ن.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۴۸۸/۱).

بنابراین علی بن ریان، حداقل قابلیت روایت از دو شخصیت با عنوان ابی الحسن را داشته است. پس اگر الزاماً عنوان ابی الحسن را در این سند، ابی الحسن ثالث یعنی امام هادی علیه السلام ندانیم، درباره این سند نیز همانند سند قبل، می توان چند فرض مطرح نمود:

فرض اول: آن است که این روایت از یکی از دو امام: ابی الحسن الثالث (امام هادی) یا ابی الحسن الثانی (امام رضا علیه السلام) نقل شده باشد. زیرا همانطور که اشاره شد، برخی رجالینون متقدم، علی بن ریان را از اصحاب امام رضا علیه السلام نیز دانسته اند (ن.ک: طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۵۷).

فرض دوم: آن است که گوینده اصلی روایت، امام کاظم علیه السلام است و امام هادی علیه السلام با واسطه و یا امام رضا علیه السلام بدون واسطه، روایت را از ایشان نقل نموده اند.

در فرض سوم: ممکن است که سند دچار افتادگی اساسی شده باشد و گوینده اصلی این روایت، اساساً امام صادق یا امام باقر علیه السلام هستند و امام کاظم، امام رضا و امام هادی علیه السلام یا دیگر افرادی با عنوان «ابی الحسن»، این روایت را از امام صادق علیه السلام نقل نموده باشند؛ زیرا مابقی روایات استمنا نیز از صادقین علیه السلام نقل شده اند.

در هر صورت، گوینده اصلی این روایت (شماره ۲ جدول)، دارای ابهام است و لازم است با تحقیقات تاریخی و اسنادی مستقلی، روشن گردد.

سه) روایت «ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (شماره ۳ جدول)

این روایت در نسخه چاپی کنونی خصال، با این سند درج شده است: «حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ حُمَيْدٍ الْحَنَاطُ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ» (صدوق، ۱۳۸۹: ۱۰۶/۱). روایت دیگری، شبیه همین روایت، با دو سند از امام باقر علیه السلام نقل شده است: ۱- (سند کافی): عَاصِمُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص). ۲- (سند ثواب الأعمال): عَاصِمُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) (ن.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۳۱۱/۲؛ صدوق، ۱۳۶۴: ۲۲۲/۱).

بنابراین، چند فرض پیش روی ماست: فرض اول این که بپذیریم این متن ها، اساساً دو روایت و از دو امام مختلف نقل شده اند. فرض دیگر این که قبول کنیم این متن ها، دو روایت متفاوت هستند و هر دو روایت از امام باقر علیه السلام صادر شده اند. به این معنی که امام صادق علیه السلام، آن روایت متفاوت را از پدر خویش نقل نموده اند. فرض سوم آن است که ممکن است اصل روایت امام باقر علیه السلام، واقعی بوده است و این روایت، ضمن تصحیفات و یا تحریفاتی، به عنوان روایت

جدیدی به امام صادق علیه السلام منتسب شده است. در هر صورت، گوینده اصلی این روایت (شماره ۳ جدول)، دارای ابهام است.

چهار) روایت «أُتِيَ بِرَجُلٍ عَيْثَ بَذَرَهُ» (شماره ۷ و ۸ جدول)

این روایت‌ها در نسخه چاپی کنونی کافی و تهذیب، با این اسناد درج شدند: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۶۵/۷؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۶۳/۱۰؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۲۲۶/۴) و «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ» (طوسی، ۱۳۶۵: ۶۴/۱۰؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۲۲۶/۴).

چون هر دو روایت، متن یکسان دارند، سه فرض قابل طرح است: دو متن، از دو امام مختلف هستند و اساساً دو روایت مجزاً از دو گوینده اصلی، اما با یک متن واحد می‌باشند. فرض دیگر این که هر دو روایت از یک امام هستند: یا هر دو از امام صادق علیه السلام و یا هر دو از امام باقر علیه السلام هستند که در سند، گوینده اصلی آنها، دچار تصحیف شده است. فرض سوم آن است که اصل روایت از امام باقر علیه السلام است که توسط امام صادق علیه السلام به عنوان یک واسطه و راوی، نقل شده است. در هر صورت، گوینده اصلی این روایت (شماره ۷ و ۸ جدول)، دارای ابهام است و لازم است با تحقیقات حدیثی مستقلی، تعیین تکلیف شوند.

۴- راویان اولیه از گویندگان اصلی

منظور از راویان اولیه از گویندگان اصلی، راویانی هستند که شنونده یا ناظر مستقیم یک گفتار یا رخداد بوده‌اند و روایتی را از پیامبر یا امام علیه السلام نقل نموده‌اند. سیزده روایت پیرامون استمناء را از جهت راویان اولیه، می‌توان در سه گروه دسته‌بندی نمود:

۴-۱ راویان اولیه مجهول

گروه راویان اولیه مجهول، سه نوع هستند: اسنادی که در آنها راوی اولیه به صورت عبارات «عن رجل» (ن.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۵۴۰/۵؛ شماره جدول ۴) یا «سنل» (ن.ک: حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۳۶۴/۲۸ و مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰/۱۰۱؛ شماره جدول ۱۲) ذکر شده و نیز روایتی که اساساً بدون سند است و ذکری از راویان اولیه و غیر آن نشده است (ن.ک: ابن ابی جمهور،

۱۴۰۳: ۲۶۰/۱؛ شماره جدول ۱۳). همچنین، یک روایت که چون دارای افتادگی قبل از گوینده اصلی است، راوی اولیه آن مجهول است (ن.ک: طوسی، ۱۳۶۵: ۶۴/۱۰؛ شماره جدول ۶).

۴-۲ راویان اولیه معلوم

روایات کمی (حدود سه عدد) دارای راویان اولیه معلوم هستند: «زُرَّارَةُ بْنُ أَعْيَنَ عَنْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ» در دو روایت (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۴۰/۵، شماره ۵ جدول؛ صدوق، بی‌تا، علل الشرایع: ۱۷/۱؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۳۷۹/۳؛ شماره ۱۰ جدول)؛ «عَمَّارُ بْنُ مُوسَى [ساباطی] عَنْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۴۰/۵؛ شماره ۹ جدول).

همچنین، روایتی را که «إِسْحَاقُ بْنُ عَمَّارٍ [ساباطی] عَنْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۶۲/۷؛ شماره ۱۱ جدول) نقل نموده است. هر چند که چون تاریخ تولد و درگذشت اسحاق مشخص نیست، ممکن است وی این روایت و روایات دیگرش از امام صادق علیه السلام را با فاصله و واسطه نقل نموده باشد و سند وی دچار افتادگی باشد. اگر این چنین باشد، سند این روایت وی را نیز باید به دسته قبل، یعنی راویان اولیه مجهول ملحق نماییم.

۴-۳ راویان اولیه نامعلوم و مبهم

با توجه به مطالبی که در عنوان «گویندگان مبهم» پیش‌تر گذشت، چون برخی گویندگان روایات استمناء، نامشخص یا دارای ابهام هستند، به تبع وضعیت آنها، راویان اولیه برخی از اسناد نیز با دلایل متفاوت، دارای راویان اولیه نامعلوم یا حداقل مبهم می‌شوند. مثلاً روایت «فِي الرَّجُلِ يَأْتِي الْبَهِيمَةَ» که دارای سه سند متعدد می‌باشد (ن.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۲۰۴/۷؛ شماره ۱ جدول). اگر این روایت، سه روایت از سه امام یا گوینده اصلی در نظر گرفته شوند، راویان اولیه این اسناد به ترتیب اینگونه خواهند بود: «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ»، «الْحُسَيْنُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ» و «إِسْحَاقُ بْنُ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ». اما اگر مثلاً این روایت را فقط از امام صادق علیه السلام در نظر بگیریم، راویان اولیه این اسناد به این ترتیب خواهند شد: «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ»، «أَبِي الْحَسَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» و «أَبِي إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» و نیز فرض‌های محتمل دیگر، به تناسب هویت‌یابی گوینده اصلی روایت مورد نظر. همچنین در روایت «ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ» با این سند «عَاصِمُ بْنُ حُمَيْدٍ الْحَنَاطُ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ» (ن.ک: صدوق، ۱۳۸۹: ۱۰۶/۱؛ شماره ۳ جدول) که با روایت

دیگری مشابه است و اسناد روایت مشابه اینگونه است: «عَاصِمُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع)» (کلینی، ۱۳۶۵: ۳۱۱/۲) و نیز سند دیگر یعنی «عَاصِمُ بْنُ جَمِيلٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع)» (صدوق، ۱۳۶۴: ۲۲۲/۱). اگر روایت را از امام باقر علیه السلام بدانیم، راویان اولیه آن اینگونه خواهند بود: «ابی عبدالله عن ابی جعفر» و نیز «راوی مجهول عن ابی جعفر». اما اگر هر دو روایت را از امام صادق علیه السلام در نظر بگیریم، راویان اولیه روایت به این ترتیب می شوند: «ابی بصیر عن ابی عبدالله» و «علی بن ابی حمزه عن ابی عبدالله».

یا مثلاً در روایت «بِرَجُلٍ عَثَّ بِذَكَرِهِ» با این سند: «طَلْحَةَ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» (ن.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۲۶۵/۷؛ شماره ۸ جدول) که با روایت دیگری مشابه است و سند روایت مشابه اینگونه است: «زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ» (ن.ک: طوسی، ۱۳۶۵: ۶۴/۱۰). اگر هر دو روایت یکسان را از امام باقر علیه السلام بدانیم، راویان اولیه آن اینگونه خواهند بود: «ابی عبدالله عن ابی جعفر» و «زراره عن ابی جعفر». اما اگر هر دو روایت را از امام صادق علیه السلام در نظر بگیریم، راویان اولیه روایت به این ترتیب می شوند: «طَلْحَةَ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» و «زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ». همچنین، اگر متن واحد این روایت را به خاطر اسناد متفاوتش، دو روایت مستقل در نظر بگیریم، راویان اولیه آن اینگونه می شوند: «طَلْحَةَ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» و «زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ».

[illegible]

۵- تکمله

پیرامون بعضی روایات، از جنبه‌های مختلف، نکات گوناگون و قابل توجهی را می‌توان در بررسی کلی و شکلی آنها بیان کرد. در ادامه، دو نمونه از آنها مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱- ۵ روایات تکراری

حداقل دو روایت از سیزده روایتی که گزارش آنها گذشت را می‌توان جزو روایات تکراری دانست: روایت «فَضْرَبَ يَدَهُ حَتَّى احْمَرَّتْ».

(الكافي: ج ۷، ص ۲۶۵) و (الإستبصار: ج ۴، ص ۲۲۶)	(تهذيب الأحكام: ج ۱۰، ص ۶۴) و (الإستبصار: ج ۴، ص ۲۲۶)
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ	عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ
إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَبِي بَرْجُلٍ عَمَّ يَذْكُرُهُ فَضْرَبَ يَدَهُ حَتَّى احْمَرَّتْ ثُمَّ رَوَّجَهُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ.	أَتَيْتُ عَلِيَّ بْنَ بَرْجُلٍ عَمَّ يَذْكُرُهُ حَتَّى أُنْزَلَ فَضْرَبَ يَدَهُ بِالْذَّرَةِ حَتَّى احْمَرَّتْ وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا قَالَ وَ رَوَّجَهُ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ.

درست است که سند آنها متفاوت می‌باشند و به نقل از دو امام گزارش شده‌اند ولی دارای متن تقریباً مشابه هستند و باید از جهت استناد متنی، یک روایت محسوب شوند. بنابراین، با کسر شماره این دو روایت و تجميع عدد آنها، روایاتی که دلالت مستقیم بر نهی استمناء دارند، به ۵ روایت تقلیل می‌یابند که از این تعداد، دو حدیث (شماره ۱۲ و ۱۳ جدول) بدون سند و یکی نیز (شماره ۴ جدول) سند با ارسال طویل دارد.

۲- ۵ روایات مشابه

حداقل یک روایت یافت شد که متن کلی و سند اولیه آن، مشابه در روایات دیگر دارد ولی مسأله آن روایت، به نوعی متفاوت از مسأله استمناء می‌باشد. به عنوان نمونه: حدیث «ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ» (صدوق، ۱۳۸۹: ۱۰۶/۱) که از پیامبر ﷺ نقل شده، روایتی بسیار مشابه در منابع دیگر به این شکل دارد:

- (سند کافی) مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص):

- (سند ثواب الأعمال) أَبِي (ره) قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْعَطَّارِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ جَمِيلٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص):
ثَلَاثَةٌ «لَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُرَكِّبُهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»
شَيْخُ زَانَ وَ مَلِكُ جَبَّارٌ وَ مُقِلُّ مُخْتَالٌ (عبّاسی، ۱۳۸۰: ۱۷۹/۱؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۳۱۱/۲؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۲۱/۴؛ صدوق، ۱۳۶۴: ۲۲۲/۱؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳: ۳۶۰/۱ و ۵۴۶/۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۸۷۲/۵؛ حرّعاملی، ۱۴۱۶: ۳۷۹/۱۵؛ تفسیر البرهان، ۶۴۴/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۳/۷ و ۲۲۱/۷۰ و ۳۴۴/۷۲ و ۲۴/۷۶؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۳۵۶/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۳۷/۳).

(الخصال: ج ۱، ص ۱۰۶)	(الكافي: ج ۲، ص ۳۱۱)
حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ حُمَيْدٍ الْحَنَاطُ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ [صادق] (ع) يَقُولُ:	عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ [ظاهراً] افتادگی در سند دارد [عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص)]
ثَلَاثَةٌ لَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ وَلَا يُرَكِّبُهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ الْثَانَتُ سَيِّئُهُ وَ الْثَالِثُ نَفْسُهُ وَ الْمُنْكَوْحُ فِي دُبُرِهِ	ثَلَاثَةٌ لَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُرَكِّبُهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ شَيْخُ زَانَ وَ مَلِكُ جَبَّارٌ وَ مُقِلُّ مُخْتَالٌ

۳-۵ روایات بی سابقه

حداقل دو روایت از ۱۳ روایت پیرامون استمناء، سابقه در منابع متقدم ندارند که عبارتند از:

(۱) روایت منقول در کتاب عوالی اللئالی، یعنی «نَاكِحُ الْكَفِّ مَلْعُونٌ» در منابع شیعی تا قبل از این کتاب (قرن ۱۰) یافت نشد. در منابع اهل سنت نیز با این عبارت یافت نشد. مگر در کتاب روح البیان اثر إسماعیل حَقِّي (م ۱۱۲۷ق) که نوشته است: «وفی الحدیث نَاكِحُ الْكَفِّ مَلْعُونٌ» (حَقِّي، ۳۲۹/۸). البته در منابع متقدم عامه با این عبارت: «ملعون ناکح البهیمه، ناکح یده ملعون» به صورت متعدد آمده است. به عنوان نمونه، در کتاب الواضح فی أصول الفقه اثر أبو الوفاء البغدادي (م ۵۱۳ق) (ن.ک: أبو الوفاء البغدادي، ۱۴۲۰: ۵۱/۴).

۲) روایت «سُئِلَ الصَّادِقُ (ع) عَنِ الْخَصْصَةِ» که شیخ حرّ عاملی از کتاب نوادر به نقل «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى» درج نموده است (ن.ک: حر عاملی، ۱۴۱۶: ۳۶۴/۲۸) در متن دسترس کتاب نوادر یافت نشد. همچنین، همین روایت را علامه محمدباقر مجلسی از کتاب فقه الرضا علیه السلام با رمز «ضا» و بدون هیچ سندی در بحار الأنوار درج نموده است (ن.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰/۱۰۱) که آن نیز در متن کنونی فقه الرضا علیه السلام یافت نشد.

چند احتمال برای این وضعیّت ممکن است: اول اینکه احتمال دارد که این روایت، با واسطه از نوادر الحکمة اثر محمد بن احمد اشعری قمی نقل شده باشد و متن آن اثر با متن کنونی نوادر و فقه الرضا علیه السلام متفاوت بوده است. همچنین ممکن است نسخه‌ای از نوادر در دست شیخ حرّ عاملی یا نسخه‌ای از فقه الرضا علیه السلام در دست علامه مجلسی بوده که اکنون در شناسایی مصحّحین ما قرار ندارد. دوم اینکه احتمال دارد چاپ کتاب‌های نوادر و فقه الرضا علیه السلام دقیق نباشند. احتمال آخر این که ممکن است ارجاع‌دهی شیخ حرّ عاملی و علامه مجلسی دقیق نباشد و یا این که اساساً جستجوی ما دقیق نبوده است.

در هر صورت، حتّی اگر این روایت در کتاب‌های نوادر و فقه الرضا علیه السلام یافت شوند، این مسأله حائز اهمّیت است که چرا این روایت را منابع متقدّم دیگر (که به این مسأله پرداخته‌اند)، ذکر نموده‌اند و به نوعی این روایت بدون سابقه است.

نتیجه‌گیری

۱- با جستجو در منابع روایی و نیز ملاحظه بحث‌هایی که علمای شیعی پیرامون مسأله استمناء نموده‌اند، سیزده روایت، دستیاب و قابل طرح می‌باشند که از آنها می‌توان به نوعی در مسأله استمناء سخن گفت. این روایات در سه دسته قابل تفکیک هستند: روایاتی که مفهوم یا دلالت آنها، گویای «جواز» یا «نهی» در استمناء است و نیز روایاتی که دلالت آنها دارای «ابهام» می‌باشند و استدلال به نهی در استمناء برای آنها مشکل است. از مجموع روایات پیرامون مسأله استمناء، ۶ روایت، قابلیت استنباط روشن در نهی از استمناء دارند و ۲ روایت نیز جواز در این مسأله را نشان می‌دهند. دلالت ۵ روایت نیز دارای ابهام در نهی یا حتّی ارتباط داشتن آنها به مسأله استمناء می‌باشند.

۲- از سیزده روایتی که پیرامون استمناء گزارش شد، ۱۱ روایت دارای سند و البته برخی از اسناد آنها دارای ارسال و افتادگی در راویان هستند. کتاب‌ها و راویان نهایی این روایات عبارتند از: کلینی (م ۳۲۹ق) در کتاب کافی با ۷ روایت. شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) با ۲ روایت در کتاب‌های خصال، علل الشرایع و من لایحضر الفقیه. شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) با ۲ روایت در کتاب تهذیب الأحکام. ۲ روایت نیز از متأخران در دسترس است که یکی از ابی‌جمهور آحسانی (متوفی بعد از ۹۰۱ق) در کتاب عوالی اللئالی می‌باشد و ۱ روایت دیگر را، دو نفر به نقل از دو کتاب متفاوت در اثر خود درج نموده‌اند که چون این روایت در آن آثار دستیاب نشد، مؤلفین این آثار متأخر، به عنوان راویان نهایی این روایت ذکر می‌شوند: شیخ حرّ عاملی (م ۱۱۰۴ق) در کتاب وسائل الشّیعه به نقل از نوادر و علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ق) در کتاب بحار الأنوار به نقل از فقه الرضا علیه السلام. البته باید توجه داشت که این روایات سیزده‌گانه، در دیگر منابع هم‌عرض یا متأخر نیز تکرار شده‌اند.

پس از کنار هم قراردادن اسناد روایات و تطبیق طبقات راویان آنها، مشخص شد که همه روایات پیرامون مسأله استمناء در طبقه قرن حدود ۲۷۵ قمری، به اسامی «احمد بن محمد» و نیز «محمد بن احمد» در این طبقه منتهی شده‌اند. بنابراین، بسیار محتمل است که تمامی روایات پیرامون مسأله استمناء از دو کتاب این دو شخصیت، یعنی احمد بن محمد بن خالد برقی (متوفی حدود ۲۷۴ یا ۲۸۰ق) و محمد بن احمد بن یحیی اشعری قمی (قرن ۳)، ثبت و در طبقات بعدی نشر یافته باشند.

از سیزده روایت موجود پیرامون استمناء، ۸ روایت، ظاهراً دارای گوینده مشخص هستند و شامل این شخصیت‌ها می‌باشند: پیامبر صلی الله علیه و آله با ۱ روایت؛ امام باقر علیه السلام با ۱ روایت؛ امام صادق علیه السلام با ۶ روایت. از سوی دیگر، سند برخی از روایات پیرامون استمناء به گونه‌ای است که گویندگان اصلی آنها دارای ابهام می‌باشند.

همچنین، روایات استمناء را می‌توان از جهت راویان اولیه (یعنی راویانی هستند که شنونده یا ناظر مستقیم یک گفتار یا رخداد بوده‌اند) در سه گروه دسته‌بندی نمود: «راویان اولیه مجهول»، «راویان اولیه معلوم» و «راویان اولیه نامعلوم و مبهم». به این معنی که چون برخی

گویندگان روایات استمناء نامشخص یا دارای ابهام هستند، به تبع وضعیّت آنها، راویان اولیه برخی از اسناد نیز با دلایل متفاوت، دارای راویان اولیه نامعلوم یا حداقل مبهم می‌شوند.

۳- از جنبه‌های مختلف، نکات گوناگونی را می‌توان در بررسی کلی و شکلی روایات بیان کرد. مثلاً: روایات تکراری (حداقل ۲ روایت از این سیزده روایت را می‌توان جزو روایات تکراری دانست). یا روایات مشابه (حداقل ۱ روایت یافت شد که متن کلی و سند اولیه آن، در روایات دیگر مشابه دارد ولی مسأله آن روایت، به نوعی متفاوت از مسأله استمناء می‌باشد). همچنین، روایات بی‌سابقه (حداقل ۲ روایت از سیزده روایت استمناء، سابقه‌ای در منابع متقدّم ندارند).

۴- تمامی منابعی که روایات استمناء در آنها نقل شده‌اند، دارای «ارسال نسخه‌ای» هستند. به این معنی که از تاریخ تألیف کتاب توسط مؤلفانشان، تا تاریخ نسخه خطی استنساخ شده موجود از آنها، چند قرن ارسال وجود دارد. همچنین، نسخه خطی قابل استناد نیز در دسترس نیست.

