

Analysis of Semantic Components in the Triliteral Root "Wali" with an Etymological Approach in Semitic Languages

Mohammad Hossein Akhavan Tabasi¹

Ali Saghafiyan²

Hossein Shojaei³

1.Ph.D. Graduate in Quranic and Hadith Studies, Faculty of Humanities, Tarbiat Moddares University, Tehran, Iran.

Email: Mhat.isu@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-0771-4802>

2.Ph.D. Graduate in Quranic and Hadith Studies, Faculty of Theology, University of Tehran (Farabi Campus), Iran.

Email: shojaeihosein030@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-6108-3300>

3.Ph.D. Student in Quranic and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

Email: a.saghafiyan@uc.at.ir /

*Scientific
article*

Received:

09/03/2024

Accepted:

01/06/2024

Abstract: The triliteral root "Wali" is one of the most frequently used lexical roots in the Holy Quran. Various nominal and verbal structures have been derived from this root, and some of the words and concepts formed from it, such as "Wali," have been the subject of much debate in Quranic literature. One reason for this is that although Muslim lexicographers and exegetes have enumerated various semantic components for this root, they have been unable to identify a core meaning and establish a connection among all the meanings of this root. This research, using etymological and historical semantic methods, attempts to examine the equivalents of the root "Wali" in Semitic languages, identify its ancient Afro-Asiatic origin, and trace the lexical and semantic evolution of this root from its inception to the present. The results of this study show that the word in question originates from the biconsonantal root "L-Y," which appears as "L-W-Y" in Semitic languages and continues as "Wali" in Arabic. This root in Arabic means "to accompany with affection and love," where the primary semantic emphasis is on companionship and following, with friendship added as a secondary semantic component. Attention to these semantic components, which can be traced in various uses of the root "Wali" in different levels of familial, social, political, and Human-God relationships in the Quran, is key to resolve many scholarly disputes surrounding this root.

Keywords: Root "Wali," Guardianship, Etymology, Semitic Languages, Semantic Components.

Doi: [10.22051/tqh.2024.46652.4141](https://doi.org/10.22051/tqh.2024.46652.4141)

واکاوی مؤلفه‌های معنایی در ماده ثلاثی «ولی» با رویکرد**ریشه‌شناسی در زبان‌های سامی****محمد حسین اخوان طبسی^۱ علی ثقفیان^۲ حسین شجاعی^۳**

۱. دانش آموخته دکترای رشته علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

ID <https://orcid.org/0000-0002-0771-4802>ایمیل: Mhat.isu@gmail.com

۲. دانش آموخته دکترای رشته علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه تهران (پدیس فارابی)، ایران.

ID <https://orcid.org/0000-0002-6108-3300>ایمیل: shojaeihosein030@gmail.com

۳. دانشجویی دکترای رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

نویسنده مسئول)، ایمیل: a.saghafiyani@uc.ac.ir**اطلاعات مقاله چکیده****چکیده:** آموزش انسان، تنها به دلیل باور بنده به آگاهی خداوند از اعمال**صص:**

خویش، از موضوعات روایی مشترک فریقین است که در حوزه مشکل الحدیث می‌گنجد. مشکل این روایات برخاسته از دلالت ظاهری آنهاست که از آموزش بنده بدون توبه و استغفار و تنها صرف اعتقاد به آگاهی خداوند از اعمال بندگان، حکایت دارد. پژوهش حاضر با تحلیل اسناد این روایات، توجه به خاستگاه صدور و مکتوب احادیث، اعتبارسنجی منابع، تحلیل رهیافت‌های عالمان فریقین و نیز توجه به سایر قراین کلامی در روایات هم‌خانواده، سعی دارد به شیوه توصیفی - تحلیلی، وجوه معنایی این دسته از احادیث را بیان نماید. ثمره این واکاوی، دستیابی به نظریه‌ای جدید، در کنار نظرات اندیشمندان است که از توجه به هم‌آوری و هم‌موضوع‌پنداری این روایات با روایات ابواب «ندم و اعتراف» از جانب شیخ کلینی و شیخ حر عاملی، و نیز اصالت بر «باورمندی به گناه از سوی بنده و تسلیم و تفویض حکم به خداوند» حاصل می‌گردد. با این نگاه در حقیقت روایاتی که به کفایت باور به آگاهی خدا از اعمال در آموزش دلالت دارد، در حکم روایات مطلق خواهد بود که با سایر قرائن منفصل کلامی و روایات هم‌خانواده، از اطلاق خارج شده و به معنای شرط اولیه و یکی از ملزومات اصلی غفران به شمار می‌رود.

۲۸-۱**مقاله:**

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۹-۱۲-۱۴۰۲

پذیرش:

۱۲-۰۳-۱۴۰۳

کلیدواژه‌ها: احادیث مشکل، آگاهی خدا از گناه، آموزش و غفران، رهیافت کلی.**10.22051/tqh.2024.46652.4141****DOI**

دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

ناشر

۱. بیان مسئله

بحث از «گناه»، از مباحث درازدامن در علوم دینی است که در هندسه معرفتی، با لزوم «توبه و استغفار» پیوندی محکم یافته است؛ به گونه‌ای که آمرزش بنده در گرو انجام اعمالی است که محوکننده یا جبران‌کننده گناه باشد. اعمالی همچون: توبه (التحریم: ۸؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، صص ۳۱۶ و ۴۲۶؛ صدوق، ۱۳۶۸، ص ۱۳۰؛ و...؛ ایمان و عمل صالح (محمّد: ۲)؛ تقوا (الانفال: ۲۹)؛ هجرت، جهاد و شهادت (آل عمران: ۱۹۵)؛ انفاق مخفیانه (البقرة: ۲۷۱)؛ دادن قرض الحسنه (التغابن: ۱۷) و ... با این وجود، از مفهوم ظاهری برخی روایات برمی‌آید که اگر بنده‌ای مرتکب گناهی شود و صرفاً بداند که خداوند بر اعمال او آگاه است، گناهِش آمرزیده خواهد شد: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا أذْنَبَ ذَنْبًا ثُمَّ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَطَّلِعُ عَلَيْهِ غَفَرَ لَهُ» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۳) و یا اگر بنده‌ای حین انجام گناه بداند که خدا بر احوال او مطلع است و اگر بخواهد او را عذاب می‌کند و یا می‌آمرزد، همین اعتقاد به آگاهی پروردگار، به تنهایی، بخشاینده است: «مَنْ أذْنَبَ ذَنْبًا فَعَلِمَ أَنَّ لِي أَنْ أُعَذِّبَهُ وَأَنَّ لِي أَنْ أَعْفُوَ عَنْهُ عَفْوْتُ عَنْهُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۶؛ صدوق، ۱۳۶۸، ص ۱۷۹). برخی روایات این آمرزش را، هم شامل گناه صغیره می‌دانند و هم کبیره، اما مشروط بر اینکه بنده بداند که این خداوند است که می‌تواند او را عذاب کند و یا ببخشد و اگر نداند که آمرزش و عذابش بر خداست، هرگز آمرزیده نخواهد شد: «مَنْ أذْنَبَ ذَنْبًا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا وَهُوَ لَا يَعْلَمُ أَنَّ لِي أَنْ أُعَذِّبَهُ بِهِ أَوْ أَعْفُوَ عَنْهُ لَا غَفْرَتُ لَهُ ذَلِكَ الذَّنْبَ أَبَدًا وَ مَنْ أذْنَبَ ذَنْبًا صَغِيرًا كَانَ أَوْ كَبِيرًا وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ لِي أَنْ أُعَذِّبَهُ وَأَنَّ أَعْفُوَ عَنْهُ عَفْوْتُ عَنْهُ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۱۰؛ همو، ۱۴۱۷، ص ۲۸۷).

در برخی روایات، در کنار آگاهی از علم خدا، به بی‌نیازی از استغفار و توبه نیز تصریح شده است. به این معنا که حتی اگر بنده استغفار هم نکند، همین که بداند خداوند بر گناه او آگاه است و اگر بخواهد او را می‌آمرزد و اگر نخواهد، آمرزیده

نخواهد شد، گناهش بخشوده می‌شود: «مَنْ أذْنَبَ ذَنْبًا فَعَلِمَ أَنَّ اللَّهَ مُطَّلِعٌ عَلَيْهِ إِنَّ شَاءَ عَذْبُهُ وَ إِنْ شَاءَ عَفَرَ لَهُ عَفَرَ لَهُ وَ إِنْ لَمْ يَسْتَغْفِرِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۲۷؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۷۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۷۰). به ظاهر، نیازی به استغفار نیست و صرف «آگاهی از علم خدا به احوال» و «قدرت او»، برای نجات‌بخشی کافی خواهد بود.

