

## بسم الله الرحمن الرحيم

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال سیزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵

(پیاپی ۳۱)

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا (س)

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

هیأت تحریریه:

دکتر پروین بهارزاده (استادیار دانشگاه الزهرا (س))

دکتر عبدالکریم بی آزار شیرازی (دانشیار دانشگاه الزهرا (س))

دکتر سید محمدباقر حجتی (استاد دانشگاه تهران)

دکتر بی بی سادات رضی بهابادی (دانشیار دانشگاه الزهرا (س))

دکتر نهله غروی نائینی (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

دکتر فتحیه فتاحی زاده (استاد دانشگاه الزهرا (س))

دکتر محسن قاسم پور (دانشیار دانشگاه کاشان)

دکتر سید رضا مؤدب (استاد دانشگاه قم)

دکتر شادی نفیسی (استادیار دانشگاه تهران)

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: زهرا مردانی

ویراستار فارسی و صفحه آرا: محمد جانی پور

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر شادی نفیسی

مبلغ: ۲۰۰۰۰ ریال

چاپ و صحافی: انتشارات فرگاهی

براساس نامه ارسالی دبیرخانه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور به شماره ۲۰۵۰۶۷/۳/۱۸ رتبه

علمی - پژوهشی فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، در جلسه مورخ ۹۱/۱۰/۲۵ تمدید شد.

در فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، این هدفها دنبال می‌شود:  
- اطلاع‌رسانی و توسعه پژوهش‌های قرآنی و روایی؛  
- ایجاد فرصتی درخور برای تبادل آرا و اندیشه‌های قرآن‌پژوهان و حدیث‌شناسان و عرضه تصویری جهان‌شمول از دین و مقوله‌های دینی؛  
- ایجاد بستری مناسب برای عرضه ایده‌های نو، و نقد و کالبدشکافی آن‌ها برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های معرفتی نسل امروز و نهادینه‌کردن فرهنگ دینی؛  
- توجه خاص به طرح آرای اندیشمندان معاصر درحوزه مسائل دینی با تأکید بر قرآن و نصوص روایی.

#### راهنمای ارسال مقاله

- مقاله از طریق سامانه <http://journal.alzahra.ac.ir> ارسال شود.  
- چاپ مقاله منوط به تأیید هیأت تحریریه و داوران است و در صورت احراز صلاحیت چاپ، حداکثر تا شش ماه پس از تاریخ دریافت مقاله، پذیرش چاپ آن به نویسنده اعلام می‌شود.  
- اصلاحات نهایی پیش از چاپ، برعهده نویسنده است.  
- مجله در ویرایش فنی و ساختاری مطالب، آزاد است.

نشانی دفتر مجله: تهران، میدان ونک، انتهای خیابان ونک، دانشگاه الزهرا (س)، ساختمان خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث

فصلنامه علمی پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»  
در پایگاه‌های اینترنتی زیر، قابل دسترسی است:

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

[www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)

[www.sid.ir](http://www.sid.ir)

تلفن: ۸۵۶۹۲۹۴۰ - دورنگار: ۸۸۰۴۱۵۷۶

شماره شاپا: ۲۶۸۱ - ۲۰۰۸

پست الکترونیک: [quranhadith@alzahra.ac.ir](mailto:quranhadith@alzahra.ac.ir)

## شیوه‌نامه نگارش مقالات

### فصلنامه علمی پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

نویسندگان محترم لازم است به منظور تسهیل در ارزیابی و آماده‌سازی مقاله جهت چاپ، نکات زیر را به دقت مراعات فرمایند:

۱. در این فصلنامه، مقاله‌هایی منتشر می‌شود که در یکی از حوزه‌های علوم قرآن، علوم حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای قرآن و حدیث با دیگر علوم نگاهشده باشد.

۲. مشخصات نویسنده/ نویسندگان به صورت جداگانه با جزئیات زیر ثبت شود: نام و نام خانوادگی (نویسنده مسئول)، رتبه علمی، سازمان یا مؤسسه وابسته، شماره تماس، آدرس پست الکترونیک.

۳. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی و در قالب برنامه Word 2007 تایپ شده باشد. عبارت‌های فارسی با قلم Bzar 13 و عبارت‌های عربی با قلم Bbadr 13 تایپ شود.

۴. متن آیات با استفاده از نرم‌افزار مناسب کپی و آدرس آیات به صورت (نام سوره: شماره آیه) مانند: (البقره: ۱۲۴) در انتهای آن و پس از ترجمه فارسی در متن، ثبت شود.

۵. متن مقاله، حداکثر هشت هزار کلمه باشد و چکیده مقاله از ۲۵۰ کلمه فراتر نرود. واژه‌های کلیدی نیز بین سه تا پنج کلمه باشند.

۶. عنوان‌های اصلی و فرعی در متن شماره‌گذاری و به صورت اصلی به فرعی، از چپ به راست مرتب شوند همانند؛

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۲. نماز

۷. ارجاع‌های درون‌متنی، داخل پرانتز و به شکل زیر نوشته شوند: (نام خانوادگی مؤلف،

سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) مانند: (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۹۲)

تذکر: چنانچه از یک مؤلف، چندین کتاب در یک سال منتشر شده باشد، برای تفکیک، سال انتشار را در فهرست منابع و نیز در ارجاع درون متنی با حروف الفبا مشخص فرمائید، مانند: (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲).

۸. رتبه علمی نویسنده که هنگام چاپ مقاله، در مجله ثبت می‌شود، همان رتبه‌ای است که وی هنگام پذیرش مقاله داشته است.

به منظور کسب اطلاعات بیشتر، به «دستورالعمل نگارش و پذیرش مقاله» در صفحه اصلی سامانه مجله به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:

<http://journal.alzahra.ac.ir/tqh>

فصلنامه علمی پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»  
در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی می باشد:

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

[www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)

[www.sid.ir](http://www.sid.ir)

**فهرست مطالب** (به ترتیب نام نویسندگان)

- |  |         |
|--|---------|
| ارزیابی مقاله "شفاعت" در دائرةالمعارف قرآن لایدن<br>عاطفه زرسازان  | ۱-۲۷    |
| بررسی دیدگاه شیخ طوسی در تفسیر آیات "علم حادث"<br>محمد سلطانی رنانی  | ۲۹-۵۳   |
| جایگاه کذب و بدعت در تضعیف غالیان<br>سیده زینب طلوع هاشمی، سید کاظم طباطبایی، مهدی جلالی، سید محمد امام زاده | ۵۵-۸۵   |
| تبیین حدیث با قرآن کریم؛ امکان و مصادیق آن<br>علی اکبر کلانتری   | ۸۷-۱۰۷  |
| در آمدی بر کاربرد نظریه حوزه معنایی در مطالعات قرآنی<br>سید مهدی لطفی  | ۱۰۹-۱۲۹ |
| بررسی و ارزیابی دیدگاه شهید مطهری درباره حدیث مجدد دین<br>رسول محمد جعفری                                    | ۱۳۱-۱۵۷ |
| ارزیابی صحت ارجاعات سیوطی به راویان و مصادر پیشین در «الجامع<br>الصغیر»<br>مصطفی همدانی                      | ۱۵۹-۱۷۸ |
| چکیده مقالات به زبان انگلیسی   | ۱۷۹-۱۸۷ |



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال سیزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵، پیاپی ۳۱

## ارزیابی مقاله "شفاعت" در دائرةالمعارف قرآن لایدن

عاطفه زرسازان<sup>۱</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2016.2524

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱۹

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۰۲/۱۱

### چکیده

مقاله شفاعت اثر مستشرق آمریکایی خانم والرئ جف هافمن<sup>۲</sup> است که در دائرةالمعارف قرآن لایدن، یکی از دائرةالمعارف های برجسته و مورد رجوع جهانی پیرامون قرآن کریم منتشر شده است. از آنجا که نقد و ارزیابی اینگونه آثار زمینه آشنایی افکار عمومی با اسلام حقیقی را فراهم می سازد لذا پژوهش حاضر به منظور مشخص نمودن فضای فکری مستشرقان در خصوص آموزه های قرآنی برای پژوهشگران مسلمان به ارزیابی این مدخل پرداخته است. نوشتار پیش رو ضمن اشاره به محتوای مقاله، نظریات نادرست هافمن درباره شفاعت را با استفاده از مصادر معتبر اسلامی و استدلال های

zarsazan@gmail.com

۱- استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مذاهب اسلامی

۲- Valerie j. hoffman

متقن در بوته نقد قرار می‌دهد. در این جستار مشاهده می‌شود نظریه‌های ذکر شده با تتبع اندک و سطحی از آیات قرآن و متأثر از مبانی فکری گروهی از اهل تسنن و برگرفته از برخی روایات در کتب ایشان بوده که مخالف دلالت‌های قرآنی و احادیث قطعی صادر شده در این زمینه است.

**واژه‌های کلیدی:** قرآن، شفاعت، روایت، دائرةالمعارف قرآن لایدن.

## مقدمه

یکی از پژوهش‌های مستشرقان درباره قرآن، دایرةالمعارف قرآن لایدن است که در کشور هلند با همکاری تعداد زیادی از محققان مسیحی و یهودی و نیز برخی دانشمندان مسلمان تألیف شده است. خانم «جین دمن مک اولیف»<sup>۱</sup> مسئول و سرویراستار این دایرةالمعارف راجع به انگیزه و هدف تألیف آن می‌نویسد:

«تصمیم گرفتیم اثر مرجعی بیافرینیم که در زمینه پژوهش‌های قرآنی بهترین موفقیت‌ها را به دست آورد و نیز می‌خواستیم این دایرةالمعارف، زمینه تحقیق‌های گسترده‌تری را درباره قرآن در دهه‌های آینده فراهم آورد. اما آرزوی مهم‌تر، این بود که گنجینه‌ی گسترده‌ی پژوهش‌های قرآنی را در دسترس طبقه دانشمندان متخصص و نیز خوانندگان تحصیل کرده قرار دهیم» (jane, 2001, introduction, vol:1).

لذا جدید بودن این اثر باعث شده آخرین نظرات در این حوزه در اثر مذکور منعکس گردد و این امر اهمیت دو چندان به آن بخشیده و عاملی شده تا بسیاری از غیر مسلمانانی که قصد کسب اطلاع پیرامون مسائل اسلامی را دارند به آن مراجعه نمایند. یکی از این آثار، مقاله «شفاعت» نوشته خانم والر جی هافمن است که در قالب مقدمه‌ای کوتاه و سه

<sup>۱</sup> - jane dammen macauliffe



بخش با عناوین شفاعت در قرآن، اعتقاد مسلمانان به شفاعت در روز جزا و شفاعت اولیاء می‌باشد (Hoffman, 2001, vol:2, p:551-55).

"شفاعت" از ماده "شفع" به معنی زوج و ضد "وتر" است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۶۱، ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۸۳) و به معنای پیوستن و کمک به دیگری و مشارکت با او در سود و زیانش می‌باشد (راغب، بی تا، ص ۴۵۸) و در اصطلاح علم کلام عبارت از رسیدن رحمت و مغفرت به بندگان خدا از طریق اولیاء و عباد صالح خداوند است (سبحانی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۴۱).

اختصاص حدود سی آیه از آیات قرآن به شفاعت، حاکی از اهمیت این موضوع است (رک: المعجم المفهرس). عقیده به شفاعت نیز آنچنان در میان مسلمانان رسوخ دارد که هر مسلمانی آن را از عقاید اسلامی خویش می‌شمارد، به همین منظور پژوهش حاضر در صدد پاسخ به این پرسش است که دیدگاه مستشرقین راجع به شفاعت کدام است؟ نتایج ضمنی مقاله شفاعت چیست؟ چرا که بررسی آنچه از طریق این دائرةالمعارف به عنوان آموزه‌های اسلام و قرآن منعکس می‌شود برای اندیشمندان اسلامی به عنوان مرزبانان حریم دین مبین اسلام ضروری است.

علیرغم اینکه بخش مستقلی در باب شفاعت در بسیاری از کتب اهل سنت و شیعه وجود دارد و تاکنون مقالات و کتاب‌های بسیاری در این باره تألیف شده که به تفصیل درباره ابعاد مختلف شفاعت و نقد نظرات منتقدان آن پرداخته‌اند؛ لکن از این منظر تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است. در نوشتار حاضر نقاط چالش برانگیز مقاله تعیین شد سپس ضمن بررسی ادله و استنادات وی به اشکال‌های محتوایی او در مقاله اشاره گردید که در ادامه به آن پرداخته می‌گردد.

## ۱. شفاعت در قرآن

اولین بخش از مقاله مذکور، شفاعت در قرآن است. مؤلف در این بخش قبل از پرداختن به آیات شفاعت در قیامت به آیاتی اشاره می‌کند که دال بر دعا، طلب مغفرت و

شفاعت پیامبر (ص)، خدا و ملائکه بر مؤمنین در زمان حیات ایشان است و این مطلب را زمینه‌ای برای شفاعت در آخرت می‌داند.

البته این نکته را متذکر می‌گردد که دعای پیامبر (ص) شامل حال منافقان نمی‌گردد چنانکه دعای ملائک سودی برای خطاکاران ندارد. سپس وارد حوزه شفاعت در قیامت شده و پذیرفته نشدن شفاعت در حق اهل مکّه را بیانگر آن می‌داند که در آن روز خوشاوندی، ثروت، قدرت و خدایان بکار نیایند. وی با عنایت به آیات قرآن، شفاعت را تنها به اذن الهی می‌داند و شفاعت پیامبر (ص) در قیامت را مبتنی به آیه ۷۹ سوره اسراء<sup>۱</sup> بیان می‌دارد (hoffman, 2001, vol :2, p: 551).

### ۱-۱. استغفار کنندگان یا شافعان در دنیا

نویسنده از قرائتی چون، امر خداوند به پیامبر (ص) جهت دعا در حق مردم یا شرکت پیامبر (ص) در تشییع جنازه مسلمین و خواندن نماز بر مردگان آنها چنین اظهار می‌دارد: "از آیه‌ای که به محمد امر می‌کند بر مرده منافقان نماز نخواند (التوبه: ۸۴)، اینگونه استنباط می‌گردد که عمل نماز خواندن بر مردگان در تشییع جنازه شان در زمان پیامبر (ص) هم وجود داشته، همانطور که در احادیث هم این موضوع بیان شده است" (hoffman, 2001, vol :2, p: 551).

مؤلف سپس به آیاتی که نشانگر طلب مغفرت فرشتگان است اشاره کرده و می‌نویسد: "فرشتگان نیز برای مؤمنان (غافر: ۷) و برای همه اهل زمین (الشوری: ۵) طلب آمرزش می‌کنند". وی شافعین در دنیا را ملائکه و پیامبر (ص) دانسته و چنین می‌نویسد: "شفاعت در قرآن درباره ملائکه ذکر شده که برای مؤمنان طلب مغفرت می‌کنند و نیز درباره پیامبر (ص) که برای مسلمانان خطاکار پشیمان آمرزش می‌طلبد" (همان‌جا). این در حالی است که قرآن شافعین دیگری را نیز در دنیا برمی‌شمارد که در ادامه به آن اشاره می‌گردد.

<sup>۱</sup> - وَ مِنْ أَلْبَلٍ فَتَهْجِدُ بِهِ نَافِلَةٌ لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا: پاره‌ای از شب را به نمازخواندن زنده بدار. این نافلة خاص تو است. باشد که پروردگارت، تو را به مقامی پسندیده برساند. (الاسراء: ۷۹)

در نگاه علامه طباطبایی، چون شفاعت از مصادیق سببیت است پس میان سبب و مسبب واسطه می شود از این رو می توان شفاعت را به دو نوع کلی، شفاعت تکوینی و شفاعت تشریحی تقسیم کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶۱). شفاعت تکوینی عبارت است از تمامی اسباب کونی که نزد خدا شفیع هستند، زیرا میان خدا و مسبب خود واسطه اند (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶۰).

آیه: "يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ: ترتیب کارها را از روی تدبیر بداد. جز به رخصت او شفاعت کننده ای نباشد" (یونس: ۳) به این نوع شفاعت اشاره دارد. زیرا مراد از «شفیع» موجودات طبیعی می باشد که در تحقق یافتن اغراض خداوند و در نظم کارهای انسان و جهان واسطه هستند و با اذن خدا انجام وظیفه می کنند و از خود اختیاری ندارند (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۴، ص ۳۵۰).

شفاعت تشریحی نیز یعنی هر واسطه ای که آدمی را به صراط مستقیم و شریعت حقی که خداوند متعال برای هدایت آدمی تشریح کرده، رهنمون گردد و در این رهیابی مددکارش باشد. هدایت تشریحی به یک نظر دو قسم است: شفاعت رهبری و شفاعت مغفرت (رک: مطهری، ۱۳۸۳ش، صص ۲۲۶-۲۳۱).

شفاعت رهبری در واقع همان روابط معنوی ای که در این جهان میان مردم برقرار است و در آن جهان با صورت ملکوتی خود برای آدمی مجسم می گردد. این قسم شفاعت که همان شفاعت اصطلاحی است در قیامت اثر می گذارد. شفاعت مغفرت نیز در دنیا اثر گذاشته و باعث آمرزش خدا یا قرب به درگاه او می گردد و شفیع و واسطه میان خدا و بنده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۷۲).

از آنچه ذکر شد می توان با عنایت به آیات قرآن برای شفاعت مغفرت یا شافعان در دنیا به توبه از گناه، آنجا که خداوند می فرماید: "إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً، إِنَّهُ هُوَ الْعَفْوُ الرَّحِيمُ، وَ آتُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ، بگو: خدا همه گناهان را می آمرزد، چون او آمرزگار رحیم است، و بسوی پروردگارتان توبه ببرید" (الزمر: ۵۴-۵۳) اشاره کرد.

مفسران این آیه را امیدوار کننده ترین آیات برای گنهکاران می دانند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۷۸۵) زیرا با وجودی که الف لام در "الذنوب" استغراق است لکن

"جمیعا" نیز به منظور تأکید آورده شده است (قشیری، بی تا، ج ۳، ص ۲۸۷) و در ادامه، آیه شرط آموزش همه گناهان را توبه می‌داند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۹۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۳۵).

شافع دیگر ایمان به رسول خدا (ص) است که خداوند در این باره فرمود: "ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا بترسید و به پیامبرش ایمان بیاورید تا شما را از رحمت خویش دو بار مزد بدهد. و شما را نوری عطا کند که در روشنایی آن راه بجوید و پیامرزدتان که خدا آمرزنده مهربان است" (الحدید: ۲۸).

علامه طباطبایی امر مجدد به ایمان به رسول را دلیل بر این می‌داند که مراد از این ایمان، پیروی کامل و اطاعت تام از رسول که مرتبه‌ای از ایمان است، می‌باشد که بالاتر از مرتبه‌ای است که قبلاً داشتند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۷۴). ثمره چنین تبعیتی داشتن نور جهت خروج از ظلمات در دنیا (الحدید: ۲۸) و رسیدن به بهشت (الحدید: ۱۲) و بخشش گناهان (الحدید: ۲۸) است.

شافع دیگر عمل صالح می‌باشد که در این باره خداوند فرموده است: "وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ: خدا کسانی را که ایمان آورده، و اعمال صالح کردند، وعده داده: که مغفرت و اجر عظیم دارند" (المائده: ۹). در نگاه طبرسی ثواب در برابر طاعات است ولی اجر، مزدی است که در عوض کاری داده می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۲۶۲) و آیه به مؤمنینی که عمل صالح انجام می‌دهند وعده مغفرت از گناهان و بهشت را می‌دهد (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۶۶) و دعای مؤمنینی که برای خود و برای برادران ایمانی خود، آموزش می‌طلبند، مورد دیگری است که می‌توان به آن اشاره کرد: "وَأَغْفُ عَنَّا، وَاعْفِرْ لَنَا، وَارْحَمْنَا، أَنْتَ مَوْلَانَا: و بر ما ببخشای، و ما را بیامرز و بما رحم کن، که تویی سرپرست ما" (البقره: ۲۸۶).

عفو عبارت از محو و از بین بردن اثر گناه است و مغفرت عبارت از پوشاندن و محو اثری که گناه در نفس به جای گذاشته است. رحمت نیز شامل عطیه‌ای الهی است که گناه و اثر حاصل آن، نفس را می‌پوشاند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۸۷).

از آنچه آمد چنین به دست می آید که شفاعت مغفرت، هم گناهان را محو می سازد هم فیوضات الهی را مددکار انسان در طی مدارج عالی می کند و جز پیامبر (ص) و ملائکه عوامل دیگری نیز در این زمینه نقش دارند.

## ۱-۲. شافعان در قیامت

هافمن پیامبر (ص) را شافع در قیامت معرفی می کند و سخنی از دیگر شافعان به میان نمی آورد و چنین اظهار می دارد: "اعتقاد به شفاعت محمد مبتنی بر آیه ۷۹ سوره اسراء است (و پاسی از شب را زنده بدار تا برای تو نافله ای باشد، امید که پروردگارت تو را به مقامی محمود برساند) حدیثی (صحیح مسلم، ح ۳۷۱) مقام محمود را همان مقامی می داند که به پیامبر (ص) اجازه می دهد هر کسی را که بخواهد از جهنم بیرون آورد" (hoffman, 2001, vol:2, p:552).

مفسران قرآن کریم، اتفاق نظر دارند که: «مقام محمود» همان مقام شفاعت است (رک: ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص: ۴۷۹؛ طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۵۱۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۶۷۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۹۴؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۸۷) و روایات وارده در تفسیر این آیه از طرق شیعه و سنی همه بر این قول متفقند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵، صص ۹۵-۱۰۵؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۰۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۹۷؛ ۲۴۲). اما این بدان معنا نیست که پیامبر (ص) هر که را بخواهد بتواند از جهنم بیرون آورد. در روایتی از امام صادق(ع) آمده است که وقتی امام علی(ع) آیه "عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا" (الاسراء: ۷۹) را تلاوت کرد، پیامبر اکرم (ص) به او فرمودند: همانا پروردگار متعال شفاعت را به من بخشید تا در حق اهل توحید از اتم شفاعت کنم و آن را درباره دشمنان تو و دشمنان فرزندان تو ممنوع ساخت (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۰۶) در واقع اولین شرط شفاعت، موحد بودن است.

از طرفی آیات قرآن جز پیامبر (ص) انبیاء(ع)، ائمه(ع)، مؤمنین و ملائکه را از شفاعت گران روز قیامت برمی شمارد آنجا که می فرماید: وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ: کسانی سوای او را که به خدایی می خوانند

قادر به شفاعت کسی نیستند. مگر کسانی که از روی علم، به حق شهادت داده باشند (الزخرف: ۸۶).

مفسران "گواهان بر حق" را با عنایت به آیات قبل، عبارت از عیسی بن مریم (ع) و عزیر (ع) و فرشتگان می‌دانند که خداوند اینان را از میان معبودان باطل استثناء فرموده است، زیرا این افراد در پیشگاه خداوند منزلت شفاعت دارند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶۴۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۹۰). در تأیید این مطلب می‌توان به آیه " وَ كَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا: و چه بسیار فرشتگان در آسمانند که شفاعتشان هیچ سود ندهد، مگر از آن پس که خدا برای هر که خواهد رخصت دهد و خشنود باشد" (النجم: ۲۶) اشاره کرد یعنی فرشتگان جز نسبت به کسانی که خداوند از آنان رضایت دارد شفاعت نخواهد نمود (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۶۹).