پیشنهاد

با روشن شدن وضعیّت شکلی اسناد روایات شیعی پیرامون استمناء، اکنون لازم است که تمامی اسناد این روایات در پژوهش مستقلی، همزمان مورد بررسی رجالی واقع گردند تا اعتبار این روایات از این لحاظ نیز به صورت یکجا روشن گردد.

منابع

۱. ابن ابی‌جمهور، محمد (۱۴۰۳ق). عَوَالِی اللّٰثَالِی الْعَزِیْزَةِ. قم: سَیِّد الشَّهَدَاء عَلَیْهِمُ السَّلَام.
۲. أبوالوفاء البغدادي، علي بن عقيل (۱۴۲۰ق). الْوَاضِح فِي أَصُولِ الْفِقْهِ. الْمُحَقَّق: عَبْدَاللّٰهُ التَّرْكِي، بیروت: مؤسّسة الرّسالة.
۳. احسان‌پور، سیّد رضا (۱۴۰۰ش). «استمتاع از ربات‌های جنسی از منظر فقه جزای اسلام». فقه جزای تطبیقی، زمستان، شماره ۴، ص ۲-۷.
۴. احسان‌پور، سیّد رضا و هادی عظیمی‌گرکانی (۱۳۹۸ش). «تلقیح مصنوعی از منظر فقهای اهل سنت». پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، سال پانزدهم، شماره ۳، ص ۳۳-۴۶.

۵. استادی، کاظم (۱۴۰۲ش). «بررسی و ارزیابی امکان خودارضائی در مواقع ضرورت». مخطوط، قم: کتابخانه رضا استادی.
۶. اشعری قمی، أحمد بن محمد (۱۴۰۸ق). التّوادر. قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام.
۷. بحرانی، سیّد هاشم (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بعثت.
۸. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). المحاسن. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۹. بی‌نام (۱۳۴۷ش). «الاستمناء حرام»، اجوبة المسائل الدینیّة (ج ۱۲)، شعبان، الجزء ۸، ص ۲۴۴-۲۴۶.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). وسائل الشیعة. قم: آل البيت عليه السلام.
۱۱. _____ (۱۴۱۸ق). الفصول المهمّة فی اصول الأئمّة عليهم السلام. قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا عليه السلام.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف (بی‌تا). تذکرة الفقهاء. طبع قدیم، تهران: المكتبة المرتضویّة.
۱۳. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
۱۴. سادات طبایعی، مهشید (۱۳۹۲ش). «جواز یا حرمت ارائه خدمات کمک باروری». فقه و حقوق خانواده، پیاپی ۵۸، بهار، ص ۵۳.
۱۵. سبحانی، جعفر (۱۳۹۰ش). «درس خارج فقه کتاب الحدود و التعزیرات (حکم فقهی استمناء)». سایت مدرسه فقاها: ۱۳۹۰/۰۶/۲۳.
۱۶. شبیری زنجانی، سیّد موسی (۱۳۸۷ش). «درس خارج فقه مبطلات صوم (استمناء)». سایت مدرسه فقاها: ۱۳۸۷/۰۲/۱۴.
۱۷. شلمغانی، (منسوب به) محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، فقه الرضا عليه السلام. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۱۸. شهیدی، محمدتقی (۱۳۹۶ش). «درس خارج فقه با موضوع استمناء». سایت مدرسه فقاها: ۱۳۹۶/۱۲/۲۳.
۱۹. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۴ش). ثواب الأعمال. قم: الشّریف الرّضی.

۲۰. _____ (۱۳۸۹ق). خصال. تهران: مكتبة الصدوق.
۲۱. _____ (بی تا)، علل الشرائع. قم: مكتبة الداوری.
۲۲. _____ (۱۳۹۵ق). كمال الدین و تمام النعمة. تهران: دارالكتب الإسلامية.
۲۳. _____ (۱۴۰۴ق). من لا يحضره الفقيه. قم: النشر الإسلامي.
۲۴. _____ (۱۴۱۶ق). الخصال. قم: النشر الإسلامي.
۲۵. _____ (بی تا). عیون اخبار الرضا علیه السلام. تصحیح: لاجوردی، تهران: جهان.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۳ش). الاستبصار فيما اختلف من الأخبار. تهران: دارالكتب الإسلامية.
۲۷. _____ (۱۳۶۵ش). تهذیب الأحكام. تصحیح: حسن خراسان، تهران: دارالكتب الإسلامية.
۲۸. _____ (۱۴۱۵ق). رجال طوسی، به كوشش: الإصفهانی، قم: جامعه مدرّسين.
۲۹. _____ (۱۴۱۷ق). الفهرست. تحقیق: جواد القیومی، قم: بی نا.
۳۰. علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۱۵ق). الانتصار فی انفرادات الإمامیه. قم: انتشارات اسلامی.
۳۱. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ش). تفسیر العیاشی، تهران: مكتبة العلمیة الإسلامية.
۳۲. الفتال النیشابوری، ابوعلی (۱۳۷۵ش)، روضة الواعظین و بصيرة المتعظین. قم: رضی.
۳۳. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: مكتبة أمير المؤمنين علي علیه السلام.
۳۴. _____ (۱۴۰۲ق). تفسیر صافی. بیروت: الأعلی للمطبوعات.
۳۵. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ش). كنز الدقائق. تهران: وزارت ارشاد.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش). اصول کافی. تهران: دارالكتب الإسلامية.
۳۷. گروهی از نویسندگان (۱۴۲۳ق). الموسوعة الفقهيّة. قم: دائرة المعارف الفقه الإسلاميّ.

۳۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: الوفاء.
۳۹. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۸ش). «درس خارج فقه با کتاب الحج (حکم استمنا برای اخذ اسپرم)». سایت مدرسه فقاها: ۱۳۹۸/۰۹/۱۹.
۴۰. محمدی قاینی، محمد (۱۴۰۱ش). «درس خارج فقه با موضوع استمنا». سایت مدرسه فقاها، ۲۸/۰۲/۱۴۰۱.
۴۱. محمودیان، نازلی و دیگران (۱۳۹۶ش). «مشروعیت حفظ باروری با استفاده از روش انجماد گامت». فقه پزشکی، پاییز شماره ۳۲ و ۳۳، ص ۲۴ - ۳۹.
۴۲. مرتاضی، احمد (۱۴۰۱ش). «تعیین حدود شرعی کاربری بانک‌های اسپرم بر مبنای اندیشه‌های فقهی امام خمینی (ع)». پژوهشنامه متین، تابستان شماره ۹۵، ص ۱۳۳ - ۱۶۴.
۴۳. مرتضوی، سید حسن (۱۳۹۲ش). «درس خارج فقه با کتاب الحج (حرمت استمنا)». سایت مدرسه فقاها: ۱۳۹۲/۰۳/۱۱.
۴۴. المقداد، محمد توفیق (۱۳۷۸ش). «فقه القائد: حرمة الإستمنا العادة السریة». بقیة الله، تموز العدد ۱۰۶، ص ۸۲ - ۸۷.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۱ش). پنج نکته مهم درباره خودارضایی. تحقیق: ابوالقاسم علیان نژادی، قم: نجفی.
۴۶. _____ (۱۳۹۰ش). «درس خارج فقه با موضوع استمنا». سایت مدرسه فقاها: ۱۳۹۰/۰۶/۲۳.
۴۷. نجاشی، أحمد بن علی (بی تا). رجال النجاشی، المحقق: الشَّیْبَرِی الزَّنجانی. قم: التَّشْرِعُ الإسلامی.
۴۸. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. تصحیح: عباس قوچانی و علی آخوندی، بیروت: داراحیاء العربی.
۴۹. نوری، حسین (۱۳۸۲ق). مستدرک الوسائل. قم: اسماعیلیان.

فرضیه‌ها و دیدگاه‌های مرتبط با وعده امداد الهی به واسطه فرشتگان در جنگ‌های بدر و احد

محسن عطاءالله (دانش‌آموخته سطح دو حوزه علمیه قم؛ دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث؛ پژوهشگر

پژوهشگاه قرآن و حدیث) ataallahqom@gmail.com

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷)

چکیده

در آیات ۱۲۴ و ۱۲۵ سوره آل عمران به وعده امداد الهی با سه و پنج هزار فرشته اشاره شده است. این آیات که پس از یادآوری نصرت الهی در جنگ بدر و در میان آیات مربوط به جنگ احد قرار دارند، محل اختلاف نظر درباره زمان صدور وعده‌ها، چگونگی تحقق آنها و زمان نزول آیات (قبل یا بعد از احد) شده‌اند. روایات تفسیری و نظرات مفسران نیز در این زمینه متنوع‌اند و با بعضی از این فرضیه‌ها همپوشانی دارند. این تنوع، موجب شده که درک روشنی از وعده امداد الهی در این جنگ‌ها حاصل نشود این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی-تحلیلی، فرضیه‌های سازگار با آیات را بررسی و دیدگاه‌ها را در سه محور «صدور هر دو وعده در بدر»، «صدور هر دو وعده در احد» و «صدور وعده نخست در بدر و وعده دوم در احد» دسته‌بندی کرده است.

کلیدواژه‌ها: وعده یاری، امداد با ملائکه، آیات ۱۲۴ و ۱۲۵ آل عمران، روایات تفسیری، بدر، احد.

۱- مقدمه

امدادهای الهی با ابزارها و اشکال گوناگون به افراد می‌رسند (ناصحی، ۱۳۸۷: ۲۹ و ۵۹؛ مطهری، ۱۳۷۲: ۶۹ و ۸۱). بر پایه آیات قرآن کریم، برخی از این امدادها عام است و نوع بشر را فرا می‌گیرند (اسراء: ۲۰) مانند: اموال، فرزندان، چارپایان، باغ‌ها و چشمه‌ساران (شعراء: ۱۳۳ و ۱۳۴) و برخی ویژه‌اند و به گروهی از انسان‌ها اختصاص دارند. امداد به رزمندگان در میدان نبرد اینگونه است که در قالب‌های متنوعی چون فرستادن نیروهای کمکی (انفال: ۹)، چیره ساختن خواب آرامش‌بخش (انفال: ۱۱)، ریزش باران (همان)، رعب افکندن در دل دشمنان (انفال: ۱۲) و جلوه دادن غیر واقعی شمار نیروها (آل عمران: ۱۳ و انفال: ۴۳ و ۴۴) پدید آمده است.

در میان آیاتِ بیانگر امداد در میدان نبرد، پنج آیه به سنت امداد الهی با فرستادن فرشته‌ها اشاره دارند. آیه ۹ سوره انفال و آیات ۱۲۴ و ۱۲۵ سوره آل عمران که در آنها تعبیر «الملائكة» به صراحت آمده است و آیه ۳۳ سوره احزاب و آیه ۲۶ سوره توبه که از نزول فرشته‌ها با تعبیر «جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا»، (لشکریان نامرئی) خبر داده‌اند.

آنچه به این تحقیق مربوط می‌شود، سه آیه نخست است که ناظر به جنگ‌های بدر و احد هستند اما دو آیه دیگر، به ترتیب به جنگ‌های احزاب و حنین اشاره دارند. متن سه آیه مورد بحث چنین است:

(۱) «إِذْ تَسْتَعِثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ» (انفال: ۹). در این آیه از اجابت یاری‌خواهی مجاهدان در قالب وعده الهی برای امداد با هزار فرشته‌ای است که به صورت پیاپی می‌آیند. همه قرآن‌پژوهان، این آیه را نازل شده درباره جنگ بدر دانسته‌اند و معتقدند که خداوند در این جنگ، مسلمانان را با فرستادن دست‌کم هزار فرشته مدد رسانید. این مطلب، با توجه به احادیث متعددی که در منابع شیعی (بحرانی، ۱۴۱۵: ۶۸۶/۱) و سنی (سیوطی، ۱۴۰۳: ۷۰/۲) بر امداد فرشته‌ها در این جنگ دلالت دارند، به عنوان یک واقعیت قطعی تاریخی پذیرفته شده است. از این رو، در تفسیر این آیه از جهت زمان نزول و صدور این وعده، اختلافی نیست و اختلاف‌ها ناظر به تعداد فرشته‌های مدرسان است که از چگونگی تفسیر کلمه «مردفین» و پیوند این آیه با آیات سوره آل عمران نشأت می‌گیرد.

(۲) «إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزَلِينَ» (آل عمران: ۱۲۴). در این آیه، خداوند پیامبرش را مخاطب قرار داده و این پرسش او از مؤمنان را یادآوری نموده است که آیا امداد الهی با سه هزار فرشته نازل شده، برایشان کافی نیست؟! در واقع، پیامبر ﷺ با این پرسش تقریری (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۲۰۷/۳)، ضمن اثبات کافی بودن چنین امدادی، به آنها وعده داده که به زودی خداوند شما را با فرستادن سه هزار فرشته یاری می‌نماید.

(۳) «بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّنْ فُورِهِمْ هَذَا يُمِدُّكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ» (آل عمران: ۱۲۵). در این آیه پس از تأیید وعده قبلی، امداد الهی با پنج هزار فرشته‌ای که خود را نشان‌دار کرده‌اند، وعده داده شده است. البته در

صورت تحقق این سه شرط که مؤمنان صبر داشته باشند و تقوا پیشه کنند، دشمنان نیز به آنان حمله کنند.

آیات ۱۲۴ و ۱۲۵ آل عمران در میان آیات نازل شده پیرامون جنگ احد قرار گرفته‌اند.^۱ این در حالی است که در آیه قبل از آنها با تعبیر «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ» نصرت الهی در جنگ بدر یادآوری شده است. از این رو، برخی این آیات را در ادامه آیه پیشین تفسیر کرده و همه آنها را مربوط به بدر دانسته‌اند و برخی، ضمن معترضه دانستن آیه ۱۲۳، این آیات را در ادامه آیات جنگ احد تفسیر کرده‌اند.

در بسیاری از تفاسیر به این اختلاف اشاره شده است ولی بررسی دقیق مضمون این دو آیه نشان می‌دهد که این اختلاف کلی ناشی از اختلاف‌های جزئی‌تر مربوط به زمان صدور این دو وعده (امداد با سه هزار فرشته و امداد با پنج هزار فرشته)، تحقق یا عدم تحقق آنها و نیز زمان نزول آیات (پیش یا پس از نبرد احد) است که در ادامه بیان خواهد شد. طبیعی است که از ترکیب این اختلاف‌ها فرضیه‌های متعددی پدید می‌آید. علاوه بر آن، روایات تفسیری و نظرات مفسران نیز در این زمینه متنوع‌اند و با بعضی از این فرضیه‌ها همپوشانی دارند. این تنوع، موجب شده که فهم ما از آیه در رابطه با زمان صدور و چگونگی تحقق این دو وعده الهی دچار ابهام شود. از این رو، این پژوهش بر آن است که پس از ارائه فرضیه‌های تفسیری سازگار با آیات، تمامی دیدگاه‌های تفسیری موجود را طبقه‌بندی نماید. طبقه‌بندی این دیدگاه‌ها که شامل روایات تفسیری کهن و نظرات مفسران متأخر و معاصر است، می‌تواند به شکل‌گیری یک چارچوب منظم و نظام‌مند برای تحلیل و بررسی این آیات منجر شود. این کار، ضمن شناسایی نقاط قوت و ضعف هر تفسیر، به پژوهشگران و دانشجویان کمک می‌کند تا زوایای مختلف موضوع را بررسی کنند و از تفسیرهای متناقض بهره‌برداری کنند. همچنین، به شناسایی تاریخ تحولات دیدگاه‌های تفسیری در این آیه کمک می‌نماید.

در این تحقیق، گردآوری داده‌ها بر اساس روش کتابخانه‌ای و پردازش آن با روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته است. گفتنی است که پیش از این، شاکر و قتیوم‌زاده (۱۳۹۳ش) تحقیقی

۱. به گفته عبد الرحمن بن عوف (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۷۴۹/۳) و ابن اسحاق (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۱۰۶/۲) به طور کلی آیات ۱۲۱ تا ۱۸۰ سوره آل عمران ناظر به حوادث جنگ احد و جریان تعقیب پس از آن که به غزوه حمراء الأسد مشهور است، نازل شده‌اند.

را درباره فرشته و نقش آن در امداد الهی به سامان رسانده‌اند و در آن، با تأکید بر چگونگی امداد فرشته‌ها، به بررسی دیدگاه‌های تفسیری مرتبط پرداخته‌اند. آنها به این پرسش پاسخ داده‌اند که آیا فرشته‌ها در جنگیدن مشارکت داشته‌اند یا صرفاً حضور آنها موجب دلگرمی مجاهدان شده است. ولی نگارنده در پژوهش حاضر به دیدگاه‌های طرح شده درباره زمان نزول آیات، صدور و تحقق وعده امداد الهی با فرشته‌ها می‌پردازد و به بحث در مورد چگونگی این امداد ورود نمی‌کند. همچنین حیدری‌راد (۱۳۹۹ش) در پژوهشی با رویکردی معناشناختی به بررسی میدان معنایی امداد در آیات ۱۲۴ و ۱۲۵ سوره آل عمران و ۹ سوره انفال پرداخته است. اگرچه این پژوهش با نوشتار حاضر از نظر تمرکز بر سه آیه یادشده مشترک است ولی به لحاظ رویکرد، تفاوت‌هایی دارد. در مقاله حیدری‌راد، یکی از چندین دیدگاه مطرح شده درباره زمان صدور وعده نزول فرشته‌ها و شمار فرشته‌های یاری‌رسان پذیرش شده و بر اساس آن، ساماندهی شده است ولی این پژوهش با رویکرد تبیینی - توصیفی به دنبال کشف فرضیه‌ها و دسته‌بندی دیدگاه‌های موجود در این زمینه است. هدفی که پیش از این، در تحقیقات چاپ شده مشابهی نداشته است.

۲- فرضیه‌های تفسیری

موضوع محوری در آیات ۱۲۴ و ۱۲۵ سوره آل عمران، وعده امداد الهی با فرشته‌ها به مؤمنان در میدان جنگ است که در یکی به صورت مطلق، امداد با سه هزار فرشته و در دیگری به صورت مشروط، امداد با پنج هزار فرشته وعده داده شده است. اما در اینجا چند پرسش قابل طرح است:

۱- این وعده‌ها در چه زمانی صادر شده‌اند؟ آیا در جنگ بدر بوده‌اند یا در جنگ احد؟ اگر در جنگ احد بوده‌اند، در چه مقطعی از آن روی داده‌اند، آیا پیش از شروع درگیری با دشمن بوده‌اند یا پس از آن و پیش از حرکت برای تعقیب دشمن تا حمراء الأسد؟ به تعبیر دیگر، کمک‌رسانی فرشته‌ها برای چه جنگی وعده داده شده است، جنگ بدر، جنگ احد یا جنگ حمراء الأسد؟ که احتمال داشت در پی تعقیب دشمن پس از جنگ احد روی دهد؟

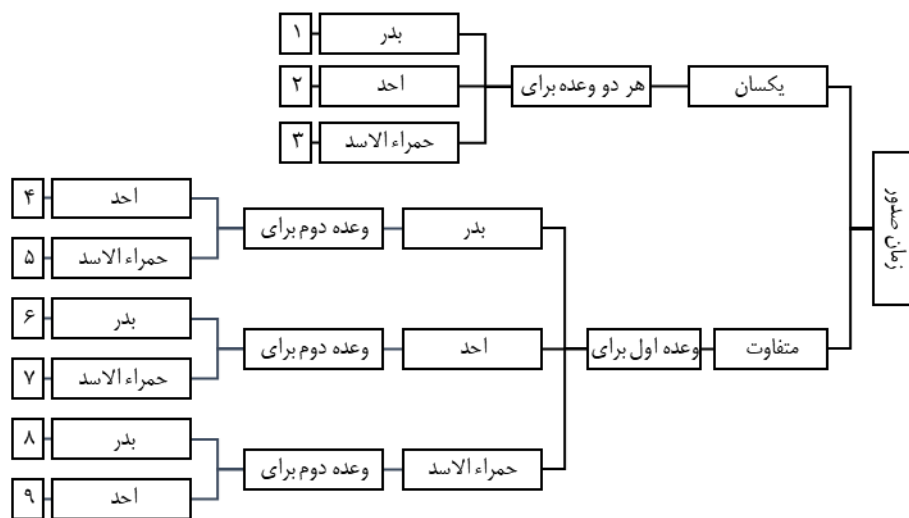
۲- آیا هر دو وعده در یک مقطع زمانی صادر شده‌اند تا گفته شود یا هر دو برای بدر وعده داده شده‌اند یا برای احد یا برای حمراء الأسد، یا اینکه ممکن است هر یک از آنها به طور مستقل در زمانهای مختلف نازل شده باشند؟ به این صورت که آیه دوم ادامه

سخن یادآوری شده از پیامبر ﷺ در آیه نخست نباشد، بلکه وعده جدیدی باشد که خداوند بدون واسطه به مؤمنان داده است؟

۳- با وجود اینکه مشخص است این آیات در جریان جنگ احد نازل شده‌اند، اما آیا این نزول قبل از آغاز جنگ بوده یا پس از پایان آن؟

۴- آیا وعده‌های امداد با فرشتگان محقق شده‌اند یا خیر؟ اگر محقق شده‌اند، شمار آنها چه تعداد بوده است و اگر محقق نشده‌اند، دلایل عدم تحقق آنها چه بوده است؟

از ترکیب پرسش‌های یادشده، دست‌کم ۳۲ فرضیه گوناگون پدید می‌آید. اما چنانچه خواهیم گفت، بسیاری از این فرضیه‌ها یا قابل تصور نیستند یا در صورت متصور شدن، با ظاهر آیات سازگار نیستند. برای رسیدن به فرضیه‌های قابل تصور، ابتدا اختلاف اول (زمان صدور وعده‌ها) و دوم (ارتباط یا عدم ارتباط وعده‌ها) را با هم ترکیب می‌کنیم. از ترکیب آنها نه فرضیه به دست می‌آید که در نمودار زیر ترسیم شده‌اند.