این مفهوم در روایات اهل سنت نیز به چشم می‌خورد؛ برای نمونه به صراحت در حدیثی، آمرزش در زمره حقوق بنده بر خداوند شمرده شده است: «مَنْ أذْنَبَ ذَنْبًا، فَعَلِمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ إِنْ شَاءَ أَنْ يَعَذِّبَهُ عَذْبُهُ، وَ إِنْ شَاءَ أَنْ يَغْفِرَ لَهُ غَفَرَ لَهُ، كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَغْفِرَ لَهُ» (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۸۹؛ ابونعیم، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۸۶؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۳۵، ج ۷، ص ۴۴۷) و یا گزارش شده که اگر بنده من گناهی کرد و گفت: بار الها! گناه مرا ببامرز. خداوند می‌فرماید: بنده من گناهی کرد و دانست که پروردگاری دارد که گناه را می‌آمرزد یا به گناه مؤاخذه می‌کند. سپس، بنده دوباره گناه می‌کند و می‌گوید پروردگارا گناه مرا ببامرز. خداوند می‌فرماید: بنده من گناهی کرد و دانست پروردگاری دارد که گناه او را می‌آمرزد یا او را به گناه مؤاخذه می‌کند. مجدد گناه می‌کند و می‌گوید پروردگارا گناه مرا ببامرز. باز خداوند می‌فرماید: بنده من گناهی کرد و دانست که پروردگاری دارد که گناه او را می‌آمرزد و به گناه مؤاخذه می‌کند. سپس می‌فرماید: هرچی خواهی کن، تو را آمرزیدم: «أَذْنَبَ عَبْدٌ ذَنْبًا فَقَالَ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي ذَنْبِي، فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: أَذْنَبَ عَبْدِي ذَنْبًا فَعَلِمَ أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِالذَّنْبِ، ثُمَّ عَادَ فَأَذْنَبَ، فَقَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: أَذْنَبَ عَبْدِي ذَنْبًا فَعَلِمَ أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِالذَّنْبِ، ثُمَّ عَادَ فَأَذْنَبَ، فَقَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: أَذْنَبَ عَبْدِي ذَنْبًا فَعَلِمَ أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِالذَّنْبِ، قَدْ غَفَرْتُ لِعَبْدِي فَلْيَفْعَلْ مَا شَاءَ» (ابن حنبل شیبانی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۲۹؛ ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۸۸؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۳۵، ج ۷، ص ۴۴۶؛ نسائی، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۱۱۱؛ طحاوی، ج ۹، ص ۳۳۷).

قدر مشترک معنایی این روایات، بر بخشش گناهان انسان بدون توبه و استغفار و صرفاً به جهت علم بنده به آگاهی خداوند، دلالت دارد. درک این فرآیند با هندسه معرفتی برخاسته از ایمان، ناسازگار است؛ زیرا در این صورت، مُذنب و مُحسن برابر خواهند بود. با چنین فرضی، برای کسی گناهی باقی نخواهد ماند؛ زیرا سرانجام فرد گنه‌کاری که به علم خداوند نسبت به خود معتقد بوده و با علم به آگاهی او، معصیت می‌کند با کسی که سختی اطاعت را بر خود تحمیل کرده و از عصیان می‌پرهیزد، برابر خواهد بود. پس عذاب معنای خود را از دست می‌دهد.

روایات مذکور قریب شش روایت با هفده طریق شیعه و سنی است. چالش‌های موجود سبب شده این دسته روایات در زمره مشکل الحدیث جای گیرد و دانشمندان را به تبیین و تشریح وادارد.

۲. پیشینه پژوهش

پیش از این، برخی نگاشته‌ها تنها ناظر به مقوله گناه و طلب آمرزش نگاشته شده‌اند، همچون: «آمرزش الهی از دیدگاه قرآن» (صمدی، ۱۳۸۹، صص ۴۸-۶۵)؛ «سه راه کار الهی برای آمرزش گناهان» (مظاهری، ۱۳۹۰، ص ۵)؛ «طلب معیشت حلال سبب آمرزش گناهان» (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۲، ص ۵۶)؛ «طلب آمرزش حاملان عرش برای مؤمنان» (جعفری، ۱۳۹۸، صص ۲۱-۲۸). حال آنکه مبنای مقاله حاضر تحلیل عالمان شیعی و سنی در راستای حل احادیث مشکلی است که بر کفایت باورمندی به آگاهی خداوند از اعمال، بدون نیازمندی به توبه و استغفار و نیز مختار بودن او در عذاب یا بخشش بنده، دلالت دارند. از این رو باید گفت تاکنون هیچ پژوهش مستقلی صورت نگرفته است که به تبیین مقصود این مجموعه روایات با نگاه مشکل الحدیثی ورود کند و در خلال رویکردهای حلی عالمان، به حل مسئله بپردازد.

۳. تحلیل و اعتبارسنجی منبع

کهن‌ترین گزارشگر شیعی این محتوای روایی، محاسن برقی (م ۲۷۴) است. کافی کلینی (م ۳۲۹)؛ توحید؛ *أمالی و ثواب الأعمال* شیخ صدوق (م ۳۸۱) و نیز *أمالی* شیخ طوسی (م ۴۶۰)، پس از محاسن، از دیگر ناقلان متقدم این روایات‌اند.

در اهل سنت نیز، مسند احمد بن حنبل (م ۲۴۱) را می‌توان کهن‌ترین ناقل مکتوب این احادیث دانست. پس از آن، سنن کبری نسایی (م ۳۰۳)؛ شرح مشکل الآثار طحاوی (م ۳۲۱)؛ صحیح ابن حبان (م ۳۵۴)؛ معجم الأوسط طبرانی (م ۳۶۰)؛ مستدرک صحیحین حاکم نیشابوری (م ۴۰۵)؛ تفسیر ثعلبی (م ۴۲۷) و *حلیة الأولیاء* ابونعیم (م ۴۳۰)، از دیگر منابع متقدم حدیث‌اند. بنابراین، باید خاستگاه مکتوب این دسته از روایات در فریقین را قرن سوم هجری دانست.

با توجه به رتبه‌بندی مصادر حدیثی در سه رتبه «الف»، «ب» و «ج» توسط پژوهشگران (طباطبایی، ۱۳۹۴، صص ۷۸-۸۱) مشخص می‌شود که مصادر این محتوای روایی عمدتاً از مصادر معتبر و تراز اول شیعه و سنی به شمار می‌روند. به گونه‌ای که از چهارده منبع ناقل احادیث، ۷ هفت منبع، در زمره منابع رتبه «الف» و سایر منابع، در شمار منابع رتبه «ب» جای می‌گیرند که حاکی از اعتبار و کثرت منبع این دسته روایات نزد شیعه و سنی است.

رتبه و پایه	منابع اهل سنت	رتبه و پایه	منابع شیعی
«الف/۶»	مسند احمد بن حنبل	«ب/۳»	محاسن برقی
«الف/۵»	سنن کبری نسایی	«الف/۱»	کافی کلینی
...	شرح مشکل الآثار طحاوی	«الف/۶»	توحید صدوق
«الف/۷»	صحیح ابن حبان	«ب/۳»	أمالی صدوق
...	معجم الأوسط	«الف/۷»	ثواب الأعمال و

	طبرانی		عقاب الأعمال
«الف/۷»	مستدرک حاکم نیشابوری		صدوق
...	تفسیر ثعلبی	«ب/۲»	أمالی طوسی
«ب/۴»	حلیة الإولیاء ابونعیم	-----	-----

۴. تحلیل گونه‌های نقل

تحلیل و بررسی گونه‌های مختلف یک نقل و مقایسه متون مشابه و هم‌مضمون، از مهم‌ترین شیوه‌های علمی در نمایان‌سازی دگرگونی نقل حدیث به شمار می‌رود که ثمره آن دستیابی به «اصالت متن» است. از این رو، در ادامه به گردآوری و شناسایی متون مشابه این مضمون که به شکل کوتاه و بلند گزارش شده، پرداخته می‌شود. این بررسی نشان می‌دهد، روایات مدنظر، که از جمله احادیث قدسی به شمار می‌روند و بیشتر توسط پیامبر^(ص) به صورت مستقیم و یا با واسطه جبرئیل از خداوند نقل شده‌اند، در پنج گونه جای می‌گیرند:

الف - گونه اول، نقل کوتاه و قدر مشترک معنایی است که تمام گونه‌ها بر آن دلالت دارد و بیان می‌کند که اگر بنده‌ای مرتکب گناهی شود، همین که بداند خداوند بر اعمال او آگاه است، گناهش آمرزیده می‌شود. این محتوا که نقل شیخ طوسی از ابن‌عیینة است، به قرآن نیز مستند شده است. حمد مسعر می‌گوید: نزد سفیان بن‌عیینة بودم که مردی به سوی او آمد و روایت پیامبر^(ص) را برای او بازگو کرد. ابن‌عیینة گفت: خداوند می‌فرماید: ««شما اگر گناهانتان را مخفی می‌کردید نه بخاطر این بود که از شهادت گوش و چشم‌ها و پوست‌های تنتان بیم داشتید، بلکه شما گمان می‌کردید که خداوند بسیاری از اعمالی را که انجام می‌دهید، نمی‌داند» (فصلت: ۲۲). در واقع ابن‌عیینة با استناد به آیه قرآن در گفتار خویش، معنای روایت

را ناظر به مفهوم مخالف این آیه می‌داند. از نگاه او اگر گمان، هلاک‌کننده باشد، ضد آن نیز نجات‌بخش است (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۳). پس مفهوم مخالف آیه با مفهوم روایت، هم‌معنا خواهد بود و بر آموزش، صرف علم به آگاهی خدا از اعمال، دلالت خواهد داشت.