بنابر این فرشتگان و پیامبران (ع) اذن شفاعت دارند، زیرا بر توحید و یکتایی او شهادت داده‌اند (جوادی، ۱۳۹۰ش، ج ۵، ص ۱۲۱). در جای دیگر در حق شفاعت ائمه (ع) و مؤمنین آمده است: "لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَانِ عَهْدًا: از شفاعت بی‌نصیبند، مگر آن کس که با خدای رحمان پیمانی بسته باشد" (مریم: ۸۷).

شیخ طوسی مراد از عهد را، ایمان و اقرار به وحدانیت خدا و تصدیق انبیای او می‌داند (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۱۵۱). در نقلی دیگر عهد به معنی عمل صالح نیز تعریف شده است. از امام صادق (ع) نیز روایت شده است: منظور از عهد یعنی کسی که به ولایت امیرالمؤمنین (ع) و ائمه بعدش رضایت داده باشد (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۶۱). آیه "يَوْمَئِذٍ لَّا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَانُ وَ رَضِيَ لَهُ قَوْلًا: در آن روز شفاعت سود ندهد، مگر آن را که خدای رحمان اجازت دهد و سخنش را پسندد" (طه: ۱۰۹) نیز گواه بر این مدعاست. چنانکه علامه طباطبایی معنی " وَ رَضِيَ لَهُ قَوْلًا" را این می‌داند که سخن او آمیخته با چیزی که مایه خشم خدا از قبیل خطا و خطیئه، نباشد و چنین کلامی جز از کسی که خدا باطنش را خالص از خطای در اعتقاد و خطیئه در عمل کرده باشد، نمی‌تواند سرزند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۴، ص ۲۹۶).

لذا ائمه اطهار (ع) و برخی از مؤمنین جزء شافعیان در قیامت محسوب می‌گردند زیرا مخلص شده و از خطا در عقیده و عمل مصون می‌باشند.

## ۲. دیدگاه مسلمین درباره شفاعت در قیامت

بخش بعدی مقاله هافمن تحت عنوان دیدگاه مسلمین درباره شفاعت در قیامت است. او در این باره می‌گوید: "شفاعت محمد برای تمام مسلمانان در روز قیامت از اعتقادات اصلی اسلامی به شمار می‌آید لکن این اعتقاد را آیات قرآن تأیید نمی‌کند" (hoffman, 2001, vol:2, p: 551).

وی صحیح مسلم را از معتبرترین منابع اسلامی در این زمینه دانسته و روایات مقاله خود را به آن مستند می‌کند و دیدگاه مسلمین را از آن کتاب نتیجه می‌گیرد و به دنبال آن به آیات قرآن اشاره کرده و تعارض آن را به خواننده عرضه می‌دارد، به موجب این امر خواننده نمی‌تواند صحت و سقم مطالب را به درستی دریابد. در ادامه به نمونه‌هایی از مواردی که مؤلف سعی در بیان آنها دارد، اشاره می‌شود:

## ۲-۱. محرومین و مشمولین شفاعت

یکی از عقاید اسلامی، شفاعت شافعان در عالم آخرت است که به اذن الهی انجام می‌یابد، اما عده‌ای از این فیض عظمی محروم هستند و برای همیشه در دوزخ می‌مانند (hoffman, 2001, vol:2, p:553).

مؤلف جهت اثبات مدعای مسلمین مبنی بر قدرت شفاعت پیامبر (ص) در قیامت به روایتی از صحیح مسلم اشاره کرده و می‌نویسد: "پیامبر (ص) پیوسته شفاعت می‌کند تا آخرین نفر وارد بهشت شود" و در روایتی دیگر چنین اظهار می‌دارد: "مردم با آشفستگی، شفاعت آدم(ع)، ابراهیم(ع)، موسی(ع) و عیسی(ع) را طلب می‌کنند اما از هیچ‌یک از آنها پذیرفته نمی‌شود لکن سرانجام محمد(ص)، همه آنها را شفاعت خواهد کرد" (همان‌جا).

وی به دنبال آن، بحث خلود دوزخیان در قرآن را مطرح کرده و می‌نویسد: "طبق آموزه‌های قرآنی حدود ۳۹ آیه در قرآن است که مجازات در آتش جهنم ابدی خواهد بود (البقره: ۱۶۲)، گرچه جهنمیان دست به دامان بهشتیان می‌شوند تا آنان را کمک کنند

اما بهشتیان نمی‌توانند زیرا حجایی بین آنها است (الاعراف: ۴۶) و هیچ نشانی مبنی بر امکان عبور از یک طرف به طرف دیگر وجود ندارد" (همان‌جا) او هیچ اشاره‌ای مبنی بر این که این جهنمیان چه کسانی هستند، ندارد. در حالی که با عنایت به سیاق آیات، این سخن راجع به کافران می‌باشد (الاعراف: ۴۵).

به نظر می‌رسد وی با این مقایسه‌ها می‌خواهد خواننده را دچار این تناقض سازد که باورهای مسلمین با آموزه‌های قرآنی‌شان نمی‌خواند وی در ادامه چنین بیان می‌دارد: "در اعتقادات مسلمانان این باور کاملاً تبیین شده، همان‌گونه که در بهشت هفت طبقه وجود دارد جهنم نیز هفت طبقه دارد و تنها کافران به پایین‌ترین طبقات برای عذاب همیشگی روانه می‌شوند. گنهکاران با ایمان در طبقات بالاتر جهنم خواهند بود و از آنجا با شفاعت محمد(ص) نجات خواهند یافت".

وی سپس سخن خود را مستند به روایتی از صحیح مسلم کرده و چنین می‌آورد: "حضرت محمد(ص) فرمود: هر پیامبری دعای مستجابی داشت که با آن خدا را خوانده و حاجت خود را درخواست کرد ولی من دعایم را برای شفاعت امتم در روز قیامت ذخیره کرده‌ام و انشاءالله شفاعتم به کسی که در حال شرک به خدا از دنیا نرود خواهد رسید" (همان‌جا). هافمن اعتقاد مسلمین به قدرت شفاعت پیامبر (ص) را چنان می‌داند که حتی از مجازات عمومی کافرش ابوطالب می‌کاهد و او را به طبقات بالاتر جهنم می‌آورد. در پاسخ به این اشکالات باید گفت:

۱-۱-۲. بنا به اعتقاد علمای امامیه در آخرت، شفاعت عقوبت برای کسانی که ایمان آنان مقبول در گاه الهی است اما مرتکب کبائری غیر از شرک و ظلم شوند، صورت می‌گیرد.

در این باره از امام موسی کاظم(ع) روایت شده است: کسی که مرتکب گناهی شود و از گناهش پشیمان نگردد، او ظالم است و شفاعت شامل حال چنین کسی نگردد (صدوق، ۱۴۱۲ق، ص ۴۰۸). در تبیین مطلب می‌توان به آیه "إِنْ تَجْتَبِئُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلِكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا" اگر از گناهان بزرگی که شما را از آن نهی کرده‌اند



اجتناب کنید، از دیگر گناهانتان درمی گذریم و شما را به مکانی نیکو درمی آوریم" (النساء: ۳۱) اشاره کرد.

علامه طباطبایی در ذیل آیه می فرماید: خداوند گناهان صغیره را می آمرزد و احتیاجی به شفاعت ندارند، لذا مورد شفاعت آن عده از مردمند که گناهان کبیره آنان تا روز قیامت باقی مانده و به وسیله توبه و یا اعمال حسنه دیگر از بین نرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶۶). از این رو پیامبر اسلام (ص) در میان امت خود برای اهل ایمانی که نیاز به مکمل دارد، شفاعت می کند چنانکه خود فرموده است: إِدْخِرْتِ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي (صدوق، توحید، ص ۴۰۸؛ مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۶۷).

در باور ملاصدرا شفاعت شامل حال اهل توحید گنهکار می گردد. اهل توحید مطیع در بهشت ابدی بوده، عذابی ندارند و اهل کفر و شرک هم در عذاب ابدی اند و خلاصی ندارند. ولی اهل توحید گنهکار، گرچه دارای گناهان کبیره باشند به سبب رحمت الهی و شفاعتی که شامل حالشان می گردد از عذاب نجات پیدا می کنند (صدر، ۱۳۸۵ش، ص ۲۱۷). به شرط این که عصیان و گناه از جهل ریشه نگرفته و در آنها تبدیل به ملکه راسخ نشده باشد (همو، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۱۳۶).

لازم به ذکر است به غیر از گروه های یاد شده، روایات شیعه از افراد دیگری چون ناصب اهل بیت (ع) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۴۲)، تکذیب کننده شفاعت (صدوق، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۶۶)، سبک شمارنده نماز (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۶، ص ۴۰۰) و شارب خمر (همانجا) به عنوان محرومین از شفاعت یاد می کند.

از سویی دیگر قرآن خلود در آتش را شامل همه گنهکاران نمی داند بلکه گناهی چون کفر (الاعراف: ۳۶)، شرک (البینه: ۶)، قتل عمدی مؤمن (النساء: ۹۳)، ارتداد (البقره: ۲۱۷) و ربا (البقره: ۲۷۵) را از جمله گناهی می داند که موجب خلود مرتکبین آن در جهنم است. لذا آنچه نویسنده از آیات برداشت کرده است مبنی بر اینکه برای جهنمیان امکان ورود به بهشت نیست، شامل تمام آنها نمی باشد بلکه برای دسته ای از آنان است که به گناهان مذکور آلوده اند.

۲-۱-۲. نگارنده بدون استناد به منبعی برای بهشت و جهنم هفت طبقه قائل شده است. به نظر می‌رسد منظور او از طبقه همان ابواب باشد.

در تأیید نظر او باید گفت: آیه ۴۴ سوره حجر به این مطلب اشاره داشته و چنین می‌فرماید: "لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ: جهنم هفت در دارد و برای هر در گروهی از آنان معین شده‌اند" (الحجر: ۴۴).

از امیرالمؤمنین (ع) روایت شده است: جهنم را هفت در، یعنی هفت طبقه است که روی یکدیگر قرار دارند. علی (ع) یکی از دست‌ها را بر روی دست دیگر نهاد و فرمود: اینطور. خداوند بهشت را به عرض، گسترش داده و آتش را طبقه طبقه، قرار داده است. طبقه زیرین، جهنم، روی آن «لطی»، روی آن حطمه، بالای آن سقر، بر سر آن جحیم، بالای آن سعیر و طبقه نخستین هاویه است (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۳۷۷؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۲۵) این در حالی است که آیات قرآن سخنی از درهای بهشت به میان نیاورده و تنها روایات، تعداد درهای بهشت را هشت در ذکر کرده‌اند.

از امام باقر (ع) در حدیثی می‌خوانیم: "بدانید که بهشت هشت در دارد که عرض هر دری از آنها به اندازه چهل سال راه است (صدوق، خصال، ص ۴۰۸). در روایت دیگر از امام علی (ع) آمده است: بهشت هشت در دارد، از یک در انبیاء و صدیقین وارد می‌شوند از در دیگر شهدا و صالحین و از پنج در دیگر محبین و پیروان ما وارد می‌گردند (همان‌جا). این خود نشانگر آن است که "باب" در این گونه موارد، مفهومی وسیع‌تر از آنچه در تعبیرات روزانه گفته می‌شود دارد و طرق وصول به سعادت و بهشت جاویدان از طرق وصول به جهنم بیشتر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۰، ص ۱۹۴).

۲-۱-۳. دلیل دیگری که نگارنده مبنی بر قدرت شفاعت پیامبر (ص) در قیامت ارائه می‌کند، روایتی از صحیح مسلم است که دعای پیامبر (ص) حتی از مجازات عموی کافرش - ابوطالب (ع) - می‌کاهد و او را به طبقات بالاتر جهنم می‌آورد (hoffman, 2001, vol:2, p:553).

حال جای این سؤال است آیا تمام فرق اسلامی به کفر ابوطالب (ع) اذعان داشته‌اند؟

اگر اثبات شود که وی کافر است، دیگر چه جای شفاعت است؟

در مورد کافر دانستن ابوطالب (ع) باید گفت تمام علمای شیعه (امینی، ۱۳۸۷ق، ج ۷، ۳۶۰) و گروهی از دانشمندان اهل سنت مانند ابن ابی الحدید (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۴، ۸۳-۷۰) معتقدند آنچه درباره عدم ایمان ابوطالب گفته شده تهمتی بزرگ است. زیرا مدارک و دلایل روشنی وجود دارد که ابوطالب قبل از وفاتش به پیامبر اسلام (ص) ایمان آورد چنانکه روایتی از عباس بن عبد المطلب و ابوبکر بن ابی قحافه نقل شده است که: ابوطالب هنگام مرگ کلمات پنهانی گفت که برادرش عباس گوشش را به او چسباند و گفت: والله پسر برادرم! ابوطالب گفت آن کلمه‌ای که به آن امر کرده بودی و پیامبر (ص) گفت: الحمد لله الذی هدانا لهذا الذی هدانا یا عم (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۴، ۷۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ۳۳؛ بروسوی، بی تا، ج ۳، ۵۲۴؛ امینی، ۱۳۸۷ق، ج ۷، ۳۶۰).

لکن در برخی منابع اهل سنت من جمله صحیح مسلم از رسول خدا(ص) روایت شده است: او را در انبوهی از آتش یافتیم پس وی را خارج و به ضحضاح منتقل نمودم(مسلم، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۵) و در روایت دیگر آمده است:

شاید در روز قیامت شفاعت من به ابوطالب سودی رساند پس در پایایی از آتش قرار گیرد که تا برآمدگی پاهای وی می‌رسد به طوری که مغز او به جوش آید(همان‌جا). نویسنده با استناد به احادیث مذکور، حضرت ابوطالب (ع) را کافر و از جمله افرادی می‌داند که شفاعت پیامبر (ص) موجب تخفیف در عذاب وی می‌شود این اظهارات در حالی است که در باب محرومین از شفاعت معلوم گردید تخفیف عذاب و شفاعت پیامبر (ص) تنها برای مؤمنان و مسلمانان گنهکار پذیرفته است نه کافران.

لذا از آنجا که متن و محتوای این احادیث با قرآن و روایات ناسازگار است، احادیثی ضعیف شمرده می‌شوند و نمی‌توان به آنها استدلال کرد. در مقابل اخبار وارده از طریق خاصه و عامه که بر ایمان ابوطالب(ع) دلالت دارد بیش از آن است که در عدد آید و ساختگی بودن این احادیث را بهتر نشان می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۵، ص ۱۱۰).

## ۲-۲. زمان شفاعت

هافمن زمان شفاعت در قیامت را بعد از مجازات گنهکاران دانسته و بعد از نقل روایتی از پیامبر (ص) - بدون ذکر منبع - که من در قیامت امام، پیشوا، خطیب و صاحب شفاعت دیگر پیامبران خواهم بود (hoffman, 2001, vol:2, p:553) چنین اظهار می‌دارد: "با این حال شفاعت بعد از آنکه گنهکاران به سبب گناهانشان در جهنم مجازات می‌شوند صورت خواهد گرفت، پیامبر (ص) پیوسته شفاعت می‌کند تا آخرین نفر وارد بهشت شود" (همان‌جا).

مفسران جایگاه بارز شفاعت را آخرین موقف از مواضع قیامت و قبل از ورود به بهشت و جهنم می‌دانند که یا گنهکار به وسیله شفاعت مشمول آمرزش گشته، اصلاً داخل آتش نمی‌شود و یا آنکه بعد از داخل شدن در آتش به وسیله شفاعت نجات می‌یابد یعنی شفاعت باعث می‌گردد خداوند به احترام شفیع، رحمت خود را گسترش دهد (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۷۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۷۵).

به عبارت دیگر شفاعت دارای درجاتی است که نازلترین درجات آن، تغییر درکات و تخفیف عذاب جهنمیان است و عالی‌ترین مراتب آن درجه‌ای است که برکت پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) شامل حال پیامبران و مرسلین گذشته شده و سه درجه دیگر در وسط قرار دارند، بدین صورت که عده‌ای مشمول شفاعت شده از جهنم خارج می‌شوند، گروهی وارد بهشت می‌شوند و دسته‌ای در بهشت ترفیع درجه می‌یابند (جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ج ۵، ص ۱۶۶-۱۶۷).

مجلسی به روایتی در این باب اشاره می‌کند که شفاعت پنج قسم است: ۱- شفاعتی که برای از بین بردن هول و ترس صحنه قیامت و تعجیل در حساب است که ویژه پیامبر (ص) می‌باشد. ۲- شفاعت برای ادخال گروهی به بهشت که آن‌هم از ویژگی پیامبر (ص) است. ۳- شفاعت برای گروهی که استحقاق آتش دارند که جز پیامبر (ص) دیگر شافعان هم این قدرت را دارند. ۴- شفاعت درباره گروهی از مؤمنان که وارد آتش شده‌اند و به شفاعت پیامبر (ص) و فرشتگان و برادران ایمانی است. ۵- شفاعت درباره ترفیع درجات اهل بهشت است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۶۱).

لکن علامه طباطبایی با عنایت به آیه "فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِينَ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ: که در بهشت‌ها نشسته‌اند و می‌پرسند از گناهکاران که چه چیز شما را به جهنم کشانید؟" (مدثر: ۴۰-۴۲) شفاعت را تنها در آزادی از دوزخ مؤثر می‌داند و قائلند که آیه هیچ دلالتی در ناراحتی‌های قبل از حساب از هول و فرع قیامت ندارد بلکه تنها بر شفاعت در عذاب دوزخ دلالت دارد زیرا این سؤال و جواب در زمانی است که اهل بهشت در بهشت مستقر شدند و اهل دوزخ هم در دوزخ قرار گرفتند، می‌باشد.

وی مؤید این مطلب را کلمه "فی جنات" که استقرار در بهشت را می‌رساند و جمله "ما سلککم" به معنای داخل کردن با نظم که در این تعبیر نیز معنای استقرار می‌باشد، می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۷۴).

## ۲-۳. دیدگاه خوارج در شفاعت

هافمن در انتهای این بخش از مقاله به دیدگاه خوارج اشاره کرده و می‌گوید: "از سوی دیگر خوارج و دیگران معتقدند هیچ کس توانایی شفاعت نزد خدا را ندارد و برای مقابله با عقیده شفاعت به آیات سوره هود آنجا که می‌فرماید: اما بدبختان در آتشند و مردمان را در آنجا ناله‌ای زار و خروشی سخت بود و تا آسمان‌ها و زمین باقی هستند در آنجا جاودانه بمانند مگر آنچه پروردگارت بخواهد، زیرا پروردگار تو هر چه خواهد همان کند. اما نیکبختان تا آسمان‌ها و زمین باقی است در بهشت جاویدان بمانند مگر آنچه پروردگارت بخواهد. عطا‌ی او هیچ منقطع نمی‌شود (هود: ۱۰۶-۱۰۸) استناد می‌کنند" (hoffman, 2001, vol:2, p:553).

نویسنده مشخص نمی‌کند منظور از دیگران چه کسانی هستند و اعتقاد آنان را در مخالفت با اعتقاد مسلمانان بیان می‌دارد چرا که در ابتدای مقاله، چنین اظهار می‌دارد: شفاعت محمد برای تمام مسلمانان در روز قیامت از اعتقادات اصلی اسلامی به شمار می‌آید (hoffman, 2001, vol:2, p:551).

در پاسخ به این اظهارات باید گفت: اصل شفاعت رسول اکرم (ص) امری مسلم و غیر قابل انکار بین همه مسلمین است و اگر اختلافی وجود دارد در خصوصیات و کیفیت آن است (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸۵؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۱۶).

وعیدیه که از خوارج محسوب می‌شوند اصل شفاعت را پذیرفته‌اند، لکن معتقدند شفاعت در زدودن آثار گناه تأثیر ندارد و تنها در پیشرفت و تکامل معنوی و افزایش پاداش و ثواب مؤثر است و مرتکبین گناهان کبیره کافر و خالد در جهنم هستند (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۴۳) به عبارتی دیگر از نظر خوارج و برخی از معتزله، شفاعت در مورد مؤمنان جایز است و سبب ترفیع درجه آنان می‌شود اما مرتکبین گناهان کبیره به دلیل کافر بودن از شفاعت بهره‌مند نمی‌گردند.

لکن امامیه معتقد است همه نعمت‌ها از ناحیه خداوند تفضلی فوق استحقاق است. زیرا خداوند برای آنان پاداش کریمانه مهیا کرده است "وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا" (الاحزاب: ۴۴) و از سوی خدا برایشان فضیلتی بزرگ آمده است. "بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا" (الاحزاب: ۴۷).

بر این اساس شیخ طوسی و علامه حلی و سایر علمای امامیه کلام وعیدیه مبنی بر شفاعت تنها برای زیاد کردن منافع را باطل می‌دانند زیرا در مواردی که امت برای پیامبر (ص) خواهان علو درجات هستند باید شفیع آن حضرت محسوب گردند، حال آنکه چنین چیزی باطل است (همان‌جا).

مطلب دیگر آنکه اگر منظور هافمن از دیگران، وهابیون باشد آنان نیز اصل شفاعت از دیدگاه قرآن را می‌پذیرند، منتها قائلند که درخواست شفاعت باید از خدا باشد. یعنی ما باید از خدا بخواهیم که پیامبر (ص) یا سایر اولیاء را شفیع ما قرار دهد. محمدبن عبدالوهاب در "الهدیه السنیه" پیرامون مسأله شفاعت آورده است:

«ما منکر شفاعت نیستیم، بلکه پیامبر (ص) را شفیع دانسته و به شفاعت او امیدواریم. اما شفاعت برای خداست (الزمر: ۴۴) و جز با اذن خدا کسی قادر به شفاعت کردن نیست (البقره: ۲۵۵) و از کسی شفاعت نمی‌شود مگر پس از اذن خدا (الانبیاء: ۲۸) و جز

برای اهل توحید اذن داده نمی‌شود (آل عمران: ۸۵). چرا که خداوند از خواندن دیگران نهی کرده است "فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا" (الجن: ۱۸) (عبدالوهاب، ۱۳۷۳ق، ص ۴۲).

**اولاً؛** در این سخنان، استنباط جزئی یا بریده از قرآن صورت گرفته است. مثلاً در آیه ۴۴ سوره زمر "قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا"، مراد نفی شفاعت از بتان بوده است و آیه مربوط به بت پرستانی است که بت‌ها را شفیع قرار می‌دهند، نه مؤمنان (رازی، ۱۴۰۸ش، ج ۱۶، ص ۳۲۸). آیه "فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا" (الجن: ۱۸) نیز بخشی از آیه ۱۸ سوره جن است که به صورت مفصل آورده شده تا مراد نویسنده را تأمین و معنی توسل و استغاثه را افاده نماید. حال آن که کل آیه چنین است: "وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا" (الجن: ۱۸) و مقصود از دعا در این آیه عبادت کردن است نه خواندن و ندا (همو، ج ۱۹، ص ۴۵۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۰۲؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۹، ص ۳۳۴).

**ثانیاً؛** چه کسی در شفاعت، پیامبر (ص) یا اولیای الهی را رب و اله و مبدأ خود شمرده است؟ یا در شفاعت، پیامبر (ص) و اولیای الهی را مستقل در اثر خوانده است؟ یا آنها را بدون اذن الهی قادر خوانده است؟ در واقع ملاک شرک، صرف درخواست نمودن از کسی نیست بلکه کسی را فاعل بالاستقلال دانستن است.

صاحب المنار با گرایش به تفکرات ابن تیمیه و وهابیت از اساس با اثبات موضوع شفاعت از دیدگاه قرآن مخالفت می‌کند و به صراحت می‌گوید: همه آیات قرآن در موضوع یاد شده بر نفی شفاعت تأکید دارند و هیچ دلیل عقلی برای اثبات شفاعت به معنای اصطلاحی وجود ندارد (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۰۷).