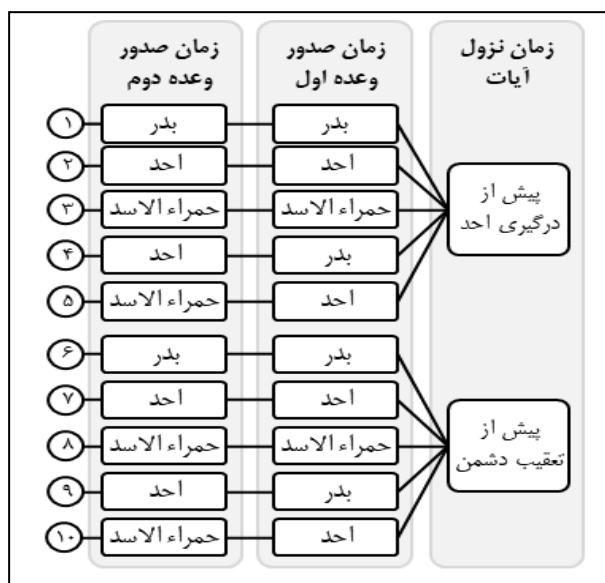


نمودار ۱: فرضیه‌های بدست آمده از اختلاف اول و دوم

از میان این نه فرضیه، شماره‌های ۶، ۸ و ۹ قابل تصور نیستند، زیرا زمان صدور وعده دوم در آنها پیش از صدور وعده اول فرض شده است که مستلزم وعده برای زمان گذشته خواهد بود. مثلاً در فرضیه ششم پس از وعده امداد با سه هزار فرشته برای نبرد احد، نزول پنج هزار فرشته برای جنگ بدر وعده داده شده است. در حالی که جنگ بدر پیش از جنگ احد بوده و زمان آن گذشته است.

فرضیه شماره ۵ نیز با اینکه قابل تصوّر است، اما صحیح نیست. در این فرضیه، امداد با سه هزار فرشته در جنگ بدر یادآوری شده و اینک، یعنی در زمان جنگ احد، به جای آنکه برای همین جنگ احد وعده صادر شود، برای جنگ احتمالی پس از آن، یعنی غزوه حمراء الاسد وعده یاری داده شده است. در حالی که به قرینه جمله «وَيَأْتُوْكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَٰذَا»، وعده امدادسانی با پنج هزار فرشته، برای جنگ پیشرو صادر شده است نه جنگی که پس از آن خواهد آمد.

با این توضیح، معلوم می شود که در فرض متفاوت بودن زمان صدور، اگر وعده اول برای بدر صادر شده باشد، وعده دوم برای نبرد بعدی، یعنی احد است و اگر برای احد صادر شده باشد، وعده دوم برای نبرد پس از آن، یعنی حمراء الاسد خواهد بود. بنا بر این، از میان فرض های یادشده، پنج فرض آن را می توان در تفسیر آیات ارائه داد که اگر این پنج فرض را در اختلاف سوم (زمان نزول آیات) ضرب کنیم، به ده فرضیه می رسیم که در این نمودار نمایش داده شده اند.



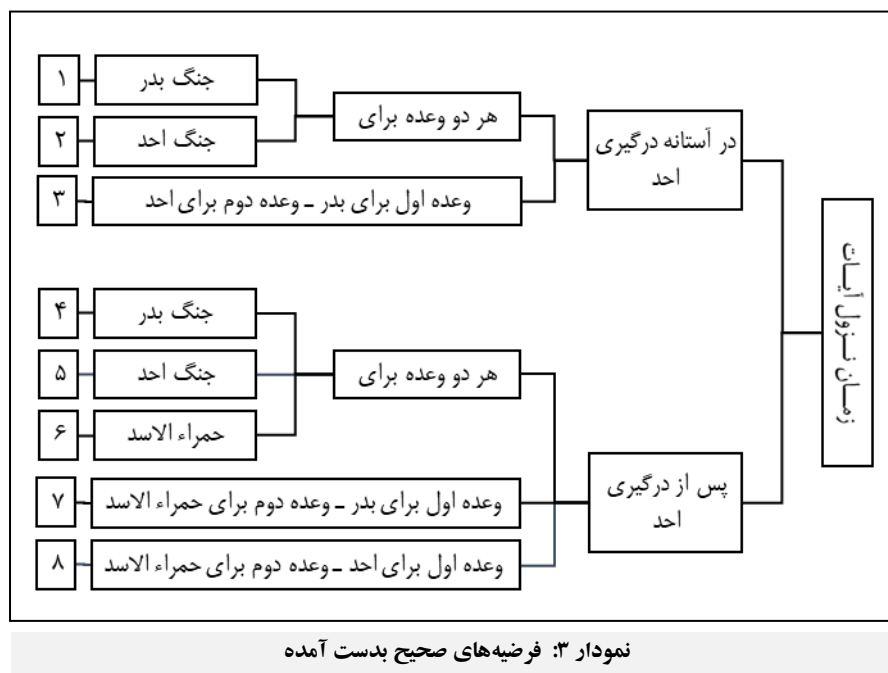
نمودار ۲: فرضیه های بدست آمده از اختلاف اول، دوم و سوم

از میان این فرضیه ها، شماره ۹ شذنی نیست. زیرا در آن، زمان نزول آیات پس از جنگ احد فرض شده است، در حالی که وعده دوم برای این جنگ که به پایان رسیده است، صادر شده است و نمی شود بعد از اتمام جنگ، امداد برای آن را وعده داد.

شماره‌های ۳ و ۵ نیز با اینکه شدنی هستند، اما به همان دلیلی که در شماره ۵ مرحله قبلی گفتیم، به عنوان یک دیدگاه تفسیری شایسته ارائه نیستند. یعنی نمی‌توان گفت خداوند پیش از جنگ احد، به جای آنکه برای این جنگ وعده یاری دهد، برای جنگ پس از آن، یعنی حمراء الاسد وعده یاری داده است.

گفتنی است که برای دسته دوم که زمان نزول آیات پس از احد و پیش از تعقیب فرض شده است، یک فرض دیگر قابل تصور است و آن این است که وعده اول برای بدر و وعده دوم برای حمراء الاسد باشد. یعنی خداوند پس از جنگ احد، ابتدا امداد در جنگ بدر را یادآوری نموده و سپس برای جنگ پیش رو، یعنی حمراء الاسد، امداد با پنج هزار فرشته را وعده داده است.

با توجه به آنچه بیان شد، با حذف شدن فرضیه‌های شماره ۳، ۵ و ۹ و اضافه شدن فرضیه اخیر، در نهایت به این هشت فرضیه می‌رسیم که بدین شکل ترسیم می‌شوند:



این هشت فرضیه عبارتند از:

- ۱- خداوند در آستانه نبرد احد، امداد با هزاران فرشته در جنگ بدر را یادآوری نموده است.
- ۲- خداوند در آستانه نبرد احد، امداد با هزاران فرشته را برای این جنگ وعده داده است.

۳- خداوند در آستانه نبرد احد، امداد با سه هزار فرشته در جنگ بدر را یادآوری و امداد با پنج هزار فرشته را برای جنگ احد وعده داده است.

۴- خداوند پس از جنگ احد، امداد با هزاران فرشته در جنگ بدر را یادآوری نموده است.

۵- خداوند پس از جنگ احد، وعده امداد با هزاران فرشته را که پیش از جنگ احد بیان کرده بود، یادآوری نموده است.

۶- خداوند پس از جنگ احد، امداد با هزاران فرشته را برای جنگ پیش رو (حمراء الأسد)، وعده داده است.

۷- خداوند پس از جنگ احد، امداد با سه هزار فرشته در جنگ بدر را یادآوری و امداد با پنج هزار فرشته را برای جنگ پیش رو (حمراء الأسد)، وعده داده است.

۸- خداوند پس از جنگ احد، وعده امداد با سه هزار فرشته را که پیش از جنگ احد بیان کرده بود، یادآوری و امداد با پنج هزار فرشته را برای جنگ پیش رو (حمراء الأسد)، وعده داده است.

بر پایه جستجوی انجام شده در تمامی تفاسیر، غیر از دو فرضیه پنجم و هشتم، برای شش فرضیه دیگر، صاحب نظر یافت شد. این شش فرضیه را که حالا دیدگاه به شمار می آیند، در بخش بعدی با اضافه نمودن اختلافی که در چگونگی تحقق وعده ها وجود دارد، دسته بندی می کنیم.

۳- طبقه بندی دیدگاه های تفسیری

تمامی دیدگاه های موجود ذیل آیات ۱۲۴ و ۱۲۵ سوره آل عمران را می توان با چشم پوشی از اختلاف در زمان نزول آیات و با در نظر گرفتن زمان صدور وعده ها، در سه دیدگاه کلی دسته بندی نمود.

۱-۳ صدور وعده امداد در بدر

در این دیدگاه هر دو وعده در جنگ بدر صادر شده اند. در این جنگ، زمانی که به مسلمانان خبر رسید که قرار است کُرز بن جابر و یارانش به یاری لشکر دشمن بیایند، نگران شدند. خداوند نیز به آنها وعده داد که در صورت آمدن کرز و یارانش، با نزول فرشته ها به آنها کمک نماید. بر پایه احادیث تفسیری اهل سنت، عامر شعبی، حسن بصری، قتادة بن دعامة و ربیع بن انس از مفسران تابعی طرفدار این دیدگاه هستند (طبری، ۱۴۱۲: ۵۰/۴ و ۵۱).

همچنین ابن جوزی (۱۴۲۲: ۳۲۰/۱)، قرطبی (۱۴۰۵: ۱۹۴/۴)، آلوسی (۱۴۱۵: ۲۵۹/۲) و طباطبائی (۱۳۹۰: ۸/۴) این دیدگاه را برگزیده‌اند. این دیدگاه را می‌توان - همانطور که گفته شده (ابو حیان، ۱۴۲۰ق: ۳۳۱/۳) - نظر مشهور مفسران دانست و بر اساس آن، متعلق «إِذْ» در «إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ» فعل «نَصَرَكُمْ» در «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ» در آیه قبل از آن است، یعنی «خداوند شما را در بدر یاری نمود ... آنگاه که به مؤمنان چنین می‌گفتی.» همچنین مصداق جمله «يَا تُؤَكِّدُكُمْ مِنْ قُوَرِهِمْ هَذَا» پیکار بدر است، معنای «فور» نیز قصد و جهت و «مِنْ» نیز ابتدائیه است. یعنی «اگر دشمنان با همین قصد [و جهتی که به سوی شما آمده‌اند] به شما حمله کنند.»

بیشتر مفسرانی که این دیدگاه را برگزیده‌اند، به زمان نزول این آیات که پیش یا پس از جنگ احد بوده، اشاره‌ای نکرده‌اند. از این رو، امکان تبیین نظریه آنها در هر دو زمان وجود دارد. یعنی یا در آستانه نبرد احد، امدادی که در جنگ بدر روی داده بود، یادآوری شده است تا برای رویارویی با دشمن تقویت شوند (مهائمی، ۱۴۰۳: ۱۲۴/۱؛ کاشفی، بی تا: ۱۳۸؛ علوان، ۱۹۹۹: ۱۲۴/۱) یا پس از جنگ، این مطلب گوشزد شده است تا روحیه آنها که به خاطر شکست ضعیف شده بود، بازسازی و ترمیم گردد (محلی، ۱۴۱۶: ۶۹؛ صاوی، ۱۴۲۷: ۲۳۵/۱).

از نگاه این مفسران، خداوند در جنگ احد برای یاری مسلمانان هیچ فرشته‌ای نفرستاد، بلکه امداد با فرشته‌ها اختصاص به جنگ بدر داشته است. آنها با استناد به آیه نهم سوره انفال، در نزول هزار فرشته مدد رسان در این جنگ اتفاق نظر دارند، اما در بیشتر از این تعداد اختلاف دارند که در سه گروه جای می‌گیرند:

۲-۳ نزول هزار فرشته

گروهی از آنها تعداد فرشته‌ها را همان هزار فرشته دانسته‌اند. عبدالرحمن بن زید با اینکه این آیات را ناظر به جنگ احد دانسته، ولی درباره جنگ بدر تصریح کرده که مسلمانان با هزار فرشته مدد شده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۵۲/۴)، این عدد به مجاهد نیز نسبت داده شده است (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۳۲۲/۱).

در توضیح نظر این گروه می‌توان چنین گفت که مضمون آیه اول که بیانگر سه هزار فرشته است، اصلاً وعده نیست، بلکه خبری خالی از وعده است که به عنوان مقدمه برای آیه بعدی

آمده است یا اگر هم وعده هست، وعده مشروط است و شرط آن، همان رعایت تقوا و صبری است که در آیه بعدی بیان شده است. وعده بیان شده در آیه دوم مبنی بر نزول پنج هزار فرشته نیز به دلیل عدم تحقق شرط سوم آن، محقق نشده است، زیرا از نظر آنها مقصود از این شرط، آمدن گرز بن جابر برای کمک به دشمنان است که چنین کمکی روی نداد.

۳-۳ نزول سه هزار فرشته

گروه دوم درباره وعده امداد با پنج هزار فرشته با گروه قبلی هم نظرند و آن را به دلیل نیامدن لشکر کمکی، غیر محقق دانسته‌اند، اما چون وعده امداد با سه هزار فرشته را وعده مطلق می‌دانند، می‌گویند این وعده محقق شده است. آنها معتقدند با اضافه شدن دو هزار فرشته دیگر به هزار فرشته قبلی که در سوره انفال آمده بود، روی هم سه هزار فرشته نازل شده است. سمرقندی (۱۴۱۶ق: ۲۴۳/۱) و شیخ طوسی (بی تا: ۵۷۹/۲) با اینکه این دیدگاه را نپذیرفته‌اند، ولی تعداد فرشته‌های نازل شده در جنگ بدر را سه هزار فرشته دانسته‌اند.

۳-۴ نزول دست کم پنج هزار فرشته

گروه سوم معتقدند هر دو وعده امداد با سه و پنج هزار فرشته محقق شده است. آنها در شمارش مجموع فرشته‌ها، اختلاف دارند که به سه دسته تقسیم می‌شوند:

یک) دسته‌ای معتقدند مجموع فرشته‌ها پنج هزار تا بوده‌اند، زیرا در مرحله نخست و بر پایه آیه نهم انفال، هزار فرشته نازل شد، در مرحله بعد و بر پایه آیه ۱۲۴ آل عمران دو هزار فرشته به آنها افزوده شد و در مرحله آخر و بر پایه آیه ۱۲۵ این سوره نیز دو هزار فرشته دیگر اضافه شد که جمعا پنج هزار فرشته می‌شود. برابر با روایات تفسیری اهل سنت، حسن بصری، قتاده و ربیع بن انس چنین نظری دارند (طبری، ۱۴۱۲ق: ۵۰/۴). گفتنی است که برخی روایات شیعی نیز بر این عدد دلالت دارند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۹۷/۱ ح ۱۳۸).^۱

دو) دسته‌ای دیگر همه این اعداد (هزار، سه هزار و پنج هزار) را با یکدیگر جمع نموده و تعداد نه هزار فرشته را بیان کرده‌اند. زجاج ذیل آیه نهم انفال، آن را به برخی مفسران نسبت داده

۱. متن روایت چنین است: «عَنْ صُرَيْسِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ نَصَرُوا مُحَمَّدًا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمَ بَدْرٍ فِي الْأَرْضِ، مَا صَعِدُوا بَعْدَ وَلَا يَصْعَدُونَ حَتَّى يَنْصُرُوا صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ وَهُمْ خَمْسَةُ آلَافٍ».

است (۱۴۰۸ق: ۴۰۴/۲). گفتنی است که عدد هشت هزار فرشته نیز به برخی مفسران نسبت داده شده است (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق: ۳۲۲/۱). به نظر می‌رسد آنها بدون احتساب آیه نهم انفال، تنها اعداد بیان شده در دو آیه مورد بحث را محاسبه کرده‌اند. از این رو، دیدگاه آنها با دیدگاه کسانی که شمار فرشته‌ها را نه هزار عدد دانسته‌اند، تفاوتی ندارد.

سه) برخی با توجه به صفت «مردفین» در آیه نهم انفال، جمله «بِأَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ» را به دو هزار فرشته تفسیر نموده‌اند و با اضافه نمودن آن، به دو عدد بیان شده در سوره آل عمران، تعداد همه فرشته‌ها را ده هزار فرشته دانسته‌اند. مآثریدی این عدد را در کنار پنج و نه هزار فرشته، به عنوان یک قول ذکر کرده است (۱۴۲۶: ۴۶۹/۲).

۵-۳ صدور وعده امداد در احد

در این دیدگاه، زمان صدور هر دو وعده، در جنگ احد است. در این صورت، آیه «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ» جمله‌ای معترضه است که در میان آیات مربوط به جریان احد بیان شده است. این دیدگاه با توجه به زمان نزول آیات که ممکن است پیش یا پس از جنگ احد بوده باشد، به دو دیدگاه جزئی‌تر تقسیم می‌شود:

۶-۳ نزول پیش از احد

برخی معتقدند که این آیات پیش از احد نازل شده‌اند و هر دو وعده برای جنگ احد صادر شده‌اند. یعنی خداوند برای تقویت روحی رزمندگان به آنها وعده امداد با هزاران فرشته را داده است. ضحاک بن مزاحم و عبدالرحمن بن زید (طبری، ۱۴۱۲: ۵۲/۴)، همچنین بلخی (۱۴۲۳: ۲۹۹/۱) از مفسران تابعی هستند که این دیدگاه را برگزیده‌اند. دینوری (۱۴۲۴ق: ۱۲۳/۱) و رشید رضا (۱۴۱۴ق: ۱۱۰/۴) از دیگر مفسران طرفدار این دیدگاه‌اند. بر پایه این دیدگاه، متعلق «إِذْ» در «إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ» فعل مقدر «أذكر» است و نقش آن، بدل دوم از «إِذْ» در «وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ» (آل عمران: ۱۲۱) است. بدل اول آن نیز «إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ» (آل عمران: ۱۲۲) است، یعنی «[به یاد بیاور] آنگاه که صبحگاهان بیرون رفتی ... آنگاه که دو طایفه از شما چنان کردند ... آنگاه که به مؤمنان چنین می‌گفتی.» همچنین مقصود از «يَا تُوكُّمُ مِنْ قَوَرِهِمْ هَذَا» جنگ احد است و «فور» به معنای خشم و غضب و «من» نیز سببیه است،

یعنی اگر دشمنان از روی این خشم [و غضبی که از شکست در جنگ بدر به دل داشتند]، به شما حمله کنند.

نظر بسیاری از کسانی که در این گروه جای می‌گیرند، درباره شمار فرشته‌های نازل شده در جنگ بدر ساکت است و بعید نیست که آنها نزول فقط هزار فرشته را پذیرفته باشند، همانطور که در گزارش طبری از ابن زید بدین مطلب تصریح شده است (۱۴۱۲: ۵۲/۴)، اما نظر آنها درباره تحقق یا عدم تحقق وعده‌ها در جنگ احد، متفاوت است که دو گروه می‌شوند:

۷-۳ عدم تحقق وعده‌ها

ضحاک، ابن زید (طبری، ۱۴۱۲ق: ۵۲/۴)، بلخی (۱۴۲۳: ۲۹۹/۱) و طبرانی (۲۰۰۸: ۱۲۱/۲) معتقدند هیچ فرشته‌ای برای کمک نیامد. از نظر آنها، عدم تحقق وعده مشروط روشن است. چون می‌گویند در این جنگ، دو شرط صبر و تقوای رعایت نشد، در حالی که امداد با پنج هزار فرشته، مشروط به تحقق این دو شرط شده بود. اما در توجیه اینکه چرا وعده مطلق (امداد با سه هزار فرشته)، محقق نشد، دو نظریه متفاوت دارند: میانجی (۱۴۱۴: ۵۷/۴) اساساً وعده بودن آیه نخست را نمی‌پذیرد تا بخواهد عدم تحققش را توجیه کند، اما عده‌ای دیگر، ضمن پذیرش وعده بودن این آیه، آن را نیز وعده مشروط دانسته‌اند که شرطش محقق نشده است. شرط غیر محقق از نگاه زمخشری، همان صبر و تقوایی است که در آیه ۱۲۵ بیان شده و برای این وعده نیز معتبر است (۱۴۰۷: ۴۱۱/۱) و از نگاه ابو حیان (۱۴۲۰: ۳۳۱/۳) و شیخ‌زاده (۱۴۱۹: ۱۶۳/۳)، شرط ثبات قدم و ترک نکردن محل نگهدانی است که پیامبر (ص) هنگام جای دادن تیراندازها، برایشان تعیین نمود که چون بیشتر آنها این شرط را رعایت نکرده و سنگر خود را خالی کردند، امدادی هم صورت نگرفت.^۲

۸-۳ تحقق وعده‌ها

۱. گفتنی است که زمخشری هر دو دیدگاه را آورده، بدون آنکه یکی را برگزیند. ولی این مطلب را در دفاع از کسانی که وعده‌ها را مربوط به جنگ احد دانسته‌اند، بیان کرده است.

۲. ابو حیان و شیخ‌زاده نیز مطلب یادشده را در دفاع از طرفداران صدور وعده‌ها در جنگ احد بیان کرده‌اند ولی نظر برگزیده خودشان جنگ بدر است.