روایت دیگری همین مفهوم را به صورت مقید آورده، می‌فرماید: اگر کسی گناهی کند و بداند که بر خداوند است که اگر بخواهد او را عذاب کند و یا بیامرزد، خداوند به سبب همین آگاهی، او را می‌آمرزد (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۶؛ صدوق، ۱۳۶۸، ص ۱۷۹). این قید (اگر بخواهد او را عذاب کند...)، حدیث اول را از اطلاق خارج و به «علم بنده بر تسلط و توانایی خداوند نسبت به خود» مقید می‌سازد.

به دیگر سخن، به نقل از یک حدیث، همین که مذنب بداند خداوند بر اعمال او آگاهی دارد، آمرزیده می‌شود؛ اما در نقل دیگر بر این نکته تأکید شده که لازم است فرد مذنب، بداند که در اختیار خداوند است و خدا می‌تواند او را عذاب کند و یا بیامرزد. این اختلاف نقل، اندکی تغییر در معنا ایجاد می‌کند؛ زیرا اینکه فرد گناه‌کار خداوند را صرفاً مطلع بداند یا اینکه بر قدرت خدا به آموزش یا عذاب خود باورمند باشد، دو مقوله جداگانه است.

ب - گونه دوم، گزارش اهل سنت از این محتوای روایی است که نسبت به گونه اول، عبارتی «مزید» دارد و آموزش را «حق بنده بر خدا» می‌داند. از این رو صرف علم بنده به آگاهی خداوند از اعمالش، این حق برای او به ارمغان می‌آید که خداوند او را بیامرزد (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۸۹؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۳۵، ج ۷، ص ۴۴۷).

ج - گونه سوم که با تفاوت اندکی، نقل مشترک شیعه و سنی محسوب می‌شود، با عبارت «وَإِنْ لَمْ يَسْتَغْفِرْ» به بی‌نیازی از استغفار تصریح دارد؛ با این حساب، حتی اگر بنده استغفار هم نکند، تنها به دلیل آگاهی از علم و قدرت خدا بر خود، مستحق بخشش خواهد شد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۲۷؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۷۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۷۰). این قید، مشکل روایت را دوچندان می‌کند؛ زیرا تأکید

دارد که این آمرزش بدون استغفار است، پس نمی‌توان معنای احادیث را بر توفیق بنده بر توبه، استغفار و ... حمل کرد و مراد ظاهری روایات را با این مفاهیم توجیه نمود.

۵- گونه چهارم حدیث مفصلی است که به صورت سلبی و ایجابی، طرفین مسئله را تحلیل کرده است. از یک طرف بیان می‌دارد که هر کس گناهی انجام دهد، چه کوچک باشد و چه بزرگ، در حالی که نداند که بر خداست که او را عذاب دهد یا از او درگذرد، هرگز گناهِش آمرزیده نخواهد شد. در مقابل، هر کس گناه کوچک یا بزرگی انجام دهد، در حالی که بداند تنها خداست که او را عذاب می‌دهد یا از او درمی‌گذرد، آمرزیده خواهد شد (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۱۰؛ همو، ۱۴۱۷، ص ۲۸۷).

شاید بتوان پرچالش‌ترین نقل را، همین گونه چهارم، فرض گرفت؛ زیرا به ظاهر، راه توجیه حدیث به هر حالتی اعم از حمل معنای حدیث بر سیئات و صغیره و یا توبه و استغفار را می‌بندد.

۵- گونه پنجم که تنها در منابع عامه یافت می‌شود، بیان می‌کند که اگر گناهکار بگوید پروردگارا من گناه کردم، مرا ببخش، به این دلیل که می‌داند پروردگاری دارد که گناه را می‌بخشد، آمرزیده خواهد. در ادامه، این مکالمه میان بنده و خدا آنقدر ادامه دارد که در نهایت خداوند می‌گوید: گواهی می‌دهم که بنده‌ام را بخشیدم، پس بگذار هر چه می‌خواهد انجام دهد (ابن حنبل شیبانی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۲۹؛ نسائی، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۱۱۱؛ طحاوی، ج ۹، ص ۳۳۷؛ ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۸۸؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۳۵، ج ۷، ص ۴۴۶). این روایت با اندک تفاوت در الفاظ که محصول «نقل معنا» است و تغییری در معنا ایجاد نکرده، در منابع مختلف گزارش شده است. برای مثال در برخی نقل‌ها به جای واژه «أَذْنَبَ ذَنْبًا» از «عَمِلَتْ عَمَلًا» یاد شده و یا در نقلی دیگر، روایت با عبارت «إِنَّ رَجُلًا أَذْنَبَ ذَنْبًا» و یا با عبارت «إِنَّ عَبْدًا أَصَابَ ذَنْبًا» آغاز شده است.

باید توجه داشت که اگرچه در گونه پنجم فقره ابتدایی روایت بلا اشکال است و به باز بودن در توبه و ناامید نشدن از آمرزش خداوندی اشاره دارد؛ اما دلالت ظاهری فقره انتهایی آن پذیرفتنی نیست؛ چراکه انسان را با وعده آمرزش، در انجام هر عملی آزاد می‌گذارد.

ترسیم شبکه اسانید (نمودار ۱)، قدر مشترک معنایی روایات را با چهار راوی در اهل سنت و سه راوی در شیعه (حداقل هفت راوی در هر طبقه و بیش از هفده طریق در چهارده منبع)، به جایگاهی بیش از جایگاه «شهرت مطلق» و «استفاضه» می‌رساند. تمامی اسناد متصل‌اند به‌جز نقل ثعلبی و سفیان بن عیینة که به صورت مرسل از پیامبر^(ص) گزارش شده است. همچنین مشاهده نام محمد بن مسلم، ابن ابی عمیر، یونس بن یعقوب، ابن مسعود و انس بن مالک در میان راویان، که هر یک از بزرگان اصحاب روایت هستند، از اهمیت این مسئله و نیز مطرح بودن آن در میان خواص اصحاب نشان دارد (نجاشی، بی تا، ص ۱۲۰؛ کشی، ۱۴۰۹، ص ۱۰ و ۳۴۵؛ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۶۵؛ مزی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۳۵۳؛ ابن سعد، بی تا، ج ۷، ص ۱۲).

۵. رهیافت‌های حَلّی در تبیین مراد حدیث

یکی از مهمترین عوامل، در پیشگیری انسان از گناه، ایمان به خدا و یاد او در همه احوال است. نقش این عقیده در کنترل انسان و جلوگیری از طغیان غرایز بر هیچ‌کس پوشیده نیست و مطابق با هندسه معرفتی، هر گناهی مجازاتی در پی خواهد داشت؛ مگر اینکه انسان در پی جبران آن برآید و با توبه و استغفار، آثار آن را از خود بزدايد. اما اینکه صرف آگاهی از علم خدا بر اعمال و قدرتر او، جبران‌کننده گناه و زداینده آثار عمل در آخرت باشد، چالشی است که عالمان با پذیرش و حمل ظاهر روایات بر وجوه معنایی مطابق با باور شیعی، به حل آن همت گماشته‌اند و یا «انکار روایات» را تنها راه چاره دانسته‌اند.