رشید رضا درباره دسته‌ای از آیات قرآن که شفاعت را منوط به اذن و مشیت خدا می‌داند، چنین می‌گوید: چنین استثنائاتی در قرآن مشعر به این معناست که آنچه پیش از استثناء بیان شده به مشیت الهی است نه خارج از حیطه قدرت و اراده حق تعالی به عنوان مثال خدا درباره کفار می‌فرماید: "خَلْدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ" (هود: ۱۰۷) که تعبیر "الا" می‌رساند، خلود کفار در آتش به مشیت و اراده الهی بسته است نه اینکه خدا قدرت بر عدم خودشان ندارد (همو، ج ۳، ص ۳۳).

علامه طباطبایی در پاسخ به این اشکال می گوید: آیاتی که شفاعت را نفی می کنند، شفاعت بدون اذن و رضایت خدا را انکار می کند و آیاتی هم که منفعت شفاعت را انکار می کنند، انتفاع گروه معینی از مجرمین را از شفاعت نفی می کند چرا که فرمود: شفاعت شافعین سودی به ایشان نمی دهد (المدثر: ۴۸) یعنی در قیامت شفاعت واقع خواهد شد لکن این طائفه از آن بهره نمی برد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۷۰).

علامه برخلاف دیدگاه رشیدرضا در بیان اسلوب قرآن که می گوید، آیات استثناء به اذن و مشیت الهی، اسلوب و شیوه‌ای خاص است که معمولاً قرآن در مقام لفظی قطعی بکار می برد (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۰۸). چنین می گوید: عارف به اسلوب‌های کلام می داند که مصدر وقتی اضافه شد، دلالت بر وقوع می کند ولی اسلوب این آیات می خواهد به ما بفهماند که به جز خداوند هیچ موجودی به طور استقلال مالک هیچ یک از کمالات نامبرده نیست و اگر موجودی مالک کمالی باشد، خدا به او تملیک کرده است. حتی قرآن کریم در قضا‌های رانده شده حتمی نیز این نوع مشیت را برای خدا اثبات می کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶۷).

وی سپس به آیات سوره هود استناد کرده و چنین ادامه می دهد: با وجودی که سعادت و شقاوت و خلود در بهشت و دوزخ از قضا‌های حتمی خداست، این قضاء را طوری نرانده که خود را محدود کرده باشد. از اینجا معلوم می شود: آیاتی که شفاعت را انکار می کنند، شفاعت به طور استقلال را نفی می کنند و آیاتی که شفاعت را اثبات می کند، نخست اصالت آن را برای خدا اثبات می کند و برای غیر خدا به شرط اذن و تملیک او اثبات می نماید (همانجا).

قابل ذکر است در نگاه برخی مفسرین استثناء در آیه ۱۰۷ و ۱۰۸ سوره هود دلالت بر شفاعت بر اهل توحید و خروج آنها از آتش است (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۸۹؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۰۸، طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۶۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۰۰).



### ۳. شفاعت اولیای الهی

سومین بخش از مقاله مذکور، شفاعت اولیای الهی است. مؤلف در این باره چنین اظهار می‌دارد: "مسلمانان در سراسر جهان به زیارت مزار اولیائشان می‌روند و از محضرشان تبرک می‌جویند. مسلمانان برای امور دنیوی نیز از آنها یاری می‌طلبند. اگر زنی باردار نشود یا بچه‌اش مریض باشد اگر دانش آموزی بخواهد در امتحاناتش قبول شود یا به هر حاجت دیگر مردم به اولیاء خدا چه در قید حیات و چه در ممات متوسل می‌شوند" (hoffman, 2001, vol:2, p:553).

وی می‌نویسد: "مسلمانان مصر معتقدند که نوادگان پیامبر (ص) - امام حسین و سیده زینب - و نیز شافعی پایه گذار یکی از چهار مکتب فقهی اهل سنت بر بارگاهی ملکوتی اشراف دارند که سرانجام وقایع دنیوی را تعیین می‌کنند. مردم مزار آنها را در قاهره زیارت می‌کنند و از آنها شفاعت می‌طلبند. آنها حتی برای شافعی عریضه می‌نویسند و رفع بلاها و مشکلاتشان را درخواست می‌کنند" (هما نجا).

سپس به نمونه‌هایی از کرامت و معجزات اولیای الهی بعد از مرگشان اشاره می‌کند. لکن وی، بنا به اعتقاد وهابیت این رفتارها را شرک آمیز می‌داند که در ادامه به تفصیل به آن پرداخته می‌شود.

### ۳-۱. طلب شفاعت از قبور اولیای الهی

هافمن می‌گوید: "موضوع بحث برانگیز تر، دعا کردن و طلب شفاعت از قبور اولیایی است که از دنیا رفته‌اند. سنتی بسیار متداول که پایه و اساس آشکاری در قرآن ندارد و حتی برخی منتقدان نیز آن را از مظاهر شرک قلمداد کرده‌اند" (hoffman, 2001, vol:2, p:551).

وی این منتقدان را اصلاح طلب دانسته و عقیده آنان را چنین بیان می‌کند: "بسیاری از مسلمین اصلاح طلب امروزی معتقدند که اینگونه دعاها بر سر قبور اولیاء خدا حرام است و رنگ و بوی شرک دارد چراکه ولی مرده حضور ندارد و قادر نیست خواسته‌ها را بشنود و نزد خدا شفاعت کند. ابن تیمیه به مبارزه با چنین جنبه‌های مشهور دینی معروف است" (hoffman, 2001, vol:2, p:554).

در پاسخ به ایراد ایشان باید گفت:

۳-۱-۱. مؤلف مدعی است زیارت قبور پایه و اساس آشکاری در قرآن ندارد، این در حالی است که آیات قرآن به این مطلب اشاره داشته است. چنانکه خداوند از پیامبر (ص) می‌خواهد بر جنازه منافقان نماز نخواند: "وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ: چون بمیرند، بر هیچ یک از آنان نماز مکن و بر قبرشان مایست. اینان به خدا و رسولش کافر شده‌اند و نافرمان مُرده‌اند" (التوبه: ۸۴).

آنچه از مفهوم آیه با قطع نظر از روایاتی که درباره شأن نزول این آیه وارد شده، استفاده می‌شود این است که: پیامبر اکرم (ص) بر مردگان مسلمین نماز می‌گزاردند و بر قبر آنان می‌ایستادند و دعا می‌خواندند. از این عمل پیامبر اکرم (ص) رجحان دعا بر قبور مؤمنان استفاده می‌شود. مفسران فریقین نیز پذیرفته‌اند که دعا برای میت رواست (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۱۸۷؛ ۴۸۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۹۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۴۳).

نویسنده نیز خود در بخش اول مقاله به این مطلب اذعان داشته و می‌نویسد: "از آیه‌ای که به محمد امر می‌کند بر جنازه منافقان نماز نخواند (التوبه: ۸۴) اینگونه استنباط می‌شود که عمل نماز خواندن بر مردگان در تشییع جنازه شان در زمان پیامبر (ص) هم وجود داشته است" (hoffman, 2001, vol:2, p:551).

افزون بر آن آیه: "فَقَالُوا أَبْنَاءُ اللَّهِ عَلَيْهِمُ بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا و گفتند: بر روی آنها بنایی برآورید- پروردگارشان به کارشان آگاه‌تر است- و آنان که بر حالشان آگاه‌تر شده بودند، گفتند: نه، اینجا را مسجدی می‌کنیم" (الکهف: ۲۱) به این مطلب اشاره دارد.

برخی مفسران شیعه در ذیل این آیه به بررسی جواز یا عدم جواز ساختن مسجد در کنار قبور صالحان نپرداخته‌اند. گویی آنان به ظاهر آیه اکتفا کرده و آن را جایز می‌دانند (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۶۹-۳۷۱؛ قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۶، ص ۱۹۸).

هر چند برخی دیگر پیشنهاد ساختن مسجد بر این مکان را برای تبرک می‌دانند(فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۳۸؛ قمی، ۱۳۶۸ش، ج ۸، ص ۵۳؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۲۹۷). مفسران اهل سنت نیز در مورد استفاده جواز مسجد سازی بر قبور یا کنار قبور صالحان از این آیه تردید ندارند، بلکه برخی از آن‌ها این آیه را دلیل بر جواز مسجد سازی در آن مکان داده‌اند(آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۲۵)، برخی دیگر پیشنهاد مسجد ساختن در این آیه را، برای نماز گزاردن در آن و تبرک به مکان اصحاب کهف می‌دانند(زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۱۱؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۴۸؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۱۶).

تنها دلیل برای منع نزد مفسران، ادله برون قرآنی است که مشتمل بر ادله روایی و سیره صحابه درباره قبر پیامبر اکرم(ص) می‌باشد(قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۱۱، ص ۳۸۰).

۳-۱-۲. لازم به ذکر است حرمت شفاعت از قبور اولیای الهی تا پیش از ابن تیمیه - قرن هشتم - مطرح نبوده است. چنانچه فریقین در این رابطه اشتراک نظر دارند که توسل، تبرک، استغاثه و شفاعت در زمان پیامبر(ص) جایز و مشروع بوده و سیره صحابه نیز بر آن گواه است. آنها به پیامبر(ص) توسل می‌جستند و ایشان را برای رفع مشکلات و بیماری‌هایشان شفیع قرار می‌دادند. ابن تیمیه نخستین بار عمل مؤمنان را با مشرکان مقایسه کرده و هر دو را یکسان پنداشته است (نجارزادگان، ۱۳۸۳ش، ص ۳۵۳).

علمای وهابی نیز با تاسی به ابن تیمیه با استشهاد به برخی آیات (یونس: ۱۸، زمر: ۳، جن: ۱۸) توسل را همپای پرستش بت‌ها گرفته و آن را شرک می‌شمرند درحالی‌که این قیاس‌ها به چند دلیل باطل است: **اولاً:** در این قیاس‌ها پیامبر(ص) یا اولیا خدا به جای بت‌ها گذاشته شده. **ثانیاً:** مؤمنین و متوسلین به نبی همانند بت پرستان و بی‌اعتقادان به خداوند فرض شده‌اند. **ثالثاً:** توسل، استغاثه و شفاعت را هم معنی با واژه عبادت گرفته‌اند حال آنکه دیده نشده لغویون عبادت را به معنی توسل بگیرند(ابن مرزوق، ۱۴۰۷ق، ص ۶۶).

محمد بن عبدالوهاب درباره عدم جواز توسل به مردگان می‌نویسد: ما یاری جستن از مخلوق را در حدودی که قدرت داشته باشد، انکار نمی‌کنیم. بلکه تنها یاری جستن انسان در مقابل قبور اولیا و پس از مرگ آنها را انکار می‌کنیم زیرا جز خداوند کسی را قادر بر

همه امور نمی دانیم و در ادامه بیان می دارد: توسل به مردگان، خطاب به معدوم است و از نظر عقل کار زشتی است زیرا مرده قادر به اجابت تقاضای زندگان نیست (عبدالوهاب، ۱۳۷۳ق، ص ۷۰)

وی یکجا طلب از مخلوق و خواندن او را شرک می داند و جای دیگر آن را کاری لغو و بیهوده معرفی می کند. اگر کار، لغو است به چه دلیل شرک باشد؟ و اگر شرک باشد دیگر این تفصیل چه معنی دارد که توسل به زندگان اشکال نداشته باشد اما توسل به مرده اشکال دارد؟ (قزوینی، ۱۳۶۶ش، ۱۴۳-۱۴۲).

از نظر شیعه و سایر اهل سنت مؤمنان در زمان حیات رسول خدا (ص) با این اعتقاد که ایشان این امور را به طور مستقل انجام نمی دهند، درخواست می کردند و پس از وفات حضرت نیز همین اعتقاد در بین مؤمنان وجود دارد. چرا که انبیاء و اولیای الهی آنگونه که در اخبار و روایات آمده، زنده و شاهد بر امور ما هستند و معجزات و کرامات آنان بعد از وفاتشان نیز منقطع نمی شود. لکن پس از ابن تیمیه آنان که خط مشی او را پیموده اند این دلیل را تکرار کرده اند و پیش از ابن تیمیه ادله منع در حیطه روایات و تنها حکم به کراهت برخی از این امور مانند تقبیل قبور صالحین بوده است (نجارزادگان، ۱۳۸۳ش، ص ۳۵۴).

افزون بر مطالب گفته شده در قرآن و سنت موارد بسیاری برای اثبات توسل به پیامبران و اولیاء الله به چشم می خورد چنانکه در سوره مائده آمده است: *أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ*: ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا بترسید و به او تقرب جوید (المائده: ۳۵). راغب "وسيله" را به معنای رساندن خود به چیزی با رغبت و میل می داند (راغب، بی تا، ص ۵۶۰).

در تفسیر قمی "وسيله" به معنی "امام" آمده است یعنی به وسیله امام به خدا تقرب جوید (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۱۶۸) و در عیون الأخبار الرضا روایتی از پیامبر (ص) آمده است که ایشان فرمودند: "ائمه از فرزندان حسین دستگیره محکم و وسیله به خدا هستند. هر کس آنها را اطاعت کند خدا را اطاعت کرده و کسی که آنها را نافرمانی کند خدا را عصیان کرده است" (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۵۸).

در آیه ۶۴ سوره نساء می‌خوانیم: "اگر آنها هنگامی که به خویشان ستم کردند به سراغ تو می‌آمدند و از خداوند طلب عفو و بخشش می‌کردند و تو نیز برای آنها طلب عفو می‌کردی، خدا را توبه‌پذیر و رحیم می‌یافتند" و در آیه ۹۷ سوره یوسف بیان می‌دارد: "برادران یوسف(ع) از پدر تقاضا کردند، در پیشگاه خداوند برای آنها استغفار کند و یعقوب(ع) نیز این تقاضا را پذیرفت".

در آیه ۱۱۴ سوره توبه نیز موضوع استغفار ابراهیم(ع) در مورد پدرش آمده است که تأثیر دعای پیامبران را در باره دیگران تأیید می‌کند. از بررسی این اشکال به دست می‌آید که برخلاف نظر نویسنده، قرآن به زیارت قبور اشاره داشته و با توجه به حیات برزخی انبیاء و اولیاء، عقاید وهابیون مبنی بر انکار زیارت قبور پذیرفته نیست.

#### ۴. نقد منابع مقاله

تحقیق و قلم زدن پیرامون معارف و اندیشه‌های پیروان یک دین قطعاً باید بر کتابهای معتبر و پذیرفته شده پیروان آن دین باشد نه اجتهاد و اظهار نظر شخصی. جز این محدودیت منابع اسلامی در کتابخانه‌های اروپا عامل دیگری در این باره است. لذا اگر مستشرق با وجود این مسائل به جستجو و تتبع کامل در این باره نپردازد و به مطالعه برخی از آنها قناعت کند، حتماً مقاله‌ای غیر علمی خواهد داشت.

در مقاله مذکور ارجاع به هیچ یک از تفاسیر اسلامی به چشم نمی‌خورد و در مورد ارجاع به منابع حدیثی هم باید گفت: اکتفا نویسنده تنها به صحیح مسلم بیانگر آن است که وی مراجعه جدی به منابع روایی نیز نداشته است و با وجودی که این مستشرق در صدد انعکاس آرای مسلمانان است، هیچگونه مراجعه و نقل قولی از منابع شیعی در این مقاله به چشم نمی‌خورد، از این رو به نظر می‌رسد مؤلف با بیان اقوال ناقص و جمع بندی غیر علمی آنها و نیز ذکر برخی اقوال شاذ انصاف را رعایت نکرده و نظرات محرفی را به مسلمانان نسبت داده و قضاوت‌های خود را بر مبنای آنها استوار ساخته است.

## نتیجه گیری

با توجه به نقل قول های صورت گرفته از مقاله "شفاعت" روشن است که مطالب مطرح شده توسط مؤلف که در سه محور شفاعت در قرآن، اعتقاد مسلمانان به شفاعت در روز جزا و شفاعت اولیا ارائه شده است با توجه به عدم مراجعه وی به منابع اصیل اسلامی خصوصاً کتب تفسیری، به نتیجه گیری صحیح، جامع و کاملی نرسیده است.

وی در این مقاله با استناد به برخی روایات که محل تأمل و بررسی است و نیز تمسک به نظرات شاذی که توسط برخی علمای اهل سنت مطرح شده است، دیدگاه مسلمین راجع به شفاعت را مورد تحریف قرار داده و ادعاهای ناقص و نوعاً نادرستی را به آنها نسبت داده است. در یک نگاه کلی باید اذعان داشت، متأسفانه دیدگاه های حقیقی شیعه پیرامون شفاعت در این مقاله منعکس نشده و به شیعه در این مقاله اجحاف شده است.

حال آنکه بنا به اعتقاد مسلمین که برگرفته از آیات قرآن و روایات است، شفاعت هم در دنیا و هم آخرت امری پذیرفته شده است و در قیامت تنها با اذن الهی از شافعان و در حق اهل توحید که صاحب گناهان کبیره می باشند، پذیرفته است این در حالی است که نویسنده مقاله با یک برداشت سطحی شفاعت در دنیا را محدود به پیامبر(ص) و فرشتگان دانسته و شفاعت پیامبر(ص) در قیامت، برای خروج جهنمیان از آتش را نمی پذیرد.

## منابع:

- قرآن کریم.
- ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد هبه الله بن الحسین، (۱۳۸۷ق)، شرح نهج البلاغه امام علی، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دار الکتب العربی
- ابن عطیه، عبدالحق، (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت: دار الکتب العلمیه
- ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه
- ابن مرزوق، ابو حامد، (۱۴۰۷ق)، التوسل بالنبی و الصالحین، بی جا

- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۰ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار صار
- آلوسی، شهاب الدین ابوالفضل محمود، (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی**، بیروت: دار الکتب العلمیه
- امینی، عبدالحسین، (۱۳۸۷ق)، **الغدیور**، بیروت: دارالکتب العربی
- بروسوی، اسماعیل حقی، (بی تا)، **روح البیان**، بیروت: دارالفکر
- ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربی
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰ش)، **تفسیر موضوعی قرآن کریم**، قم: مرکز نشر اسراء
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر الخطیب، (۱۴۲۰ق)، **تفسیر کبیر**، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی
- رازی، جمال الدین ابو الفتوح حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان**، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی
- راغب اصفهانی، (بی تا)، **معجم مفردات الفاظ القرآن**، تحقیق ندیم مرعشی، بیروت: دار الکتب العربی
- رشید رضا، محمد، (۱۴۱۴ق)، **المنار**، بیروت: دارالمعرفه
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل**، بیروت: دارالکتب العربی
- سبحانی، جعفر، (۱۴۲۷ق)، **محاضرات فی الالهیات**، مؤسسه امام صادق (ع)
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی
- صدوق، محمد علی بن الحسین بن بابویه، (بی تا)، **توحید**، تعلیق سید هاشم حسینی بحرانی، قم: منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه فی قم
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **الخصال**، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه فی قم
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸ق)، **عیون اخبار الرضا**، تهران: نشر جهان، تهران
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۵ش)، **اسرار الایات**، تحقیق سید محمد موسوی، تهران: انتشارات حکمت

- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶ش)، **تفسیر القرآن الکریم**، قم: انتشارات بیدار
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان**، تهران: انتشارات ناصر خسرو
- طبری، ابی جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان عن تأویل آیات القرآن**، بیروت: دار المعرفه
- طوسی، محمد بن الحسن، (۱۳۷۳ش)، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، شرح جمال الدین حسن بن یوسف حلّی، قم: انتشارات شکوری
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- عبدالوهاب، محمد، (۱۳۷۳ق)، **الهدیه السنیه**، مصر: دارالمنار
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نور الثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان
- فراهیدی، خلیل احمد، (۱۴۱۴ق)، **العین**، تحقیق دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم سامرای، تهران: انتشارات اسوه
- فضل الله، سید محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دار الملائک للطباعه و النشر
- فیض کاشانی، محسن، (۱۴۱۵ق)، **الصافی**، تهران: انتشارات الصدر
- قاسمی، محمد جمال الدین، (۱۴۱۸ق)، **محاسن التاویل**، بیروت: دار الکتب العلمیه، بیروت
- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۷ش)، **احسن الحدیث**، تهران: بنیاد بعث
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ق)، **الجامع لاحکام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو
- قشیری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، (بی تا)، **صحیح مسلم**، بیروت: دارالفکر
- قزوینی، سید محمد حسین، (۱۳۶۶ش)، **فرقه وهابی و پاسخ به شبهات آنها**، ترجمه علی دوانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ش)، **تفسیر قمی**، قم: دار الکتب
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، (۱۳۶۸ش)، **کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی
- کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۳۶۷ش)، **الکافی**، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه



- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء
- مطهری، مرتضی، (۱۳۵۷ش)، *عدل الهی*، تهران: انتشارات صدرا
- مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ق، ۱۹۹۳م)، *اوائل المقالات*، تحقیق ابراهیم انصاری، بیروت: دارالمفید.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۴ق)، *الاعتقادات*، بیروت: دارالمفید
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیه
- نجارزادگان، فتح الله، (۱۳۸۳ش)، *تفسیر تطبیقی*، قم: انتشارات مرکز جهانی اسلام
- نجفی خمینی، محمد جواد، (۱۳۹۸ق)، *تفسیر آسان*، تهران: انتشارات اسلامیة
- jane, dammen,(2001), *encyclopaedia of the qoran*,ed: mac uliff georgeton university, Washington dc, brill leiden-boston-koln



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال سیزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵، پیاپی ۳۱

## بررسی دیدگاه شیخ طوسی در تفسیر آیات "علم حادث"

محمد سلطانی رنانی<sup>۱</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2016.2518

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۸

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۰/۲۸

### چکیده

یکی از مباحث مهم فلسفه و کلام اسلامی، مبحث علم الهی است. علم از صفات ذاتی خداوند است که همه معلوم‌ها را به طور مطلق، و بدون هیچ قید و شرطی دربرمی‌گیرد. آیات پرشماری نیز در قرآن کریم با علم خداوند و گستره و خصوصیات آن ارتباط دارند. از آن جمله آیاتی است که علم خداوند را بر حصول شرط یا پدیدار شدن حالتی متوقف می‌کند.

بنابراین مفسّر قرآن، به پیروی از اصول و مبانی اعتقادی باید از ظاهر این آیات بگذرد و بر پایه سازوکارهای تفسیری، معانی سازگاری با اصول اعتقادی برای این دست آیات بیابد.

متکلمان و مفسران شیعه امامی بر پایه ادله عقلی و نقلی در این حوزه، دیدگاه‌ها و آراء خویش را بیان می‌کنند. در این میان، شخصیت شیخ طوسی بسیار قابل توجه است. شیخ طوسی، زعیم و مرجع دینی شیعه، بزرگ فقیه، متکلم و مفسر قرآن است. وی را به حق می‌توان از سرآمدان عرصه کلام و تفسیر دانست. شیخ طوسی در تفسیر گرانسنگ التبیان به گونه‌ای آیات مرتبط با علم الهی را تفسیر نموده است که با اصول و مبانی کلامی سازگار آمده است. وی در تفسیر این دست آیات، جوهری را بیان می‌کند که در چهار عنوان قابل بررسی است. از میان این وجوه، تفسیر حصول علم به تحقق معلوم رجحان دارد. توجه به سازوکارهای شیخ طوسی در تفسیر این آیات می‌تواند در تفسیر قرآن کریم، به ویژه آیاتی که به ظاهر خویش با اصول و مبانی کلامی ناسازگار است، راهگشای همه پژوهشگران عرصه تفسیر قرآن کریم باشد.