در مقابل گروه پیشین که نزول فرشته‌ها در جنگ احد را قبول نداشتند، برخی، حضور و امداد فرشته‌ها در این جنگ را نیز مانند جنگ بدر پذیرفته‌اند. چه‌بسا گزارش‌های گویای حضور فرشته‌ها در این جنگ (بغوی، ۱۴۲۰: ۵۰۱/۱) نیز مؤید این نظریه باشد. از نگاه آنها، این امداد فقط در ابتدای جنگ انجام شد ولی در ادامه، وقتی میان تیراندازان سستی و اختلاف و نافرمانی به وجود آمد و گروهی از آنها گرفتار ناشکیبایی و بی‌تقوایی شدند، امدادرسانی فرشته‌ها نیز متوقف شد و دچار شکست شدند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۵۰/۸). مضمون آیه ۱۵۲ همین سوره‌نیز بر این مطلب دلالت دارد.^۱

گفتنی است که بر پایه روایتی که کلینی (۱۳۶۳: ۳۱۸/۸، ح ۵۰۲) از امام صادق علیه السلام گزارش کرده، در جنگ احد پس از پراکنده شدن مسلمانان از گرد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، امیر مؤمنان علیه السلام که مشغول دفاع جانانه از ایشان بود، رو به ایشان گفت: «أَسْمَعُ دَوِيًّا شَدِيدًا وَأَسْمَعُ أَقْدِمَ حِيْزَوْمٌ وَمَا أَهْمُ أَضْرِبُ أَحَدًا إِلَّا سَقَطَ مَيِّتًا قَبْلَ أَنْ أَضْرِبَهُ»، یعنی همه‌مه شدیددی می‌شنوم و می‌شنوم که می‌گوید: حیزوم، به پیش! و قصد ضربه زدن به کسی را نمی‌کنم، جز آن که پیش از ضربت من، بی‌جان فرو می‌افتد» پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «این، جبرئیل و میکائیل و اسرافیل علیهم السلام با فرشتگان‌اند» در ادامه این روایت و پس از نقل سخنانی از پیامبر و جبرئیل درباره امیر مؤمنان علیه السلام، تصریح شده که سپس دشمنان در هم شکسته شدند. مضمون این روایت می‌تواند مؤید دیدگاه یادشده باشد، هرچند می‌توان چنین امدادی را مخصوص امیر مؤمنان علیه السلام دانست.

۹-۳ نزول پس از احد

هر دو وعده برای جنگی صادر شده‌اند که ممکن بود پس از تعقیب دشمن روی دهد. یک روز پس از نبرد احد، وقتی قرار شد سپاه اسلام برای تعقیب دشمن حرکت کند، چون خبرهایی رسیده بود که قریش تصمیم دارد دوباره به مدینه یورش ببرد، این آیات نازل شد و به آنها با وعده امداد به وسیله فرشته‌ها دلگرمی بخشید. ثعلبی (۱۴۲۲: ۱۴۲/۳) و دروزه (۱۴۲۱: ۲۲۷/۷) چنین دیدگاهی دارند. در این دیدگاه، با اینکه «إِذْ» در «إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ» متعلق به فعل مقدر «أُذَكِّرُ» است، اما نقشش مفعول این فعل است و نمی‌تواند بدل باشد، زیرا زمانش متفاوت از

۱. «وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ».

زمان خروج صبحگاهی برای احد فرض شده است. پس معنایش چنین است: «[به یاد بیاور] آنگاه که [پس از حرکت مشرکان از احد به سمت مکه] به مؤمنان چنین می‌گفتی». مصداق «يَا تُؤَكِّمُ مِنْ قَوْرِهِمْ هَذَا» نیز درگیری احتمالی پس از تعقیب (حمراء الأسد) است و معنای «فور» نیز سرعت و شتاب است، یعنی اگر در همین لحظه [و شتابان به سوی شما بازگردند و دوباره] به شما حمله کنند.

در این تفسیر، هیچ یک از دو وعده امداد با سه یا پنج هزار فرشته محقق نشده است. زیرا جنگی که احتمال می‌رفت هنگام مواجهه با دشمن روی دهد، به دلیل ترس دشمنان و عدم رویارویی با آنها محقق نشد. از نظر طرفداران این تفسیر بر خلاف تفسیر قبلی، دو شرط صبر و تقوا از سوی مؤمنان رعایت شد و آنها همانطور که در آیه ۱۷۲ این سوره تمجید شده‌اند^۱ با وجود زخمی بودن، دشمن را تا منطقه حمراء الأسد تعقیب کردند؛ ولی چون شرط سوم که رویارویی دوباره با دشمنان بود، اتفاق نیفتاد، این وعده نیز محقق نشد. به نظر می‌رسد طرفداران این تفسیر، شرط رعایت تقوا و صبر را که در آیه ۱۲۵ (امداد با پنج هزار فرشته) بیان شده است، در آیه ۱۲۴ (امداد با سه هزار فرشته) نیز شرط دانسته‌اند یا اصلاً آیه ۱۲۴ را دربردارنده وعده نمی‌دانند و اینگونه مشکل عدم تحقق وعده امداد با سه هزار فرشته را هم که به صورت مطلق بیان شده، حل کرده‌اند.

۱۰-۳ صدور وعده امداد در بدر و احد

دیدگاه سوم مبتنی بر تفصیل میان دو آیه مورد بحث است، اینگونه که آیه ۱۲۴ ناظر به جنگ بدر و آیه ۱۲۵ ناظر به جنگ احد تفسیر می‌شود. این دیدگاه در تبیین متعلق «إِذْ» همانند دیدگاه اول (صدور در بدر) است، اما به لحاظ ارتباط دو آیه با آن اختلاف دارد. در این دیدگاه نمی‌توان آیه ۱۲۵ را ادامه سخن یادآوری شده از پیامبر ﷺ در آیه ۱۲۴ دانست بلکه باید آن را وعده جدیدی از جانب خداوند دانست که هم‌زمان با نزول این آیه بیان شده است. پس باید دید، این آیات در چه زمانی نازل شده‌اند، پیش از احد یا پس از آن. از این رو، این دیدگاه نیز متناسب با زمان نزول آیات به دو دیدگاه جزئی‌تر تقسیم می‌شود:

۱. «الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ».

۱-۱۰-۳ نزول پیش از احد

خطیب (۱۴۲۴ق: ۵۷۴/۲ و ۵۷۵) و سبزواری (۱۴۰۶: ۱۳۵/۲ - ۱۳۷) نزول این آیات را پیش از وقوع جنگ احد دانسته‌اند. یعنی خداوند در آستانه نبرد احد، پس از یادآوری وعده امداد با سه هزار فرشته در بدر، امداد با پنج هزار فرشته را به صورت مشروط برای جنگ احد، وعده داده است. در این دیدگاه درباره تحقق وعده نخست در جنگ بدر تردیدی نیست. زیرا وعده دوم و مشروط -طبق فرض- ارتباطی با آن ندارد تا شرایط سه‌گانه موجود در آن، در وعده اول نیز معتبر باشد. اما درباره وعده مشروط که برای جنگ احد صادر شده است، از نظر آنها چون شرط صبر و تقوا از سوی بیشتر رزمندگان رعایت نشد، این وعده محقق نشد و امدادی هم صورت نگرفت.

۲-۱۰-۳ نزول پس از احد

از نظر طوسی (بی تا: ۵۷۹/۲ و ۵۸۲)، طبرسی (۱۳۷۲: ۸۲۹/۲)، مکارم (۱۳۷۱: ۷۸/۳) و رضایی (۱۳۸۷: ۲۴۶/۳ و ۲۴۷)، این آیات پس از جنگ احد و پیش از تعقیب دشمن نازل شده‌اند، یعنی خداوند پس از شکست مسلمانان در احد، وعده امداد با سه هزار فرشته در جنگ بدر را یادآوری نموده و امداد با پنج هزار فرشته را به صورت مشروط برای جنگی که احتمال داشت پس از تعقیب روی دهد (حمراء الأسد)، وعده داده است. از نگاه این گروه، دلیل عدم تحقق وعده دوم، رعایت نکردن صبر و تقوا نیست، بلکه به خاطر محقق نشدن شرط سوم (حمله دشمنان) است. زیرا جنگی که احتمال داشت به وجود بیاید، صورت نگرفت و فرشته‌ای هم برای مدد رسانی نازل نشد.

۴- دیدگاه برگزیده

از نظر نگارنده، زمان نزول این آیات پیش از آغاز درگیری بوده است. زیرا سیاق این دسته از آیات نشان می‌دهد که در مقام آماده‌سازی مسلمانان برای رویارویی با دشمن نازل شده‌اند. گزارش طبری (۱۴۱۲: ۵۲/۴) از ابن زید نیز تصریح می‌کند که آیات ۱۲۴ و ۱۲۵ پیش از شروع درگیری و زمانی که مسلمانان نظاره‌گر مشرکان بودند، نازل شده‌اند. همچنین واقدی (۱۴۰۹: ۳۲۰/۱) ضمن یادکرد آیات مرتبط با غزوه احد، تصریح می‌کند که آیات ۱۲۴ تا ۱۲۷ سوره آل عمران قبل از خروج رسول خدا ﷺ به احد نازل شده‌اند. با توجه به این شواهد، ما

دیدگاهی که هر دو آیه یا فقط آیه دوم را مرتبط با جریان تعقیب و حمله پیش‌بینی شده بعد از آن (حمراء الأسد)، تفسیر می‌کنند، کنار می‌نهم.

از سه دیدگاه باقیمانده (هر دو ناظر به بدر، هر دو ناظر به احد، اولی ناظر به بدر و دومی ناظر به احد)، اشکال اصلی دیدگاهی که هر دو آیه را به جنگ احد پیوند می‌دهد، عدم تحقق وعده نزول سه هزار فرشته است که به صورت مطلق در آیه ۱۲۴ آمده است. با توجه به توجیهاتی که در تبیین این دیدگاه گذشت، اولاً پذیرش نزول فرشته‌ها در این جنگ بر خلاف نظر مشهور مفسران و سیره‌نویسان است و بر فرض پذیرش نیز می‌گوییم چنین امدادی مخصوص مؤمنان صبور و متقی بوده که در رأس آنها رسول خدا و امیر مؤمنان علیه السلام هستند. ثانیاً اخباری دانستن جمله و عدم دلالت بر وعده نیز با ظاهر آیه که در قالب استفهام انکاری یا تقریری آمده، همچنین با برداشت بیشتر مفسران سازگار نیست. به خصوص که آیه «وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ» (آل عمران: ۱۵۲) بر وعده بودن آن دلالت دارد. ثالثاً اگر بخواهیم وعده اول را نیز همانند وعده دوم، مشروط در نظر بگیریم و شروط بیان شده را برای هر دو وعده لحاظ کنیم، این کار با ظاهر آیه که به صورت مطلق آمده نمی‌سازد. با وجود این اشکالات، پذیرش این دیدگاه دشوار است. از این رو، بهتر است یکی از دو دیدگاه باقیمانده را بپذیریم: یا هر دو وعده مربوط به بدر است یا اینکه اولی مربوط به بدر و دومی به احد مربوط می‌شود.

در سنجش این دو دیدگاه، ترجیح با دیدگاه دوم است که تفصیل میان آیات را پذیرفته است. زیرا اگر هر دو وعده ناظر به بدر باشند، خداوند با یادآوری امدادی که پیش از این در جنگ بدر فراهم کرده، روحیه پیکارگران احد را تقویت نموده است ولی اگر قائل به تفصیل شویم، علاوه بر تقویت روحیه از طریق یادآوری آن امداد، وعده امداد با فرشته‌های بیشتر برای خود همین جنگ نیز داده شده است که تأثیر بیشتری در تقویت روحیه دارد. همچنین به لحاظ ادبی، اینکه متعلق «إِذْ» در «إِذْ تَقُولُ» عامل نزدیک‌تر به آن، یعنی فعل ظاهر «نصركم» در آیه قبل باشد، با ظاهر آیات سازگاری بیشتری دارد تا اینکه متعلق آن را فعل مقدر «أذكر» بدانیم.

روایاتی هم که شمار ملائکه بدر را پنج هزار بیان کرده‌اند، اینگونه معنا می‌شوند که با توجه به کلمه «مردفین» در آیه نه سوره انفال، آن را به دو هزار فرشته تفسیر می‌کنیم که با سه هزار

فرشته «منزلین»، روی هم پنج هزار فرشته می‌شود و این، ارتباطی با پنج هزار فرشته «مسومین» که به صورت مشروط برای جنگ احد وعده داده شدند، ندارد.

نتیجه‌گیری

از ترکیب اختلافی که در زمان نزول آیات ۱۲۴ و ۱۲۵ سوره آل عمران و ارتباط آنها با یکدیگر وجود داشت، در زمان صدور دو وعده امداد با سه هزار فرشته و پنج هزار فرشته که در این دو آیه آمده است، هشت فرضیه سازگار با آیات پدید آمد که در روایات تفسیری اهل سنت و دیگر منابع تفسیری برای شش موردش، صاحب نظر یافت شد. این شش دیدگاه، در سه دسته کلی تقسیم شد:

دسته نخست، معتقدند هر دو آیه ناظر به جنگ بدر است، یعنی خداوند در آستانه جنگ احد یا پس از اتمام آن، امدادی که در جنگ بدر روی داده بود را یادآوری نمود. این گروه شمار فرشته‌های فرستاده شده در جنگ بدر را هزار، سه هزار، پنج هزار، هشت هزار و ده هزار عدد دانسته‌اند.

دسته دوم، معتقدند هر دو آیه ناظر به جنگ احد است. برخی از آنها که زمان نزول آیات را پیش از آغاز جنگ دانسته‌اند. می‌گویند چون در این جنگ شرط صبر و تقوا رعایت نشد، هیچ فرشته‌ای برای یاری فرستاده نشد. اما برخی دیگر اعتقاد دارند در ابتدای جنگ فرشته‌ها آمدند اما در ادامه جنگ دست از یاری کشیدند. کسانی هم که زمان نزول آیات را پس از جنگ و پیش از تعقیب می‌دانند، می‌گویند چون شرط حمله مجدد دشمنان محقق نشد، فرشته‌ای هم نازل نشد.

دسته سوم، با تفصیل میان دو آیه، امداد با سه هزار فرشته را مربوط به بدر و وعده امداد با پنج هزار فرشته را مربوط به احد دانسته‌اند. کسانی که زمان نزول را پیش از شروع نبرد احد می‌دانند، عدم تحقق وعده یاری با پنج هزار فرشته در این جنگ را عدم تحقق شرط صبر و تقوا دانسته‌اند اما کسانی که می‌گویند این آیات پس از پایان نبرد نازل شد، عدم تحقق این وعده را به خاطر عدم تحقق شرط سوم، یعنی حمله مجدد دشمنان می‌دانند.

دیدگاه برگزیده این است که خداوند در آستانه نبرد احد، وعده امداد با سه هزار فرشته در جنگ بدر را یادآوری و امداد با پنج هزار فرشته را برای جنگ احد وعده داده است. بنابراین، در هر دو نبرد بدر و احد، وعده امداد الهی با فرشته‌های آسمانی صادر شد. این وعده در بدر محقق شد و خداوند ابتدا در پی استغاثه مسلمانان با نزول هزار فرشته در دو صف پشت سر هم

که روی هم دو هزار فرشته می شدند، به کمک مسلمانان آمد (آیه ۹ انفال)، سپس نزول سه هزار فرشته دیگر را از زبان پیامبر ﷺ به آنها وعده داد که این وعده نیز محقق شد و در مجموع با پنج هزار فرشته در جنگ بدر مسلمانان را یاری رساند. یک سال پس از این امداد چشمگیر که موجب پیروزی آنان شده بود، زمانی که مشرکان با هدف جبران آن شکست، به مدینه حمله کردند، خداوند برای از بین بردن ترسی که از دیدن جمعیت زیاد لشکر دشمن در دل بسیاری از رزمنده ها افتاده بود، پس از یادآوری نصرت مسلمانان در جنگ بدر (آیه ۱۲۳ آل عمران) و بیان مصداق این یاری که همان وعده محقق شده پیامبر ﷺ به مؤمنان مبنی بر امداد با سه هزار فرشته بود (آیه ۱۲۴ آل عمران)، این بار امداد با پنج هزار فرشته را به شرط صبری و تقوای پیشگی آنان و حمله دشمنان وعده داد (آیه ۱۲۵ آل عمران). با آغاز جنگ و حمله دشمنان، شرط سوم که حمله دشمنان بود، محقق شد اما چون دو شرط رعایت تقوا و صبر از سوی بیشتر پیکارگران، محقق نشد، فرشته ای هم برای امداد فرستاده نشد. مسلمانان که با وعده امداد الهی روحیه گرفته بودند، ابتدای جنگ به پیروزی دست یافتند، اما در ادامه به دلیل نافرمانی برخی سپاهیان، از امداد الهی محروم گشته و در نهایت، شکست خوردند.

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی (تفسیر آلوسی). تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۳. ابن ابی حاتم، أبو محمد عبدالرحمن (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم مسنداً عن رسول الله و الصحابة و التابعین (تفسیر ابن ابی حاتم). تحقیق: أسعد محمد الطیب، ریاض: مکتبة نزار مصطفى الباز، چاپ سوم.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ اول.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق). التّحریر و التّنویر. بیروت: مؤسّسة التّاریخ، چاپ اول.

۶. ابن هشام، عبدالملک (۱۳۷۵ق). السَّيْرَةُ النَّبَوِيَّة. تحقيق: مصطفى السَّقا و دیگران. بیروت: دار المعرفة.
۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق). رَوْضُ الْجَنَان و رُوحُ الْجَنَان فی تفسیر القرآن (تفسیر ابوالفتوح رازی). تصحیح: محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، چاپ اول.
۸. ابوحنّان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق). البحر المحيط فی التفسیر. تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.
۹. بحرانی، سید هاشم حسینی (۱۴۱۵ ق). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه البعثة، چاپ اول.
۱۰. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ ق). معالم التنزیل (تفسیر بغوی). تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۱. بلخی، أبوالحسن مُقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق). تفسیر مُقاتل بن سلیمان. تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۲. ثعلبی، ابو اسحاق احمد بن محمد (۱۴۲۲ ق). الكشف و البیان (تفسیر الثعلبی). تحقیق: ابو محمد بن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۳. خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ ق). التفسیر القرآنی للقرآن. بیروت: دار الفکر العربی، چاپ سوم.
۱۴. دروزه، محمد عزّة (۱۴۲۱ ق). التفسیر الحديث: ترتیب السور حسب النزول. بیروت: دار الغرب الإسلامي، چاپ دوم.
۱۵. دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴ ق). الواضح فی تفسیر القرآن الکریم (تفسیر ابن وهب). بیروت: دار الکتب العلمیّة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
۱۶. رشیدرضا، محمد بن علی رضا (۱۴۱۴ ق). تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار). بیروت: دار المعرفة، چاپ اول.
۱۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی و همکاران (۱۳۸۷ ش). تفسیر قرآن مهر. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، چاپ اول.

۱۸. زجاج، إبراهيم بن السري (۱۴۰۸ ق). معاني القرآن وإعرابه. تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، بيروت: عالم الكتب، چاپ اول.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل (تفسير الزمخشری). تصحيح: مصطفى حسين أحمد، بيروت: دار الكتاب العربي، چاپ سوم.
۲۰. سبزواری، محمد (۱۴۰۶ ق). الجديد في تفسير القرآن المجيد. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، چاپ اول.
۲۱. سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ ق). بحر العلوم (تفسير السمرقندی). تحقيق: عمر عمروی. بيروت: دار الفكر، چاپ اول.
۲۲. سیوطی، عبدالرحمن بن أبی بکر (۱۴۰۳ ق). الدر المنثور في التفسير المأثور. تحقيق: دار الفكر، بيروت: دار الفكر، چاپ اول.
۲۳. شیخ زاده، محمد بن مصطفی (۱۴۱۹ ق). حاشية محيى الدين شيخ زاده على تفسير القاضى البيضاوى. تصحيح: محمد عبدالقادر شاهين، بيروت: دار الكتب العلمیة، منشورات محمد علي بيضون، چاپ اول.
۲۴. صاوى، احمد بن محمد (۱۴۲۷ ق). حاشية الصاوي على تفسير الجلالين. تصحيح: محمد عبدالسلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمیة، منشورات محمد علي بيضون، چاپ چهارم.
۲۵. طباطبائی، سيد محمد حسين (۱۳۹۰ ق). الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۲۶. طبرانی، سليمان بن أحمد (۲۰۰۸ م). التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم (تفسير الطبرانی). تحقيق: هشام بن عبد الكريم بدرانی موصلي، اردن: إربد: دار الكتاب الثقافى، چاپ اول.
۲۷. طبرسى، فضل بن الحسن (۱۳۷۲ ش). مجمع البيان في تفسير القرآن. تحقيق: سيد هاشم رسولی و فضل الله يزدی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.

۲۸. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری). بیروت: دار المعرفة، چاپ اول.
۲۹. طوسی، محمد بن الحسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن. تحقیق: أحمد حبیب قصیر العاملی و شوقی الأمين، لبنان: دار الإحياء التراث العربی.
۳۰. علوان، نعمة الله بن محمود (۱۹۹۹ م). الفواتح الإلهیة و المفاتيح الغیبیة: الموضحة للكلم القرآنیة و الحكم الفرقانیة. قاهره: دار رکابی للنشر، چاپ اول.
۳۱. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق). تفسیر العیاشی. تحقیق: السید هاشم الرسولی، تهران: المكتبة العلمیة، چاپ اول.
۳۲. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر = تفسیر الفخر الرازی). بیروت: دار الفکر، چاپ سوم.
۳۳. قرطبی، محمد بن أحمد (۱۴۰۵ ق). الجامع لأحكام القرآن (تفسیر القرطبی). تحقیق: أحمد عبدالعلیم البردونی، أبو إسحاق إبراهيم أطفیش، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۳۴. کاشفی، حسین بن علی (بی تا). تفسیر حسینی (مواهب علیّه). اهتمام: احمد بن عبدالرحیم شاه ولی الله، سراوان: کتابفروشی نور، چاپ اول.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ ش). الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ سوم.
۳۶. مائریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ ق). تأویلات أهل السنة (تفسیر المائریدی). تحقیق: مجدی باسلوم، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۳۷. محلی، محمد بن احمد و عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۶ ق). تفسیر الجلالین. بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات، چاپ اول.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ ش). امدادهای غیبی در زندگی بشر. تهران: صدرا، چاپ اول.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۱ ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دهم.