۵-۱. رویکرد پذیرشی

اندیشمندانی که این روایات را پذیرفته‌اند در راستای رسیدن به هماهنگی با هندسه معرفتی، شش وجه معنایی زیر را ارائه کرده‌اند:

۵-۱-۱. تأثیر علم به آگاهی خدا در نتیجه اعمال

مقصود از علم به آگاهی خداوند نسبت به اعمال در این روایات، اثری است که در روح گذاشته می‌شود و به انجام عمل، منتهی می‌گردد. در غیر این صورت هر مسلمانی صرف باور توحیدی خود، به این امر معترف است که اگر خدا بخواهد او را می‌آمرزد و یا عذاب می‌کند و کسی که چنین چیزی را انکار کند، کافر است. لذا از کسی که دائماً بر خود مراقبت دارد و به درستی در مورد آن فکر کند، گناهی سر نمی‌زند مگر به ندرت، و اگر هم مرتکب گناهی شود پشیمان می‌شود و از عواقب آن می‌ترسد و به درگاه الهی بازمی‌گردد. این فرد اگر به زبان استغفار نکند و هوای نفس بر او غالب شود و دوباره مرتکب گناه شود، از آن وسوسه ترسان و مضطر می‌شود، خود را سرزنش و در آخر توبه می‌کند. بنابراین منظور روایات صرف علم به آگاهی خداوند نیست؛ بلکه منظور اثری است که این علم دارد و موجب می‌شود در

نهایت، بنده به توبه و استغفار روی آورد.

این وجه معنایی با روایتی از امام صادق^(ع) هم‌خوان است که می‌فرماید: «أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى دَاوُدَ النَّبِيِّ^(ص) يَا دَاوُدُ إِنَّ عَبْدِي الْمُؤْمِنَ إِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا ثُمَّ رَجَعَ وَتَابَ مِنْ ذَلِكَ الذَّنْبِ وَ اسْتَحْيَا مِنِّي عِنْدَ ذِكْرِهِ غَفَرْتُ لَهُ وَ أَنْسَيْتُهُ الْحَفْظَةَ وَ أَبَدَلْتُهُ الْحَسَنَةَ وَ لَا أَبَالِي وَ أَنَا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (صدوق، ۱۳۶۸، ص ۱۳۰). خداوند به حضرت داود^(ع) فرمود: ای داود! هرگاه بنده مؤمن من گناهی کند و سپس از آن گناه برگردد و توبه کند و به هنگام یاد کردن از آن گناه از من شرم کند، او را می‌آمرزم و آن گناه را از یاد فرشتگان نگهبان اعمال می‌برم و آن را به نیکی بدل می‌کنم و از این کار، مرا باکی نیست؛ چراکه من مهربان‌ترین مهربانانم (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۲۸۴).
یا در حدیثی دیگر آمده: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا أُجِّلَ مِنْ عُذُوقِ إِلَى اللَّيْلِ فَإِنْ اسْتَغْفَرَ اللَّهُ لَمْ يَكْتَبْ عَلَيْهِ». بنده مؤمن که مرتکب گناه شود از بام تا شام مهلت می‌یابد، اگر از خداوند طلب بخشایش کند، گناه او ثبت نمی‌شود (کلینی، ۱۳۶۳، ص ۴۳۷).

در حقیقت این روایات، آمرزش گناه را به «بازگشت و توبه گناه‌کار» مشروط می‌دانند که اثر و نتیجه «علم بنده به آگاهی خداوند از اعمال» است؛ نه آمرزشی که ثمره «صرف علم به آگاهی خداوند از اعمال» باشد. دانشورانی که به این بار معنایی مایلند، دو روایت اخیر را هم‌زبان با روایات پیشین می‌دانند و قید توبه را بر اطلاق روایات پیشین می‌افزایند؛ چراکه اساساً ریشه طغیان در دو چیز است: یکی آنکه انسان خود را بی‌نیاز ببیند: «أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى»؛ و دیگر آنکه خدا را نبیند و گمان کند که خدا هم او را نمی‌بیند: «أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرِي» (قرائتی، ۱۳۸۳، ذیل آیه ۱۴ سوره علق). بنابراین، علم بنده به اینکه حق تعالی به تمامی افعال او، اعم از خیر و شر، طاعت و معصیت، عالم است، موجب اقدام به طاعات و اجتناب از معاصی خواهد شد (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ذیل آیه ۱۴ سوره علق).

همانطور که پیشتر گفته شد، در گزارش شیخ طوسی از ابن‌عینة نیز این محتوای روایی به قرآن مستند شد؛ زیرا به فرموده قرآن، بی‌توجهی بنده به علم خداوند متعال

به احوال خود، از جمله دلایل انجام گناه به حساب آمده است: «شما اگر گناهانتان را مخفی می‌کردید نه بخاطر این بود که از شهادت گوش و چشم‌ها و پوست‌های تنتان بیم داشتید، بلکه شما گمان می‌کردید که خداوند بسیاری از اعمالی را که انجام می‌دهید، نمی‌داند» (فصلت: ۲۲). پس اگر گمان به «عدم آگاهی خداوند به اعمال بندگان»، هلاک‌کننده باشد، طبیعتاً ضد آن یعنی «باورمندی به آگاهی خداوند به گناه»، نجات‌بخش خواهد بود. در واقع فهم راویانی که در طبقات اول نقل حدیث قرار دارند (ابن عیینة) و به عصر صدور روایت نزدیک‌ترند، می‌تواند به عنوان یکی از قراین مهمی باشد که یاریگر فهم بهتر از روایت است. یکسانی مفهوم مخالف این آیه، با روایات مذکور، نشان می‌دهد که روایات در مقام بحث از اثرگذاری باورمندی به آگاهی خداوند نسبت به اعمال، در نحوه اعمال و افعال انسان هستند؛ نه اینکه ناظر به کافی بودن صرف آگاهی در نجات باشند.

این دیدگاه را نمی‌توان به عنوان راه حل مشکل دانست؛ به دلیل این که تأثیر علم به آگاهی خداوند را، آن چیزی می‌داند که به انجام اعمالی همچون توبه و استغفار، منتهی می‌گردد؛ حال آنکه روایات مذکور، بر عدم توبه و استغفار تصریح دارند. در غیر این صورت هیچ تفاوتی بین این دسته از روایات و روایات دیگر وجود نخواهد داشت که بی‌اشکال بوده و آموزش را در گروهی بازگشت و طلب استغفار می‌دانند.

۵-۱-۲. تأثیر توحیدباوری و شناخت صفات خداوند

می‌توان روایات را ناظر به افرادی دانست که نسبت به صفات خداوند متعال از قبیل عفو، گذشت و... جاهل اند. این گروه، یکی از لوازم توحید را ندارند که شناخت صفات خداست و هیچ عذری برای غفلت از آن وجود ندارد (جزایری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۳۲). در حقیقت وجود نقص در باور توحیدی فرد جاهل، مانع آموزش است. بنابراین، کسی که نداند «خداوند است که او را می‌بخشد یا عذاب می‌کند»، به سبب جهل و نقص در باور توحیدی، استحقاق عفو و گذشت پروردگار را نخواهد داشت. در مقابل

کسی که به قدرت بخشش و عذاب خداوند باورمند باشد به سبب همین نگاه توحیدی و آگاهی از صفات خدا، آمرزیده خواهد شد. زیرا حال شخصی که از روی جهل یا عناد به نافرمانی روی می‌آورد با شخص دیگری یکسان نیست که قصد ارتکاب گناه ندارد و می‌داند که خدا بر اعمال او آگاه است، اما به سبب غلبه هوای نفس، گناهی از او سر می‌زند.

روایتی به نقل از امام باقر^(ع) می‌تواند مؤید این نگاه باشد. ایشان می‌فرماید: حق تعالی، مردی از بادیه را به سبب این دو کلمه که در دعا بر زبان جاری کرد، آمرزید: «اللَّهُمَّ إِنِّي تُعَذِّبُنِي فَأَهْلُ لِدَلِكَ أَنَا وَإِنْ تَغْفِرْ لِي فَأَهْلُ لِدَلِكَ أَنْتَ»؛ خدایا اگر مرا عذاب فرمایی پس من سزاوار آنم و اگر ببامرزی پس تو شایسته آنی (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۷۹).

قریب این معنا در قرآن از زبان حضرت عیسی^(ع) نیز نقل شده است که می‌فرماید: «إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»؛ [به سبب شرک ورزیدنشان] عذاب کنی، بندگان تواند، و اگر آنان را ببامرزی، یقیناً تویی که توانای شکست ناپذیر و حکیمی (المائدة: ۱۸).