**واژه‌های کلیدی:** شیخ طوسی، علم الهی، علم حادث، تفسیر آیات علم حادث.

## ۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین و محوری‌ترین موضوعاتی که قرآن کریم بدان پرداخته است؛ صفات خداوند است. و از این رو، یکی از گسترده‌ترین مباحث کلامی در فرقه‌های اسلامی نیز تبیین و توضیح صفات الهی است. متکلمان صفات خداوند را به اعتبارهای مختلفی بخش نموده‌اند؛ که در این میان صفات ذات از اهمیت بیشتری برخوردارند. آن

دسته از ویژگی های خداوند که هیچگاه از او سلب نمی شوند و قطع نظر از هر آنچه جز خداست، همواره به ذات الهی نسبت داده می شود؛ صفات ذاتی خداوند نام دارند.

ثقه الاسلام کلینی (م. ۳۲۸ق.) در تعریف صفات ذات ضابطه ای این چنین ارائه می دهد که هر ویژگی که به خداوند نسبت داده شود و ضد یا نقیض آن به خداوند نسبت داده نشود، صفت ذاتی است. (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۱)

به هنگام طرح و بحث از صفات ذاتی، علم در جایگاه نخستین قرار می گیرد. متکلمان مسلمان، بلکه عموم خداپاوران، علم الهی را فراگیر، مطلق، ازلی و ابدی می دانند. عنوان "علم الهی"، جامع همه مباحثی است که درباره دانش خداوند طرح می شود؛ از آن جمله است: ارتباط علم خداوند و زمان، نسبت علم الهی و اختیار آدمی، علم خداوند و ذات وی، قدیم یا حدوث علم الهی.

حدوث و قدم دو اصطلاح فلسفی - کلامی است که گاه به ذات و گاه به زمان نسبت داده می شود. حدوث ذاتی بدان معناست که چیزی در وجود خویش "پدید" باشد، پس از نیستی به هستی آمده باشد. و حدوث زمانی آن است که چیزی در زمان خاصی "پدید" آمده باشد و پس از نیستی، هستی یافته باشد. و البته هر حادث زمانی، حادث ذاتی نیز خواهد بود. خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ق.) در تعریف قدیم و مقابل آن، حادث می نویسد: اگر پیشتر از یک هستی غیر آن یا نیستی نباشد، آن هستی قدیم است، و گرنه حادث است.<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۱۵).

منظور از اصطلاح "علم حادث"، علمی است که ازلی نیست و در زمان خاصی و در پی رویدادی پدید آمده است، علمی که پس از معلوم حادث پدید آمده است و بدان تعلق گرفته است. در کتب کلامی در برابر علم حادث، اصطلاح "علم قدیم" یا "علم سابق" قرار می گیرد.<sup>۲</sup> علم سابق (قدیم) الهی، علم ازلی است که پیش از معلوم بوده است و پیروی معلوم حادث نیست.

۱- "و الوجود إن اخذ غیر مسیوق بالغير أو بالعدم، فقدیم. و أکأ فحادث".

۲- به عنوان نمونه رک: (جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۹۰. و ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۵۹)

آیات علم حادث، آیاتی از قرآن کریم است که به ظاهر ابتدایی خویش علم خداوند را علمی حادث تصویر می‌کند که در پی رویدادهایی پدید می‌آید. این آیات و مفاد آنها را پس از این بررسی خواهیم کرد.

پرس وجود از آیات علم حادث، سابقه‌ای دیرینه دارد. چنانکه محمد قرطبی (م. ۶۷۱ق.) نقل می‌کند امام علی<sup>علیه‌السلام</sup> در تفسیر آیه "وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ" (بقره: ۱۴۳) فرموده است "لِنَعْلَمَ" (تا بدانیم) به معنای "لِنَرَى" است. این نقل بر آن دلالت دارد که تاریخچه توجه به آیات علم حادث و گذر از ظاهر بدوی آن به صدر اسلام و زمانه صحابه پیامبر اکرم بازمی‌گردد. (قرطبی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۵۶)

همچنین از نخستین آثاری که به آیات علم حادث توجه داشته است، کتاب مجاز القرآن ابو عبیده معمر تیمی (م. ۲۰۹ق.) است. وی واژه "فَلْيَعْلَمَنَّ" (پس بی‌گمان بدانند) را در آیه "وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ" (عنکبوت: ۳) را مجاز می‌داند و به معنای "فَلْيَمِيزَنَّ" (پس بی‌گمان جدا می‌کند) می‌شمرد. (ابو عبیده، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۱۳)

عموم مفسران و متکلمان مسلمان در تفسیر این دست آیات و در مبحث علم الهی بر این معنا تاکید نموده‌اند که نمی‌توان علم الهی را حادث و متجدد دانست. راغب اصفهانی (م. ۵۰۲ق.) در تفسیر آیه ۱۴۳ سوره بقره می‌نویسد: این بخش از آیه (مگر آنکه بدانیم) بر آن دلالت می‌کند که برای خداوند علم حاصل می‌شود، در حالیکه بی‌گمان خداوند همواره به گذشته و آینده دانا است. و اگر چنین گونه سخنی در قرآن نبود، ما چنین جسارتی نمی‌کردیم که این چنین درباره خداوند سخن گوئیم.<sup>۲</sup> (راغب اصفهانی، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۳۳۲)

۱ - "و قبله‌ای که تو بر آن هستی قرارش نداده‌ایم مگر برای آنکه کسی را که از پیامبر پیروی کند از آن کس که به پیشین خویش بازمی‌گردد؛ بدانیم".

۲ - "إلا نعلم، وذلك يقتضى استفادة علم وقد علم أن الله تعالى لم يزل عالماً بما كان، وبما يكون".

از میان همه فرقه‌ها و عالمان تنها و تنها به هشام بن الحکم (م. ۱۷۹ق.) نسبت داده شده که به استناد آیات علم حادث، بر این باور بوده که خداوند تنها پس از پیدایش چیزها بدانها علم پیدا می‌کند. این نسبت، در کتب تفسیر و کلام اهل تسنن انعکاس گسترده‌ای یافته است. نخستین منبع موجود برای این انتساب، سخن ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ق.) است. وی می‌نویسد: هشام بن الحکم و شیطان طاق و بسیاری از روافض بر این باورند که خداوند پس از آنکه چیزها را تقدیر نمود و آفرینش آنها را اراده کرد، بدانها علم پیدا می‌کند.<sup>۱</sup> (ابوالحسن اشعری، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۴۸)

هشام بن الحکم از برترین یاران امام صادق و امام کاظم و از نخستین متکلمان شیعه است. ابوالحسن اشعری، در این بیان، به ناسزا، محمد بن نعمان معروف به مومن طاق را "شیطان طاق" و شیعیان را نیز روافض می‌نامد. این گونه سخن گفتن، بر کینه‌ورزی گوینده آن دلالت دارد. و البته چنین نسبت‌هایی به هیچ روی اعتبار ندارد. بسیاری از عالمان شیعه، از جمله سید مرتضی، به دفاع از هشام بن الحکم برخاسته‌اند.<sup>۲</sup>

بهترین دلیل بر عدم اعتبار این گونه نسبت‌ها، سخنان صریح متکلمان شیعه در باب علم الهی است. شیخ طوسی، همچون دیگر مفسران و متکلمان شیعه، معنای ظاهری آیات علم حادث را نمی‌پذیرد؛ نمی‌توان گفت که خداوند ما را می‌آزماید تا مجاهدان را بداند و بشناسد، زیرا این گفته بدان معناست که علم خداوند پس از آزمایش و کردار آدمیان پدید می‌آید. و اگر صفت علم در ذات خداوند پدیدار شود، ذات خداوند محل حوادث و پدیده‌ها خواهد بود. و محل حادث، نیازمند و حادث است.

شیخ طوسی می‌نویسد: "رو نیست که مراد خداوند این باشد که "تا بدانیم، پس از آنکه دانا نبودیم" زیرا خدا از ازل به همه چیزها داناست. و اگر دانایی او نوبه‌نو شود، به

۱- "وقال شیطان الطاق و کثیر من الوراق ان الله عالم فی نفسه لیس بجاهل ولکنه انما یعلم الاشیاء اذا قدرها وارادها".

۲- برای نمونه ر.ک: (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۵). دو مقاله در تقد و بررسی نسبت‌های ناروا به هشام انتشار یافته است: (ترابی، ۱۳۷۵، صص ۵۶-۶۶. و الدوخی، ۱۴۳۰، صص ۱۰۰-۱۲۵).

علمی حادث (زمانمند، پدیداری) نیازمند شود همان گونه که ما انسان‌ها بدان نیازمندیم.<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۲۹۸).

در این مقاله و در بررسی آیات حادث و وجوه تفسیری آنها، دیدگاه شیخ طوسی را محور قرار داده‌ایم. ابوجعفر، محمد بن حسن طوسی، به سال ۳۸۵ ق. در طوس متولد شده است.

وی پس از شیخ مفید و سید مرتضی و در سن ۵۱ سالگی زعامت دینی شیعیان را بر عهده می‌گیرد. شخصیت علمی شیخ، به ویژه در حوزه کلام، تا آنجا برتر و والاتر از معاصرانش بود که خلیفه عباسی آن زمان، القائم بامرالله کرسی کلام را به ایشان واگذاشت. شیخ طوسی؛ فقیه، محدث و متکلم برجسته‌ای است که در تفسیر خویش، گذشته از نقل کم شمار روایات مأثور، با تکیه بر عقل و توجه به علوم مختلف به ارزیابی آرای تفسیری گذشتگان و معاصران خود پرداخته و تفسیری جامع انواع علوم و فنون متعلق به تفسیر قرآن، همچون صرف و نحو و اشتقاق و معانی و بیان و حدیث و فقه و کلام و تاریخ فراهم آورده است. شیخ طوسی در محرم سال ۴۶۰ ق. از دنیا برفت.

## ۲. بیان مسأله

متکلمان مسلمان بر این باورند که خداوند به همه چیز؛ به ذات خود، و البته به همه پدیده‌ها پیش از آنکه به وجود آیند و پس از آن، داناست و هیچ چیز بر او پنهان نیست. شیخ طوسی در اینباره می‌نویسد: آیه "وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (انعام: ۱۰۱) عمومیت دارد؛ زیرا خداوند همه چیزها؛ پدیده‌ها و ناپدیده‌ها، هست‌ها و نیست‌ها، را می‌داند و هیچ چیز بر او پنهان نیست.<sup>۲</sup> (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۲۰).

۱ - "لايجوز ان يكون المراد حتى نعلم بعد ان لم نكن عالمين، لانه تعالى عالم في مالم يزل بالاشياء كلها، ولو تجدد كونه عالما لاحتاج إلى علم محدث كالواحد منا".

۲ - "و قوله وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ عام، لان الله تعالى يعلم الأشياء كلها قديمها و محدثها، موجودها و معدومها، لا تخفى عليه خافية".



خدا همه چیز را به تفصیل می‌داند و به جزئیات امور نیز آگاه است، چنانکه شیخ در تفسیر آیه "أَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا" (جن: ۲۸) می‌نویسد: خدا همه چیز را جدا جدا داند، مانند کسی که چیزها را بشمارد تا آن را جدا جدا بداند.<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۱۰، ص ۱۵۹).

علم، مانند دیگر صفات ذاتی خداوند، عین ذات حق تعالی است، پس حادث نیست، و کاستی و فرونی نمی‌پذیرد. بر این اساس علم الهی هیچ گاه و نسبت به هیچ یک از متعلقات (معلومات) منتفی نخواهد بود. به بیان دیگر، خداوند از ازل و تا ابد، همه چیز را می‌داند و هیچگاه و نسبت به هیچ چیز جاهل نیست.

متکلمان فرقه‌های اسلامی، با همه اختلافی که در مبحث صفات خداوند دارند؛ همگی بر این معنا اتفاق دارند که خداوند همواره داناست، علم او ازلی و ابدی است و حدوث و تجدد و تغییر در علم الهی روی نمی‌دهد. ابن حزم اندلسی (م. ۴۵۶ق.) می‌نویسد: هر کس بگوید علم خداوند حادث شده است، سخن بس بزرگی گفته است؛ زیرا وی به صراحت گفته است که خداوند چیزی را نمی‌داند تا آنکه آن دانش را برای خویش پدید آورد... و اگر خداوند آینده را نداند، نادانی بر او ثابت می‌شود و نسبت دادن نادانی به خداوند، به اتفاق همگان کفر است.<sup>۲</sup> (ابن حزم، ۱۹۶۴، ج ۵، ص ۹۱).

حال اگر ظاهر برخی آیات قرآن بر آن دلالت کند که خداوند می‌آزماید تا بداند، و در برخی از آیات قرآن، خداوند به گونه شرطی سخن گفته است و گویی از نتیجه خبر ندارد، و یا آنکه در برخی آیات دیگر خداوند علم خویش را نسبت به برخی چیزها نفی می‌کند؛ این ظاهر نمی‌تواند مراد خداوند از سخنانش باشد؛ زیرا خداوند حق است و جز به حق و راستی سخن نمی‌گوید.

خردمندان، سخن سخنگوی دانا و راستگو را بر معنای صحیح و حق حمل می‌کنند. بر این پایه، علم خداوند متوقف بر آزمون یا حصول شرطی نیست و هیچگاه نیز منتفی نمی‌شود. همچنین ظاهر این دست آیات (آیات امتحان و اختبار، آیات متضمن شرط، و آیاتی که در آن علم خدا به چیزی نفی شده) با صریح و نص آیاتی که خداوند را بر همه

۱- "معناه انه يعلم الأشياء مفصلة بمنزلة من يحصيها ليعلمها كذلك".

۲- "من قال بحدوث العلم فَإِنَّهُ قَوْلٌ عَظِيمٌ جَدًّا لِأَنَّهُ نَصٌّ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَعْلَمْ شَيْئًا...".

چیز دانا می‌شمارد (مانند: انعام: ۱۰۱) متناقض و ناسازگار است. بنای عاقلان بر آن است که اگر دو سخن از سخنگوی حکیمی صادر شود که ظاهر یکی با نص دیگری ناسازگار باشد، از ظاهر گذر می‌کنند و نص را مرجع فهم و تفسیر هر دو کلام قرار می‌دهند. بر این اساس، شیخ طوسی پس از گذر از این ظاهر غیرمراد، بر اساس سازوکارهای لغوی و ادبی، وجوهی برای تفسیر این آیات بیان می‌کند که با علم سابق و فراگیر حق تعالی سازگار است.

در این مقاله، وجوه تفسیری که شیخ طوسی در تبیین و توضیح این دست آیات بیان کرده است، مورد بررسی قرار می‌گیرد و جایگاه این وجوه در نظام ادبی - بلاغی مشخص شود. بی‌گمان سخنان شیخ طوسی در تفسیر این دست آیات، در تفاسیر پس از وی تاثیر نهاده است که این بخش نیز به اجمال مورد بررسی قرار می‌گیرد. و در جایگاه سوم، پژوهشی تطبیقی میان دیدگاه شیخ طوسی به نمایندگی از اندیشه کلامی شیعه و عدلیه، و دیدگاه مفسران مکاتب و مذاهب دیگر اسلامی قرار می‌گیرد.

### ۳. آیات علم حادث

آیاتی از قرآن، حصول علم خداوند را در پی امتحان و اختبار می‌شمرد. خداوند مردمان را می‌آزماید و مورد فتنه و ابتلاء قرار می‌دهد، تا مجاهدان و صابران و مومنان و راستگویان و پیروان پیامبر را از دروغگویان و منافقان و مخالفان پیامبر بشناسد، و بداند در دل آدمیان چیست. گویی خداوند پیش از فتنه و ابتلاء به موفقیّت و شکست مردمان آگاهی نداشته است و پس از آزمون خداوند به نتیجه آن عالم می‌شود. برخی از این آیات بنگرید:

"وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ" (بقره: ۱۴۳).

۱ - "و قبله‌ای که تو بر آن هستی قرارش نداده‌ایم مگر برای آنکه کسی را که از پیامبر پیروی کند از آن کس که به پیشین خویش بازمی‌گردد؛ بدانیم".

"وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ فَيَاذَنَ اللَّهُ وَ لِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا!"<sup>۱</sup>  
(آل عمران: ۷-۱۶۶).

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَ رِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ!"<sup>۲</sup> (مائده: ۹۴).

در این آیات؛ تغییر جهت قبله، رویدادهای جنگ احد، و شکار در حال احرام؛  
آزمون‌هایی برشمرده شده‌اند که نتیجه آنها حصول علم برای خداوند است.  
"وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ"<sup>۳</sup> (سبأ: ۲۱).  
این آیه شریفه، بر آن دلالت دارد که نتیجه و حاصل وسوسه و فریب شیطان آن است  
که خداوند مومنان و تردیدکنندگان را بداند.

"وَلَيَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُواْ أَخْبَارَكُمْ"<sup>۴</sup> (محمد: ۳۱).  
"وَلَقَدْ فْتَنَّا الَّذِينَ مِّن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ"<sup>۵</sup>  
(عنکبوت: ۳)

دو آیه فوق بر آن دلالت دارند که نتیجه آزمون‌ها و امتحان‌های الهی آن است که  
خداوند راستگو و دروغگو، مجاهدان و بردباران را بداند و بشناسد.  
"الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا"<sup>۶</sup> (انفال: ۶۶).

این آیه به ظاهر خویش بر آن دلالت دارد که خداوند پس از آنکه مقاومت یک در  
برابر ده را در میدان رزم بر مسلمانان واجب نمود، دانست که رزمندگان مسلمان از این  
گونه مقاومت ناتوان هستند، پس آن حکم را نسخ کرد.

۱ - "و آنچه که در روز برخورد دو گروه [جنگ احد] به شما رسید، پس به اجازه خداوند بود و برای آنکه [خداوند]  
مومنان را بشناسد و آن کسان که نفاق ورزیدند را بشناسد!"

۲ - "ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بی گمان خداوند شما را به چیزی از شکار که در دسترس شما و نیزه‌های شما  
باشد خواهد آزمود، تا خداوند بداند چه کسی در نهان از او بیم دارد!"

۳ - "و [شیطان] را بر آنان تسلطی نبود، جز آنکه کسی را که به آخرت ایمان دارد از کسی که در باره آن در تردید  
است باز شناسیم!"

۴ - "و بی گمان شما را می‌آزماییم تا مجاهدان و بردباران از شما را بدانیم و گزارش‌هایتان را رسیدگی کنیم!"

۵ - "و بی گمان پیشینیان شما را آزمودیم، پس خداوند راستگویان را بداند و دروغگویان را بداند!"

۶ - "اکنون خدا بر شما تخفیف داد و دانست که در شما ناتوانی هست!"

آیات علم حادث به ظاهر خویش بر آن دلالت دارند که گویی خداوند پیش از آزمون و ابتلاء، کردار و سرانجام آدمیان را نمی‌داند و تنها پس از آزمایش و امتحان است که خداوند خوبان را از بدان می‌شناسد. بنابر این ظاهر بدوی، علم به عاقبت آدمیان برای خداوند پدیدار می‌شود. شیخ طوسی با گذر از ظاهر بدوی آیات علم حادث، وجوهی را برای توضیح و تفسیر آنها بیان می‌کند که به بررسی آنها می‌پردازیم.

### ۳-۱. حصول علم به معنای تحقق معلوم

مفسران از دیرباز در بیان و توضیح آیات علم حادث بر این معنا تاکید می‌کردند که علم خداوند ازلی و ابدی و فراگیر است و حدوث و حصول علم در این آیات به معنای تحقق و وجود معلوم است. شیخ طوسی در تفسیر آیه سی و یکم سوره محمد، این وجه را چنین بیان می‌کند: "می‌آزماییم تا آنکه مجاهدان را بدانیم" به معنای آن است که جهاد شما به حالت تحقق و وجود بدانیم.<sup>۱</sup> (شیخ طوسی، ۱۴۱۳: ج ۹، ص ۲۹۷). شیخ طوسی این وجه را به سید مرتضی نیز نسبت می‌دهد. (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۲)

می‌توان نخستین مفسری که بدین وجه اشاره نمود را ابواسحاق زجاج (م. ۳۱۱ ق.) دانست. وی در تفسیر آیه ۱۶۶ سوره آل عمران می‌نویسد: "تا مومنان را بدانند و کسانی که نفاق می‌وزرند را بدانند" یعنی تا ایمان مومنان به واسطه پایداریشان در برابر آنچه بر ایشان پیش می‌آید، آشکار شود. و دورویی منافقان به واسطه سستی و نبردباریشان آشکار شود.<sup>۲</sup> (زجاج، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۴۸۸).

پس از شیخ طوسی، بسیاری از مفسران این وجه را در تفسیر آیات علم حادث بیان کرده‌اند. از مفسران شیعه، امین الاسلام طبرسی (فضل بن حسن، م. ۵۴۸ ق.)، ابوالفتح رازی (حسین بن علی، م. ۵۵۴ ق.) را می‌توان نام برد.<sup>۳</sup>

۱ - "حتى نعلم المجاهدين منكم حتى نعلم جهادكم موجودا".

۲ - "وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا، أَي لِيُظْهَرَ إِيمَانَ الْمُؤْمِنِينَ بِثَبُوتِهِمْ عَلَى مَا نَالَهُمْ وَيُظْهَرَ نِفَاقَ الْمُنَافِقِينَ بِفِشْلِهِمْ وَقَوْلَهُ الصَّبْرُ".

۳ - به ترتیب ر.ک: (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۱۶۰، و رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۳۱۲).

علامه طباطبایی در توضیح این وجه، بیانی دگرگونه دارد. وی تحقیق معلوم را علم فعلی و حضور معلوم نزد خداوند می‌نامد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۲۴۹)

فخر رازی (محمد بن عمر، م. ۶۰۶ق.) این گونه تعبیر را مجازی مشهور می‌داند. وی می‌نویسد: اطلاق لفظ علم بر معلوم و قدرت بر مقدور مجازی مشهور است. گفته می‌شود: این علم فلان کس است، و منظور معلوم وی است. پس هر آیه‌ای که به ظاهر خویش بر تجدد (حدوث) علم دلالت دارد، مراد از آن حدوث معلوم است.<sup>۱</sup> (فخر رازی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۱۵).

ابن عاشور (محمد بن طاهر تونسسی، م. ۱۱۱۰ق.) برای این تعبیر مجازی نمونه‌ای از شعر عربی بیان می‌کند. وی در تفسیر آیه ۱۶۶ سوره آل عمران می‌نویسد: علم در این آیه کنایه از ظهور و تقرّر است مانند سخن ایاس که سروده است: "و پیش آمدم در حالیکه نیزه‌ها میان ما برآمده بود. تا ترسو را از شجاع بدانم". منظور وی از دانستن ترس و شجاعت آن است که شجاعت من و ترسو بودن دیگران آشکار شود.<sup>۲</sup> (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۴، ص ۱۶۲)

در عبارت فوق، ابن عاشور حصول علم را کنایه از تحقق معلوم می‌شمرد. تعبیر کنایه به جای مجاز قابل بررسی و نقد است. ادیبان در تفاوت مجاز و کنایه چنین گفته‌اند که در کنایه اراده معنای ملزوم همراه با معنای لازم رواست. در حالیکه در مجاز چنین نیست و تنها معنای لازم اراده شده است. ابن عاشور، خود بدین تفاوت تصریح می‌کند. (ر.ک. ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۴، ص ۱۰۷) بر این اساس نمی‌توان در آیات علم حادث، حصول علم را کنایه از تحقق معلوم دانست، زیرا در این آیات ملزوم (حدوث علم) قطعاً مراد نیست.

تعبیر مجازی از تحقق معلوم به حصول علم، از آن رو شکل می‌گیرد که میان حصول علم و تحقق معلوم ملازمه و پیوستگی است. البته این پیوستگی و ملازمه در علم الهی و

۱ - "أن اطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقدور مجاز مشهور. يقال: هذا علم فلان والمراد معلومه، فكل آية يشعر ظاهرها بتجدد العلم، فالمراد بتجدد المعلوم".