۴۰. مهائمی، علی بن احمد (۱۴۰۳ ق). تبصیر الرّحمن و تیسیر المّنّان. بیروت: عالم الکتب، چاپ دوم.
۴۱. میانجی ملکی، محمدباقر (۱۴۱۴ ق). مناهج البیان فی تفسیر القرآن. تهران: مؤسسه الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي، چاپ اول.
۴۲. ناصحی، محمدحسن (۱۳۸۷ ش). امدادهای غیبی از نگاه قرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۴۳. واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ ق). المغازی. تحقیق: مارسدن جونس، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ سوم.
۴۴. حیدری راد، طّیبه (۱۳۹۹ ش). «حوزه معنایی امداد در قرآن: میدان معنایی امداد الهی توسط فرشتگان». مطالعات قرآنی نامه جامعه، شماره ۱۳۵، ص ۱۰۱ - ۱۲۲؛
۴۵. شاکر، محمدتقی و قیومزاده، محمود (۱۳۹۳ ش). «فرشته و نقش آن در امداد الهی از منظر مفسران». مطالعات تفسیری. شماره ۱۸، ص ۹۵ - ۱۱۸.

رابطه ذات الهی با صفات ذات الهی از نظر فرق اسلامی

محمد هادی ملازاده (استادیار گروه کلام دانشگاه قرآن و حدیث)

m.h.mollazadeh@gmail.com

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱)

چکیده

رابطه «ذات الهی» با «صفات ذات الهی» همواره میان مذاهب کلامی اسلامی مورد بحث و جدل بوده و هست. این پژوهش به بررسی نظریه‌های اصلی در این زمینه می‌پردازد: «نظریه زائد بودن صفات ذات نسبت به ذات احدیت» از اشاعره، «نظریه نیابت ذات از صفات» دیدگاه بیشتر معتزله و برخی دیگر از مذاهب کلامی و «عینیت ذات با صفات» به عنوان دیدگاه امامیه. هدف پژوهش، بررسی و ارزیابی دلایل له و علیه هر نظریه، و اثبات دیدگاه امامیه مبنی بر «عینیت ذات و صفات خداوند» است. بنابراین «آگاهی از مهمترین دلایل هر یک از نظریات» و «نقدهای وارد بر هر یک از نظریات» بر اساس مهمترین متون کلامی قائلان آنها و نیز «دلایل نقلی و حدیثی امامیه» بر حقانیت رأی مورد قبول ایشان و «منازعات حدیثی» محدثان و متکلمان امامیه در این خصوص از دیگر دستاوردهای این پژوهش به شمار می‌آیند.

کلیدواژه‌ها: صفات ذات، زیادت صفات بر ذات، نظریه نیابت ذات از صفات، عینیت ذات با صفات، معتزله، اشاعره، امامیه.

۱- مقدمه

یکی از مباحثی که از ابتدای به وجود آمدن علم کلام اسلامی در میان فرقه‌های مختلف کلامی به وجود آمد، بحث رابطه ذات الهی با صفات ذاتش است. قبل از بررسی نظریات مختلف در این باره، لازم به ذکر است که طبق یک تقسیم‌بندی متکلمین اسلامی، صفات الهی به دو دسته اساسی تقسیم می‌شوند: صفات ثبوتیه و صفات سلبيه (السبحانی، ۱۴۱۷: ۸۲/۱-۸۴؛ الخرازی، ۱۴۱۸، ۴۲/۱-۴۳؛ المصباح الیزدی، ۱۳۷۴: ۸).

صفات ثبوتیه، صفاتی هستند که کمالی را برای خداوند اثبات می‌کنند، مثل: صفات علم یا رازقیت. صفات سلبيه، صفاتی هستند که نقصی را از ساحت او نفی می‌کنند، مثل: جسمانی نبودن، مکان نداشتن یا غیر قابل دیده شدن. آنگاه، خود صفات ثبوتیه را نیز به دو قسم تقسیم

می‌کنند: «صفات ذات» و «صفات فعل» (السبحانی، ۱۴۱۷: ۸۴/۱-۸۵؛ الخرازی، ۱۴۱۸: ۴۴/۱-۴۳؛ المصباح الیزدی، ۱۳۷۴: درس ۹)

صفات ذات الهی، صفاتی هستند که از ازل همراه ذات حق بوده‌اند و وابسته به وجود یا عدم مخلوقات نیستند، مثل: علم، قدرت و حیات. در مقابل آنها، صفات فعل هستند که در نسبت با مخلوقات برای ذات حق معنا پیدا می‌کنند، مثل: خالقیت که تا وقتی مخلوقی نباشد برای ذات بی‌معناست. بنابر این چنین صفتی از زمان وجود مخلوقات برای ذات خداوند حاصل می‌شوند. بحث ما درباره رابطه ذات الهی با صفات ذات خداوند است. بنابراین صفات فعل خداوند موضوع بحث ما نیست. در این مقاله ۴ نظریه مشهور در این باره که به ترتیب به: «نظریه زیادت ذات بر صفات (اشاعره)»، «نظریه احوال (ابو هاشم جبائی)»، «نظریه نیابت (بیشتر معتزله و بعضی فرقه‌های دیگر)» و «نظریه عینیت ذات با صفات (شیعه و برخی معتزله)» موسومند، همراه با دلایلشان، مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. در نهایت، نظریه چهارم با دلایل متعدد عقلی و نقلی مورد تأیید واقع شد. چگونگی طرح مطالب در این پژوهش به این صورت است که ابتدا نظریات تبیین می‌شوند. سپس دلایل طرفداران هر نظریه بیان می‌شود. آنگاه به نقد و بررسی دلایل پرداخته می‌شود و در نهایت، ایرادات و اشکالات نظریه‌های مردود ذکر می‌شود. اهمیت این بحث آنجاست که در انتهای مقاله، حقانیت نظریه شیعه امامیه، اثبات و توضیح داده می‌شود که رأی بعضی از مذاهب، مانند اشاعره، سر از کفر و شرک در می‌آوردند و بعضی دیگر نظیر قول به نیابت، به خالی شدن ذات الهی از کمالات می‌انجامد که هر دوی اینها از نظر قرآن و حدیث گناهی نابخشودنی است. بنابراین بحث و تحقیق در مورد آن از نظر دینی ضروری و مورد تأکید است.

فایده دیگر این مقاله آن است که پیرامون آن دسته از روایات شیعی که به ظاهر با هم متعارضند، در ضمن بحثی حدیثی، چالش‌های مربوط به آنها مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت جمع‌بندی صورت گرفته است.

۲- ادله اشاعره در مبحث صفات

اشاعره معتقدند: ذات خداوند متعال غیر از صفاتش است و خود صفات الهی نیز با یکدیگر مغایرت دارند و این مغایرت میان ذات و صفات صرفاً در مفهوم نیست بلکه آنها در

مصدق نیز با یکدیگر تفاوت دارند (الجرجانی، ۱۴۱۹: ۵۲/۸). آنها در تبیین دیدگاه خود استدلال‌هایی را مطرح می‌کنند که برخی از آنها مبتنی بر کارکرد عقل نظری است. در ادامه به برخی از ادله آنها اشاره می‌شود:

۱-۲ قیاس الغائب علی الشاهد

در کاربست «قیاس الغائب علی الشاهد» در مبحث خداشناسی، مقصود از غائب، خداوند است و مقصود از شاهد نیز انسان. آنها معتقدند: اگر در جایی نسبت به حوزه خداشناسی جهل وجود داشت و مشابه آن مسأله در مورد انسان وجود داشت می‌توان از آن برای حل مجهول در حوزه خداشناسی بهره گرفت.

اگر در مبحث رابطه ذات و صفات الهی ابهام وجود دارد و نمی‌دانیم آیا آنها با هم از جهتِ مصداقی، عینیت دارند یا خیر؟ آیا اصلاً صفتی برای خداوند وجود دارد یا خیر؟ برای حل آن به انسان مراجعه می‌کنیم. انسان ذاتی دارد و صفاتی. انسان وجود دارد و عالم، صاحب اراده، متکلم و ... است. در مورد انسان، بسیار واضح است که علم او غیر از اراده اوست و حتی علم او غیر از وجودش است. زیرا علم، کیف نفسانی بوده و عَرَض است ولی وجودش جوهر است. طبیعی است جوهر و عرض عینیتِ مصداقی ندارند. حال در مبحث صفات الهی می‌دانیم خداوند، عالم، قادر، مرید و ... است. در تحلیل رابطه وجود الهی با صفاتش باید بگوییم ذات خداوند از حیثِ مصداق، مغایر با صفاتش است. کما اینکه در شاهد (یعنی انسان) نیز چنین بود (الجرجانی، ۱۴۱۹: ۵۳/۸ و ۵۲).

در نقد این استدلال باید گفت: اولاً، این تحلیل با آراء همه اشاعره سازگار نیست. زیرا برخی از آنها معتقدند که انسان علم ندارد بلکه عالمیت (یعنی آثار علم) را دارد، در حالی که خداوند علم دارد. انسان اراده و قدرت ندارد زیرا قائل به جبر هستند در حالی که خداوند اراده و قدرت دارد. پس تمسک به قیاس الغائب علی الشاهد بر مبنای کسانی صحیح است که اصل صفت در شاهد (یعنی انسان) را بپذیرند؛ ولی کسانی که چنین مبنایی ندارند به طور طبیعی به قیاس مذکور روی نمی‌آورند (الجرجانی، ۱۴۱۹: ۵۳/۸).

ثانیاً، حتی بر مبنای کسانی که وجود صفات در انسان را پذیرفته‌اند، افرادی وجود دارند که شباهت صفات الهی با انسان را منکرند. به عنوان مثال: آمدی معتقد است که صفات غائب با

صفات شاهد متفاوت است. زیرا قدرت خداوند، خصوصیت ایجادکنندگی دارد ولی قدرت انسان، تأثیری در ایجادکنندگی ندارد. بنابراین از منظر آنها انسان مجبور است. اراده الهی، صفت تخصیص است یعنی وجود شیء را در زمان و مکان خاص بر عدمش تخصیص زده و آن را موجود می‌سازد، در حالی که اراده انسان چنین خصوصیتی ندارد.

ثالثاً، حتی اگر فرض کنیم که شباهت میان اصل صفات انسان و خداوند وجود داشته باشد ولی شباهت در بخشی از صفات به معنای شباهت در همه خصوصیات نیست و نمی‌توان گفت که چون در انسان، علم باعث عالم شدن است و عالم کسی است که علم به اوقائم است، پس در خداوند هم چون صفت علم وجود دارد باید عالم را به همین نحو تحلیل کنیم و بگوییم پس عالم غیر از علم است. زیرا از جمله شرایط حجیت قیاس الغائب علی الشاهد که همان تمثیل منطقی است، فهم مشابهت به صورت قطعی است. یعنی باید میان دو چیزی که باهم مقایسه شده‌اند جهت اشتراک به صورت یقینی فهمیده شود در حالی که در مبحث قیاس الغائب علی الشاهد به صورت ظنی فهم گردیده است (همان).

۲-۲ لغویت حمل در صورت عینیت ذات و صفات

اگر کسی معتقد شود که صفات الهی عین ذات اوست، در نتیجه علم، قدرت، اراده و ... با ذات الهی اتحاد مصداقی داشته باشد، حمل صفات بر ذات الهی بی‌ثمر خواهد بود. زیرا همانطور که حمل ذات بر ذات بی‌فایده است، همچنین حمل صفت متحد با ذات بر ذات بی‌فایده است در حالی که وقتی علم بر ذات الهی حمل می‌شود، چنین حملی، بی‌فایده و لغو نیست. همین امر، کشف می‌کند میان ذات الهی و صفاتش تغایر وجود دارد (الجرجانی، ۱۴۱۹: ۵۴/۸ و ۵۳).

در نقد این دلیل می‌توان گفت: ثمره و فایده‌داشتن، صرفاً وابسته به تغایر وجودی میان موضوع و محمول نیست. بلکه اگر موضوع و محمول اختلاف مفهومی داشته باشند ولی اتحاد مصداقی داشته باشند، باز می‌توان در حمل، فایده یافت. مثلاً، در حمل ناطق بر انسان با وجود اینکه میان ناطق و انسان، اتحاد مصداقی وجود دارد ولی این حمل، بی‌فایده نیست. زیرا تغایر مفهومی میان ناطق و انسان برای صحت حمل و فایده‌داشتن کفایت می‌کند. در مبحث صفات

نیز چنین است. ذات الهی از جهت معنا و مفهوم با صفات، تغایر دارد ولی می‌توان پذیرفت میان آنها اتحاد مصداقی وجود دارد و حمل صفات بر ذات نیز صحیح است (همان، ۵۴/۸).

۲-۳ تالی فاسد

دلیل تالی فاسد را می‌توان به دو شکل، تقریر کرد که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:
تقریر اول: اگر میان ذات و صفات اتحاد مصداقی وجود داشته باشد، باید گفت که علم همان قدرت است، علم همان ذات است. در حالی که بدیهی است علم، غیر از قدرت است. همچنین علم، غیر از ذات است (همان).

در نقد این تقریر باید گفت که منشأ چنین استدلالی، فرق نگذاشتن میان مفهوم شی و حقیقت آن است. همانطور که در نقد دلیل سابق گذشت: میان علم، قدرت و ذات، تغایر مفهومی وجود دارد؛ هر چند اتحاد مصداقی قابل تصور است. اگر به صورت بدیهی، می‌فهمیم که علم غیر از قدرت است و همچنین علم غیر از ذات است به این دلیل است که مفهوم آنها با هم تفاوت دارد و لازم نیست علاوه بر تغایر مفهوم، حتماً تغایر مصداقی هم داشته باشند. برای غیریت میان دو چیز، اختلاف مفهومی کافی است. به عبارت دیگر، حداقل چیزی که برای مغایرت علم و ذات لازم است، مغایرت مفهومی است. این مغایرت مفهومی می‌تواند همراه با مغایرت مصداقی هم باشد. کما اینکه اگر کسی علم را در انسان کیف نفسانی بداند، علم عَرَض است و وجود انسان جوهر. بنابراین مغایرت مصداقی نیز وجود دارد. این مغایرت مفهومی می‌تواند بدون مغایرت مصداقی همراه باشد کما اینکه نظریه عینیت ذات و صفات الهی چنین ادعایی را دارد (همان).

تقریر دوم: اگر مغایرت ذات و صفات پذیرفته نشود به ناچار باید عینیت ذات و صفات پذیرفته شود. لازمه چنین سخنی آن است که اصلاً صفت و موصوفی در کار نباشد. بلکه کلاً یک شی وجود دارد، در حالی که هر دو گروه (قائلان به عینیت ذات و صفات و زیادت صفات بر ذات) قبول دارند که دو چیز، درک شده است: یکی صفت و دیگری موصوف. پس درک دو مورد لازمه اش تعدّد وجود آنهاست (همان، ۵۴/۸ و ۵۵).

در نقد این تقریر نیز باید گفت که مطابق نظریه عَرَض بودن علم در انسان، علم و ذات انسان از مقولات ماهوی است و یکی از قسم عَرَض است و یکی از قسم جوهر. بنابراین، این

دو مفهوم از دو نوع وجود به ذهن انسان راه می‌یابد و ذهن با آنها آشنا می‌شود. ولی ذات الهی چون از مقوله مفاهیم ماهوی نیست و ماهیت ندارد، شکل‌گیری مفاهیم به صورت انتزاعی است. یعنی از یک وجود، دو مفهوم ذات و علم انتزاع می‌شود؛ در عین اینکه مصداق آنها در خارج یک شیء است و تغایر مصداقی باهم ندارند. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد در این استدلال بین مفاهیم ماهوی و مفاهیم انتزاعی خلط شده است. زیرا در مفاهیم ماهوی اگر اتحاد مصداقی باشد در واقع کاشف از آن است که یک شیء است و دوئیت در کار نیست ولی در مفاهیم انتزاعی در عین اینکه مصداق واحد است ولی تعدّد مفهوم امکان‌پذیر است (همان، ۵۵/۸).

۴-۲ تحلیل معناشناسی

در صفاتی همچون عالم و قادر، به این تحلیل باید اذعان داشت که عالم یعنی ذاتی که علم دارد و قادر یعنی ذاتی که قدرت دارد. در این صفات، علم و قدرت، قائم بر ذات است. وقتی چنین باشد غیریت میان ذات و صفت ثابت می‌شود. در نتیجه همانطور که مفهوم علم با ذات متفاوت است مصداق آنها نیز متفاوت است، پس زیادت صفت بر ذات ثابت می‌شود (همان، ۵۴/۸).

در نقد این دلیل باید گفت که مشتقات به یک نحو نباید تحلیل شوند. در برخی از مشتقات دلیل وجود دارد که میان ذات و مبدأ اشتقاق صفت، دوئیت وجود دارد. در برخی از مشتقات، مبدأ اشتقاق با ذات دوئیت دارد کما اینکه در انسان، بنابر نظریه کسانی که علم را عَرَض می‌دانند، علم به عنوان مبدأ مشتق با ذات انسان غیریت دارد. زیرا ذات، جوهر است و علم، عَرَض. ولی برهانی اقامه نشده است که در همه مشتقات چنین است. بنابراین، در ذات الهی همانطور که اشاعره تصوّر کرده‌اند غیریت وجود دارد. برخی دیگر برهان بر عینیت اقامه می‌کنند. پس چنین نیست که حتماً عینیت محال باشد و به ناچار، زیادت صفات بر ذات ثابت شود در نتیجه باید قدرت استدلال هر یک از طرفین مورد ارزیابی صورت بگیرد (همان).

۵-۲ بهره‌گیری از برخی مبانی در مبحث علم

اگر در یک صفت، ثابت شد که میان ذات و صفت غیریت وجود دارد، می‌توان آن را به سایر صفات نیز سرایت داد. علم از مقوله اضافه اشراقیه است. علم نسبتی میان علم و معلوم است.

البته در این تقریر، علم همان معلوم است و طبیعی است معلوم نمی‌تواند با ذات عالم متحد باشد زیرا اضافه اشراقیه شکل نمی‌گیرد. در نتیجه در صفت علم، باید پذیرفت غیر از ذات الهی است وقتی ثابت شد در سایر صفات نیز چنین است.

در نقد این دلیل باید گفت که مبنای ایشان در مبحث علم، مورد پذیرش غالب فلاسفه و متکلمان نیست و حتی بر فرض که چنین مبنایی پذیرفته شود ولی در این استدلال، میان علم به غیر خود و مطلق علم خلط شده است. آیا می‌توان تصوّر کرد که علم انسان به خودش از مقوله اضافه اشراقیه باشد و علم و معلومش غیر از خودش باشد؟ در نتیجه اگر در مبحث علم به ذات، این استدلال خدشه‌دار بود، فی الجمله ثابت شده است میان علم و عالم اتحاد و عینیت وجود دارد.

۶-۲ نقد نظریه اشاعره

گاهی ممکن است نظریه‌ای درست باشد ولی برخی ادله آن نقد شود. گاه نیز ممکن است هم ادله نقد گردد و هم خود نظریه صحیح نباشد و بر آن نقد وارد بشود. در قسمت قبل، ادله اشاعره مورد ارزیابی قرار گرفت. این ادله توان اثبات نظریه آنها را نداشت ولی اثبات هم نشد که نظریه آنها مشکل دارد. اکنون به ایراد نظریه مغایرت ذات با صفات پرداخته می‌شود:

اگر صفات خداوند عین ذاتش نباشد باید پذیرفت که خداوند هم باید قابل باشد و هم فاعل. در توضیح این استدلال باید گفت که مطابق نظریه اشاعره در عالم صرفاً یک خالق وجود دارد که همان وجود باری تعالی است. حال اگر ذات الهی با صفاتش عینیت نداشته باشد باید صفات الهی توسط ذاتش خلق شده باشد. در نتیجه خداوند خالق و فاعل صفات است و از طرفی نیز قابل صفات. هر چند، برخی از متفکران اشعری، در صدد برآمده‌اند قابل و فاعل بودن شیء واحد را به نوعی باورپذیر کنند و استبعاد را از آن دور نمایند ولی این تلاش با چالش جدی روبه روست. زیرا خداوندی که می‌خواهد علم را ایجاد کند باید آن را دارا باشد. به عبارت دیگر مطابق قاعده معطی الشیء لایکون فاقداً للشیء، چگونه می‌توان تصوّر کرد که ذات الهی فاقد علم باشد و علم را خلق نماید و سپس متّصف به علم گردیده و عالم شود؟ (همان، ۵۶ و ۵۷).

۳- نظریه احوال و معانی و ادله آن

رویکرد دیگر در تحلیل صفات الهی و رابطه‌اش با ذات الهی، «نظریه احوال و معانی» است. ابوهاشم جبائی معتقد است: صفات الهی نه عین ذات او هستند و نه قائم بر ذات و زائد

بر آن، بلکه حال هستند. حال، صفتی است برای موجود که این صفت نه متّصف به وجود می‌شود و نه به عدم، نه مجهول است و نه معلوم. اگر بخواهیم مثال و نمونه‌ای برای آن بیان کنیم باید بگوییم صفات، مثل معانی حرفی هستند که وجود مستقل ندارند ولی در عین حال به وجود دیگری اتکا دارند. حال نه متّصف به قدیم بودن می‌شود و نه متّصف به حادث بودن و نمی‌توان تصوّر کرد که حال یک موجود، معدوم گردد.

شهرستانی در نقل گزارش نظریّه ابوهاشم می‌گوید: خلاصه کلام ابوهاشم در باب صفات الهی و رابطه آن با ذات این است که وجود ذات الهی غیر از عالم بودن آن است. عالم بودن غیر از سمیع بودن است و ... این تغایر را عقل به صورت بدیهی درک می‌کند. به همین جهت اگر کسی ذات الهی را شناخت، نمی‌تواند مدّعی بشود که عالم بودن خدا را نیز شناخته است [و شاهدش آن است که علاوه بر استدلال بر هستی خداوند، بر تک تک صفات نیز باید استدلال کرد و آنها را جداگانه شناخت. همین امر می‌تواند غیریت را بیان کند]. صفاتی مثل سمیع بودن و عالم بودن نه به ذات بر می‌گردد و نه به اعراضی که به ذات اضافه شده‌اند. زیرا لازمه بازگشت صفات مذکور به عَرَض اضافه شده و نسبت داده شده به ذات، این است که عَرَضی بر عَرَض دیگر متّکی شود و چنین امری محال است. پس باید گفت که نه موجود است و نه معدوم. پس، واسطه‌ای میان وجود و عدم در نظر گرفت که به آن حال گفت.