در تحلیل این دیدگاه باید گفت: اینکه باورمندی به توحید، سببی برای آمرزش افراد باشد، پذیرفتنی است؛ اما اینکه همه کسانی که باور توحیدی ندارند، لزوماً معاند و نافرمان به حساب آیند، قابل خدشه است. زیرا افراد غیر موحدی هستند که عناد و عصیان ندارند، بلکه جاهل قاصرند، نه جاهل مقصر. نظیر افراد مستضعف که اسلام بر آنها عرضه نشده و از فضای توحیدی به دورند؛ یا افرادی که به دلیل ضعف عقلی، مکلف نیستند. از این رو، نمی‌توان هر غیر موحدی را معاند و عاصی فرض گرفت و او را از رحمت خداوند دور دانست.

۵-۱-۳. تأثیر باورمندی به قدرت و حکمت خداوند

برخی عالمان اهل سنت، منظور روایات از «اعتقاد بنده به علم خدا» را، باورمندی

به «توانایی و حکمت خداوند در عفو و عذاب» می‌دانند (صنعانی، ۱۴۳۲، ج ۱۰، ص ۷۲). بنابراین، اعتراف به ربوبیت، قدرت و حکمت خدا که مستلزم اقرار به بندگی و اعتراف به ارتکاب گناه است، دلیل بخشش قرار گرفته است زیرا خداوند از روی فضل و احسان، آمرزش توبه‌کنندگان و معترفان به گناه را بر خود واجب دانسته است (المناولی، ۱۳۵۶، ج ۶، ص ۴۸؛ العزیزی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۵۸).

دیدگاه فوق از این جهت که بی‌دلیل از ظاهر عدول کرده و «علم و آگاهی خدا» را بر «قدرت و توانایی» حمل نموده، قابل نقد است. بر خلاف این نگاه، به نظر می‌رسد زبان روایات، بیان رحمانیت خداوند در بخشش باشد تا قدرت‌نمایی و به رخ کشیدن توانایی. از دیگر سو در این نگرش، بر خلاف مفهوم ظاهری احادیث، اقرار و اعتراف به گناه، دلیل اصلی بخشش معرفی می‌شود، نه باورمندی به آگاهی خداوند. از این رو، نمی‌توان این نگاه را راهکار مناسبی برای حل پیچیدگی ظاهری احادیث دانست.

۵-۱-۴. حمل بر تغلیب (غلبه موفقان به توبه بر ناموفقان)

حمل مفهوم ظاهری روایات به زبان «تغلیب»، راهکار دیگری است که از سوی اندیشمندان برای حل مشکل، ارائه گشته است (حر عاملی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۸۶). ایشان بر این باورند که بیشتر معتقدان به آگاهی خداوند نسبت به اعمال بندگان، کسانی هستند که توفیق توبه و استغفار پیدا می‌کنند. پس موفقان به توبه بیش از ناموفقان خواهند بود. از این رو احادیث از باب «تغلیب»، یک «حکم کلی» را بیان کرده و همه باورمندان به توحید را مشمول آمرزش دانسته است. با وجود اینکه این قاعده استثناء‌پذیر است و برخی توفیق توبه نمی‌یابند؛ اما استثنائات لطمه‌ای بر این کثرت و قاعده کلی نمی‌زنند.

نقد این نظر به روشنی پیدا است؛ زیرا با مدلول ظاهری روایات که آمرزش را حتی بدون استغفار هم محقق می‌دانند، صراحتاً در تعارض است. بنابراین، نمی‌تواند

راهگشای مناسبی برای حل مشکل ظاهری روایات به شمار رود.

۵-۱-۵. حمل بر آمرزش با استغفار و رحمت خداوند

علی‌رغم تصریح ظاهری احادیث به بی‌نیازی بر استغفار، برخی اندیشمندان، آن را بر آمرزش خداوند مشروط بر توبه و پشیمانی حمل می‌کنند. به دیگر عبارت، بنده به گناه خویش معترف و از آن پشیمان است، به درگاه خدا توبه می‌کند، پس خداوند نیز توبه او را می‌پذیرد. سپس دوباره گناه می‌کند و می‌داند که گناه کرده و مجدد به درگاه خدا توبه می‌کند و خدا مجدد او را می‌آمرزد. با این تعبیر، اصل روایت به رحمت عظیم خداوند اشاره دارد (حطیبة، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۸).

این گروه با استناد به عبارات حدیث، به تبیین دیدگاه خود پرداخته‌اند. برای نمونه اینکه روایت می‌فرماید «فلیفعل ما شاء»، به این معنا نیست که بنده هر معصیتی را مرتکب شود و یا مشرک شود، بلکه به این معنی است که تا زمانی که گناه می‌کند و **توبه می‌کند**، آمرزیده می‌شود؛ زیرا با توبه آنچه را که پیش از آن بوده از بین می‌برد. اگر بنده در توبه به سوی خدا عجله کند، از گناه پشیمان شود و نیت کند که آن را مرتکب نشود، سپس در گناه افتد، خداوند متعال او را می‌آمرزد؛ اما با این شرط که قصد بنده توبه کار، بازگشت به آن گناه نبوده باشد (همان). پس می‌توان این احادیث را ناظر بر فایده فراوان استغفار و بزرگی فضل، رحمت و سخاوت خداوند دانست. این استغفار است که معنایش در دل تثبیت و با زبان قرین می‌شود تا اصرار بر گناه از بین برود و موجب ندامت گردد. از همین روست که بازگشت به گناه بدتر از آغاز آن است؛ زیرا گناه مجدد، به مثابه نفی توبه است. در حالی که برخلاف آن، بازگشت به توبه بهتر از شروع آن است؛ زیرا از آنجا که بخشاینده دیگری جز خدا نیست، باید بر درخواست همیشگی و اصرار به او ملازمت داشت (صهیب، ۲۰۱۴، ج ۱، ص ۱۳۵).

این دیدگاه نیز مانند برخی نظرات پیشین، آمرزش را در گروهی توبه و پشیمانی

می‌داند و آن را در شمار فواید استغفار معرفی می‌کند و تنها در نوع استدلالش با سایر نظرات متفاوت است. حال آنکه گفته شد مقام بیان این روایات با سایر احادیثی که دلالت دارند بر آموزش به دنبال توبه و استغفار، متمایز است و همین تمایز موجب گشته که روایات مد نظر در شمار روایات مشکل جای گیرند. پس این دیدگاه نیز به همان دلایل پیشین نمی‌تواند به عنوان راهی برای حل این مشکل در نظر گرفته شود.

۵-۱-۶. حمل بر قضیه خارجی (ناظر بر سبب صدوری خاص)

گروهی از اندیشمندان، روایات مذکور را بر جریان فکری اعتزال، ناظر دانسته‌اند و سبب صدور این احادیث را، وجود جریان‌های اعتقادی، همچون معتزله قلمداد می‌کنند؛ بدان سبب که معتزله و مانند آنها، اهل توبه نبودند و به استغفار باور نداشتند. در واقع آنها به خداوند بدگمان بودند (جزایری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۳۲).

با این نگرش، روایات مورد نظر، بر «حسن ظن نسبت به خداوند» تأویل خواهند شد. همانگونه که در برخی روایات نقل شده: «وَاللَّهِ لَا يُحْسِنُ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ ظَنًّا بِاللَّهِ إِلَّا كَانَ اللَّهُ عِنْدَ ظَنِّهِ بِهِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ كَرِيمٌ يَسْتَحْبِي أَنْ يُحْلِفَ ظَنُّ عَبْدِهِ»؛ به خدا سوگند! هر مؤمنی که به خدا حسن ظن داشته باشد، خدا نیز به حسن ظن او عمل می‌کند. خداوند حیا می‌کند از اینکه حسن ظن و امید بنده مؤمن خود را برنیورد و او را ناامید کند (قمی، ۱۴۰۴، ص ۳۶۰)؛ یا در حدیثی قدسی آمده: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ بِي إِنْ خَيْرًا فَخَيْرًا وَإِنْ شَرًّا فَشَرًّا»؛ من نزد گمان بنده مؤمن خویشم [و با آن همراهم]؛ اگر گمان خیر داشته باشد به نیکی با او عمل می‌کنم و اگر گمان بدی داشته باشد به بدی با او عمل می‌کنم (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۷۲).

این نگرش مؤید قرآنی نیز دارد: «الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السُّوءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السُّوءِ وَعَصَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ»؛ خداوند آنان را که به او گمان بد می‌برند عذاب می‌کند. پیشامد بد زمانه فقط بر خودشان باد. خدا بر آنان خشم گرفته و

لعنتشان کرده و دوزخ را برای آنان آماده نموده است (الفتح: ۶).