۲ - "و العلم هنا كناية عن الظهور والتقرّر في الخارج كقول إياس بن قبيصة الطائي: وأقبلتُ والخَطِيّ يخطر بيننا/ لأعلمَ مَنْ جَبَأَها مِن شجاعها. أراد لظهور شجاعتي وجبن الآخرين".

معلوم آن، آشکار، همیشگی و فراگیر است؛ به گونه‌ای که علم خداوند به معلوم از تحقق معلوم هیچ گاه تخلف پیدا نمی‌کند.

شیخ طوسی حکمت تعبیر از تحقق معلوم به حصول علم را از این قرار می‌شمرد که پاداش و کیفر بر پایه فعل آدمی شکل می‌گیرد، نه بر پایه علم پیشین خداوند، بنابراین باید جهاد جهادگران محقق شود و وجود یابد تا آنان شایستگی پاداش را یابند.<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۲۹۷).

یکی از نتایج تحقق و وجود معلوم، متمایز شدن و تشخیص عینی آن در جهان خارج است. بنابراین شیخ طوسی یکی از وجوه در تفسیر آیات علم حادث را این گونه بیان می‌کند: علم خداوند ازلی و ابدی است، ولی به واسطه آزمایش معلوم متمایز می‌شود. خداوند تمایز و تشخیص معلوم را حصول علم نامیده است.<sup>۲</sup> (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۲۹۸).

شیخ طوسی در تفسیر آیه "وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَأْتِيهِمْ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ"<sup>۳</sup> (سبا: ۲۱) می‌نویسد: معنای آیه آن است که ما شیطان را بر فریب دادن و وسوسه آدمیان توانا نساختیم مگر آنکه آن کس که شیطان را می‌پذیرد از آن کس که از پیرویش سرباز می‌زند، تمییز دهیم. پس آن کس که پیرویش کرد عذاب کنیم و آن کس که مخالفش نمود پاداش دهیم. و خداوند، از تمییز دادن بین دو گروه به علم تعبیر کرده است. در حالیکه تنها تمییز دادن و جداسازی مراد خداوند است؛ زیرا عذاب و ثواب تنها در صورتی واقع می‌شود که کرداری محقق شود که فرد شایستگی آن را پیدا کند. ولی علم؛ خداوند از ازل به احوال آدمیان و آنچه از آنان سرزند، داناست.<sup>۴</sup> (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۹۳).

۱ - "ان الغرض ان تفعلوا الجهاد فيبيكم على ذلك، لانكم لاتستحقون الثواب على ما يعلم الله انه يكون".

۲ - "معناه حتى يتميز المعلوم في نفسه، لانهم إنما يتميزون بفعل الايمان".

۳ - "و شیطان را بر آنان چیرگی ندادیم، مگر آنکه آن کس را که به آخرت ایمان دارد از آن کس که درباره‌اش شک دارد، بشناسیم".

۴ - "تقدیره إن لم نمکنه من اغوائهم و وسوستهم إلا لنميز من يقبل منهم و من يمتنع و بأبی متابعتة...".

بنابراین تمایز و تشخیص خارجی معلوم نیز در پی تحقق معلوم شکل می‌گیرد. پس نمی‌توان این وجه را وجهی مستقل دانست. هر چند زمخشری (محمود بن عمر، م. ۵۳۸ق.) در تفسیر آیه ۱۶ سوره توبه، متمایز شدن معلوم را وجهی مستقل برای معانی مجازی علم می‌شمرد و بر این معنا به آیه ۳۷ انفال نیز استدلال می‌کند. وی می‌نویسد: "تا آنگاه که خداوند جهادگران شما را ندانسته و بردباران را ندانسته است" معنایش آن است که تا پیرو را از رویگردان جدا سازیم، همان گونه که فرمود: "تا خداوند پلید را از پاکیزه جدا سازد"، پس به جای جداساختن، علم را قرار داد؛ زیرا به واسطه علم جداسازی شکل می‌گیرد.<sup>۱</sup> (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۲۶).

### ۳-۲. حصول علم برای اولیای خداوند

شیخ طوسی در تفسیر آیات علم حادث، وجهی دیگر بیان می‌کند که خداوند بندگان را می‌آزماید تا اولیای وی مجاهدان را بشناسند. و خداوند از جهت احترام و بزرگداشت اولیایش، دانستن اولیای خود را دانستن خود شمرده است. شیخ طوسی برای این وجه قرینه‌ای از قرآن کریم نیز می‌آورد: در آیه "إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" (احزاب: ۵۷) آزار دادن خداوند به معنای آزار دادن اولیای الهی است.<sup>۲</sup> (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۳۰۷). پیش از شیخ طوسی، طبری (محمد بن جریر، م. ۳۱۰ق.) در تفسیر آیات علم حادث، این وجه را ترجیح داده و حصول علم برای خداوند را به معنای حصول علم برای اولیای الهی دانسته است. وی در تفسیر آیه ۱۴۳ سوره بقره می‌نویسد: معنای این آیه نزد ما چنین است: "این قبله که تو بر آنی، قرار ندادیم مگر آنکه پیامبر و حزیم و دوستانم پیروان پیامبر را بشناسند. پیامبر و اولیای الهی، حزب خدا هستند و عرب آنچه را پیروان کسی انجام می‌دهند، به رئیس آنان نسبت می‌دهند."<sup>۳</sup> (طبری، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۱۵۸)

۱- "ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين معناه لنميز التابع من الناكص..."

۲- "معناه ای يعلم اولیائی المجاهدین منكم و أضافه إلى نفسه تعظیما لهم و تشریفا..."

۳- "أما معناه عندنا، فإنه: وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا ليعلم رسولی وحزبی وأولیائی من يتبع الرسول..."

پس از شیخ طوسی نیز زمخشری این وجه را در تفسیر آیه ۱۶ سوره توبه بیان می‌کند. وی می‌نویسد: "تا آنگاه که خداوند جهادگران شما را ندانسته و بردباران را ندانسته است" و گفته شده: تا پیامبر خدا و مومنان بدانند. خداوند علم آنان را به ذات خودش نسبت داده است؛ زیرا آنان وابستگان و نزدیکان نزد اویند.<sup>۱</sup> (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۲۶)

راغب اصفهانی نیز این وجه را در تفسیر آیات علم حادث مطرح می‌کند و در جهت تقویت آن به آیاتی استدلال می‌کند. به بیان راغب، خداوند در آیه "اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا" (زمر: ۴۲) جان ستاندن را به خویشتن نسبت می‌دهد، در حالیکه جان ستاندن کار فرشته مرگ است. و در آیه "وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ" (نساء: ۱۱۳) آموزش وحی را به خود نسبت داده است، در حالیکه فرشته وحی چنین کرده است. (راغب اصفهانی، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۳۳۲).

این وجه، مجازی عقلی است. بدین بیان که حصول علم به جای آنکه به فاعل حقیقی خویش، اولیای الهی، نسبت داده شود؛ بنابر مجاز عقلی، به خداوند نسبت داده شده است. این وجه از دو جهت مورد نقد قرار می‌گیرد. نخست آنکه مجاز در لغت بر مجاز در اسناد اولویت دارد. و پس از گذر از معنای حقیقی تا آن زمان که مجاز در لغت محتمل باشد، نباید سخن را بر مجاز عقلی حمل نمود. (الصغیر، ۱۴۲۰، ص ۱۱۸).

بنابراین وجه نخست و دیگر جوهری که بر پایه مجاز لغوی شکل می‌گیرند، بر این وجه تقدّم دارند.

نقد دوم آنکه وجه فوق در برخی آیات علم حادث، به ویژه آیه ۲۵ سوره حدید جریان پیدا نمی‌کند. "وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَ رُسُلَهُ بِالْغَيْبِ".<sup>۲</sup> در این آیه حصول علم برای پیامبران، در کنار حصول علم برای خداوند

۱- "ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين" وقيل ليعلم رسول الله والمؤمنون. وإنما أسند علمهم إلى ذاته لأنهم خواصه وأهل الزلفى عنده."

۲- "به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند، و آهن را که در آن برای مردم خطری سخت و سودهایی است، پدید آوردیم، تا خدا معلوم بدارد چه کسی در نهان، او و پیامبرانش را یاری می‌کند."



آمده است؛ بنابراین نمی توان حصول علم برای خداوند را به معنای حصول علم برای اولیای الهی دانست.

### ۳-۳. حصول علم برای آدمیان

وجه دیگری که شیخ طوسی در تفسیر آیات حدوث علم بیان می کند آن است که منظور خداوند در این آیات حصول علم برای عموم آدمیان است و به مجاز حصول علم را به خود نسبت داده است. همان گونه که استادی با اینکه به نتیجه آزمایش داناست به دانش آموزان می گوید: این آزمایش را انجام می دهم تا بدانیم چنین می شود یا نه.<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۳۰۷).

نخستین پژوهشگری که این وجه را در تفسیر آیات علم حادث بیان نمود، ابوزکریا فرآء (م. ۲۰۷ق.) است. وی در تفسیر آیه ۳۱ سوره محمد صلی الله علیه و آله می نویسد: "و بی گمان شما را می آزمایشیم تا جهادگران از شما و بردباران را بدانیم" و خداوند بدون آزمایش جهادگر و بردبار را می داند. در معنای آیه دو وجه است؛ نخست آنکه عرب آن گاه که با نادان سخن می گوید با آنکه خود داناست در سخنش تردید قرار می دهد و آن تردید را به خود نسبت می دهد و به گونه ای سخن می گوید که گویی خودش نیز نمی داند. به عنوان نمونه نادانی می پندارد که هیزم آتش را می سوزاند، گوینده دانا به وی می گوید: هیزم و آتشی فراهم می آوریم تا بدانیم که کدامیک دیگری را می سوزاند. این وجهی آشکار در تفسیر این آیه است.<sup>۲</sup> (الفراء، ۱۹۵۵، ج ۲، ص ۳۶۰).

فخر رازی این وجه را از فرآء نقل می کند و در ادامه می نویسد: هدف از این گونه سخن گفتن، نرم خویی و همراهی در سخن است، مانند سخن خداوند: "و ما یا شما بر هدایت هستیم" (سبا: ۲۴) که خداوند سخنی را که تردیدآمیز است به خود نسبت داده است

---

۱- "المعنی حتی تعلموا أنتم، و اضافه إلى نفسه تحسنا كما أن الإنسان العالم إذا خولف في ان النار تحرق الحطب...".  
۲- "و لَنْبَلُوَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ، و هو يعلم المجاهد والصابر بغیر ابتلاء، فقیه و جهان. أحدهما أن العرب تشترط للجاهل إذا كلمته بشبه هذا شرطاً تُسنده إلى أنفسها وهي عالمه و مخرج الكلام كأنه لمن لا يعلم...".

تا در سخن نرم‌خویی پیشه کند و با مخاطبان همراهی کند.<sup>۱</sup> (فخر رازی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۹۵).

این وجه نیز مجاز در اسناد (مجاز عقلی) است؛ حصول علم برای عموم آدمیان به مجاز به خداوند نسبت داده شده است.

شیخ طوسی در تفسیر آیه ۱۴۳ سوره بقره، دو وجه دیگر بیان می‌کند که با آنچه گفته شد همسو هستند. وجه نخست را به استاد خویش، سید مرتضی نسبت می‌دهد. به بیان سید مرتضی، هدف از آزمون الهی آن است که خداوند و دیگران به کردار آدمی دانا شوند، بر این اساس هر چند علم الهی بر آزمون آدمی متوقف نیست؛ ولی مجموع دانش خداوند و دیگران پس از آزمون و عملکرد آدمی حاصل می‌شود. از این روی خداوند دانش خویش را نیز بر کردار آدمی متوقف نموده است.<sup>۲</sup>

وجه دوم بدین بیان است که خداوند از ازل داناست، ولی برخی آدمیان چنین می‌پندارند که خداوند پس از وجود معلوم بدان علم پیدا می‌کند. خدا می‌آزماید تا چنین کسان بدانند که خداوند می‌داند؛ بنابراین آزمون و اختبار الهی برای حصول علم چنین کسان است، نه حصول علم برای خداوند.<sup>۳</sup> (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۸).

این دو وجه قابل پذیرش نیستند. وجه نخست بدین معنا منتهی می‌شود که خداوند، دانستن آدمیان را در کنار و در رتبه دانستن خویش در ساختار فعلی واحدی همچون "نعلم" یا "یعلم" قرار داده است. و وجه دوم نیز مستلزم آن است که خداوند بر پایه اعتقاد نادرست برخی از آدمیان سخن گفته باشد. و سخن خداوند از هر دو نتیجه به دور و پیراسته است.

۱- "و الغرض من هذا الجنس من الكلام: الاستمالة والرفق في الخطاب، كقوله: "وَأَنَا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلِّي هُدَى" فأضاف الكلام الموهوم للشك إلى نفسه ترفيقاً للخطاب ورفقاً بالمخاطب، فكذا قوله: "إِلَّا لِنَعْلَمَ".

۲- "و كان علی بن الحسین المرتضی الموسوی یقول فی مثل ذلك وجها ملیحا وهو ان قال: قوله لنعلم یقتضی حقیقه ان یعلم هو وغیره ولا یحصل علمه مع علم غیره إلا بعد حصول الاتباع".

۳- "و فیه قول خامس وهو ان یعلموا اننا نعلم، لانه كان منهم من یعتقد ان الله لا یعلم الشئ حتی یكون".

### ۳-۴. استعاره در حدوث علم

وجه دیگری که شیخ طوسی در تفسیر آیات علم حادث بیان می‌کند، از این قرار است: خداوند به گونه‌ای با آدمیان رفتار می‌کند که گویی می‌خواهد آنان را بیازماید. بنابراین تنها صورت و ظاهر رفتار خداوند مانند رفتار آزمونگری است که در پی آزمون و امتحان می‌داند. وی در تفسیر آیه ۱۴۱ آل عمران می‌نویسد: "تا خداوند آن کسان را که ایمان آورده اند، بداند" بدانچه که از بردباری آنان در جهاد با دشمنان آشکار شده است. این آیه بدان معناست که خداوند با مومنان رفتاری مانند کسی که می‌خواهد آنان را بشناسد، رفتار می‌کند.<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۰۱).

شیخ طوسی در تفسیر آیه صد و چهل و سوم سوره بقره، این وجه را به ابن الاخشاد (احمد بن علی، م. ۳۲۶ ق.) و رمانی (علی بن عیسی، ۳۸۶ ق.) نسبت می‌دهد. (طوسی، ۱۴۱، ج ۲، ص ۸).

فخر رازی در تفسیر آیه ۱۲۴ سوره بقره این وجه را بیان می‌کند و آن را گونه‌ای مجاز می‌داند. وی می‌نویسد: خداوند تکلیف خویش را بلاء (امتحان) نامیده است؛ زیرا این گونه کردارها از سوی ما به جهت آزمون و تجربه و امتحان روی می‌دهد چون حال دیگران را نمی‌دانیم. و چون این گونه رفتار در عرف ما بسیار است، رواست که خداوند فرمان و بازداشت خویش را به مجاز چنین توصیف کند. حقیقت امتحان و تجربه بر خداوند جریان ندارد؛ زیرا وی همه معلومات را به تفصیل از ازل تا ابد می‌داند.<sup>۲</sup> (فخر رازی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۲).

فخر رازی در بیان دیگری، این وجه را در تفسیر آیاتی که شک و تردید را به خداوند نسبت می‌دهند، بیان می‌کند. وی در تفسیر آیه ۲۹ سوره انفال می‌نویسد: وارد نمودن شرط در حکم تنها برای کسی رواست که نسبت به پایان کارها نادان باشد، و این گونه سخن گفتن شایسته خداوند نیست. مگر آنکه خداوند با بندگان مانند تردید کننده‌ای

---

۱- "للعلم الله الذین آمنوا، بما یظهر من صبرهم علی جهاد عدوهم ای یعاملهم معامله من یرید أن یعرفهم الله بهذه الحال".

۲- "أنه تعالی وصف تکلیفه إیاه بلوی توسعاً لأن مثل هذا یكون منا علی جهة البلوی والتجربة والمحنة...".

رفتار می‌کند. و همین‌گونه است سخن خداوند: "و بی‌گمان شما را می‌آزمایم تا جهادگران از شما و بردباران را بدانیم"<sup>۱</sup>. (فخر رازی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۱۲۳).

این وجه، استعاره به کنایه است. ادیبان در تعریف استعاره به کنایه گفته‌اند، هر گاه مشبّه همراه با یکی از ویژگی‌های مشبّه به ذکر شود، سخن بر گونه استعاره به کنایه است.<sup>۲</sup> در این وجه از تفسیر آیات علم حادث، رفتار خداوند با آدمیان به رفتار آدمیان با یکدیگر تشبیه شده است، یکی از ویژگی‌های بارز رفتار آدمیان با یکدیگر، روش امتحان و آزمون برای حصول علم و آگاهی است. در جهت آن تشبیه پنهان، این مشخصه رفتار انسانی به خداوند نسبت داده شده است.

#### ۴. نگرشی تطبیقی بین وجوه تفسیری آیات علم حادث

چنانکه گذشت، مفسران و متکلمان همه ذاهب و مکاتب اسلامی، به اتفاق از ظاهر آیات حادث گذر می‌کنند و جوهری را در تفسیر این دست آیات پیشنهاد می‌کنند. بی‌گمان مبانی کلامی این پژوهشگران در طرح یا ترجیح این وجوه بس تاثیرگذار است. مفسران عدلی مسلک به جوهری گرایش بیشتری دارند که با اصل عدل الهی، اصل اختیار آدمی، و حسن و قبح عقلی سازگارتر باشد و از پشتوانه‌ای عقلانی و خردمندانه بهره ببرد. بر این اساس، بیشتر مفسران عدلی مسلک، وجه نخست (حصول علم به معنای تحقق معلوم) را در صدر وجوه تفسیری آیات حادث برشمرده‌اند.

در طرف مقابل، جبرگرایان و اشعری‌مسلکان در تفسیر آیات حادث به جوهری گرایش دارند که پایه و اساس فلسفی یا کلامی نداشته باشد. چنانکه بزرگ‌مفسر این گروه، ابن جریر طبری تنها وجهی که در تفسیر آیات حادث بیان می‌کند و می‌پذیرد، وجه دوم (حصول علم برای اولیای خدا) است.

از این گذشته، مفسران جبری مسلک گاه جوهری در تفسیر آیات حادث مطرح می‌کنند که با مبانی عدل و حسن و قبح عقلی به طور کامل ناسازگار است. ابواسحاق ثعلبی

۱- "إدخال الشرط في الحكم إنما يحسن في حق من كان جاهلاً بعواقب الأمور، وذلك لا يليق بالله تعالى...".

۲- ر.ک. تفتازانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۷.

(احمد بن محمد، م. ۴۲۷ق.) در تفسیر آیه ۱۴۳ سوره بقره می‌نویسد: اهل معانی گفته‌اند: معنای آیه چنین است که تغییر قبله تنها بدین جهت بود که ما پیشتر می‌دانستیم چه کسی از پیامبر پیروی می‌کند و چه کسی به کفر بازمی‌گردد. گویی که در علم خداوند سبقت گرفته است که تغییر قبله موجب هدایت برخی و گمراهی برخی دیگر می‌شود. و گاه عرب فعل مضارع را به جای ماضی می‌نهد.<sup>۱</sup> (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۹).

سخنانی که ثعلبی به اهل معانی نسبت می‌دهد، تنها با چهارچوب فکری جبرگرایان سازگار است. بنابراین سخنان، هدایت و گمراهی آدمیان پیروی علم الهی است، و آزمون‌هایی مانند تغییر قبله تنها برای آن است که بنابر آنچه خداوند خواسته و دانسته است، هدایت‌یافتگان هدایت یابند و گمراهان گمراه شوند. بنابراین سخنان علم در آیات مورد بحث، دیگر حادث نیست؛ بلکه قدیم و ازلی است. ولی پیامد ناگوار این دست سخنان اعتقاد به جبر است؛ زیرا بر پایه این سخنان، هدایت یافتن و گمراه شدن آدمیان نه بر اساس اختیار و انتخاب آنان؛ بلکه بر اساس و پیرو علم سابق و ازلی الهی شکل می‌گیرد. بی‌گمان چنین سخنی در تفسیر آیات علم حادث، بنابر مبانی کلامی تفسیر عدلی مسلکان پذیرفته نخواهد بود.

## ۵. دآوری بین وجوه تفسیری

با توجه بدانچه گفته شد برترین وجوه در تفسیر آیات علم حادث، همانا وجه نخست است که حصول علم در این آیات به معنای تحقق معلوم است. گذشته از اینکه بیشتر مفسران در مکاتب و مذاهب مختلف در تفسیر آیات علم حادث، این وجه را بین ترجیح داده‌اند؛ سه دلیل بر رجحان این وجه می‌توان بیان کرد.

نخست آنکه این وجه با مبانی و مباحث کلامی، سازگاری کامل دارد. علم خداوند، صفت ذاتی خداوند است و بنابراین زمانمند نیست. ولی تعلق این علم به معلوم خارجی یا همان تحقق عینی معلوم در زمان حادث می‌شود. بر این اساس است که حدوث علم در

---

۱- "قال أهل المعانی: معناه إلاً لعلنا مَنْ بَيَّعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يُنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ كَأَنَّهُ سَبَقَ ذَلِكَ فِي عِلْمِهِ إِنْ تَحْوِيلُ الْقِبْلَةِ سَبَبُ هِدَايَةِ قَوْمٍ وَضَلَالَةِ آخَرِينَ!"

آیات علم حادث را در واقع باید به معنای تعلق علم الهی به معلوم حادث دانست. شیخ طوسی، علم خداوند ازلی است ولی معلوم حادث است. و چون معلوم حادث است، تعلق علم الهی بدان در ازل صحیح نیست، در ازل معلوم حادث وجود نداشته تا علم بدان متعلق شود. بر این اساس تعلق علم الهی به معلومات پدیده ایست که در زمان شکل می گیرد.

شیخ طوسی در اینباره در تفسیر آیه سوم سوره عنکبوت می نویسد: خداوند گوید: "پس می داند"، با اینکه این فعل برای آینده است، حال آنکه خداوند از ازل دانا بوده است. (این گونه سخن) از آن روست که معلوم، حادث (پدیده) است؛ پس توصیف بدان تنها در آینده صحیح خواهد بود. روا و درست نیست که بگوییم خداوند در ازل می دانست که این معلوم حادث می شود؛ چون معنای صفت (تعلق علم به معلوم) به حادثی (پدیده‌ای) شکل می گیرد.<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۱۸۷).

دلیل دوم بر رجحان وجه نخست سخنی است که مفسران در تفسیر آیاتی بیان کرده‌اند که به ظاهر بدوی خویش بر نفی علم از خداوند دلالت دارند:

"أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ"<sup>۲</sup>  
(آل عمران: ۱۴۲).

"قُلْ أَتُبْتُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ"<sup>۳</sup>. (یونس: ۱۸).

مفسران، به اتفاق، نفی علم در این آیات را به معنای نفی معلوم دانسته‌اند. شیخ طوسی در تفسیر آیه نخست می نویسد: معنای آیه آن است که (آیا پنداشته‌اید که به بهشت وارد شوید و حال آنکه) هنوز جهاد نکرده‌اید و خداوند جهاد شما را ندانسته است. بنابراین به جای نفی معلوم (جهاد)، علم نفی شده است؛ از آن روی که هرگاه جهاد انجام شود، خدا داند که انجام شده است. و نفی علم خداوند (در این مقام از نفی معلوم) رساتر و مختصرتر است.<sup>۴</sup> (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۱۸۱).