۱-۳ ایرادات نظریّه احوال و معانی

اشکال حسینی تهرانی: این مرد (ابوهاشم جبائی) علاوه بر خبطش در اینکه قائل به حال شده، مانند اشعری، به عالم مفاهیم رفته و به آسمان حقیقت (عالم خارج) پرواز نکرده است. گویی از مذهب سایر معتزله فرار کرده به خاطر اشکالاتی که به نظر آنها وارد می‌شود و مذهب صفائیه را هم اختیار نکرده و زشتی آن مذهب کمتر از مذهب وی است. چرا که زیر بار ننگ تبعیت نرفته در حالیکه وی از شیوخ اعتزال است.

ثانیاً، در نقد نظریّه احوال و معانی گفته می‌شود که این نظریّه با واجب الوجود بودن خداوند سازگار نیست و با آن منافات دارد. زیرا تحلیل واجب الوجود، ما را به بی‌نیازی مطلق او رهنمون می‌سازد: چه بی‌نیازی از صفات زائد بر ذات و چه بی‌نیازی از احوال و معانی. به همین جهت، گاهی در اشکال بر نظریّه زیادت صفات بر ذات، بر زیادی تأکید می‌شود. یعنی اگر این زیادی

و مغایرت ذات و صفات، ذهنی و مفهومی باشد مشکلی ندارد و حتی پذیرفته‌شدنی است. زیرا مفهوم علم، غیر از مفهوم قدرت و غیر از مفهوم ذات است ولی این تغایر نباید به زیادی عینی، خارجی و وجودی ختم شود. زیرا زیادی خارجی و وجودی از دو حال خارج نیست: اول اینکه صفات، زائد بر ذات و قدیم باشند که لازمه آن پیدایش چند قدیم است و این با انحصار صفت قدیم در ذات الهی منافات دارد؛ علاوه بر اینکه مستلزم ترکیب و غیره است. دوم اینکه صفات، ممکن هستند و لازمه امکان صفات این است که باید علتی آن را ایجاد کرده باشد و این علت یا همین ذات الهی است که واجب الوجود است که در نتیجه ذات الهی هم باید فاعل باشد هم قابل و اتحاد فاعل و قابل عقلاً صحیح نیست. و یا باید آن را غیر از این ذات واجب الوجود ایجاد کرده باشد که هم مستلزم دور و تسلسل است و هم مستلزم راهیابی نیاز به ذات الهی است. زیرا خداوند در داراشدن صفت علم به شیء دیگری و به علت دیگری نیازمند خواهد شد. علاوه بر اینکه لازمه‌اش آن است که صفات الهی ممکن باشند نه واجب.

شایان ذکر است که اتحاد قابل و فاعل از جهات مختلف محال است. زیرا اولاً، لازمه اتحاد فاعل و قابل، تناقض است. زیرا از طرفی صفت را باید داشته باشد تا بتواند اثر بگذارد و فاعل باشد و از طرفی باید فاقد آن باشد تا آن را دریافت نماید. ثانیاً، مخالف با قاعده معطی الشیء لایکون فاقداً للشیء، چگونه می‌توان تصوّر کرد که ذات الهی فاعل باشد و فاقد آن تصوّر شود؟ اگر فاعل است و مطابق قاعده معطی الشیء نباید فاقد آن باشد؛ در این صورت نمی‌تواند پذیرای مجدد آن باشد، زیرا تحصیل حاصل است.

۴- نظریه نیابت

بیشتر معتزله، خوارج، مرجئه و زیدیه، «نظریه نیابت» را پذیرفته‌اند. بدین معنا که خداوند را عالم می‌دانند ولی نه به علمی که عین ذاتش باشد و نه به علمی که صفت زائد بر ذاتش باشد. بلکه مقصود از عالم بودن الهی آن است که ذات الهی به تنهایی آثار علم را دارد و کارهایی که از او سر می‌زند، عالمانه است. یعنی دیگر موجودات در صورتی که علم داشته باشند کار از روی علم و عالمانه انجام می‌دهند و خداوند همین کار عالمانه را صرفاً با توجه به ذاتش انجام می‌دهد و این ذات، جانشین صفت علم است. در انسان، صفتی به نام علم وجود دارد ولی در خداوند صرفاً ذات اوست که کارایی صفت علم را نیز دارد. بنابراین با توجه به آثار هر صفتی،

آن صفت را به خداوند نسبت داده‌اند. پس با توجّه به آثار قدرت، خداوند را قادر نامیده‌اند زیرا ذات الهی این آثار را دارد و جانشین صفت قدرت است و همینطور است در بقیّه صفات. در نقد این نظریّه باید گفت: اولاً، شاید مهمترین نقدی که بر این نظریّه وارد است مجاز دانستن صفات الهی است. از جمله لوازم این دیدگاه آن است که نسبت دادن صفاتی مثل عالم و قادر به ذات الهی به صورت حقیقی نبوده باشد، بلکه مجاز است. یعنی مجازاً به خداوند گفته می‌شود عالم و قادر. بلکه حقیقتاً این ذات است که کارهای عالمانه و قادرانه انجام می‌دهد. حکمت مجاز دانسته‌شدن انتساب عالم و قادر و ... به خداوند آن است که عالمیت، مبدأ اشتقاق می‌خواهد. باید مبدائی به نام علم وجود داشته باشد تا عالمیت از آن انتزاع و اشتقاق یابد در حالی که در خداوند علم وجود ندارد. بنابراین این نظریّه با روایات گفته‌شده و اصاله الحقیقه در روایات در تنافی است و باید دلیل مستحکمی وجود داشته باشد تا از ظاهر روایت دست کشید؛ در حالی که ظاهر روایت با ادله عقلی نیز مورد تأیید قرار گرفته است.

ثانیاً، لازمه نظریّه مذکور، پذیرش تعطیل در صفات است. این تعطیل، تعطیل وجودشناختی است نه معرفت‌شناختی. بدین معنا که گاه گفته می‌شود خداوند صفت دارد ولی ماقدرت شناخت آن را نداریم؛ در این صورت تعطیل، معرفت‌شناختی است. ولی گاهی گفته می‌شود خداوند اساساً صفتی ندارد تا سؤال پیش آید که می‌توانیم آن را بشناسیم یا نه. این تعطیل، وجودشناختی است. نظریّه معتزله، مستلزم چنین تعطیلی‌ای است و با روایات نیز سازگار نیست.

۵- ادله شیعه و برخی از معتزله در مبحث صفات

نظریّه رایج در میان شیعه و معتزله، «عینیت ذات الهی با صفاتش» است. آنها معتقدند که صفات الهی با ذاتش، مغایرت مفهومی دارد ولی در مصداق باهم اتحاد دارند. در تحلیل یکی از تقریرهای نظریّه عینیت می‌توان گفت: خداوند عالم به علمی است که عین ذاتش است کما اینکه موجود به وجودی است که عین ذاتش است. یعنی ذات الهی به ذات خویش همان حقیقت احدیت است. در نتیجه این حقیقت احدیت، مصداق حقیقی است برای صفات ذاتی به گونه‌ای که تغایر میان ذات الهی و صفات ذاتیش تغایر مفهومی است نه وجودی. مطابق این نظریّه، ذات احدیت، نوری بدون ظلمت، علمی بدون جهل، قدرتی بدون عجز و ... است. همانطور که ملاحظه می‌شود در واقع صفات ذاتی، مستلزم سلب نواقص از ذات الهی است.

آنها برای باورپذیر کردن نظریه خود، استدلال‌هایی ارائه کرده‌اند که برخی از آنها عقلی و برخی نقلی است. در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱-۵ کفرآمیز بودن نظریه زیادت صفات بر ذات

اگر کسی معتقد شود ذات خداوند مغایر با صفاتش است و همه را نیز قدیم بداند لازمه‌اش تعدّد قدماست و چنین نظریه‌ای منجر به کفر و شرک خواهد شد. هر چند عضد الدّین ایجی تلاش می‌کند این استدلال را خدشه‌دار نماید و بگوید کفر یعنی تعدّد چند ذات قدیم نه تعدّد یک ذات قدیم با صفات قدیم. ولی باید توجه داشت که چون صفات وجودی جداگانه و قدیم دارند در واقع اشکال سرجایش باقی است و نمی‌توان با تغییر تعبیر، مشکل را حل کرد. هر مشکل که بر تعدّد ذوات قدیم وارد باشد همان مشکل دقیقاً بر تعدّد قدماء در صورت قدیم بودن ذات و صفاتش وارد است.

۲-۵ راهیابی ترکیب

اگر میان ذات الهی و صفاتش غیریت باشد باید پذیرفت که ترکیب به ذات الهی رخ می‌دهد. در حالی که خداوند بسیط است و ترکیب در مورد وی معنادار نخواهد بود. زیرا از واجب الوجودی خارج می‌شود و به ممکن الوجود تبدیل می‌گردد.

۳-۵ نیاز به غیر

اگر صفات الهی زائد بر ذاتش باشد لازمه‌اش آن است که ذات الهی تهی از علم باشد و خداوند از طریق امر خارج از ذاتش عالم گردد و این مستلزم نیاز در ذات الهی است و آن را از واجب الوجود بودن خارج خواهد ساخت.

شایان ذکر است که دلیل سوم با دلیل دوم متفاوت است هر چند نوعی مشابهت در آنها وجود دارد. مشابهت از این جهت که در هر دو به خروج ذات الهی از واجب الوجود و تبدیل شدن آن به ممکن الوجود استدلال شد ولی در دلیل دوم، این لازمه از آن جهت است که ترکیب در ذات الهی رخ می‌دهد و ترکیب، چنین تالی فاسدی را دارد. ولی در دلیل سوم، نیامندی ذات به علم، سبب تالی فاسد انقلاب واجب الوجود به ممکن الوجود را در پی دارد.

۴-۵ راهیابی نقصان به ذات الهی

اگر خداوند در ذاتش صفات را نداشته باشد و صفات زائد بر ذات الهی باشد در این صورت ذات الهی ناقص خواهد بود و کمالات را دارا نخواهد شد؛ در حالی که نقص در ذات الهی راه ندارد. هر چند برخی از صاحب نظران اشعری مثل ایجی به این اشکال تن داده و گویا آن را اشکال تلقی نمی‌کند و معترف است ذات الهی خالی از هرگونه کمالات است و صرفاً ذات است و کمالاتی مثل: علم، قدرت، اراده و ... در خارج از ذات خداوند هستند و چنین نیست که خروج کمالات از ذات، نشانه نقص باشد.

گویا مقصود وی این است که خداوند نباید کمالات را نداشته باشد ولی الزامی نیست که ذات الهی همه کمالات را داشته باشد بلکه ذات به همراه صفات دیگر می‌تواند کمالات را در خداوند توجیه کند و در نتیجه نباید ذات الهی صرفاً خدا بدانیم؛ بلکه خداوند یعنی ذات، به همراه کمالاتش. پس نقصان اگر به لحاظ صرف ذات ملاحظه شود قابل پذیرش است کما اینکه علم الهی فاقد قدرت است و نقصان تلقی نمی‌شود؛ بلکه طبیعت علم آن است که قدرت را ندارد. پس طبیعت ذات الهی آن است که علم، قدرت، اراده و غیره را ندارد ولی از این نمی‌توان نتیجه گرفت که پس خداوند ناقص است زیرا ذات، مساوی با خداوند نیست. عضد الدین ایجی (نویسنده مواقف) در پاسخ به این اشکال شیعه و معتزله به اشاعره می‌گوید:

سپس (معتزله و شیعه) لزوم نقص ذاتی و استکمال ذات به غیرش را در مورد آنچه ما ادعا کردیم بیان کرده‌اند و خلاصه‌اش این است که آنچه محال است این است که ذات، صفت کمالی را از غیرش به دست بیاورد (اما این را نگفته‌اند) که محال است ذاتاً متّصف به صفت کمالی که غیرش هست بشود؛ در حالی که لازمه مذهب ما مطلب دوم است نه مطلب اول.

سپس میر سید شریف (شارح مواقف) سخن معتزله را اینگونه توجیه می‌کند:

می‌توان گفت: تأثیرگذاری خدا در مثلاً صفت قدرتش اگر به قدرت و اختیار دیگری باشد لازمه‌اش محذور تسلسل در صفات و حدوث آنها می‌باشد و اگر این تأثیر با ایجاب کردن قدرت حاصل شود لازم می‌آید که خداوند ذاتاً موجب باشد در نتیجه موجب بودن نقصان محسوب نمی‌شود. در نتیجه جایز خواهد بود که خداوند نسبت به بعضی مصنوعاتش موجب باشد ولی ادعای اینکه ایجاب صفات کمال است ولی ایجاب غیر صفات کمال نیست بلکه نقصان است ادعای مشکلی است (نمی‌توان این ادعا را پذیرفت).

۵-۵ تمسک به روایات

در منابع روایی نیز می‌توان با متونی اعتقادی مواجه شد که نظریه عینیت را از آن استخراج نمود. البته نقل در اینگونه موارد نقل تعبّدی صرف نیست بلکه آن نقل را باید از جمله نقل‌های ارشادی بدانیم. در ادامه به برخی از این ادله نقلی اشاره می‌شود تا در سایه آن صحّت نظریه به اثبات درآید:

از ابی عبدالله علیه السلام سؤال می‌کنند آیا خدا سميع و بصیر است؟ امام می‌گوید: شنونده بدون عضو، بینا بدون آلت بلکه به نفس ذاتش می‌شنود و می‌بیند (کلینی، ۱۳۶۳: ۸۳/۱).

همچنین در روایت دیگری کلینی از ابی بصیر نقل کرده از امام صادق علیه السلام شنیدم:

خدا از ازل پروردگار ما بود. علم، عین ذاتش بود در حالی که هیچ معلومی وجود نداشت و شنوا بودنش عین ذاتش بود در حالی که هیچ شنیده‌ای وجود نداشت. بینایی‌اش عین ذاتش بود در حالی که هیچ بینایی وجود نداشت. قدرت عین ذاتش بود در حالی که هیچ محلی قدرتی وجود نداشت (همان، ۱۰۷).

در واقع در این روایت، تحلیلی از علم الهی صورت می‌گیرد که علم الهی، علم بلامعلوم است. یعنی علم الهی به مانند دانش و علم بشر نیست که همیشه ذات اضافه باشد و متقوم به طرف باشد. بنابراین می‌فرماید که علم الهی عین ذات الهی بود و معلومی هم در کار نبود. در روایت دیگر محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که حضرت درباره صفات قدیم خداوند چنین فرمودند:

خداوند، واحد است. احدی المعناست، معانی کثیر و مختلف ندارد. راوی می‌گوید: فدای تو شوم قومی از اهل عراق معتقدند که خدا می‌شنود با غیر چیزی که با آن می‌بیند. حضرت فرمود: دروغ گفتند و کافر شدند و خدا را تشبیه کردند به بندگان. خدا از این مطلب منزّه است. او شنونده بیناست. می‌شنود با آنچه که می‌بیند و می‌بیند با آنچه که می‌شنود (همان، ۱۰۸).

صدوق نیز در کتاب التّوحید در باب «وهم» می‌گوید:

منصور صیقل از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند که حضرت فرمودند: خداوند علمی است که جهلی در آن نیست. حیاتی است که مرگ ندارد، نوری است که ظلمتی ندارد (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۱۳۷).

همچنین می‌توان به روایت یونس بن عبدالرحمن اشاره کرد که به امام رضا علیه السلام گفت:
برای ما روایت شده که خداوند علمی است که جهلی ندارد، حیاتی است که مرگی
ندارد، نوری است که ظلمتی ندارد. حضرت فرمود: همینطور است (همان، ۱۳۸).
از امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل می‌شود که حضرت فرمودند:
علم خدا، توصیف به مکان نمی‌شود. علم خدا، کیفیت ندارد. علم از خدا جدا نیست. خدا
از علمش جدا نیست. بین خدا و علمش حدی نیست (فیض کاشانی، ۱۳۷۲: ۹۱/۱).
کما اینکه از امام رضا علیه السلام چنین نقل شده است:

خداوند از اول علیم بوده، قادر بوده، توانا بوده، قدیم بوده، سمیع بوده، بصیر بوده.
راوی گفت: قومی می‌گویند: خداوند از ازل، عالم بوده به وسیله علمی، قادر بوده به
قدرتش و ... حضرت گفت: کسی که این را بگوید و این اعتقادش باشد با خدا،
خدایان دیگری گرفته و از ولایت ما دور است. سپس حضرت فرمودند: خدا از ازل
علیم، قادر، حی، سمیع و بصیر به صورت ذاتی بوده، خداوند از آنچه مشرکین و
تشبیه‌کنندگان می‌گویند به دور است (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۱۳۹/۱).

همچنین در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام پرسیده می‌شود:
از خدا به من خبر بده. آیا از اول سمیع، بصیر، عالم و قادر بوده؟ حضرت فرمود: بله.
من به امام گفتم: فردی ادعای دوستی شما را دارد و می‌گوید خدا از اول سمیع است
به وسیله سمعی، بصیر است به وسیله بصری و ... حضرت عصبانی شده و فرمودند:
هر کس این را بگوید مشرک است و جزو پیروان ما نیست. خدای تبارک و تعالی ذاتی
است علامه، سمیع، بصیر و قادر (همان، ۱۴۳).
با توجه به روایاتی که نقل شد می‌توان چنین برداشت کرد که روایات، ظهور در عینیت ذات
با صفات دارند. بنابراین جای تعجب است که علامه مجلسی با وجود این روایات و صراحت
آنها می‌گوید:

بدان که اکثر روایات این باب دلالت می‌کند بر اینکه صفات، زائد بر ذات نیست. اما
اینکه این صفات عین ذات خداست به این معنا که تمام صفات بر او صدق می‌کند یا
اینکه این صفات، قائم مقام صفاتی که در غیر خداست یا اینکه اینها اعتباری‌اند،
موجود در خارج نیستند. اما برای ذات خدا، وجودشان ثابت است. نصی از ائمه

درباره این سه نظریه نداریم. گرچه که از بعضی روایات بر می آید که یکی از آن دو معنای اول درست است. برای تحقیق در این بحث باید در مقام دیگری بحث کرد. (مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳: ۴/ ۶۲-۶۳؛ حسینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۱۵/۲)

تحلیل معنای روایات

برخی از اندیشمندان در مقام نقد دیدگاه علامه مجلسی برآمده و می خواهند با ذکر شواهدی بیان کنند که ظاهر روایت، همان نظریه عینیت ذات با صفات است و با نظریه های رقیب آن سازگار نیست. وی وجه سازگاری روایات با نظریه عینیت را چنین استدلالی می نماید: اگر ذات الهی به تنهایی همه کمالاتش نباشد، لازم می آید در خارج محدود گردد و این محدودیت، مفهومی نیست تا بگوییم تغایر مفهومی قابل پذیرش است، بلکه لازم می آید ذات الهی و وجود خارجی محدود گردد و کمالات از دایره وجودش خارج باشد و چنین امری محال است؛ زیرا محدود، مستلزم امکان وجودی است.»

آقای حسینی تهرانی می خواهد حرف علامه را نقد کند:

معنای اول، معنای مورد نظر روایات است. معنای دوم (قائم مقام) این مذهب معتزله است که خواهد آمد. نظر سوم که نظر فخر رازی است که می گوید صفات ذات اعتباری اند. یعنی در عالم خارج وجود ندارد ولی واجب النبوت برای ذات خداست. این حرف برای زنان بیوه هم خنده دار است.

نباید این اشکال به ذهن برسد که لازمه استدلال مذکور آن است که به علت حدّ نداشتن خداوند و محدود نبودنش پس نباید چیزی خارج از وجود خداوند تحقق یابد. پس هر چه در عالم هست خداوند است و عین ذات الهی و داخل در ذات حقیقی الهی و نمی توان خارج از آن تصوّر کرد و گویا مخلوقی در کار نیست بلکه کل عالم، همان خداوند است. زیرا این اشکال و توهم در صورتی است که میان خداوند و ماسوی الله سنخیت وجود داشته باشد. در این صورت یا باید همه داخل در ذات الهی باشند و یا باید هر آنچه غیر خداوند است انکار شود تا وجود الهی حدّ زده نشود. ولی اگر ما سوی الله، سنخ وجودش متفاوت از سنخ وجود الهی باشد در عین اینکه خداوند مابین با مخلوقات است و عینیتی با آنها ندارد محدود نیز

نخواهد شد. زیرا وجودی می‌تواند وجود دیگر را محدود کند که از آن سنخ باشد و الا در صورت تغایر سنخ، نباید تصوّر کرد ذات الهی محدود شده است.

در ظاهر روایات، بر صفات علم، قدرت و ... اشاره شده است. اصاله الموضوعیه می‌گوید که خداوند واقعاً صفت علم را دارد نه اینکه ذات، نایب از علم باشد و علمی در کار نباشد و یا این صفات اعتباری باشند. از طرفی نمی‌توان با اصاله الموضوعیه گفت که این صفات از جهت وجودی نیز منحاز از ذات الهی هستند. زیرا مستلزم نقصان در ذات الهی و سایر مشکلاتی باشد که در قبل بیان شد. پس دایره اصاله الموضوعیه در عین تحفّظ بر اصل آن باید محدود گردد. محدودیتش آن است که گفته شود این صفات انتزاعی هستند و از ذات الهی انتزاع شده است. صفات انتزاعی یعنی واقعاً صفت وجود دارد ولی وجودش در خارج با وجود منشأ انتزاعش است. بنابراین تغایر وجودی هم نخواهد داشت. در نتیجه روایات، نظریه عینیت را ثابت می‌کنند.