در حقیقت روایات مورد بحث، در مقام بیان یک حکم کلی نیستند که قابل تعمیم به سایر مصادیق همسان باشد؛ بلکه برای مبارزه با جریان فکری معتزلی، پیامی مخالف باور آنها را در نظام اسلامی القاء می‌کنند. پس قضیه شخصیه (خارجیه) محسوب می‌شوند، نه قضیه حقیقیه. از همین رو شاید بتوان گفت عدم استغفار و یا حقی که در روایت بر خداوند واجب شده نیز، به همین «حسن ظن به خداوند» بازمی‌گردد.

۵-۲. رویکرد انکاری

در مقابل نگاه اثباتی به این روایات، برخی به انکار روی آورده‌اند. این رویکرد در عملکرد عالمان شیعی دیده نمی‌شود. اما برخی از اهل سنت با نقد سندی و منکر دانستن «جابر بن مرزوق» که نامش در برخی اسناد اهل سنت قرار دارد، این احادیث را ضعیف می‌انگارند (الشافعی، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۸۴۲؛ الزبیدی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۷۷۴؛ المناوی، ۱۳۵۶، ج ۶، ص ۴۸؛ الهیثمی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۲۱۱).

با استناد به نمودار ۱ (شبکه‌آسانید)، روشن است که نام جابر بن مرزوق تنها در اسناد یک روایت و سه طریق، از طرق نه‌گانه اهل سنت قرار دارد و سایر اسناد و طرق، از ضعف، افتادگی و آسیب‌های احتمالی سندی در امان هستند. از این رو سایر طرق می‌توانند در مقام تعاضد، ضعف این سه طریق را ترمیم کنند. بنابراین نقد و انکار سندی روایت، با سایر اسناد قابل رد است و نمی‌تواند راهگشای حل مسئله باشد.

۶. تحلیل و ارائه نظریه‌ای جدید (حمل بر باور جرم، تسلیم و تفویض

حکم به خداوند)

نظرات پیشین، صرف باورمندی به آگاهی خداوند را، یا بر «شناخت صفات و حسن ظن و قدرت خدا» تأویل کرده‌اند و یا «نتیجه اعمالی همچون توبه، استغفار، اقرار به

گناه و ...» دانسته‌اند. در نتیجه زبان روایات مورد بحث را با سایر روایات ناظر بر لزوم توبه و استغفار برای آمرزش، یکسان دانسته‌اند. حال آنکه این تأویلات با مفهوم ظاهری احادیث هم‌خوان نیست و بر مسئله‌ای متفاوت از آن دلالت می‌کند. مشکل این روایات دقیقاً به همین دلالت ظاهری برمی‌گردد که بر امری به غیر از نیازمندی به توبه و استغفار اشاره دارد. پس راه‌کارهای حلی پیشین به نوعی خروج از مفهوم ظاهری و نادیده انگاشتن اصل مسئله، به شمار می‌روند.

از نگاه پژوهش حاضر، بار معنایی جدیدی بر این روایات قابل حمل است که می‌توان با آن، مسئله اصلی را پاسخ داد، بدون اینکه دلالت ظاهری را نادیده انگاشت و صورت مسئله را پاک کرد.

اگر احادیث در مقام بیان مرحله‌ای پیش از توبه و استغفار در نظر گرفته شوند، مسئله حل است. همان مقدمه‌ای که شرط اصلی و اولیه آمرزش است و اگر محقق نشود، سایر شروط و اعمال جبران‌کننده مانند: توبه، استغفار، ندامت و ... موضوعیتی نخواهند داشت. این مرحله، همان باورمندی به گناهکاری خود و تسلیم بودن در برابر حکم خداوند است. در حقیقت لازم است قبل از هر کاری، بنده خود را مجرم و مستحق عذاب بداند و با باورمندی به آگاهی خداوند نسبت به اعمالش، صدور حکم را به اراده او متکی بداند. یعنی اگر بنده گنهگار پس از توبه و انجام تمامی اعمال جبران‌کننده گناه، خود را محق بداند و بر این باور باشد که دیگر آمرزیده شده و گناهی بر گردنش نیست، به نوعی آمرزش یا عدم آمرزش را از اراده خداوند خارج دانسته و این، با اصل توحید، ناسازگار است.

بر پایه این نظریه، روایات مذکور به بیان مقدمه اولیه و شرط لازم برای مسئله آمرزش، نظر دارند که همان «شرط، پذیرش مجرمیت و تسلیم» است. اگر این شرط نباشد، توبه و استغفار فایده‌ای نخواهد داشت. به عبارت دیگر، بنده باید قبل از طلب آمرزش، جرم را کامل پذیرفته و بر این باور باشد که اصل، اراده خداوند است و آمرزش

و عدم آن نیز به اراده او انجام می‌شود. از رهگذر این نگرش، نه تنها دیگر نیازی نیست که ظاهر روایات نفی و یا انکار شوند، بلکه پذیرش مدلول ظاهری، کاملاً مطابق با باور امامی خواهد بود و به مسلمات مذهب لطمه‌ای نخواهد زد.

بنابراین، روایات مورد بحث با روایاتی که توبه را لازمه آمرزش می‌دانند، قابل جمع‌اند و اختلافی ندارند؛ زیرا این روایات در مقام بیان مرحله‌ای پیش از اقدامات جبران‌کننده گناه، مانند ندامت و توبه هستند. در واقع لازم است بنده، ابتدا به آگاهی و اراده خداوند باورمند باشد، سپس در مقام جبران اعمال برآید و در عین اینکه باید همواره به رحمت خداوند امیدوار باشد، اما نباید به صرف توبه، آمرزش خود را واجب و لازم بداند.

شاید بتوان مؤید این نگرش را، در علمکرد علمی برخی عالمان نیز نشان داد. واکاوی منابع کهن از جمله کتاب کافی نشان می‌دهد، از نگاه شیخ کلینی نیز روایات مذکور بر این دلالت دارند که اگر فردی استغفار کند ولی قلباً معترف به گناه و تسلیم نباشد، آمرزیده نخواهد شد.

مرحوم کلینی تحلیلی از این روایت بیان ننموده، اما جای‌گذاری این روایت در کنار روایات باب «الإِعْتِرَافِ بِالذُّنُوبِ وَ النَّدَمِ عَلَيْهَا»، از آن نشان دارد که ایشان دلالت معنایی این روایات را به نوعی مترادف با روایات دال بر اقرار به گناه و ندامت می‌داند؛ یعنی همان باورمندی پیشین، که مقدمه و شرط لازم برای پذیرش سایر اعمال پسین (اعم از استغفار، اقرار به گناه، توبه و ...) است. وی در این باب، هشت روایت با این محتوا نقل کرده است که فرد گنهکار، ضمن علم به آگاهی خداوند نسبت به اعمالش، از عملکرد خود نیز نادم است و به آن اقرار می‌کند. در حقیقت این اعتراف و ندامت قلبی که از تسلیم بودن و عدم طغیان و عناد بنده نشان دارد، موجب آمرزش اوست. برای نمونه روایتی است از امام صادق^(ع) که می‌فرماید: «به درستی که مرد مرتکب گناه می‌شود و خدای عز و جل به آن گناه، او را داخل بهشت می‌کند. عرض کردم: خدا او را به واسطه گناه داخل بهشت می‌گرداند؟ فرمود: آری؛ زیرا او گناه می‌کند

ولی پیوسته ترسان است و خود را دشمن خویش می‌انگارد. به این سبب، خدا او را مورد رحمت قرار می‌دهد و در بهشت داخل می‌گرداند» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۲۷). همچنین در روایت دیگری می‌فرماید: «هیچ بنده‌ای نیست که گناهی کند و از آن پشیمان گردد جز اینکه پیش از استغفار، خدا او را بیامرزد و هیچ بنده‌ای نباشد که خدا به او نعمتی دهد و بداند که آن از طرف خدا است، جز اینکه خدا پیش از آنکه او را حمد گوید، وی را بیامرزد» (همان).

در منابع متأخر نیز شیخ حر عاملی این روایات را ذیل باب «وُجُوبُ اعْتِرَافِ الْمُذْنِبِ لِلَّهِ بِالذُّنُوبِ وَ اسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ» آورده است؛ یعنی زبان روایات را، زبان گزارش از اعتقاد و آگاهی بنده می‌داند که برخاسته از اعتراف قلبی به گناه در درگاه الهی است (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۵۹-۶۱).