۱- "و انما قال "فليعلمن" مع أنه للاستقبال و الله تعالى عليم فيما لم يزل، لحديث المعلوم...".

۲- "آیا پنداشتید که به بهشت وارد شوید، حال آنکه خدا مجاهدان از شما را بدانند و برداران را نداند".

۳- "آیا به خداوند بدان خبر می دهید که نه در آسمان‌ها و نه در زمین آن را نمی داند".

۴- "و المعنى و لما يجاهدوا و يعلم الله ذلك منكم فجاء مجيء نفى العلم لنفى المعلوم، لأنه متى كان علم الله انه كائن و كان ابلغ و أوجز".

وی در تفسیر آیه دوم می‌نویسد: و سخن خدا که "آیا به خدا خبری می‌دهید که آن را نمی‌داند" فرمان خدا به پیامبرش است که به مشرکان بگوید آیا به خدا خبر می‌دهید که پرستش بت‌ها نیکوست و آنها شفیع هستند! اگر این خبر صحیح بود خدا آن را می‌دانست و حال که علم خداوند بدین باور نفی شده، معلوم (حسن عبادت بت و شفیع بودن آن) منتفی است.<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۳۴۹).

شیخ در تفسیر آیه "أَمْ تُبَشِّرُونَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ" (رعد، ۳۳) نیز همین سخن را تکرار می‌کند. (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۲۵۳).

زمخشری نیز در تفسیر آیه ۱۴۲ سوره آل عمران عدم علم را به معنای عدم معلوم می‌شمرد و این گونه مجاز گویی را رایج و متعارف می‌داند. وی می‌نویسد: "و هنوز خداوند جهادتان را ندانسته" بدان معناست که هنوز جهاد نکرده‌اید؛ زیرا علم به معلوم تعلق می‌گیرد، پس نفی علم جای نفی متعلق آن نشسته است، زیرا معلوم به نفی علم، منتفی است. چنانکه کسی گوید: خداوند در فلانی خیر نمی‌داند. و منظور وی آن است که در آن فرد خیری نیست تا خداوند آن را بداند.<sup>۳</sup> (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۴۸)

در جستجویی فراگیر چنین یافتیم که تنها وجهی که مفسران مکاتب و مذاهب مختلف در تفسیر آیات نفی علم از خداوند، بیان کرده‌اند، آن است که نفی علم را به معنای عدم معلوم بشمارند. بر این اساس، در آیات نظیر، یعنی آیات علم حادث نیز علم به معنای معلوم و حدوث علم به معنای تحقق معلوم است.

دلیل سوم بر رجحان وجه نخست، روایاتی است که در تایید آن در کتب تفسیر اثری نقل شده است. در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری آمده است که آن حضرت در تفسیر آیه ۱۴۳ سوره بقره می‌فرماید: "تا آن کس که از پیامبر پیروی می‌کند را از آن کس

---

۱ - "و قوله: "اتنبئون الله بما لا يعلم" امر منه تعالى لنبیه ان يقول لهم على وجه الالزام اتخبرون الله بما لا يعلم من حسن عبادة الالوان و كونها شافعة لان ذلك لو كان صحيحا لكان الله به عالما ولما نفى العلم بذلك نفى المعلوم".

۲ - "آیا به خداوند بدان خبر می‌دهید که در زمین آن را نمی‌داند".

۳ - "ولما يعلم الله بمعنى ولما تجاهدوا لأن العلم متعلق بالمعلوم فنزل نفى العلم منزلة نفى متعلقة لأنه متلف بانتفائه...".

که به پیشین خویش باز می‌گردد؛ بدانیم "بدین معنا که این (پیروی و رویگردانی) را موجود بدانیم، پس از آنکه می‌دانستیم که موجود خواهد شد.

در این سخن، حصول علم برای خداوند به معنای تعلق علم الهی به معلوم موجود و تحقیق یافته دانسته شده است.<sup>۱</sup> (منسوب به امام حسن عسکری، ۱۴۰۹، ص ۴۹۵)

چنانکه گذشت، در تفسیر آیات علم حادث، از امام علی علیه‌السلام نیز نقل شده است که علم را به معنای رؤیت شمرده‌اند. از عبدالله بن عباس نیز نقل شده است که در تفسیر آیه ۹۴ سوره مائده، علم خداوند را به معنای رؤیت دانسته است. "تا خداوند بداند، یعنی تا خداوند ببیند چه کسی در پنهانی از وی بیم دارد."<sup>۲</sup> (فیروزآبادی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۰۱).

این سخنان نیز با وجه نخست همسویی کامل دارد. دیدن و شنیدن درباره خداوند به معنای تعلق علم خداوند به مرئی و مسموع خارجی است. بنابراین امام علی و ابن عباس حدوث علم برای خداوند را به معنای تعلق علم خداوند به معلوم خارجی دانسته است.

از آنچه که از تفسیر منسوب به امام علی و امام عسکری علیهما‌السلام، و از ابن عباس نقل شد به دست می‌آید که تفسیر علم به معلوم در تفسیر آیات علم حادث مورد توجه پیشوایان دینی و پیشگامان عرصه تفسیر قرآن نیز بوده است.

## نتیجه گیری

آیات علم حادث به ظاهر خویش بر آن دلالت دارد که علم خداوند پس از آزمون و امتحان پدیدار می‌شود. شیخ طوسی پس از گذر از این ظاهر، وجوهی را در تفسیر این آیات بیان می‌کند. این وجوه در چهار عنوان بیان شد.

نخست آنکه حدوث علم درباره خداوند به معنای تحقیق خارجی معلوم است. وجه دوم و سوم آن است که خداوند حدوث علم برای اولیای خویش، یا عموم آدمیان را به خویش نسبت داده است. وجه چهارم آن است که خداوند رفتار خویش با آدمیان را به

۱ - "لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، إلا لنعلم ذلك منه موجودا بعد أن علمناه سيوجد". این حدیث را شیخ طبرسی نیز در کتاب الاحتجاج، ج ۱، ص ۴۵ نقل کرده است.

۲ - "يَعْلَمَ اللَّهُ، لَكِي يَرَى اللَّهُ مِنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ".



رفتار آنان در آزمودن یکدیگر تشبیه نموده است. و البته مبانی کلامی مفسران و متکلمان، به ویژه عدلی مسلکان و جبرگرایان، در طرح و ترجیح وجوه تفسیری آیات علم حادث تاثیرگذار است. پس از ریشه یابی و بررسی ادبی و کلامی این چهار وجه، بدین نتیجه می توان دست یافت که وجه نخست بر دیگر وجوه برتری دارد و در عموم آیات علم حادث، پدیدار شدن علم خداوند به معنای تعلق علم ازلی و قدیم الهی به معلوم حادث و تحقق خارجی آن است.

### منابع:

- قرآن کریم.
- ابن حزم، علی بن احمد اندلسی. (۱۹۶۴م). *الفصل فی الملل و النحل و الاهواء*. قاهره: مکتبه الخانجی.
- ابن عاشور، طاهر بن محمد. (۱۹۸۴م). *تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الكتاب المجید* (التحریر و التنویر). تونس: الدار التونسیه.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابو عبیده، معمر بن المثنی تیمی بصری. (۱۳۸۱ق). *مجاز القرآن*، قاهره: مکتبه الخانجی.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۴۲۶ق). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. بیروت: المکتبه العصریه.
- ترابی، اکبر، (۱۳۷۵ش)، *هشام بن الحکم و اتهامات*، مجله کلام اسلامی، ش ۱۶.
- تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۱۱ق). *مختصر المعانی*، بیروت: دارالفکر.
- ثعلبی، ابواسحاق احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*. تحقیق ابن عاشور. بیروت: دار احیاء التراث.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۹۹۹م). *تفسیر الراغب الاصفهانی*، مصر: دانشکده الآداب (ادبیات) دانشگاه طنطنا.
- زجاج، ابراهیم بن السری. (۱۹۷۳م). *معانی القرآن و إعرابه*. تحقیق د. عبدالجلیل عبده شلبی، بیروت: منشورات المکتبه العصریه.

- زمخشری، محمود بن عمرو. (۱۴۰۷ق.) *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. قاهره: مطبعة العامره.
- الدوخی، یحیی، (۱۴۳۰ق.)، *دفاع عن هشام بن الحكم*، مجله رساله الثقلین، ش ۶۲.
- جرجانی، علی بن محمد، (۱۴۱۹ق.)، *شرح المواقف*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سید مرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۱۰ق.) *الشافی فی الامامه*، تهران: موسسه الصادق.
- الصغیر، محمدحسین علی. (۱۴۲۰ق.) *مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة*. بیروت: دار المؤرخ العربی.
- قرطبی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۴ق.) *الجامع لاحکام القرآن الکریم*، تحقیق: احمد البردونی. قاهره: دارالکتب المصریة.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق.) *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، الفضل بن الحسن، (۱۴۰۸ق.)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طبری، محمد بن جریر. (۲۰۰۰م.) *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق: احمد شاکر. بیروت: موسسه الرساله.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق.) *التبیین الجامع لعلوم القرآن*. تحقیق: احمد حبیب قصیر. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۶ش.) *العدّه فی اصول الفقه*. تحقیق: محمّد رضا انصاری قمی. قم: چاپخانه ستاره.
- (منسوب به امام حسن) عسکری، (۱۴۰۹ق.)، *تفسیر القرآن*. تحقیق: سیدمحمدباقر ابطحی. قم: مدرسه امام مهدی.
- فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۵ق.) *مفاتیح الغیب* (تفسیر کبیر)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فرّاء، أبو زکریا یحیی بن زیاد. (۱۹۵۵م.) *معانی القرآن*. تحقیق: أحمد یوسف نجاتی و محمد علی النجار. قاهره: دار الکتب.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۲ق.) *تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲ش). **الکافی**، تهران: انتشارات اسلامیه.
- ملاصدرا شیرازی، محمدابراهیم، (۱۳۶۰ش). **شرح الاصول من الکافی**، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال سیزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵، پیاپی ۳۱

## جایگاه کذب و بدعت در تضعیف غالیان

سیده زینب طلوع هاشمی<sup>۱</sup>

سید کاظم طباطبایی<sup>۲</sup>

مهدی جلالی<sup>۳</sup>

سید محمد امام زاده<sup>۴</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2016.2522

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۲

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۴/۲۶

### چکیده

از دیدگاه محدثان عوامل گوناگونی در پذیرش روایات راویان دخیل است که آسیب در هر یک از آنها می‌تواند منجر به تردید در پذیرش روایات راوی گردد. گرچه در شرایطی خاص می‌توان از برخی از آسیب‌های وارد شده بر متن یا سند روایات چشم‌پوشی

zeinab\_hashemi@yahoo.com

tabatabaei@um.ac.ir

a.jalaly@um.ac.ir

emamzadeh@um.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

۴. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

نموده و به صحت آن‌ها حکم نمود، اما دروغ‌گویی و اشتهار راوی به بدعت‌گذاری به سبب خلل جدی که در عدالت راوی وارد می‌سازند، از جمله عواملی هستند که از دیدگاه حدیث‌پژوهان فریقین بدون هیچ استثنایی منجر به سقوط قطعی روایات راوی از حجیت می‌گردند. در این مقاله با تأمل در شواهد و توصیفاتی که در کلام پیشوایان معصوم (ع) درباره راویان بیان گشته و نیز بررسی اقوال دانشمندان علم رجال، این فرضیه به اثبات رسیده است که دو عامل دروغ‌گویی و بدعت‌گذاری در میان گستره راویان حدیث شیعی، بیش از همه در غالیان نمود داشته و اشتهار غالیان به این دو امر از مهمترین دلایل جرح آنان بوده است.

### واژه‌های کلیدی: غلو، کذب، بدعت‌گذاری.

#### مقدمه

حدیث‌پژوهانی که قایل به حجیت خبر واحد هستند، برای پذیرش آن شروطی را تعیین نموده‌اند که با در نظر داشتن دیدگاه فریقین مجموع این شروط عبارتند از: اسلام، ایمان، بلوغ، عقل، عدالت و ضبط. (شهید ثانی، ۱۴۳۵، ص ۶۷ - ۷۰؛ خطیب بغدادی، ۱۴۰۵، ص ۹۸ - ۱۰۰؛ صبحی صالح، ۲۰۰۹، ص ۱۲۶؛ مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۳ - ۴۳)

گرچه در اموری چون کیفیت تحقق این شروط و این که از میان آنان کدامیک از اهمیت بیشتری برخوردار است، اتفاق نظر وجود ندارد، اما لزوم احراز عدالت راوی از موارد مشهور میان محدثان فریقین است؛ (شهید ثانی، ۱۴۳۵، ص ۶۷ و ۶۸؛ خطیب بغدادی، ۱۴۰۵، ص ۵۱ و ۱۰۰؛ شهرزوری، ۱۴۱۶، ص ۸۴) که البته در تعریف و تحدید دامنه شمول مصداقی آن می‌توان دیدگاه حدیث‌پژوهان را از دو منظر اصلی مورد توجه قرار داد؛ از دیدگاه برخی از اهل تحقیق عدالت فرع بر اسلام و ایمان بوده و اتصاف راوی به این ویژگی بیانگر اسلام یا ایمان وی نیز خواهد بود. (عاملی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵)

از این رو آنان در تعریف عدالت به قیودی چون اسلام، قرار نداشتن در زمره بدعت گذاران و عدم ارتکاب معاصی اشاره نموده‌اند. (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰، ص ۵۳) در مقابل گروهی دیگر از محدثان بر آنند که عدالت به معنای ملکه‌ای نفسانی است که فرد را از انجام گناهان کبیره، اصرار بر گناه صغیره و نیز انجام کارهای مخالف با شئون انسانی باز می‌دارد (شهید ثانی، ۱۴۳۵، ص ۶۸؛ خطیب بغدادی، ۱۴۰۵، ص ۱۰۲-۱۰۳) و دروغ-گویی و اشتهار راوی به کذب از مهمترین عوامل خروج راوی از عدالت است. (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۸؛ خطیب بغدادی، ۱۴۰۵، ص ۱۰۳)

بر مبنای تعاریف یاد شده، اگر عدالت را در معنای عام در نظر بگیریم که علاوه بر توضیح ویژگی‌های رفتاری راوی بیانگر ایمان و عقیده وی نیز می‌باشد، یکی از ویژگی‌ها و صفات مهمی که منجر به لعن و طرد غالبان توسط ائمه معصومین (ع) و به تبع این امر جرح آنان توسط رجال‌شناسان گردیده است، خروج از عدالت می‌باشد که بدعت‌گذاری و تعمد غالبان در دروغ‌گویی و وضع روایات و انتساب روایات بر ساخته به امامان شیعه (ع) مهم‌ترین شواهد آن می‌باشند. از این رو در این مقاله با بررسی دو مفهوم کلیدی کذب و بدعت و ارائه شواهدی از منابع رجالی و روایی به بیان نقش این دو در جرح راویان متهم به غلو پرداخته شده است.

## ۱. تأثیر کذب در جرح غالبان

### ۱-۱. تبیین رابطه کذب و غلو

در لغت کذب به نقیض صدق و هر آنچه برخلاف آن باشد، اطلاق گردیده است. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۴۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۶۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۰۴) برخی معتقدند عرب برای بیان «خطا» نیز تعبیر «کذب» را به کار می‌برد و تفاوت این دو تنها در نیت گوینده است؛ برخلاف خطاکار که سهواً سخنی مخالف با واقع مطرح می‌نماید، دروغ‌گو از خلاف واقع بودن کلامش مطلع است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۰۹؛ فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۵۲۸)

سید مرتضی نیز در تعریف کذب می‌گوید: «خبری است که با مخبرش تطابق ندارد به بیان دیگر کذب به خبری گفته شده که مخبری ندارد تا با آن مطابقت نماید». (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۸۰) شهید ثانی نیز معیار اطلاق صدق و کذب به خبری را میزان تطابق لفظ آن با واقع دانسته است. (شهید ثانی، ۱۴۰۸، ص ۵۴) در هر صورت آنچه که از برآیند این تعریف‌ها در تحلیل و توصیف کذب در معنای عام آن حاصل می‌گردد، عدم مطابقت بین خبر و مخبر است.

در علم حدیث، کذب یا مصنوع به هر خبر بی‌پایه و ساختگی (شهید ثانی، ۱۴۳۵، ص ۵۸؛ مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۹۹) اطلاق گردیده که به رسول الله (ص) و یا هر یک از ائمه (ع) نسبت داده شود، بدون این که آن را بیان نموده باشند. (مفید، ۱۴۱۴، ص ۱۴۷) و از این رو خبر موضوع را بدترین نوع از انواع حدیث ضعیف دانسته‌اند که روایت آن تنها در صورتی که راوی به ساختگی بودن آن تصریح نماید جایز است. (شهید ثانی، ۱۴۳۵، ص ۵۸)

گرچه عوامل متعددی در جرح راویان مؤثر هستند اما در میان آن‌ها دروغ‌گویی تنها عاملی است که روایات راوی را کاملاً از حجیت ساقط می‌نماید؛ (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۷؛ خطیب بغدادی، ۱۴۰۵، ص ۳۹ و ۱۰۳؛ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۸ - ۱۵۱؛ شهید ثانی، ۱۴۰۸، ص ۲۰۹؛ مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۲ - ۴۳)

چنان که شیخ طوسی خبر راویان فطحی، واقفی، ناووسی و... را به شرطی که راوی در نقل روایت سخت‌گیر و در ادای امانت مورد اطمینان باشد، در صورت همراهی با قرینه و نیز عدم مخالفت با روایات امامیه واجب العمل دانسته است، (۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵۰) اما در باب غالیان بدون این که حتی بحثی در صداقت آنان بنماید، شیوه دیگری در پیش گرفته و روایات آنان را تنها در حال استقامت معتبر دانسته و در دوران غلو اساساً قابل پذیرش نمداند و عمل شیعه به روایات ابی‌الخطاب محمد بن ابی‌زینب،<sup>۱</sup> احمد بن هلال عبرتائی و... را نیز خاص دوران استواری عقیده آنان دانسته است. (همان، ص ۱۵۱)

۱- ابن غضائری حتی در حال استقامت هم روایات وی را قابل پذیرش نمی‌داند؛ (ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص ۸۸)





خواهیم داد و در بخش جداگانه‌ای به بررسی روایانی که در کلام معصومین (ع) به عنوان «کذاب» معرفی شده‌اند، خواهیم پرداخت.

با این که کشتی روایان زیادی را شخصا و بدون نقل از کسی، با عنوان غالی معرفی نموده (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۲، ش ۴۲ و ۳۴۷: نصرین صباح، ش ۴۲: اسحاق بن محمد بصری، ش ۱۷۴: عبدالله بن سبأ، ش ۲۳۵: محمد بن بحر و ...) اما برای هیچ‌یک از آنان تعبیر کذاب را استفاده نموده است، تنها هنگام نقل روایتی درباره شعیب عرقوفی که از دیدگاه کشتی مضمون ناصحیحی دارد، یکی از روایان آن یعنی حسن بن علی بن ابی حمزه را «کذاب و غال» توصیف نموده است؛ (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۸۳۱) که البته غیر از کشتی هیچ‌یک از رجال‌شناسان وی را غالی ندانسته‌اند، بلکه وی (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۱۰۴۲؛ ابن‌غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۵۱؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۶) و پدرش (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۸۳۳ و ۸۳۴) در منابع رجالی به عنوان واقفی شناسانده شده‌اند و این احتمال وجود دارد که در غالی خواندن وی اشتباهی از سوی کشتی رخ داده باشد.

چنان که در روایتی دیگر در رجال کشتی، علی بن حسن بن فضال در پاسخ محمد بن مسعود که از وی درباره حسن بن علی بن ابی حمزه سؤال می‌کند، بدون اشاره به غلو، تنها وی را کذاب و ملعون می‌خواند. (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۱۰۴۲)

البته این نکته جالب توجه است که کشتی با تکیه بر کتاب فضل بن شاذان بر کذاب بودن ۷ تن از روایان متهم به غلو تأکید نموده است<sup>۱</sup> و از آن جا که لحن کشتی در تمام این موارد ثابت است، چنین به نظر می‌رسد که فضل تألیفی مستقل در شناسایی روایان کذاب داشته و یا فصلی از یکی از آثارش را به معرفی کذابین اختصاص داده است و با توجه به

---

۱ - عبارت کشتی در تمام این موارد چنین است: و ذکر الفضل / الفضل بن شاذان فی بعض کتبه إن من الکذابین المشهورین... (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۹۷۹: محمد بن سنان، ش ۹۹۹: ابن بابا قمی، ش ۱۰۰۱: علی بن حسکه، ش ۱۰۰۵: فارس بن حاتم قزوینی، ش ۱۰۳۳: ابوالخطاب، یونس بن ظبیان، یزید الصانغ، محمد بن سنان، ابوسمینه). (از میان این روایان، گرچه ضعف یزید الصانغ مورد اجماع رجال‌شناسان است، اما خلاف سایر روایان که به غلو متهم شده‌اند، دلیلی بر غالی بودن وی یافت نشد بلکه با توجه به دیدگاه ابن داود (ابن داود، ۱۳۴۲، ص ۵۲۶ و ۵۲۷) و نیز روایتی که از او در الغیبه (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۴۴) نقل گردیده، به احتمال زیاد وی واقفی بوده است و از این رو است که فضل نام وی را در زمره کذابین ذکر نموده است)

آثاری که نجاشی (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۰۷) و شیخ طوسی (طوسی، بی تا، ص ۳۶۱) برای وی برمی شمروند، بعید نیست این اثر کتاب الرد علی الغالیه (الغالیه المحمديه) باشد. در فهرست شیخ طوسی واژه کذب با هیچ یک از مشتقات و مترادفاتش نه تنها درباره غالیان به کار نرفته که هیچ فرد دیگری نیز با آن توصیف نشده است؛ وی تنها هنگام بررسی اصل زید نرسی و زید زراد، این دو اصل را از قول محمد بن حسن بن ولید موضوع و بر ساخته محمد بن موسی همدانی،<sup>۱</sup> معرفی می نماید.<sup>۲</sup> و در رجال شیخ نیز تنها در وصف طاهر بن حاتم (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۵۹) - یکی از راویان متهم به غلو - واژه کذاب به کار رفته است.

بنابراین اگر بخواهیم در شناسایی دیدگاه شیخ طوسی درباره دامنه محتوایی واژه کذب و مترادفات آن تنها به این دو اثر اکتفا نماییم به دیدگاه کاملی دست نخواهیم یافت، با این وجود تأمل در سایر آثار شیخ به ویژه *عده الأصول* ما را به این نکته رهنمون می سازد که نه تنها وی کذب را به همان معنای متداول یعنی آنچه در برابر صدق قرار دارد به کار برده بلکه آن را یکی از عوامل مؤثر در جرح راویان و نپذیرفتن روایات آنان به شمار آورده است؛ (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۵۱) چنان که وی غالیان را در کنار راویانی که حدیثشان پذیرفته نمی شود و نیز متهمین به وضع و جعل حدیث قرار داده و بر این نکته تأکید می ورزد که این دسته از راویان هرگاه به تنهایی به نقل حدیث بپردازند، عمل به روایتشان جایز نیست و تنها در صورتی می توان به روایت آنان عمل نمود که در کنار روایت آنان همان محتوا را راویان ثقه نیز گزارش نموده باشند، که البته طبیعتاً در چنین حالتی عمل به این روایت به سبب نقل ثقات است نه روایت غالیان. (همان، ج ۱، ص ۱۳۵)

---

۱ - قمیان وی را به غلو متهم کرده اند. (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۸)؛ ابن غضائری بر ساخته بودن این کتاب را نپذیرفته (ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص ۶۲) و محمد بن موسی را نیز تنها تضعیف می نماید و معتقد است که می توان از احادیث وی به عنوان شاهد استفاده نمود. (همان، ص ۹۵)

۲ - (طوسی، بی تا، ص ۲۰۱: ش ۲۹۹ - ۳۰۰ - زید النرسی و زید الزراد. لهما أصلان. لم یروهما محمد بن علی بن الحسین بن بابویه و قال فی فهرسته: لم یروهما محمد بن الحسن بن الولید و کان یقول: هما موضوعان و کذلک کتاب خالد بن عبد الله بن سدید و کان یقول: وضع هذه الأصول محمد بن موسی الهمدانی).