به عبارت دیگر، وقتی از یک متن، چند احتمال قابل برداشت باشد، احتمالی مقبول است که مؤید و قرینه داشته باشد و از جمله قرائن مؤید، یک احتمال می‌تواند استدلال عقلی یقینی باشد. برخی از این استدلال‌ها در تبیین ادله شیعه بر عینیت گذشت و برخی نیز می‌تواند اینگونه تقریر شود: اگر عینیت وجودی میان صفات و ذات الهی منتفی گردد یا این صفات، قائم به ذات هستند یا غیر قائم به آن. اگر قائم به ذات نباشند و مستقل باشند در این صورت عرفاً و عقلاً چگونه به ذات اطلاق می‌کنیم و می‌گوییم عالم است؟ زیرا علم ذاتاً و مفهوماً از ذات الهی منحاز است و قائم به آن هم نیست. چگونه وجود یک شیء مستقل سبب خواهد شد شیء دیگر دارای آن بشود؟ و اگر قائم به ذات باشد صفات به ممکن الوجود تبدیل خواهند شد. زیرا نیازمند محل هستند و نیاز با امکان سازگار است نه با وجوب وجود.

علاوه بر این می‌توان گفت: وجود، حقیقتی است که حقیقت هر کمالی دائرمدار و متحقّق به آن است (صغری)؛

و اگر آنچه حقیقت هر کمالی به او است، عین یک شیء باشد، حقیقت هر کمالی عین آن شیء است (کبری)؛

اما کبری صدقش آشکار است و اما صغری به این دلیل صادق است که مثلاً، کمال علم در خارج وجود اعلم است نه ماهیتاً و مفهوماً؛ چون ماهیت و مفهوم اعتباریند. پس حقیقت علم، فقط

همان حقیقت وجود است و اختلافشان در مفهوم است. پس واجب تعالی از آنجایی که ذاتش همان حقیقت وجود است پس او همان حقیقت علم است و همینطور در مورد مابقی کمالات. البته در نقد این می توان گفت: خدا حقیقت وجود نیست بلکه وجود مخلوقات، مخلوق خداست.

نتیجه گیری

در مقاله ای که از نظر گذشت، بعضی نظریات متکلمین اسلامی با دلایلشان در مورد چگونگی ارتباط ذات الهی با صفات ذاتش آورده شده و به نقد و بررسی آنها به شرح زیر پرداخته شد:

ابتدا نظریه زیادت ذات بر صفات (نظر اشاعره) بیان و ۵ دلیل آنان بر حقانیت نظرشان ذکر شد. شاید بتوان گفت که مهمترین دلیل اشاعره بر این نظریه که خود به صورت اشکالات متعددی بیان شده این باشد که چگونه ممکن است ما یک ذات داشته باشیم که از نظر مصداقی عین تمام کمالات ذاتی باشد. یعنی عینیت خارجی ذات با صفات برایشان غیر قابل تصور است و این به دلیل عدم آگاهی شان به مفاهیم انتزاعی و عدم متمایز کردن آنها از مفاهیم ماهوی است. آنگاه تمام آن دلایل، نقد و در پایان یک دلیل بر ردّ نظر آنان اقامه شد.

سپس نظریه احوال و معانی (متعلق به ابو هاشم جبائی) با یک دلیل از طرف قائلینش ذکر شد و با دو نقد مردود دانسته شد.

آنگاه نظریه سوم که همان نظریه نیابت (متعلق به بیشتر معتزله، خوارج، مرجئه و زیدیه) است، توضیح و دو نقد بر آن وارد شد.

در نهایت، به نظریه عینیت ذات با صفات (متعلق به شیعه امامیه و برخی معتزله) پرداخته شد. ضمن بیان ۴ دلیل عقلی، به وسیله روایات معتبر، حقانیت این نظریه از نظر ائمه علیهم السلام تأیید شد و در انتهای این قسمت، نظر علامه مجلسی رحمته الله درباره روایات مورد اشاره، نقد شد.

پس از این مرحله، دلیل دیگری با فرض اینکه خداوند همان حقیقت وجود است مطرح و اصل آن فرض نیز ابطال شد.

بنابراین پس از نقد و بررسی نظریات مختلف در این مقاله، نظریه مقبول این شد که صفات ذات خداوند از نظر مفهومی، مغایر با ذات اویند ولی در واقع و در عالم خارج، عین اویند؛ نه زائد بر او و نه جزئی از او. بلکه به این معنا که ما با مراجعه به معرفتی که از خداوند داریم،

می‌یابیم که خدای فطری‌ای که می‌شناسیمش جاهل به هیچ چیز نیست، عاجز از انجام هیچ کاری نیست، میت نیست، معدوم نیست و ... به این معانی، او را عالم، قادر، حی، موجود و ... می‌یابیم. یعنی به این معانی او را عین علم، عین قدرت، عین حیات و ... می‌یابیم. البته این تصوّر که حقیقت وجود، عین کمالات است و خداوند همان حقیقت وجود است (وحدت وجود) نیز به این صورت کنار گذاشته شد که حقیقت وجودی که ما می‌شناسیم، حقیقت وجود مخلوقات است نه حقیقت وجود خدا و خود، مخلوق خداوند است بنابراین، خداوند به آن متّصف نمی‌شود.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۶ق). التّوحید. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲. الحسینی الطّهرانی، السّید هاشم (۱۳۶۵ش). توضیح المراد. تهران: انتشارات مفید.
۳. الحلّی، الحسن بن المطهّر (۱۴۰۷ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسه التّشرّ الإسلاميّة.
۴. الخرازی، سید محسن (۱۴۱۸ق). بداية المعارف الإلهیّة فی شرح عقائد الإمامیّة. قم: مؤسسه التّشرّ الإسلاميّ.
۵. السّبحانی، جعفر (۱۴۱۷ق). الإلهیات علی هدی الكتاب والسّنة والعقل. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۶. السّید شریف، علی بن محمد الجرجانی (۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م). شرح المواقف. بیروت: دار الکتب العلمیّة.
۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۲ش). نوادر الأخبار فی ما یعلّق بأصول الدّین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی [پژوهشگاه].
۸. الكلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلاميّة.
۹. المجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الوفا.
۱۰. المصباح الیزدی، محمدتقی (۱۳۷۴ش). آموزش عقائد. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۱. نرم افزار جامع الأحادیث نور.

عنوان المقال الاول:

المتطلبات لدراسة المخطوطات في المواضيع القرآنية والحديثية؛
تقصّي النسخ، منهجية التصحيح والمصادر الكفوءة

المستخلص:

من أهم الطرق لمعرفة الثقافة والحضارة الإيرانية-الإسلامية والتعريف بهما هو إحياء ونشر المخطوطات المتعلقة بمجال العلوم الإسلامية. هذه الساحة من الدراسات، من الأمور العلمية-البحثية القيمة التي تبتني على أساس «التحقيق» و«التصحيح» و«النقد» و«الترجمة». إن عملية التحقيق والتصحيح للمخطوطات سبب في إحياء كنز من العلوم؛ وتقدم لأهل العلم عبر ذلك وبشكل مفيد، نكات علمية طريفة ظلت بعيدة عن متناول الجميع. فيجب على الباحثين في ساحة الدراسات القرآنية والحديثية وصولاً للهدف المذكور، أن يقوموا في ضمن تقصي المخطوطات، بإحياء ونشر تراث الماضين، مشمّرين عن ساعد الجد. إن مسألة البحث الحاضر الرئيسية، هي كيفية دراسة المخطوطات فيما يتعلق بالموضوعات القرآنية والحديثية، وأيضاً تبين متطلبات ذلك في ثلاثة محاور هي «تقصّي النسخ» و«منهجية التصحيح» و«المصادر الكفوءة الفعالة». والمحصل أنه تعتبر دراسة المخطوطات في المواضيع القرآنية والحديثية، من ضرورات البحوث العلمية في العصر الراهن؛ و من هذا المنطلق يتحتم على الباحث و المصحح للمخطوطات أن يستخدم ضمن تحصيل المعرفة بمراحل تقصي النسخ و دراستها، منهج التصحيح الانتقادي للنص وأن ينتفع في المجال، من المصادر الفعالة.

الكلمات المفتاحية: علم المخطوطات، تقصي النسخ، منهجية تصحيح النسخ المخطوطة.

عنوان المقال الثاني:

كفاءة الحديث الضعيف من وجهة نظر آية الله جعفر السبحاني

المستخلص:

إنّ المكانة الحديث العالية ودوره المهمّ في المعارف الدينيّة يجعل من الضروري التأكّد من انتسابه إلى الإمام المعصوم (ع). ويتمّ تقييم اعتبار الأحاديث باستخدام أساليب وطرق مختلفة يكون لكلّ منها تأثيره على النتائج الحاصلة. لقد ابتلي كثير من أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) ولأسباب مختلفة، بضعف السند على مرّ العصور. ولكن لا يصلح ذلك سبباً قوياً لطرح الأحاديث الضعيفة من القضايا الدينيّة. يسعى البحث الحالي إلى تحقيق منهج آية الله السبحاني في مجال كفاءة الأحاديث الضعيفة، والذي تمّ إنجازه باستخدام الطريقة المكتبيّة والمنهج الوصفي-التحليلي. وتشير نتائج البحث إلى أنّ سماحته استخدم وصولاً لهذا الغرض: "جمع القرائن"، و"الشهرة العمليّة"، و"التواتر الإجمالي"، و"التسامح في أدلّة السنن"، و"التلقّي بالقبول"، و"شهادة أصحاب الأثر على صحّة الأحاديث".

الكلمات المفتاحية: آية الله جعفر السبحاني، الوثوق الصدوري، السند، الضعيف.

عنوان المقال الثالث:

تأثير المعتقدات المذهبية على دراسة الرجال و على الترجمة، مع التركيز على تراجم علماء السنة والرواة المتهمين بالنصب في مؤلفات شمس الدين الذهبي

المستخلص:

يُعدّ علما الرجال والتراجم من الفروع المفتاحية لعلوم الحديث واللّذين يتمّ بسببهما التعرف على رواة الأحاديث والعلماء والشخصيات المؤثرة في تاريخ الإسلام. وبالإضافة إلى ذلك بات بإمكان الباحثين في مجال الحديث الاطلاع على أحوال رواة الحديث وسير العلماء من خلال العلمين. نظراً للأهمية الخاصة التي يحظى بها هذان العلمان، يحتاج البحث المنهجي في هذا المجال إلى مجموعة من الشروط، يعدّ من أهمّها تجنب إدخال المعتقدات والتعصّبات المذهبية في البحث. تهدف هذه المقالة إلى إظهار مدى مدخلية وتأثير العقائد المذهبية في البحث في الرجال والترجمة. ولتحقيق هذه الغاية، تمّت دراسة تراجم علماء أهل السنة والرواة المتهمين بالنصب في مؤلفات شمس الدين الذهبي، مؤرّخ ومحدّث أهل السنّة البارز و الشهير. قد أُجري البحث باستخدام المنهج التاريخي والاتّجاه الوصفي-التحليلي. وقد تمّ بالنتيجة تقديم بعض المصاديق لتأثر الذهبي في استعراضه للرجال وعمله في الترجمة بتعصّباته المذهبية، وذلك بالتركيز على دراسة الرواة المتهمين بالنصب وتراجم علماء السنّة من مختلف مدارس الفقهيّة والكلاميّة.

الكلمات المفتاحية: علوم الحديث، علم الرجال، الترجمة، التعصّبات المذهبية، شمس الدين الذهبي.

عنوان المقال الرابع:

خصائص التربية المعنوية مع التركيز على القرآن الكريم ونهج البلاغة

المستخلص:

إنّ فهم خصائص التربية المعنوية يمكن أن يكون معياراً لتقييم المعنوية الشاملة والأصيلة والفعّالة ويمنع الأفراد من الانخراط في المعنويات غير الكفوءة أو الزائفة. تستهدف هذه الدراسة الإجابة على السؤال التالي: "ما هي السمات المهمّة للتربية المعنوية من منظور القرآن ونهج البلاغة؟" تبين وباستخدام المنهج الوصفي-التحليلي أنّ أهمّ السمات هي: "المعتقدات الحكيمة"، و"الالتزام العملي بالأوامر والنواهي"، و"عدم التعلّق بالمظاهر الدنيوية"، و"الانشغال بأمور الآخرة"، و"الاعتدال في الفكر والعمل". ويمكن إدراج الموارد المذكورة تحت عناوين "العقلانية"، و"العبودية"، و"سلب الأصالة عن الدنيا"، و"التوجّه نحو الآخرة"، و"الاعتدال". يصل مدى أهميّة هذه الخصائص إلى درجة أنه إذا لم تبذل لها العناية الكاملة، ستكون المعنوية الحاصلة عبرها غير قادرة على توفير السكينة الدائمة والعميقة.

الكلمات المفتاحية: القرآن، نهج البلاغة، خصائص المعنوية، التربية

عنوان المقال الخامس:

تنافرات أسلوب روسو التربويّ مع رؤية الإمام علي (ع) مع التركيز على نهج البلاغة

المستخلص:

إنّ قضية تربية الإنسان مسألة مهمّة للغاية ولم تزل موردًا للنقاش والدراسة. بات المفكّرون الغربيّون على مدى القرون الثلاثة الماضية ساعين وراء اكتشاف أساليب تربويّة لتحقيق النجاح البشري. يعدّ جان جاك روسو أحد المفكّرين ذوي البصمة في النظام التربويّ الغربي منذ القرن الثامن عشر وبعده في أوروبا وأمريكا. ومن جانب آخر، تتضمّن تعاليم الإمام علي (ع) أيضاً أساليب تربوية ورد جزء كبير منها في نهج البلاغة. يتناول هذا البحث، باستخدام المصادر المكتبيّة وأسلوب البحث الكيفي والمنهج الوصفي- التحليلي، دراسة موارد منافرة منهج روسو التربويّ لوجهة نظر الإمام علي (ع) في خمسة أبعاد هي البعد الاجتماعيّ وعاطفيّ والعقلانيّ والجسديّ والدينيّ. وفي هذه الوثيرة وضمن مقارنة آراء الإمام التربويّة وتبيين موارد التنافر بين الرأيين، يتمّ استخراج مواقف نهج البلاغة السليبيّة تجاه أساليب روسو التربويّة، ويثبت وجود نموذج تربويّ للإسلام قبل روسو بأحد عشر قرناً. ولوحظ أنّ هنالك فروقاً طفيفة بين المنهجين في "الأساليب النموذجيّة"، و"العبرة"، و"الممارسة والتعود"، و"المحبّة والرحمة"، و"حرّيّة العمل"، و"التقدير والمؤاخذه"، و"الإحسان والبرّ"، و"غصّ الطرف"، وكذلك فروقاً كبيرة في "إبعاد الأطفال عن المجتمع"، و"العقاب الطبيعي"، و"التعليم والتربية السليبيّين"، و"التوقّع الموافق للموهبة"، و"سرد القصص"، و"الجانب الديني".

الكلمات المفتاحية: الأساليب التربوية للإمام علي (ع)، الأساليب التربوية لروسو،

الأساليب التربوية، التربية.

عنوان المقال السادس:

أخلاق الواجب والعواقبية في نهج البلاغة

المستخلص:

إن أخلاق الوجوب بمعنى القيام بالأشياء على أساس المبادئ والقواعد الأخلاقية، بغض النظر عن عواقبها. في العواقبية، يتم قياس قيمة الفعل على أساس نتائجه. تشرح هذه المقالة المنهجين الرئيسيين في التعامل مع الأخلاق، أي "أخلاق الواجب" و"العواقبية"، في نهج البلاغة. يبين هذا البحث من خلال وصف وتحليل تعاليم نهج البلاغة أنه كيف قام الإمام علي (ع) بتبيين الواجبات الفردية والاجتماعية من خلال التأكيد على المبادئ الأخلاقية. من ناحية، يؤكد سماحته على ضرورة مراعاة "العدالة" و"الصدق" و"الوفاء بالعهد" باعتبارها واجبات أخلاقية يجب مراعاتها بغض النظر عن عواقبها. ومن أخرى إلى، ينتبه قداسته إلى نتائج الأعمال ويؤكد على أن الأعمال الصالحة يجب أن تؤدي إلى خير المجتمع وصلاحه. ويظهر هذا الاتجاه في كلامه في "التشاور" و"التعاون في الشؤون الاجتماعية" أيضاً. والنتيجة هي أن كتاب نهج البلاغة يجمع بين الاتجاهين أخلاق الواجب والعواقبية. ويقدم الإمام علي (ع) من خلال تبين المبادئ الأخلاقية والتأكيد على نتائج الأعمال، نموذجاً شاملاً للحياة الأخلاقية يصلح دليلاً للبشر في مواجهة التحديات الأخلاقية. ويبين هذا التحليل أن الفهم الصحيح لتعاليم نهج البلاغة يمكن أن يعزز الأسس الأخلاقية للمجتمع ويقدم الحلول لإيجاد التوازن بين الواجبات الفردية والنتائج الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: نهج البلاغة، الأخلاق، الأخلاق المعيارية، الواجب، الغائية.

عنوان المقال السابع:

الآليات النفسية لمواجهة الفتنة من منظور نهج البلاغة

المستخلص:

إنّ نهج البلاغة، باعتباره كتاباً شاملاً في التربية الفردية- الاجتماعية، يتناول بشكل خاص موضوع الفتنة وعواملها واستراتيجيات التصدي لها. وكانت الفترة التي صدر فيها محتوى هذا الكتاب طافحة بشتّى الفتن. وبما أن وقوع الفتنة ممكن دوماً، وأن الجمهورية الإسلامية شهدت في الوقت الحاضر فتناً متعددة من قبل معارضيه، فبالإمكان أن تخضع سيرة أمير المؤمنين (عليه السلام) في مواجهتها للدراسة بوصفها نموذجاً لمواجهة الفتنة المعاصرة للنظام الإسلامي. ونظراً لأهمية نهج البلاغة في تقديم آليات المواجهة للفتنة فإن السؤال الرئيسي للبحث هو: ما هي الآليات النفسية التي يقدمها الإمام علي (ع) في نهج البلاغة للتصدي للفتنة؟ يكون هذا البحث من خلال المنهج الوصفي- التحليلي، بصدد تبين هذه الآليات ومعرفتها. تنقسم الآليات المذكورة إلى ثلاث مجموعات: "المعرفية"، و"التوجيهية"، و"السلوكية". إنّ الاستراتيجيات المعرفية، مثل اكتساب البصيرة، وقبول النصيحة، والاستعداد لفتن الدنيا، مرتبطة بمجال المعرفة البشرية. كما أنّ الاستراتيجيات السلوكية، مثل السلمية وتجاهل الوسواس الشيطانية، مرتبطة بالميول البشرية، وأنّ استراتيجيات السلوكية، مثل التقوى (الجوارحية والجوانحية)، والاستعداد وطلب الغفران من الله، مرتبطة بالسلوكيات البشرية. ويمكن لهذه الحلول أن تلعب دوراً مؤثراً في مواجهة الفتنة المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: أمير المؤمنين (ع)، نهج البلاغة، الفتنة، الآليات النفسية، المعرفة، النزعة، السلوك.

عنوان المقال الثامن:

وثاقة أبي ربيع الشامي في مرآة نقد من قبل علماء الحديث

المستخلص:

أبو الربيع الشامي من أصحاب الإمام الصادق والإمام الباقر (عليهما السلام) وصاحب كتاب مشهور في الحديث. وتبلغ رواياته في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب الروائية الشيعية أكثر من مائة رواية في مختلف المواضيع الدينية. هناك خلاف حول وثاقة الرجل وعدمها. اعتبره البعض مهملًا باعتبار عدم ورود توثيق خاص في حقّه، وضعفه آخرون استناداً إلى حديث عن الإمام الباقر (ع). وقالت طائفة أخرى بوثاقة أبي الربيع تعويلاً على التوثيق العامة. استعرض البحث الحاضر وعبر المنهج الوصفي-التحليلي، الآراء المطروحة في المسألة، وقام الرافق للسطور بدراسة مختلف الآراء وأدلة أصحابها مستخدماً أسلوب تضارب الآراء لنقد ومناقشة تلك الأدلة. وتتمخض هذه الدراسة في النهاية عن عدم تمامية أدلة ضعف أبي الربيع الشامي، بل تتبني ثبوت وثاقته بالاستناد إلى بعض التوثيق العامة، منها: "اعتماد الشيخ الصدوق على كتابه وكثرة نقله عنه"، و"ذكر كتابه والطريق إليه من قبل الشيخ والنجاشي"، و"كثرة رواية الأجلّاء وأصحاب الإجماع عن أبي الربيع"، و"كثرة روايات أبي الربيع في الكتب الأربعة".

الكلمات المفتاحية: أبو الربيع الشامي، الرجال، التوثيق العامة، التوثيق، التضعيف، الوثاقة، القدح والجرح.

عنوان المقال التاسع:

بيان مفهوم "السلم" في الزيارة الجامعة الكبيرة وتحليله من منظور روايات الإمامية وشراحها

المستخلص:

يعد مفهوم "السلم" من المفاهيم الكثيرة التكرار في الأدعية والزيارات، ويعتبر من أهم أركان التولي للمعصومين (عليهم السلام). ويعني هذا المفهوم الوصول إلى حالة خضوع يتعد المؤمن في طريق النيل إليها عن الشهوات النفسانية والأهواء الشخصية ويتجه نحو تحكيم إرادة الله والأئمة الأطهار (عليهم السلام) على نيته وقلبه وأعماله. وقد تم استخدام هذا المفهوم صراحة في ستة فقرات من الزيارة الجامعة الكبيرة. السؤال الرئيسي لهذا البحث هو أنه كيف يتم توضيح مفهوم "السلم" في الزيارة الجامعة الكبيرة وما هي الأبعاد المذكورة له في روايات الإمامية وشروحها؟ يبين هذا البحث وبالمنهج الوصفي - التحليلي وفي ضمن دراسة وتبيين مستويات السلم الثلاثة "سلم الأئمة لله" و"سلم المؤمنين للأئمة"، و"سلم المؤمنين لبعضهم البعض" استناداً إلى روايات الإمامية وشروح الزيارة الجامعة الكبيرة، يبين أن سلم الأئمة لله قد تجلّى بشكّلين: "السلم عند الخلق" و"السلم في مصائب الدنيا"، وأن سلم المؤمنين للأئمة قد شوهد على شكلين: "السلم في العوالم السالفة" و"السلم لأوامرهم في الحياة الدنيا"، وأن منشأ سلم المؤمنين لبعضهم البعض المؤدّي إلى تكوين نظام الأخوة الإيمانية، يعود إلى خضوع كلّ مؤمن للأئمة.