فیض کاشانی در صفحات پایانی کتاب *الحقائق* که حکم وصیت‌نامه دینی او را دارد و آخرین و فشرده آثار پیشین اوست، در باب توبه، به این روایات اشاره می‌کند و می‌گوید: «چنین آمده است که گاه بنده خدا گناهی مرتکب می‌شود که همواره از آن هراسناک و از خویش برای انجام آن خشمناک است، ولی خداوند او را مورد رحمت قرار می‌دهد و به بهشت می‌برد. هیچ بنده‌ای جز از پذیرفتن این که گناه کرده است، از گناه نمی‌رهد. پذیرش گناه، کفاره آن است. هر که گناهی کند و بداند که خداوند بر او آگاه است و اگر بخواهد او را عذاب می‌کند و اگر بخواهد می‌آمرزد، خداوند او را خواهد آموزد، هر چند طلب آمرزش نکند» (۱۴۲۳، ص ۳۲۶). سپس کلام خود را به آیه «وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا» (النساء: ۱۱۰) مستند می‌سازد. بنابراین، ایشان نیز باورمندی به آگاهی خداوند را به معنای پذیرش و اقرار به گناه و به نوعی تسلیم بودن می‌داند که منافاتی با استغفار و توبه نخواهد داشت که بعد از این مرحله قرار دارند.

در حقیقت از رابطه میان احادیث هم‌خانواده و هم‌موضوع در ابواب کافی و وسائل

الشیعیه، برمی آید، همانطور که شرط اولیه و اصلی پذیرش اعمال، «ایمان و باورمندی به خدا» است، شرط اولیه و اصلی غفران نیز، اعتقاد قلبی مؤمن است که قبول دارد، گناه کرده و خداوند از عملش آگاه است و اختیار آمرزش یا عذابش را در دست دارد. اگر این اعتقاد و باورمندی نباشد، دیگر استغفار، توبه و سایر اعمال جبران کننده بی مفهوم است و اثرگذار نخواهد بود. هم آوری این روایات و هم موضوع پنداری آنها از جانب شیخ کلینی و شیخ حر عاملی، جدای از تأیید تفکر مذکور، یکسان انگاشتن دلالت معنایی این روایات را می رساند. با این نگاه، روایات مورد بحث در حکم روایات مطلقاً خواهند بود که با سایر قرائن منفصل کلامی و روایات هم خانواده (مسعودی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۳)، از اطلاق خارج شده و مقید به اعمالی همچون توبه، استغفار و ... خواهند شد. شاید از همین روست که شیخ کلینی این روایات را ذیل ندم و اعتراف آورده و شیخ حر عاملی نیز، واژه «وجوب» را بر آن افزوده است؛ واجب انگاری اعتراف به گناه، بار معنایی کشف شده را قوت می بخشد و به عنوان شرط لازم، بر آن تأکید می کند.

• نتیجه گیری

تتبع در احادیث دالّ بر «کفایت باورمندی به آگاهی خداوند نسب به اعمال، در آمرزش گناهان» و رهیافت عالمان نشان می دهد:

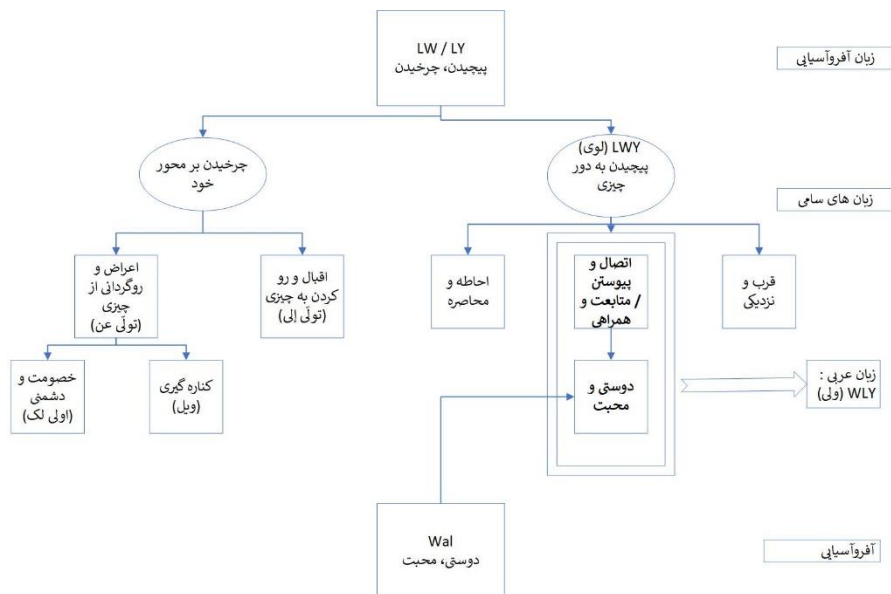
۱- خاستگاه مکتوب این احادیث مشترک فریقین، در منابع شیعی و سنی به قرن سوم بازمی گردد. نقل این روایات در شش منبع معتبر و متقدم شیعی به همراه هشت منبع معتبر و متقدم اهل سنت، از اعتبار آن نشان دارد.

۲- تحلیل و واکاوی متون هم محتوا، تشکیل خانواده حدیث و ترسیم شبکه اسانید روایات، از شهرت مطلق و جایگاهی فراتر از استفاضه در فریقین خبر می دهد. از این رو نمی توان با نقد سندی، از مسیر انکار و رد احادیث، به حل مسئله دست یافت.

۳- عمده عالمان با پذیرش احادیث و ارائه وجوه معنایی اعم از «حمل دلالت

ظاهری بر قدرت، حکمت، حسن ظن و شناخت صفات خداوند، توبه و استغفار و ...»، در مقام پاسخ به مسئله برآمده‌اند. علیرغم اینکه هر یک از وجوه، تلاشی ستودنی‌ست، اما با نقص و نقد همراه است. زیرا روایات مورد بحث را با سایر روایات ناظر بر لزوم توبه و استغفار در آمرزش، یکسان می‌داند. حال آنکه چالش اصلی، دلالت به بی‌نیازی از توبه و استغفار است. پس راه کارهای حلی عالمان به نوعی خروج از مفهوم ظاهری و نادیده انگاشتن اصل مسئله به شمار می‌رود.

۴- از نگاه پژوهش حاضر، روایات مذکور به بیان مقدمه اولیه و شرط لازم برای مسئله آمرزش نظر دارند که همان «شرط، پذیرش مجرمیت و تسلیم» است. اگر این شرط نباشد، توبه و استغفار فایده‌ای نخواهد داشت. به عبارت دیگر، بنده باید قبل از طلب آمرزش، جرم را کامل پذیرفته و بر این باور باشد که اصل، اراده خداوند است و آمرزش و عدم آن نیز به اراده او انجام می‌شود. از رهگذر این نگرش، نه تنها دیگر نیازی نیست که ظاهر روایات نفی و یا انکار شوند، بلکه پذیرش مدلول ظاهری، کاملاً مطابق با باور امامی خواهد بود و لطمه‌ای به مسلمات مذهب نخواهد زد.



منابع

• قرآن کریم

۱. ابن حبان، محمد(۱۴۱۴ق). *صحیح ابن حبان*. بی جا: شعیب الأرئوط.
۲. ابن حنبل شیبانی، احمد بن محمد(۱۴۱۴ق). *مسند احمد*. بیروت: دارالفکر.
۳. ابن سعد، محمد(بی تا). *الطبقات الكبرى*. بیروت: دار صادر.
۴. ابونعیم، احمد بن عبدالله(بی تا). *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء*. قاهره: دار أم القرى.
۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد(۱۳۷۱ق). *المحاسن*. قم: دار الکتب الاسلامیة.
۶. ثعلبی، احمد بن محمد(۱۴۲۲ق). *تفسیر الثعلبی*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷. جزایری، سید نعمت الله(۱۴۱۷ق). *نور البراهین*. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة، مؤسسة النشر الإسلامی.
۸. جعفری، یعقوب (۱۳۹۸). *اسلام*. ۵۹(۲)(شماره ۶۹۶)، ص ۲۱-۲۸.
۹. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله(۱۴۳۵ق). *المستدرک علی الصحیحین*. بیروت: دار التأسیل.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن(۱۴۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعة فی تحصیل مسائل الشریعة*. قم: موسسه آل البيت (ع).
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن(۱۴۱۸ق). *الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)*. قم: موسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
۱۲. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین(۱۳۶۳). *تفسیر اثنی عشری*. تهران: انتشارات میقات.
۱۳. حطیبة، شیخ الطیب احمد(بی تا). *شرح ریاض السالکین*. دروس صوتیة قام بتفریغها موقع الشبكة الإسلامیة.
۱۴. الزبیدی، مرتضی(۱۴۰۸). *تخریج أحادیث إحياء علوم الدین*. الرياض: دار العاصمة للنشر.
۱۵. الشافعی، سراج الدین أبو حفص عمر بن علی بن أحمد(۱۴۱۱ق). *مختصر تلخیص الذهبی لمستدرک الحاکم*. الرياض: دار العاصمة.
۱۶. صدوق، محمد بن علی(۱۴۱۷ق). *الأمالی*. قم: قسم الدراسات الإسلامیة، مؤسسة البعثة.
۱۷. صدوق، محمد بن علی(۱۳۹۸ق). *التوحید*. قم: جماعة المدرسين.