کلمه کذب و وضع و مشتقات آن دو در مجموع ده بار<sup>۱</sup> در رجال نجاشی در توصیف راویان به کار رفته است که از این تعداد، هفت مورد<sup>۲</sup> آن با عبارات دال بر غلو راوی همراه شده است. با این که در رجال نجاشی قریب به سی تن از افراد با الفاظی صریح یا غیر صریح به عنوان راویان متهم به غلو شناسانده شده‌اند، اما چنان که ملاحظه گردید وی تنها درباره تعداد اندکی از آنان از واژه کذاب و یا مترادفات آن استفاده نموده است و در همین موارد محدود نیز تنها عبدالله بن قاسم حضرمی، ابوسمینه و محمد بن عبدالله بن مهران را صراحتاً کذاب خوانده و درباره سایرین کذب راوی را به قیامان، اصحاب و یا متکلمی ناشناخته (برای نمونه ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۸۵، ۲۳۴، ۱۸۲) نسبت داده است و ترجیح می‌دهد که بیشتر غالیان را با تعبیر «ضعیف» توصیف نماید که البته گستره معنایی این لفظ به نحوی کذب را نیز دربرمی‌گیرد.

چنان که وحید بهبهانی در این باره می‌گوید همان‌گونه که وقتی علما روایتی را صحیح می‌خوانند این تعبیر دلالتی بر حصر تمام راویان آن در عدالت ندارد، کاربرد کلمه ضعیف از سوی آنان نیز دلالتی بر انحصار این واژه در فسق ندارد و بلکه موارد دیگری را نیز شامل می‌شود (استرآبادی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۲۷؛ مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۹۶)

در هر حال به نظر می‌رسد این سبک بیان برخاسته از روحیه دقیق و محتاط نجاشی در جرح و تعدیل راویان بوده و یا ریشه در هدف اصلی نگارش کتاب داشته باشد که همانا معرفی نگاهشده‌ها و مصنفات شیعی است و نه جرح و تعدیل راویان؛ با این وجود همین تعداد محدود کاربرد واژه کذاب و مترادفات آن در رجال نجاشی در حصول مقصود ما یعنی نمایان نمودن تأثیر کذب در جرح غالیان و غیر قابل اعتماد دانستن روایات آنان مؤثر است و نجاشی نیز در همین موارد محدود کذاب بودن راوی را در پذیرفته نشدن روایات وی مؤثر دانسته است و در تمام مواردی که راوی را کذاب معرفی نموده کلام خود را با

۱- این تعداد غیر از موارد کاربرد این کلمه به اقتضای بحث در رجال نجاشی است.

۲- (نجاشی، ۱۳۶۵، سلیمان بن عبدالله الدیلمی و پسرش محمد: ش ۴۸۲، ص ۱۸۲، سهل بن زیاد: ش ۴۹۰، ص ۱۸۵، عبدالله بن قاسم الحضرمی: ش ۵۹۴، ص ۲۲۶، ابوسمینه محمد بن علی: ش ۸۹۴، ص ۳۳۲، محمد بن عبدالله بن مهران: ش ۹۴۲، ص ۳۵۰، و محمد بن موسی بن عیسی ابوجعفر الهمدانی السمان: ش ۹۰۴، ص ۳۳۸).

عباراتی همراه ساخته که تأثیر کذب در پذیرفته نشدن روایات وی را نمایان می‌سازد. به عنوان مثال در پی کذاب و غالی خواندن عبدالله بن قاسم حضرمی با تعبیر «لا یعتد بروایت» بر غیر قابل پذیرش بودن کلام وی تأکید می‌نماید؛ (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۲۶)

تعبیری چون «لا یعتمد فی شیء»، (همان، ص ۳۳۲) فاسدالمذهب و الحدیث (همان، ص ۳۵۰) از همین قبیل است که این تعبیر نیز در اثر نجاشی درباره سایر غالیانی که با لفظ کذاب توصیف شده‌اند، به کار رفته است.

در رجال ابن غضائری واژه‌های کذب، وضع و مشتقات آن دو (بدون موارد تکراری) ۳۵ مرتبه در شناسایی روایان مورد استفاده واقع شده که از این تعداد ۱۵ مورد<sup>۱</sup> آن اختصاص به غالیان دارد. این نکته قابل توجه است که وی در توصیف این افراد به ذکر واژه کذاب به تنهایی اکتفا ننموده و توضیح خود را با عباراتی همراه نموده که به درک و برداشت صحیح از مراد وی از واژه کذاب و جایگاه این واژه در سنجش روایات راوی کمک قابل توجهی می‌نماید.

کاربرد اصطلاحاتی چون «متروک الحدیث جمله»، (ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص ۴۸) «متروک الحدیث»، (همان، ص ۷۸) «وضاع للحدیث»، (همان، ص ۶۹ و ۱۰۱) «یضع الحدیث»، (همان، ص ۹۲) «لا یلتفت الیه»، (همان، ص ۶۹ و ۸۲) «لا یلتفت الیه و لا یکتب حدیثه»، (همان، ص ۹۴) «لا یلتفت الی حدیثه»، (همان، ص ۱۰۱) «له کتاب یدل علی خبثه و کذبه»، (همان، ص ۹۵) «لاخیر فی ما رواه»، (همان، ص ۶۹) و ... به روشنی این امر را به اثبات می‌رساند که یکی از دلایل مهمی که منجر به ذکر واژه «کذاب» در جرح روایان متهم به غلو توسط ابن غضائری گردیده، قابل پذیرش نبودن روایات آنان است.

آنچه اطمینان ما را به درستی این برداشت بیشتر می‌سازد، تأمل در سایر مواردی است که ابن غضائری در توصیف روایان از واژه کذاب یا مترادفات آن استفاده نموده

---

۱- (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، جعفر بن إسماعیل المنقری ص ۴۷، جعفر بن محمد بن مالک ص ۴۸، سلیمان بن زکریا الدلیمی ص ۶۷، صالح بن سهل الهمدانی ص ۶۹، صالح بن عقبه ص ۶۹، عبدالله بن عبدالرحمن الأصب ص ۷۶، عبدالله بن القاسم الحارثی ص ۷۸، أبوالقاسم علی بن أحمد الکوفی ص ۸۲، فرات بن أحنف ص ۸۴، محمد بن سنان ص ۹۲، ابوسمینه محمد بن علی ص ۹۴، محمد بن عبدالله بن مهران ص ۹۵، یونس بن بهمن ص ۱۰۱، یونس بن ظبیان ص ۱۰۱، محمد بن بحر رهنی ص ۹۸ و ۱۰۳).

است، که با تأمل در آن موارد به خوبی می‌توان دریافت در حوزه تفکر وی این واژه جز برای نمایان نمودن این امر که روایات کذاب قابل پذیرش نیست، جایگاه دیگری ندارد. چنان‌که وی در موارد دیگری که در توصیف روایانی غیر از غالیان این واژه را به کار می‌برد نیز آن را با اصطلاحاتی چون «لایلتفت الی ما رواه»، «یضع الحدیث مجاهره»، «لایلتفت الی حدیثه»، «لایلتفت الیه» (همان، ص ۴۱، ۵۴، ۸۰، ۴۲) و ... همراه نموده است.

البته برخی مانند وحید بهبهانی برآنند که افرادی چون احمد بن محمد بن عیسی و ابن غضائری پس از این که راوی را متهم به غلو می‌نمایند به وی نسبت کذب و وضع هم میدهند گویی که در روایت وی چیزی وجود دارد که بر این امر دلالت مینماید؛ (أسترآبادی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۳۰) با این بیان از دیدگاه وحید بهبهانی کذاب خواندن غالیان توسط ابن غضائری ریشه در دو امر دارد:

۱- انتساب آنان به غلو باعث شده که ابن غضائری آنان را کذاب و وضاع هم بخواند.

۲- ابن غضائری در روایات آنان چیزی مشاهده نموده که از دیدگاه وی نشانه دروغگویی آنان است.

در تحلیل این دیدگاه باید گفت که گرچه هر دو مسأله‌ای که وحید بهبهانی در نقد شیوه جرح غالیان توسط ابن غضائری مطرح می‌نماید، به نحو جزئی قابل پذیرش است اما به عنوان یک قاعده کلی نمی‌توان آن را تعمیم داد و به این نتیجه رسید که تمام دیدگاه‌های وی درباره غالیان از همین سنخ است.

به ویژه که هر دو استدلال وحید بهبهانی قابل خدشه است: اگر ابن غضائری تمام راویان متهم به غلو را از یک کنار کذاب خوانده بود، این نقد قابل پذیرش بود و این در حالی است که از تعداد ۴۶ راوی که در رجال ابن غضائری به غلو متهم شده‌اند، وی تنها ۱۵ تن را کذاب خوانده است.

هم‌چنین چنان که اثبات نمودیم ابن غضائری واژه کذاب و مترادفات آن را تنها برای غالیان به کار نبرده و بلکه ۲۰ نفر از روایانی که در رجال وی کذاب خوانده شده‌اند، نه تنها در رجال ابن غضائری بلکه در هیچ یک از منابع رجالی به غلو متهم نشده‌اند. اما درباره این که وی در روایات غالیان چیزی را مشاهده نموده که منجر به کذاب معرفی نمودن آنان

گردیده است، این مسأله نیز اختصاص به غالیان ندارد بلکه چنان که مشاهده گردید وی برای غیر غالیان نیز در کنار کذاب تقریباً همان اصطلاحاتی را به کار برده است که برای غالیان استفاده نموده و اصلاً وی هدفی جز اثبات این که روایات کذابین را غیر قابل اعتنا معرفی نماید، نداشته است و بنابراین نمی توان به سبب این امر خدشه‌ای در کذاب خواندن غالیان توسط وی وارد دانست.

بنابراین باتوجه به مباحث مطرح شده اگر شمار راویان متهم به غلوی که واژه «کذب» و مترادفات آن درباره آنان به کار رفته است را که با حذف موارد تکراری بالغ بر سی و نه نفر می شوند، با کل راویان متهم به غلو که رقمی در حدود یک صد و پنجاه نفر (صفری فروشانی، ۱۳۷۸، ص ۳۵۹) را به خود اختصاص داده‌اند، مقایسه نماییم، چیزی در حدود ۲۶ درصد خواهد شد که تقریباً یک سوم تعداد راویان متهم به غلو را شامل می شود.

این امر نشان دهنده این موضوع می باشد که «کذب» یکی از عوامل مؤثر در جرح راویان متهم به غلو بوده است. اهمیت این نکته هنگامی آشکارتر می گردد که این مسأله را در نظر داشته باشیم که چنان که پیش از این اثبات گردید، واژه کذب از واژه‌های پربسامد در منابع رجالی نیست؛<sup>۱</sup> علاوه بر این که گاه رجال‌شناسان به جهت شهرت برخی راویان متهم به غلو مانند محمد بن نصیر نمیری<sup>۲</sup> که هیچ گونه تردید و اختلافی در انحراف عقیده وی وجود ندارد، از ذکر توصیفات بیشتر مانند کذاب و ... درباره آنان اجتناب نموده‌اند.

### ۱-۳. بررسی گستره مفهومی و مصداقی «کذب» در کلام معصومین(ع)

بدیهی است یکی از اطمینان‌بخش‌ترین منابعی که می تواند به منظور شناسایی راویان متهم به غلو و دست‌یابی به عوامل مؤثر در جرح آنان ما را یاری رساند، واکاوی سخنانی است که ائمه (ع) درباره آنان به کار برده‌اند. اما پیش از این امر آنچه مهمتر می نماید،

---

۱- با یک بررسی اجمالی این امر آشکارا ثابت می شود که واژه ضعیف که البته دامنه شمول گسترده‌ای داشته و کذب را نیز شامل می شود، بیشتر از آن در منابع رجال به کار رفته است.

۲- در روایت شماره ۱۰۰۰ از رجال کثی به نکاتی از عقاید و سخنان وی اشاره شده که نه تنها در شایستگی اطلاق صفت کذب، تفاوتی با سخنان سایر غالیان ندارد بلکه به نحوی جامع تمام دیدگاه‌های منفی آنان است. مانند: اعتقاد به تناسخ، عقیده به ربوبیت معصومین(ع)، حلیت ازدواج مردان با یکدیگر و ...

تأمل در این نکته است که در کلام این بزرگواران آیا واژه کذاب تنها برای غالیان مورد استفاده قرار گرفته یا سایر اشخاص نیز با این واژه توصیف شده‌اند و نیز آیا معصومین (ع) این واژه را درباره تمام افراد به یک معنا و مفهوم به کار برده‌اند یا از کاربرد آن مفاهیم متعددی را اراده نموده‌اند.

با عنایت به محدودیت دامنه این پژوهش که تکیه آن بیشتر بر منابع رجالی است و نیز توجه به این نکته که *رجال کشی* یکی از کهن‌ترین و در عین حال مناسب‌ترین منابعی است که می‌توان در آن به‌طور مستند به دیدگاه‌های ائمه (ع) درباره روایان دست‌یافت، در این قسمت ملاک اصلی در استخراج گستره مفهومی و مصداقی «کذب» در کلام معصومین (ع) *رجال کشی* بوده است، کما این که واکاوی اجمالی داده‌های سایر منابع حدیثی که به موازات *رجال کشی* نگاشته شده‌اند، نیز تنها به منزله مهر تأییدی بر مطالب آن بوده و بیانگر آن است که لحاظ نمودن داده‌های آن منابع تفاوت چندانی در یافته‌های این پژوهش حاصل نخواهد نمود.<sup>۱</sup>

با بررسی مواردی که در *رجال کشی* کلمه کذب درباره روایان و اشخاص به کار رفته است، می‌توان این موارد کاربرد را در سه دسته اصلی طبقه‌بندی نمود:

- ۱- برخی روایان منسوب به فرقه بتریه مانند حکم بن عتیبه (عینه)،<sup>۲</sup> (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۲۶۲ و ۴۲۲) کثیرالنواء، سالم بن ابی حفصه و ابوالجارود (همان، ش ۴۱۶)
- ۲- روایان واقفی مانند ابن ابی حمزه، ابن مهران، ابن ابی سعید (همان، ش ۷۵۵ و ۷۶۰) و زرعه بن محمد الحضرمی (همان، ش ۹۰۴)

۳- غالیان که مهمترین و پر تعدادترین دسته را تشکیل می‌دهند و عبارتند از: عبدالله بن سبأ، مغیره بن سعید، ابوالخطاب، بنان، محمد بن بشیر، محمد بن فرات، سری، بزیع، حمزه بن عماره بربری، حارث شامی، معمر، بشار الأشعری، صائد النهدی، عمر بن

۱ - چنان که می‌توان بسیاری از روایات *کشی* درباره این موضوع را عیناً یا با شباهتی بسیار در سایر منابع هم‌زمان با آن نیز یافت. (برای نمونه ر.ک: ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۲ و ۱۸۴؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۱۸، ج ۸، ص ۱۰۰، ج ۸، ص ۲۵۴ و ...).

۲- البته علی بن حسن بن فضال وی را از فقهای عامه دانسته است (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۳۷۰) و برخی نیز در انتساب وی به فرقه بتریه تردید نموده‌اند (محمد کاظم رحمان ستایش و اعظم فرجامی، ۱۳۹۰، ش ۳، ص ۱۷۵).



عیسی (اخو عذافر)، علی بن حسکه، حسن بن بابا قمی، فارس بن حاتم، ابوالسمه‌ری و ابن ابی الزرقاء.

البته کاربرد واژه کذب در روایات معصومین (ع) اختصاص به موارد یاد شده نداشته و افرادی چون ابوالبختری، (همان، ش ۵۵۹) مختار بن ابی عبیده ثقفی، (همان، ش ۲۰۰) زراره، (همان، ش ۲۳۴) یونس مولی بن یقظین، (همان، ش ۹۳۷) و هشام بن ابراهیم عباسی (همان، ش ۹۵۸) نیز با این کلمه توصیف شده‌اند.

با بررسی اجمالی موارد یاد شده می‌توان دریافت که اگرچه موارد کاربرد واژه کذب در عبارات معصومین (ع) اختصاص به غالیان نداشته و غیر غالیان نیز با این واژه توصیف شده‌اند، اما در هر حال آنچه در غالب موارد میان این سه دسته مشترک است و موجب جرح راوی و کذاب خواندن وی توسط معصومین (ع) گردیده، نسبت دادن چیزی به آنان است بدون آن که آن را مطرح کرده باشند یا اجازه نقل آن را صادر نموده باشند. به عنوان مثال در این باره روایت دقیقی در رجال کشی وجود دارد که می‌تواند شاهدی بر این مدعا قرار گیرد؛ در این روایت امام صادق (ع) سه نفر از افراد فرقه بتریه یعنی کثیرالنواء، سالم بن ابی حفصه و ابوالجارود را علاوه بر تکفیر با وصف «کذاب و مکذب» توصیف مینمایند و پس از این که راوی یعنی ابوبصیر از مراد حضرت از کاربرد واژه «مکذب» سوال می‌کند ایشان در پاسخ «مکذب» را چنین توصیف می‌نمایند: «کسی که نه تنها به ما نسبت دروغ می‌دهد که احادیث ما را هم تکذیب می‌نماید».<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۴۱۶)

از آنجا که محور بحث در این اثر محدود به غالیان می‌باشد، در ادامه به بررسی تفصیلی روایاتی خواهیم پرداخت که در آن‌ها غالیان توسط معصومین (ع) با لفظ کذاب توصیف شده‌اند. در رجال کشی بیش از چهل روایت از معصومین (ع) نقل گردیده که در تمام آن‌ها لفظ کذب برای راویان متهم به غلو مورد استفاده قرار گرفته است،<sup>۲</sup> که اگر

۱ - طوسی، ۱۳۸۲، ش ۴۱۶: ... عَنْ أَبِي بصِيرٍ، قَالَ ذَكَرَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) كَثِيرَ النَّوَاءِ وَ سَالِمَ بْنَ أَبِي حَفْصَةَ وَ أَبَا الْجَارُودِ، فَقَالَ كَذَّابُونَ مُكَذِّبُونَ كَفَّارٌ عَلَيْهِمُ لَعْنَةُ اللَّهِ، قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ كَذَّابُونَ قَدْ عَرَفْتُهُمْ فَمَا مَعْنَى مُكَذِّبُونَ قَالَ كَذَّابُونَ يَأْتُونَا فَيُخْبِرُونَنَا أَنَّهُمْ يُصَدِّقُونَنَا وَ لَيْسُوا كَذَّابِينَ وَ يَسْمَعُونَ حَدِيثَنَا فَيُكَذِّبُونَ بِهِ.

۲ - طوسی، ۱۳۸۲، ش ۱۷۲-۱۷۳-۱۷۴-۵۴۹ و ...

روایاتی را که در آنها امامان (ع) بدون این که به کذاب بودن غالیان اشاره نمایند، تنها به نفرین و یا بیان دیدگاه‌های آنان پرداخته‌اند، در کنار این روایات قرار دهیم، تعداد آن‌ها دوچندان خواهد شد.

بنابراین به منظور دستیابی به دیدگاهی جامع و منسجم در دو محور رویکرد معصومین (ع) نسبت به جرح راویان متهم به غلو را مورد واکاوی قرار خواهیم داد:

### ۱-۳-۱. معرفی و لعن غالیان به عنوان کذابین

درباره غالیان و این که در میان گستره وسیع راویان حدیث شیعی کدام یک حقیقتاً در زمره غالیان می‌گنجد، بحث و گفتگوهای فراوانی وجود دارد، اما آنچه یقینی است وجود حقیقی افرادی با این نام و صفات در تاریخ شکل‌گیری میراث روایی شیعه است؛ و یکی از ویژگی‌ها و صفات مهمی که منجر به لعن و طرد این گروه از راویان توسط ائمه معصومین (ع) گردیده است، تعمد آنان در دروغ‌گویی و وضع روایات و انتساب این روایات بر ساخته به امامان شیعه (ع) می‌باشد. به عنوان مثال شیخ صدوق در این باره به نقل روایتی از امام رضا (ع) پرداخته که حضرت در آن صراحتاً بر این نکته تأکید نموده‌اند که غالیان احادیثی را وضع نموده و سپس آن‌ها را با عنوان کلام معصومین (ع) منتشر نموده‌اند.<sup>۱</sup>

از این رو امامان شیعه در مواجهه با جریان غلو گاه به‌طور کلی بر دروغ‌گویی و قابل اعتماد نبودن سخنان آنان تأکید نموده‌اند؛ چنان که امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: «برخی از غالیان به حدی دروغ‌گو هستند که شیطان به دروغ‌های آنان احتیاج پیدا می‌کند»<sup>۲</sup> و گاه با ذکر نام سردمداران این جریان که با حذف موارد تکراری بالغ بر ۱۹ نفر

۱- ... عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا (ع) قال: قلت له يا ابن رسول الله إن الناس يسبوننا إلى القول بالتشبيه و الجبر لما روي من الأخبار في ذلك عن أبائك الأئمة (ع) ... إنما وضع الأخبار عنا في التشبيه و الجبر الغلاة الذين صغروا عظمه الله تعالى فمن أحبهم فقد أبغضنا و من أبغضهم فقد أحبنا ... و من صدقهم فقد كذبنا و من كذبهم فقد صدقنا ...

یا ابن خلد من کان من شیعینا فلا ینخذن منهم ولیاً و لا نصیراً. (صدوق، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ ۱۳۹۸، ص ۳۶۳)

۲- (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۵۲۶): ... عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (ع) و ذکر الغلاة، فقال: إن فيهم من يكذب حتى أن الشيطان ليحتاج إلى كذبه. نیز ر. ک: (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۵۴).

می‌شوند، به عنوان افرادی کاذب و غیر قابل اعتماد از آنان بیزاری جستند که از این میان بیشترین روایات درباره مغیره بن سعید و ابوالخطاب بیان گردیده است.

روایت زیر از امام صادق (ع) که نمونه‌های مشابه فراوانی دارد، (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۴۰۱، ۴۰۲، ۵۴۲، ۵۴۹ و ...) به روشنی بیانگر مهم‌ترین عامل جرح غالیان و غیر قابل اعتماد بودن روایات آنان است:

«هیچ حدیثی را از ما نپذیرید مگر احادیثی که موافق با قرآن و سنت یا همراه با شاهی از احادیث پیشین ما باشد چرا که مغیره بن سعید در کتب اصحاب پدرم روایاتی را وارد نمود که پدرم آن احادیث را بیان نکرده بودند؛ پس هرچه را که مخالف کلام پروردگار و سنت نبی اکرم (ص) باشد، از ما نپذیرید چرا که ما هرگاه حدیث نقل می‌نماییم آن را به خداوند متعال و نبی اکرم (ص) نسبت می‌دهیم. در ادامه همین روایت یونس بن عبد الرحمن می‌گوید به عراق رفتم و در آنجا اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) را دیدم.