الكلمات المفتاحية: السلم، الزيارة الجامعة الكبيرة.

عنوان المقال العاشر:

تقرير ودراسة شكلية لأسناد الروايات الشيعية المتعلقة بالاستمناء

المستخلص:

قد تمت طرح مسألة "الاستمناء" في أبواب مختلفة من الفقه. وقد اعتبر أغلب فقهاء الشيعة الاستمناء بمختلف أشكاله محرماً، بل من الكبائر، وحددوا لمن يمارسه التعزير. ونظراً لمدى الابتلاء بقضية الاستمناء في المجتمع، وخاصة في شريحة الشباب، والحاجة إلى مزيد من البحوث الحديثة والفقهية الجديدة حول هذه القضية، فمن الضروري إعادة الدراسة والبحث في أسناد الروايات المتعلقة بهذا الموضوع من أبعاد مختلفة. ويبدو في هذا البين، وقبل عملية الجرح والتعديل الرجالي لرواة الأخبار المرتبطة بالموضوع وكذلك البحث والتدقيق الشكلي للروايات الشيعية، يبدو من الضروري تحديد أنه "كم هو عدد أسناد الروايات حول الاستمناء وما هو وضعها الشكلي (من حيث بنية الأسناد وطبقات الرواة)؟". تبين من خلال البحث أن هناك ثلاث عشرة رواية في الاستمناء، ويحتمل أنها نقلت بأجمعها من كتابين لأحمد بن محمد بن خالد البرقي، ومحمد بن أحمد الأشعري القمي، ونشرت في الطبقات المتأخرة؛ الحري بالذكر أن أسناد روايات الاستمناء ومصادرها مبتلاة من حيث وضعها الشكلي بإشكالات وإبهامات.

الكلمات المفتاحية: الاستمناء، التبرع بالحوين المنوي، التلقيح الصناعي، فقه الشيعة، حديث الشيعة.

عنوان المقال الحادي عشر:

الفرضيات ووجهات النظر حول وعد الإمداد الإلهي بالملائكة في معركتي بدر وأحد

المستخلص:

ورد الكلام في الآيتين ١٢٤ و ١٢٥ من سورة آل عمران في الوعد بالإمداد الإلهي بثلاثة وخمسة آلاف من الملائكة. وقعت هذه الآيات في ضمن الآيات المتعلقة بغزوة أحد، بعد التذكير بالنصر الإلهي في غزوة بدر. إن الاختلاف في وجهات النظر حول صدور هذه الوعود في بدر أو في أحد، وكيفية تحققها، ونزول هذه الآيات قبل أحد أو بعده، يتسبب بتكوين فرضيات متعددة، لا يتفق مع مضمون الآيات إلا بعض منها فقط. وتختلف أيضاً الروايات التفسيرية وآراء المفسرين في هذا الشأن، وتشكل مساحات مشتركة مع بعض هذه الفرضيات. وقد حال هذا التنوع دون التوصل إلى فهم واضح لوعد الإمداد الإلهي في هاتين الغزوتين. يسعى هذا البحث وراء تقديم فرضيات منسجمة مع الآيات وتصنيف النظريات الموجودة؛ وذلك لأجل تمهيد الأرضية لفهم أعمق لمعارف هذه الآيات والمساعدة على التعرف على تطورات وجهات النظر التفسيرية عبر التاريخ. تم جمع المعطيات، بالأسلوب المكتبي وتمت معالجتها بالمنهج الوصفي-التحليلي. تحتوي النتائج على ثماني فرضيات، لست منها لها قائلون. تنقسم هذه النظريات إلى ثلاثة محاور: "صدور الوعدين في بدر"، و"صدور الوعدين في أحد"، و"صدور الوعد الأول في بدر والوعد الثاني في أحد".

الكلمات المفتاحية: الوعد بالإمداد، الإمداد بالملائكة، الآيتان ١٢٤ و ١٢٥ من سورة آل عمران، الروايات التفسيرية، بدر، أحد.

عنوان المقال الثاني عشر:

العلاقة بين الذات الإلهية وصفات الذات الإلهية من وجهة نظر الفرق الإسلامية

المستخلص:

لم تزل العلاقة بين "الذات الإلهية" و "صفات الذات الإلهية" موضوعاً للنقاش والجدل بين المذاهب الكلامية الإسلامية. يتناول هذا البحث النظريات الأساسية في هذا المجال: "زيادة الصفات على الذات" للأشاعرة، و"نيابة الذات عن الصفات" لأغلب المعتزلة وبعض من المدارس الكلامية الأخرى، و"عينية الصفات للذات" لدى الإمامية. إنَّ هدف البحث هو دراسة وتقييم الأدلة المؤيدة والمعارضة لكلِّ نظرية، وإثبات وجهة نظر الإمامية في "عينية ذات الله وصفاته". وعليه فإنَّ "المعرفة بأهمِّ الأدلة لكلِّ نظرية" و"الملاحظات الواردة على كلِّ من النظريات" استناداً إلى أهمِّ النصوص الكلامية لأصحابها، وكذلك "أدلة الإمامية النقلية والحديثية" على صحَّة ما تبَّناه، و"النزاعات الحديثية" بين المحدثين والمتكلمين من الإمامية في هذا الشأن، إنَّ كلَّ ذلك يعدُّ من سائر منجزات هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: صفات الذات، زيادة الصفات على الذات، نظرية نيابة الذات عن الصفات، عينية الذات للصفات، المعتزلة، الأشاعرة، الإمامية.



Requisites of Manuscript Studies in Quranic and Hadith Subjects: Manuscript Identification, Editorial Methodologies, and Efficacious Resources

Abstract:

The revival and dissemination of manuscripts in the field of Islamic sciences represent one of the most significant avenues for identifying and introducing Irano-Islamic culture and civilization. This domain of study is a valuable scholarly-research endeavor, often founded upon 'research 'critical editing' , 'critique (' and 'translation .The investigation and critical editing of manuscripts lead to the revival of a treasury of knowledge, thereby making pristine scholarly insights, previously hidden from common view and access, available to scholars in a usable form. To this end, it is necessary for researchers in Quranic and Hadith studies, alongside identifying manuscripts, to commit themselves to the worthy revival and dissemination of ancestral heritage. The fundamental issue addressed by the present research is the methodology of manuscript studies concerning Quranic and Hadith topics, and the elucidation of its requisites along three general axes: 'manuscript identification', 'editorial methodology', and 'efficacious resources.' The conclusion drawn is that manuscript studies of Quranic and Hadith topics are considered necessities of scholarly research in the contemporary era. Therefore, it is imperative that the researcher and critical editor of manuscripts, while being familiar with the stages of manuscript identification and manuscript studies, employ the method of critical textual editing and benefit from efficacious resources in this field.

Keywords: Manuscript Studies, Manuscript Identification, Editorial Methodology.

The Utility of Weak Hadith from the Perspective of Ayatollah Ja'far Sobhani

Abstract:

The exalted position of Hadith and its significant role in religious knowledge necessitate ensuring its attribution to the Infallible (Ma'sum, peace be upon him). The validation of Hadiths is conducted through various methods and approaches, each influencing the resultant outcomes. Over time, many Hadiths of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) have suffered from weakness in their chain of transmission (Sanad) due to diverse reasons. However, this does not constitute a conclusive reason for entirely discarding weak Hadiths from religious propositions. The present research aims to identify Ayatollah Sobhani's methodology for establishing the utility of weak Hadith, employing a library research methodology and a descriptive-analytical approach. The findings indicate that for this purpose, he utilizes: "the accumulation of contextual evidence," "practical consensus practice," "successive transmission concurrence," "leniency in the proofs of recommended acts (Tasamuh fi Adillat al-Sunan)," "acceptance by scholars," and "the testimony of the authors of works to the authenticity of their cited Hadiths."

Keywords: Ayatollah Ja'far Sobhani, Reliability of Issuance, Sanad (Chain of Transmission), Weak Hadith.



Compilation: An Examination of the Biographies of Sunni Scholars and Narrators Accused of Nasb in the Works of Shams al-Din al-Dhahabi

Abstract:

Transmitters of hadith studies and biographical compilation are pivotal disciplines within Hadith sciences. Through these disciplines, Hadith narrators, scholars, and influential personalities in Islamic history are identified and assessed. Moreover, they enable Hadith researchers to ascertain the status of narrators and the biographical accounts (Sira) of scholars. Given the significant importance of these two fields, rigorous research necessitates a framework wherein objectivity, particularly the avoidance of imposing religious beliefs and sectarian biases, is paramount. This paper aims to investigate the extent to which religious beliefs influence transmitters of hadith studies and biographical compilation. To this end, the study examines the biographical entries for Sunni scholars and narrators accused of Nasb (anti-Shi'a sentiment) within the works of Shams al-Din al-Dhahabi, a prominent Sunni historian and Hadith scholar. The research employs a historical methodology with a descriptive-analytical approach. Consequently, the paper presents instances demonstrating the impact of al-Dhahabi's sectarian biases on his transmitters of hadith studies and biographical compilation, particularly concerning narrators accused of Nasb and the biographical accounts of Sunni scholars from various jurisprudential and theological schools.

Keywords : Hadith Sciences, Transmitters of hadith studies, biographical compilation, Religious Biases, Sectarian Biases, Shams al-Din al-Dhahabi.

Indicators of Spiritual Upbringing: Emphasis on the Quran and Nahj al-Balagha

Abstract:

Recognizing the indicators of spiritual upbringing can provide a criterion for evaluating comprehensive, authentic, and effective spirituality, thereby preventing individuals from engaging in ineffective or pseudo-spiritualities. The present research seeks to answer the question: "From the perspective of the Quran and Nahj al-Balagha, what are the significant indicators of spiritual upbringing?" Employing a descriptive-analytical methodology, the most important indicators identified are: "the rationality of beliefs," "practical commitment to divine commands and prohibitions," "non-attachment to worldly appearances," "devotion to the affairs of the Hereafter," and "moderation in thought and action." These can be summarized under the headings of "Rationality", "Servitude", "Recognizing the Transience of the World," "Eschatological Orientation" ,and "Moderation". These indicators are of such a caliber that if they are not fully addressed in spiritual upbringing, the resultant spirituality will be incapable of providing profound and sustainable tranquility.

Keywords: Quran, Hadith, Nahj al-Balagha, Indicators of Spirituality, Spiritual Upbringing.



Incompatibilities of Rousseau's Educational Methods with the Perspective of Imam Ali (AS), with an Emphasis on Nahj al-Balagha

Abstract :

Human education is a highly significant issue and has always been a subject of discussion and examination. Over the past three centuries, Western thinkers have sought to discover educational methods for human success. Jean-Jacques Rousseau has been an influential thinker in the Western educational system from the 18th century onwards in Europe and America. The teachings of Imam Ali (AS) also contain educational methods, a considerable portion of which is found in Nahj al-Balagha. The present research, utilizing library resources and employing a qualitative research methodology with a descriptive-analytical approach, has examined the incompatibilities between Rousseau's educational methods and the perspective of Imam Ali (AS) across five dimensions: social, emotional, intellectual, physical, and religious. While comparing the educational views of the Imam and elucidating the points of non-conformity between the two perspectives, instances where Rousseau's educational methods are not endorsed from the perspective of Nahj al-Balagha are extracted. Furthermore, the existence of an Islamic educational model eleven centuries prior to Rousseau is established. It was observed that both approaches exhibit minor differences in 'exemplary methods (role-modeling)', 'learning from admonitory examples', 'practice and habituation', 'love and compassion', 'freedom of action', 'encouragement and punishment', 'benevolence and good-doing', and 'forbearance faults'. However, they demonstrate major differences in 'isolating children from society', 'natural punishment', 'negative education', 'expectations according to aptitude', 'storytelling', and 'the religious aspect.'

Keywords : Educational Methods of Imam Ali (AS), Rousseau's Educational Methods, Educational Methods, Education.

Deontology and Consequential Ethics in Nahj al-Balagha

Abstract :

Deontology refers to performing actions based on moral principles and rules, without regard to their outcomes. In teleology or consequentialism, the value of an action is judged by its results. This paper aims to elucidate the two main ethical approaches, namely 'deontology' and 'consequentialism,' within Nahj al-Balagha. Utilizing a descriptive and analytical approach to the teachings of Nahj al-Balagha, this research demonstrates how Imam Ali (AS), by emphasizing moral principles, has expounded upon individual and social duties. On one hand, His Holiness stresses the necessity of observing 'justice,' 'honesty,' and 'fidelity to covenants' as moral duties that must be adhered to irrespective of their consequences. Furthermore, His Holiness gives consideration to the outcomes of actions, emphasizing that virtuous deeds should lead to the well-being and prosperity of society. This approach is also evident in his discourses concerning 'consultation' and 'cooperation in social matters.' The conclusion is that Nahj al-Balagha integrates both deontological and consequentialist approaches. Imam Ali (AS), by elucidating moral principles and emphasizing the outcomes of actions, presents a comprehensive model for an ethical life that can guide individuals in confronting ethical challenges. This analysis demonstrates that a proper understanding of the teachings of Nahj al-Balagha can reinforce the moral foundations of society and provide pathways for establishing a balance between individual duties and societal outcomes.

Keywords : Nahj al-Balagha, Ethics, Normative Ethics, Deontology, Consequentialism.



Psychological Strategies for Countering Sediton from the Perspective of Nahj al-Balagha

Abstract :

Nahj al-Balagha, as a comprehensive work on individual-social upbringing and development, distinctively addresses sedition (Fitna), its instigating factors, and strategies for countering it. The historical period during which the contents of this book were articulated was also replete with various forms of sedition. Given that sedition always possesses the potential for occurrence, and as the Islamic Republic currently witnesses numerous seditions instigated by its adversaries, the approach of Amir al-Mu'minin in confronting such phenomena can be examined as a model for countering contemporary seditions faced by the Islamic system. In light of the significance of Nahj al-Balagha in offering strategies to combat sedition, the primary research question is: What psychological strategies does Imam Ali present in Nahj al-Balagha for countering sedition? This research, employing a descriptive-analytical approach, aims to elucidate and identify these strategies. These strategies are categorized into three groups: cognition-based, affective -based, and action-oriented. Cognitive strategies, such as acquiring discernment, receptiveness to counsel, and preparedness for worldly seditions, pertain to the human cognitive domain. Affective strategies, such as peace-seeking and disregarding satanic temptations, relate to human inclinations. Action-oriented strategies, such as piety (Taqwa – encompassing both inner [Jawanih] and outer [Jawarh] aspects), seeking divine assistance, and seeking divine forgiveness, pertain to human behaviors. These strategies can play an effective role in confronting contemporary seditions.

Keywords : Amir al-Mu'minin (peace be upon him), Nahj al-Balagha, Sediton (Fitna), Psychological Strategies, Cognition, Affect, Action.

The Reliability of Abu al-Rabi' al-Shami as Reflected in the Critique of Hadith Scholars

Abstract:

Abu al-Rabi' al-Shami was a companion of Imam al-Sadiq and Imam al-Baqir, and the author of a renowned Hadith book. His narrations in the Four Books (al-Kutub al-Arba'a) and other Shi'a narrative collections number over one hundred, covering various religious topics. There is disagreement regarding his reliability. Some have categorized him as unaccredited (Muhmal) due to the absence of specific authentication concerning him, while others, citing a Hadith from Imam al-Baqir (AS), have deemed him weak. Yet another group, however, has affirmed the reliability of Abu al-Rabi' based on general authentications. The present research, employing a descriptive-analytical methodology, outlines the existing viewpoints on this matter. The author, by examining the different opinions and the evidence of each proponent, and utilizing the method of 'juxtaposing differing views', critically analyzes each of their arguments. Ultimately, this research deems the arguments for weakening Abu al-Rabi' al-Shami inconclusive. It affirms his reliability by citing several general authentications, such as: Shaykh Saduq's reliance on his book and his frequent narrations from it; Shaykh (al-Tusi) and al-Najashi's mention of his book and their respective chains of transmission to it; the frequent narration from Abu al-Rabi' by highly respected scholars (Ajilla') and the Companions of Consensus (Ashab al-Ijma'); and the prevalence of Abu al-Rabi's narrations in the Four Books.

Keywords : Abu al-Rabi' al-Shami, Science of Biographical Evaluation, General Authentications (Tawthiqat 'Aam), Authentication, Weakening, Reliability, Disparagement and Commendation.



Elucidating the Concept of “Silm” in Ziyarat Jami’a Kabira: An Analysis from the Perspective of Imami Narrations and Commentaries

Abstract:

The concept of “Silm” (submission) is a frequently recurring notion in supplications and pilgrimage recitations, and is considered one of the principal pillars of devotion (Tawalli) towards the Infallibles. This concept signifies the attainment of a state of humble submission (Khudu’) wherein the believer, in striving to achieve it, distances themselves from carnal desires and personal inclinations, and endeavors to prioritize the will of God and the Pure Imams in their intentions, heart, and actions. This concept is explicitly employed in six passages within the Ziyarat Jami’a Kabira. The primary research question guiding this study is: How is the concept of ‘Silm’ elucidated within Ziyarat Jami’a Kabira, and what dimensions are attributed to it in Imami narrations and the commentaries on this Ziyarat? Employing a descriptive-analytical methodology, this research, through an examination and elucidation of the three levels of ‘Silm’ – ‘the Silm of the Imams towards God,’ ‘the Silm of believers towards the Imams,’ and ‘the Silm of believers towards one another’ – based on Imami narrations and commentaries on Ziyarat Jami’a Kabira, demonstrates that the Silm of the Imams towards God is manifested in two forms: ‘Silm at the time of creation’ and ‘Silm amidst worldly tribulations.’ The Silm of believers towards the Imams is observed in two aspects: ‘Silm in pre-existential realms’ and ‘Silm in obedience to their commands in worldly life.’ Furthermore, the origin of the Silm of believers towards one another, which culminates in the establishment of a system of faith-based brotherhood (Ukhuwwa Imaniyya), is rooted in the individual submission of each believer to the Imams.

Keywords: Silm (submission), Ziyarat Jami’a Kabira, Submission of the Imams, Submission of Believers, Ikhat (Humble Submission).



A Report and Formal Analysis of the Chains of Narration of Shi'a Hadiths Concerning Masturbation (Istimna')

Abstract :

The issue of "Istimna'" (masturbation) is discussed in various chapters of jurisprudence. The majority of Shi'a jurists have deemed masturbation, in any form, to be forbidden, and indeed one of the major sins, prescribing discretionary punishment for its perpetrator. Considering that masturbation is a prevalent issue in society, particularly among youth, and given the need for further and contemporary Hadith-based and jurisprudential research on this matter, it is essential that the chains of narration of traditions related to this topic be re-examined from various perspectives. In this context, it appears that prior to the biographical evaluation (Jarh wa Ta'dil) of the narrators of the relevant Hadiths and a formal investigation of the chains of Shi'a narrations, it is necessary to determine: "What is the number of chains of narration concerning masturbation, and what is their status in terms of formal structure and classes of narrators?" Investigations reveal that thirteen narrations concerning Istimna' are accessible, all of which are likely transmitted from the two books of Ahmad ibn Muhammad ibn Khalid al-Barqi and Muhammad ibn Ahmad al-Ash'ari al-Qummi, and subsequently disseminated in later generations. However, the chains of narration regarding Istimna' and their sources also present certain problems and ambiguities in terms of their formal status.

Keywords : Masturbation (Istimna), Sperm Donation, Artificial Insemination, Shi'a Jurisprudence, Shi'a Hadith.

Hypotheses and Perspectives Concerning the Promise of Divine Aid Through Angels in the Battles of Badr and Uhud

Abstract :

Verses 124 and 125 of Surah Al 'Imran speak of the promise of divine aid with three and five thousand angels. These verses, situated amidst those pertaining to the Battle of Uhud, follow a reminder of God's victory in the Battle of Badr. Diverging views on whether these promises were made for Badr or Uhud, how they were fulfilled, and the timing of the revelation of these verses (before or after Uhud) have given rise to multiple hypotheses, only some of which align with the content of the verses. Exegetical narrations and the opinions of exegetes are also varied in this regard and overlap with some of these hypotheses. This diversity has hindered a clear understanding of the promise of divine aid in these battles. This research aims to present hypotheses consistent with the verses and to classify existing viewpoints, thereby paving the way for a deeper understanding of the teachings within these verses and contributing to the identification of the historical development of exegetical perspectives. Data were collected through library research and processed using a descriptive-analytical approach. The findings include eight hypotheses, six of which have proponents. These views are categorized into three main lines of thought: "Both promises made for Badr," "Both promises made for Uhud," and "The first promise made for Badr and the second for Uhud".

Keywords : Promise of Aid, Angelic Reinforcement, Verses 124-125 of Al 'Imran, Exegetical Narrations, Badr, Uhud.



The Relationship Between the Divine Essence and the Divine Essential Attributes According to Islamic Schools

Abstract:

The relationship between the “Divine Essence” and the “Divine Essential Attributes” has continuously been a subject of debate and contention among Islamic theological schools. This research examines the primary theories in this regard: the “theory of the additionality of Essential Attributes to the Divine Essence” held by the Ash’arites; the “theory of the Essence deputizing for the Attributes” (Nazariyyat Niyabat al-Dhat ‘an al-Sifat), the view of most Mu’tazilites and some other theological schools; and the “identity of the Essence with the Attributes” as the viewpoint of the Imamiyyah. The objective of this research is to examine and evaluate the arguments for and against each theory, and to substantiate the Imamiyyah perspective, which posits the “identity of God’s Essence and Attributes.” Consequently, “awareness of the most significant arguments for each theory” and “the critiques leveled against each theory,” based on the most important theological texts of their proponents, as well as the “scriptural and Hadith-based arguments of the Imamiyyah” for the veracity of their accepted view, and the “Hadith-related disputes” among Imamiyyah Hadith scholars and theologians in this regard, are among the other achievements of this research.

Keywords: Essential Attributes, Additionality of Attributes to the Essence, Theory of the Essence Deputizing for the Attributes, Identity of the Essence with the Attributes, Mu’tazilites, Ash’arites, Imamiyyah.