۱۸. صدوق، محمدبن علی (۱۳۶۸). **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**. قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۹. صمدی، روح‌الله (۱۳۸۹). **آمزش الهی از دیدگاه قرآن. نشریه قرآنی کوثر**. ۱۰ (۳۵)، ص ۴۸-۶۶.
۲۰. الصنعانی، محمدبن‌إسماعیل‌ الأمیر (۱۴۳۲ق). **التنوير شرح الجامع الصغير**. الرياض: مكتبة دار السلام.
۲۱. طباطبایی، سید محمدکاظم (۱۳۹۴). **رتبه‌بندی کتب حدیثی. رهنامه پژوهش**. شماره ۲۱ و ۲۲ (پیاپی ۳۱)، ص ۷۸.
۲۲. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان‌بن‌احمد (۱۴۱۵ق). **المعجم الأوسط**. قاهرة: دار الحرمین للطباعة و النشر و التوزيع.
۲۳. طحاوی، احمدبن‌محمد (۱۴۱۵م). **شرح مشکل الآثار**. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۴. طوسی، ابوجعفر محمدبن‌حسن (۱۴۱۴ق). **الأمالی**. قم: مؤسسة البعثة.
۲۵. طوسی، ابوجعفر محمدبن‌حسن (۱۳۷۳). **رجال الطوسی**. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۶. طوسی، ابوجعفر محمدبن‌حسن (۱۴۰۹ق). **رجال الکشی - إختيار معرفة الرجال**. مشهد: مؤسسة نشر دانشگاه مشهد.
۲۷. صهیب، عبدالجبار (۲۰۱۴م). **الجامع الصحيح للسنن والمسانید**. بی‌جا: بی‌نا.
۲۸. العزیزی، علی‌بن‌احمد (بی‌تا). **السراج المنیر شرح الجامع الصغير فی حدیث البشیر النذیر**. فریق رابطة النساخ برعاية (مركز النخب العلمیة).
۲۹. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۲۳ق). **الحقائق فی محاسن الأخلاق**. قم: دار الکتاب الإسلامی.
۳۰. قرائتی، محسن (۱۳۸۳). **تفسیر نور**. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۱. قمی، علی‌بن‌ابراهیم (۱۴۰۶ق). **الفقه الرضا**. قم: مؤسسة آل‌البت (ع) لإحیاء التراث.
۳۲. کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۳۶۳). **الکافی**. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۴. المزی، جمال‌الدین (۱۴۰۰ق). **تهذیب الکمال فی اسماء الرجال**. بیروت: مؤسسة الرسالة.

۳۵. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۹). *درسنامه فهم حدیث*. قم: انتشارات زائر.
۳۶. مظاهری، حسین (۱۳۹۰). سه راهکار الهی برای آمرزش گناهان. *نشریه پاسدار اسلام* ۳۰ (۳۵۴)، ص ۵-۷.
۳۷. المناوی، عبدالرؤف (۱۳۵۶). *فیض القدير شرح الجامع الصغیر*. مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
۳۸. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (۱۳۹۲). طلب معیشت حلال سبب آمرزش گناهان. *نشریه نامه اتاق بازرگانی* ۸۵ (۷۸)، ص ۵۶-۶۵.
۳۹. میرزائی، پوران (۱۴۰۱). رهیافت‌های فریقین در مواجهه با روایات متعارض تاب کلامی (مطالعه موردی: روایات دال بر کفایت توحیدباوری در رستگاری). *مطالعات فهم حدیث* ۸ (۲) (پیاپی ۱۶)، ص ۲۷۱-۲۹۳. <https://doi.org/10.30479/mfh.2022.2590>
۴۰. نجاشی، أبو العباس احمد بن علی (بی تا). *رجال النجاشی*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۱. نسائی، احمد بن علی (۱۴۱۱ق). *السنن الكبرى للنسائی*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۲. الهیثمی، علی بن ابی بکر بن سلیمان (۱۴۱۴ق). *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*. القاهرة: مكتبة القدسی.

References

The Holy Quran [In Arabic]

1. Ibn Duraid, M. b. Ḥ. (1987). *Jamharat al-Lughah* (1st ed.). Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic]
2. Ibn Fāris, A. b. F. (1404 AH). *Maqāyīs al-Lughah* (1st ed.). Qom: Maktab al-A‘lām al-Islāmī. [In Arabic]
3. Ibn Manẓūr, M. b. M. (1414 AH). *Lisān al-‘Arab* (3rd ed.). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
4. Ibn ‘Aṭīyyah, ‘A. b. G. (1422 AH). *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
5. Azharī, M. b. A. (1421 AH). *Tahdhīb al-Lughah* (1st ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
6. Paktachī, A. (2009). *Research Methodology in the Field of Quran and Hadith Sciences*. Tehran: Imām Ṣādiq University Publications. [In Persian]
7. Jawharī, I. b. Ḥ. (1404 AH). *Al-Ṣiḥāḥ* (3rd ed.). Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic]
8. Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥ. b. M. (1412 AH). *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān* (1st ed.). Beirut: Dār al-Shāmiyyah. [In Arabic]
9. Ṣāḥib b. ‘Abbād, I. b. ‘A. (1414 AH). *Al-Muḥīṭ fī al-Lughah* (1st ed.). Beirut: ‘Ālam al-Kutub. [In Arabic]
10. Ṣafavī, K. (2008). *An Introduction to Semantics*. Tehran: Sūrah Mehr. [In Persian]
11. Ṭabāṭabā’ī, M. Ḥ. (1417 AH). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān* (5th ed.). Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Arabic]
12. Ṭabarsī, F. b. Ḥ. (1993). *Majma‘ al-Bayān*. Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]

13. Ṭabarī, M. b. J. (1412 AH). *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (1st ed.). Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
14. Ṭūsī, M. b. Ḥ. (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
15. 'Irfānī, M. N. (2020). Semantics of the term "Wilāyah" from the Qur'anic perspective. *Nūr-e Wahy Qur'ānic Studies*, 10, [Page range]. [In Persian]
16. 'Askarī, Ḥ. b. 'A. (1400 AH). *Al-Furūq fī al-Lughah* (1st ed.). Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah. [In Arabic]
17. Alavi Nejad, S. H. (2001). Semantic Field of Velayat in the Qur'an and Nahj ul-Balagha. *Qru'anic Reserches*, 6(23-24), 40-55. [In Persian]
18. eisazadeh, E. and Isazadeh, N. (2019). The Critique and Examination of Problems Raised by Fakhr Razi on Verse of Wilayah, with an Emphasis on Ayatollah Mohammad Hadi Ma'arefat. *Quranic Science Studies*, 1(2), 115-137. doi: 10.22081/jqss.2019.68402 [In Persian]
19. Fakhr al-Rāzī, M. b. 'U. (1420 AH). *Mafātīḥ al-Ghayb* (3rd ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
20. Farāhīdī, Kh. b. A. (1409 AH). *Al-'Ayn* (2nd ed.). Qom: Mu'assasat Nashrāt Hijrat. [In Arabic]
21. Mashkūr, M. J. (1978). *A Comparative Dictionary of Arabic with Semitic and Iranian Languages*. Tehran: Iran Culture Foundation. [In Persian]
22. Muṣṭafawī, Ḥ. (1430 AH). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm* (3rd ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
23. Ma'rifat, M. H. (2004). The status of "Wilāyah" in the Qur'an. *Payām-e Jāvīdān*, N. 6. [In Persian]
24. Beeston, A. F. L., et al. (1982). *Sabaic Dictionary*. University of Sana'a. [In English]

25. Black, J., et al. (2000). *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz. [In English]
26. Costaz, L. (2002). *Syriac-English Dictionary*. Beirut: Dar El-Machreq. [In English]
27. Dolgopolsky, A. (2008). *Nostratic Dictionary*. Cambridge: McDonald Institute. [In English]
28. Orel, V. E., & Stolbova, O. V. (1995). *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*. Leiden: Brill. [In English]
29. Macuch, R., & Drower, E. S. (1963). *A Mandaic Dictionary*. London: Oxford University Press. [In English]
30. Gesenius, W. (1939). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. London: Oxford. [In English]
31. Jastrow, M. (1903). *A Dictionary of the Targumim* (Vols. 1–2). London: Luzac. [In English]
32. Leslau, W. (1987). *Comparative Dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden: Harrassowitz. [In English]
33. Smith, R. P. (1957). *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford: Clarendon Press. [In English]