پس از آن‌ها حدیث شنیده و کتاب‌های حدیثی‌شان را گرفتم و به امام رضا (ع) عرضه نمودم، اما حضرت تعداد زیادی از آن احادیث را از امام صادق (ع) ندانسته و فرمودند ابوالخطاب و اصحابش بر ایشان دروغ بسته و این روایات را تا امروز در کتب یاران امام صادق (ع) وارد نمودند؛ پس هر روایتی را که مخالف قرآن بود از ما نپذیرید، که ما اگر حدیثی را نقل می‌نماییم موافق با قرآن و سنت است، ما از خدا و رسول الله (ص) نقل حدیث نموده و نمی‌گوییم قال فلان و قال فلان تا کلاممان متناقض شود، همانا کلام آخرین ما مانند کلام اولین ماست و کلام اولین ما تصدیق کننده کلام آخرین ماست پس اگر فردی نزد شما آمده و خلاف این را بیان نمود، آن حدیث را به خودش برگردانید و بگویید تو خود به آن چه آورده‌ای آگاهتر هستی. همانا با هر کلامی از ما نور و حقیقتی است و کلامی که نور و حقیقتی ندارد، آن کلام شیطان است.» (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۴۰۱)

۱ - ... لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثًا إِلَّا مَا وَافَقَ الْقُرْآنَ وَ السُّنَّةَ أَوْ تَجِدُونَ مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِنَا الْمُتَّفَقَةِ، فَإِنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ سَعِيدٍ لَعَنَهُ اللَّهُ دَسَّ فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي أَحَادِيثَ لَمْ يُحَدِّثْ بِهَا أَبِي، فَأَتَقُوا اللَّهَ وَ لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا مَا خَالَفَ قَوْلَ رَبِّنَا تَعَالَى وَ سُنَّةَ نَبِيِّنَا (ص) فَإِنَّا إِذَا حَدَّثْنَا فَلْنَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص). قَالَ يُونُسُ. وَ أَفَيْتُ الْعِرَاقَ فَوَجَدْتُ بِهَا قِطْعَةً مِنْ

روایات صادره در جرح و تکذیب غالیان اختصاص به امام صادق (ع) نداشته بلکه گستره صدورشان کلام امام سجاد (ع) تا امام هادی (ع) را دربرمی گیرد. در این روایات امامان شیعه (ع) تنها به جرح و تکذیب غالیان زمان خود اکتفا ننموده بلکه اسامی مشهورترین افرادی را که در حق پدرانشان غلو نموده و به وضع حدیث علیه آنان پرداخته اند نیز بیان نموده اند که این موضوع می تواند دلالت بر تداوم و یکسانی کلیات غلو به عنوان یک جریان در این بازه زمانی داشته باشد. نمونه این مدعا را می توان در روایت ذیل که از امام رضا (ع) نقل گردیده، مشاهده نمود:

«... قَالَ أَبُو الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) كَانَ بَيَانُ [بَيَانُ] يَكْذِبُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ (ع) فَأَذَاقَهُ اللَّهُ حَرَ الْحَدِيدِ، وَ كَانَ الْمُغِيرَةُ بْنُ سَعِيدٍ يَكْذِبُ عَلِيَّ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فَأَذَاقَهُ اللَّهُ حَرَ الْحَدِيدِ، وَ كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ بَشِيرٍ يَكْذِبُ عَلِيَّ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى (ع) فَأَذَاقَهُ اللَّهُ حَرَ الْحَدِيدِ، وَ كَانَ أَبُو الْخَطَّابِ يَكْذِبُ عَلِيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَأَذَاقَهُ اللَّهُ حَرَ الْحَدِيدِ، وَ الَّذِي يَكْذِبُ عَلِيَّ مُحَمَّدُ بْنُ فُرَاتٍ. قَالَ أَبُو يَحْيَى وَ كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ فُرَاتٍ مِنَ الْكُتَّابِ فَقَتَلَهُ إِبْرَاهِيمُ بْنُ شَكْلَةَ». (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۵۴۴؛ نیز ر. ک: همان، ش ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۴، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۴، ۵۴۹، ۹۰۹ و ...)

نکته دیگری که از مطالعه و تأمل در روایات صادر شده از امامان شیعه (ع) در جرح و تکذیب غالیان به دست می آید، در پیش گرفتن سبک بیانی واحد از سوی آن بزرگواران خصوصاً امام صادق، امام کاظم و امام رضا (ع) در جرح غالیانی چون مغیره بن سعید، بنان، محمد بن بشیر، ابوالخطاب، بزیع، سری، معمر، بشار الأشعری، حمزه، صائد النهدی و محمد بن فرات است؛ به نحوی که این سه بزرگوار در غالب مواردی که غالیان را به عنوان افرادی کذاب و غیرقابل اعتماد معرفی نموده اند، کلام خود را با عبارت «فأذاقه الله حرَّ

أَصْحَابِ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) وَ وَجَدْتُ أَصْحَابَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) مُتَوَافِرِينَ فَسَمِعْتُ مِنْهُمْ وَ أَخَذْتُ كُتُبَهُمْ، فَعَرَضْتُهَا مِنْ بَعْدِ عَلِيَّ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) فَانْكَرْتُ مِنْهَا أَحَادِيثَ كَثِيرَةً أَنْ يَكُونَ مِنْ أَحَادِيثِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ قَالَ لِي: إِنَّ أَبَا الْخَطَّابِ كَذَّبَ عَلِيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) لَعَنَ اللَّهُ أَبَا الْخَطَّابِ! وَ كَذَلِكَ أَصْحَابُ أَبِي الْخَطَّابِ يَدُسُّونَ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ إِلَيَّ يَوْمِنَا هَذَا فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)، فَلَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا خِلَافَ الْقُرْآنِ، فَإِنَّا إِن تَحَدَّثْنَا حَدَّثْنَا بِمُؤَافَقَةِ الْقُرْآنِ وَ مُوَافَقَةِ السُّنَّةِ إِنَّا عَنِ اللَّهِ وَ عَنِ رَسُولِهِ نَحْدُثُ، وَ لَا نَقُولُ قَالَ فُلَانٌ وَ فُلَانٌ فَيَتَنَاقَضُ كَلَامُنَا إِنَّ كَلَامَ آخِرِنَا مِثْلُ كَلَامِ أَوَّلِنَا وَ كَلَامِ أَوَّلِنَا مُصَادِقُ لِكَلَامِ آخِرِنَا، فَإِذَا آتَاكُمْ مَنْ يَحْدِثُكُمْ بِخِلَافِ ذَلِكَ فَرُدُّوهُ عَلَيْهِ وَ قُولُوا أَنْتَ أَغْلَمُ وَ مَا جِئْتَ بِهِ! فَإِنَّ مَعَ كُلِّ قَوْلٍ مِنَّا حَقِيقَةً وَ عَلَيْهِ نُورًا، فَمَا لَا حَقِيقَةَ مَعَهُ وَ لَا نُورَ عَلَيْهِ فَذَلِكَ مِنْ قَوْلِ الشَّيْطَانِ.

الحدید: خداوند تیزی آهن را به او بخشاند» تکمیل نموده و به بیان دیگر آرزوی کشته شدن غالیان را نموده‌اند.<sup>۱</sup>

البته این عبارت در مواردی نیز به صورت مطلق درباره کسانی مورد استفاده قرار گرفته که به تعبیر معصومین (ع) به افشای اسرار آنان پرداخته‌اند. مانند حدیث زیر که از امام صادق (ع) نقل گردیده است: «مَنْ أَفْشَى سِرَّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ أَذَاقَهُ اللَّهُ حَرَّ الْحَدِيدِ: هر که راز ما اهل بیت (ع) را فاش کند خدا تیزی آهن را به او بخشاند»؛ (شعیری، بی‌تا، ص ۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۴۱۲؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۴ و ۳۱۱؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۷۲؛ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۳۶)؛ که بنا بر روایات موجود غالیان یکی از مصادیق این دسته از افراد می‌باشند و یکی دیگر از اعمال ناپسندی که آنان در کنار جعل حدیث انجام می‌دادند، افشای اسرار معصومین (ع) بوده است.

روایت زیر از امام صادق (ع) درباره مغیره بن سعید و ابوالخطاب نمونه‌ای است که بر همراهی جعل حدیث و افشای اسرار دلالت دارد: «... فَإِنَّ الْمَغِيرَةَ بْنَ سَعِيدٍ كَذَبَ عَلَيَّ أَبِي وَ أَذَاعَ سِرَّهُ فَأَذَاقَهُ اللَّهُ حَرَّ الْحَدِيدِ وَإِنَّ أَبَا الْخَطَّابِ كَذَبَ عَلَيَّ وَ أَذَاعَ سِرِّي فَأَذَاقَهُ اللَّهُ حَرَّ الْحَدِيدِ ...: همانا مغیره بن سعید بر پدرم دروغ بست و سر او را فاش ساخت، در نتیجه خداوند تیزی شمشیر را به او بخشانید. و نیز ابوالخطاب بر من دروغ بست و رازم را فاش ساخت پس خداوند تیزی شمشیر را به او بخشانید». (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۱۰).

### ۱-۳-۲. بیان عقاید غالیان به عنوان مهمترین مصادیق کذب و تصحیح آنها

امامان شیعه (ع) تنها به جرح و تکذیب غالیان اکتفا ننموده بلکه با توجه به این که آنان خود را به ائمه (ع) منتسب نموده و اعتقادات ناصحیح خود را در قالب دیدگاه‌های معصومین (ع) نشر می‌دادند، به بیان دیدگاه‌های مطابق با اسلام اصیل و تصحیح سخنان غالیان پرداخته‌اند.

۱ - تعداد این روایات فقط در رجال کتبی نزدیک به ۱۱ روایت است: ش ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۳، ۵۴۲، ۵۴۴، ۵۴۹، ۹۰۷،

برخی از مهمترین دیدگاه‌های غالیان که در کلام معصومین (ع) به عنوان مصادیق کذب معرفی شده‌اند، عبارتند از: انتساب الوهیت به امامان معصوم (ع)، (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۱۷۰، ۱۷۲، ۴۰۰، ۷۴۵، ۷۴۶، ۹۹۷ و ...). ادعای نبوت، (همان، ش ۹۹۷، ۹۹۹، ۱۰۴۸ و ...) ادعای ادعای قرار داشتن در جایگاه باب معصومین (ع)، (همان، ش ۹۹۷، ۹۹۹، ۱۰۴۸ و ...) ادعای کفایت شناخت امام از انجام فرایض و عدم لزوم انجام آن‌ها، (همان، ش ۹۰۷ و ۹۹۷) تأویل ناصحیح آیات و تأویل آیات الأحکام، (همان، ش ۵۴۷، ۹۹۴ و ۹۹۵) اعتقاد به تناسخ (همان، ش ۹۰۷) و ...

در مقابل این دیدگاه‌ها ائمه (ع) به فراخور شرایط زمانی و مکانی به صورت ابتدایی و یا در پاسخ به پرسش‌های شیعیان به تصحیح سخنان غالیان و تعیین خط مشی صحیح در توصیف و شناخت جایگاه معنوی خود پرداخته‌اند؛ که در این باره عبارت «اجْعَلُونَا عِبِيداً مَخْلُوقِينَ وَ قَوْلُوا فِينَا مَا سِئْتُمْ: ما را بنده مخلوق قرار داده و هر چه می‌خواهید درباره ما بگویید» (صفار، ۱۴۰۴، ص ۲۰۱) یا «إِيَّاكُمْ وَ أَلْعَلَّوْ فِينَا قَوْلُوا إِنَّا عِبَادٌ مَرْبُوبُونَ وَ قَوْلُوا فِي فَضْلِنَا مَا سِئْتُمْ: مبادا در حق ما غلو کنید، ما را بندگان دست پرورده خدا بدانید و سپس در حق ما هر چه می‌خواهید بگویید» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴) مشهور است. (نیز ر. ک: طوسی، ۱۳۸۲، ش ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۴۰۰، ۴۰۳، ۵۴۱ و ۵۴۲؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۵، ح ۶)

گرچه آنان به سبب فراگیری اندیشه غلو به این اشارات کلی اکتفا نموده و به سبب تأکید بیشتر به ذکر برخی از مهمترین شؤون انسانی نیز درباره خود پرداخته‌اند: «... قَوْلَ اللَّهِ مَا نَحْنُ إِلَّا عِبِيدُ الَّذِي خَلَقَنَا وَ اصْطَفَانَا مَا نَقْدِرُ عَلَى ضَرْ وَ لَا نَنْفَعُ إِنْ رُحِمْنَا فَبِرَحْمَتِهِ وَ إِنْ عَذَّبْنَا فَبِدُنُونِنَا، وَ اللَّهُ مَا لَنَا عَلَى اللَّهِ مِنْ حُجَّةٍ وَ لَا مَعْنَا مِنَ اللَّهِ بَرَاءَةٌ وَ إِنَّا لَمَيِّتُونَ وَ مَقْبُورُونَ وَ مُنْشَرُونَ وَ مَبْعُوثُونَ وَ مَوْفُوفُونَ وَ مَسْئُولُونَ...: به خدا قسم ما جز بندگانیم که آفریده شده و خداوند آن‌ها را برگزیده نیستیم، ما قدرت سود و زبانی را نداریم، اگر مورد رحمت قرار گیریم بسته به لطف او است و اگر معذب شویم به واسطه گناهان ما است؛ به خدا قسم ما را بر او حجتی نیست و از جانب او در اختیار ما سندی مبنی بر آزادی نیست و ما می‌میریم و

دفن می‌شویم و زنده خواهیم شد و در پیشگاه او خواهیم ایستاد و مورد سؤال قرار خواهیم گرفت...» (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۴۰۳)

چنان که در جایی دیگر ضمن صحه گذاشتن بر داشتن کرامات، ذاتی بودن آنان را نفی نموده و حصول به آن مقامات را نتیجه بندگی خداوند متعال دانسته‌اند. «... كَانَ عَلِيٌّ (ع) وَاللَّهِ عَبْدًا لِلَّهِ صَالِحًا، أَخُو رَسُولِ اللَّهِ (ص) مَا نَالَ الْكِرَامَةَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا بِطَاعَتِهِ لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ، وَمَا نَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الْكِرَامَةَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا بِطَاعَتِهِ: سوگند به خداوند که علی (ع) بنده شایسته پروردگار و برادر رسول الله (ص) بود، وی به کرامتی دست نیافت مگر به سبب آن که از خدا و رسول پیروی نمود و رسول الله (ص) نیز به کرامتی دست نیافت مگر به سبب اطاعت خداوند متعال» (همان، ش ۱۷۳)

در مجموع این نکته قابل تأمل و توجه است که در غالب روایاتی که در مذمت یا تصحیح دیدگاه‌های غالیان از سوی معصومین (ع) بیان گردیده است، آنان ابتدا به صورت مستقیم یا غیر مستقیم به بیان نکاتی درباره دروغ و مذمت آن پرداخته و سپس به تقبیح و تصحیح سخنان غالیان پرداخته‌اند و این دلالت سیاقی در کلام معصومین (ع) خود تأکیدی دیگر بر همراهی غلو و کذب است. حدیث زیر نمونه مناسبی در توضیح این مدعاست:

«... لَعَنَ اللَّهُ الْمُغِيرَةَ بْنَ سَعِيدٍ إِنَّهُ كَانَ يَكْذِبُ عَلَى أَبِي فَأَذَاقَهُ اللَّهُ حَرَّ الْحَدِيدِ، لَعَنَ اللَّهُ مَنْ قَالَ فِينَا مَا لَا نَقُولُهُ فِي أَنْفُسِنَا، وَلَعَنَ اللَّهُ مَنْ أَزَالَنَا عَنِ الْعُبُودِيَّةِ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَنَا وَإِلَيْهِ مَأْتِنَا وَمَعَادُنَا وَبَيِّدَهُ نَوَاصِينَا: خدا مغیره بن سعید را لعنت کند او بر پدرم دروغ می‌بست پس خداوند تیزی شمشیر را به او چشانید، خدا لعنت کند کسی را که درباره ما چیزی را بگوید که ما خود درباره خویش نمی‌گوییم و خدا لعنت کند کسی را که ما را از بندگی خدایی که ما را خلق کرده و بازگشت ما به سوی اوست و اختیار ما به دست اوست خارج کند.» (همان، ش ۴۰۰؛ نیز ر.ک: ش ۱۷۲، ۱۷۳، ۴۰۳، ۵۱۵ و ...)

## ۲. تأثیر بدعت در جرح غالیان

### ۲-۱. تبیین رابطه بدعت و غلو

بدعت در لغت به معنای پدید آوردن چیزی است بدون الگو و نمونه (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۶) و بدون این که از قبل وجود داشته یا یاد و شناختی از آن مطرح باشد. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۴) از همین رو است که خداوند متعال در قرآن کریم خود را «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره: ۱۱۷) خوانده چرا که آسمان‌ها و زمین را بدون الگو و نمونه پیشین آفریده است.

در اصطلاح بدعت یعنی امر تازه‌ای که اصلی در کتاب و سنت ندارد. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۹۸-۲۹۹؛ ابن حزم، بی تا، ج ۱، ص ۴۳) به تعبیر دقیق‌تر بدعت به پیدایش امری تازه و نو در دین پس از رسیدن به حد نهایی کمال اطلاق شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۶) نراقی در تعریف بدعت می‌گوید: عملی که غیر شارع بدون دلیل و مدرک شرعی آن را برای دیگران به صورت یک عمل شرعی جلوه دهد. (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۳۲۵) شاطبی نیز بدعت را طریقه‌ای اختراع شده در دین دانسته که اصلی در شریعت ندارد ولی در صورت، مشابه با شریعت است و به عنوان امری شرعی وانمود می‌گردد. (شاطبی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸) شایان توجه است که بدعت اختصاص به افزایش در دین نداشته بلکه هر نوع کم و زیاد کردن در دین که به نام دین انجام شود را دربرمی‌گیرد. (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۶۴)

در بیان اهل سنت تقسیماتی برای بدعت به کار رفته است؛ چنان که برخی از آنان بدعت را به دو دسته پسندیده و ناپسند (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۶/ ابن حجر، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۱۲) و نیز در تقسیمی دیگر آن را به تعداد احکام تکلیفی به پنج نوع واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم نموده‌اند. (دمشقی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۳) اما از دیدگاه غالب<sup>۱</sup> محققان شیعه بدعت به امور تازه‌ای اطلاق می‌شود که پس از پیامبر (ص) در دین پدیدار

۱- شهید اول در القواعد و الفوائد اموری را که پس از نبی (ص) در دین ایجاد شده پنج قسم دانسته و می‌گوید تنها قسم حرام آن «بدعت» نامیده می‌شود و به عنوان مثال اذان دوم در روز جمعه را از مصادیق بدعت حرام معرفی نموده است (شهید اول، بی تا، ص ۱۴۴-۱۴۵)، اما وی در ذکری با تجدید نظر در دیدگاه خود بدعت را به دو قسم حرام و مکروه تقسیم نموده است (شهید اول، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۴۴).



شده بدون این که نصی برای آن موجود باشد و قسم دیگری جز حرام ندارد، (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۶۴؛ حلی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۱، ص ۲۰۲-۲۰۳؛ بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱۰، ص ۱۸۰) چنان که برخی مانند مرحوم نراقی اصل حرمت آن را مورد اجماع امت و از امور ضروری دین دانسته‌اند. (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۳۱۹)

به نظر می‌رسد خلط میان معنای لغوی با معنای اصطلاحی یکی از عوامل تأثیرگذار در این تقسیم‌بندی باشد؛ زیرا چنان که اشاره گردید در لغت بدعت به هر نوع نوآوری اعم از پسندیده و ناپسند اطلاق گردیده است، خلاف معنای اصطلاحی که بدعت را منحصر در امور دینی می‌نماید، (شاطبی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷؛ سبحانی، ۱۴۱۶، ص ۲۴) برخی نیز بر آنند که توجیه بدعت‌های خلیفه دوم که خود وی از آنان با عبارت «نعمت البدعه هذه» (ابن انس، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۱۴؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۲۵۲) یاد نموده، در این تقسیم بندی بی تأثیر نبوده است. (سبحانی، ۱۴۱۶، ص ۶۷)

گذشته از بحث لغوی و اصطلاحی غالب حدیث پژوهان غالیان را یکی از گروه‌های برجسته بدعت‌گذار شناسانده‌اند. شیخ صدوق نه تنها غلات و مفوضه را صراحتاً کافر خوانده بلکه معتقد است که آنان از یهود، نصاری، مجوس، قدریه و حروریه و نیز تمام فرقه‌های پیرو بدعت و گرایش‌های گمراه کننده بدتر هستند. (صدوق، ۱۴۱۴، ص ۹۷) چنان که در قرآن کریم در مذمت پیروی از چنین اعتقاداتی آمده است: «مَا كَانَ لِشِرِّ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّائِنًا بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُتَّخَذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ». (آل عمران: ۷۹-۸۰)

شیخ حر عاملی به نقل روایاتی در وجوب اجتناب از معاشرت با اهل بدعت و جواز لعن و بیزاری جستن از آنان پرداخته (حرعاملی، بی تا، ص ۱۹۰-۱۹۶) که در آن‌ها غالیان و اصحاب ابی الخطاب به عنوان یکی از مصادیق بدعت‌گذاران معرفی شده‌اند. (همان، ص ۱۹۳) علامه حلی نیز غلات را در کنار خوارج دو گروهی دانسته که آغازگر بدعت و گمراهی از زمان امیرالمؤمنین علی (ع) بودند. (حلی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱)

هم‌چنین شهید ثانی پیرامون جایگاه روایت بدعت‌گذار به نقل سه دیدگاه پرداخته است که با در نظر قرار دادن هر یک از آن‌ها روایات غالیان از حجیت ساقط خواهد شد.<sup>۱</sup> توجه به این نکته نیز قابل تأمل است که غالب محدثان اهل سنت، هم‌داستان با محدثان شیعه روایات بدعت‌گذاران خصوصا غالیان را بی اعتبار دانسته و غالب آنان بر آنند که در صورتی که بدعت منجر به کفر شود یا راوی دروغ گفتن را روا دانسته و یا از مبلغان مذهب خود باشد و یا روایت وی در جهت تثبیت و تأیید همان بدعت باشد، پذیرفته نخواهد شد. (ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹ - ۱۱) چنان که شافعی با وجود این که حکم به پذیرش روایات بدعت‌گذاران نموده است، اما روایات خطابیّه را قابل قبول ندانسته و چنین استدلال نموده است که آنان شهادت دروغ در جهت یاری مذهبشان را جایز می‌دانند. (شافعی، ۱۴۰۵، ص ۱۴۹)

بنابراین گرچه در تعریف و حتی مصداق یابی بدعت میان اهل تحقیق اتفاق نظر وجود ندارد، اما اکثر آنان غالیان را به عنوان یکی از گروه‌های بدعت‌گذار معرفی نموده و از همین رو روایاتشان را قابل پذیرش ندانسته‌اند.

## ۲-۲. بررسی گستره مفهومی و مصداقی «بدعت» در کلام معصومین (ع)

در مذمت و توصیف بدعت روایات زیادی از معصومین (ع) نقل گردیده است که با تأمل و بررسی آن‌ها می‌توان به تصویری جامع از بدعت در کلام آنان دست یافت. در کلام امام سجاد (ع) بدعت در مقابل سنت ذکر شده و ایشان از خداوند متعال طلب توفیق پیروی از سنت و دوری از بدعت‌ها را می‌نمایند. (دعای ششم، ص ۵۰) در دعایی دیگر نیز حضرتش از خداوند متعال طلب می‌نماید که ایشان را از بدعت‌گذاران و پیروان باورهای مجعول دور بدارد. (دعای بیستم، ص ۹۶)

---

۱- روایت وی به سبب این که فاسق است، مطلقاً پذیرفته نمی‌شود. ۲- اگر دروغ‌گویی در جهت یاری مذهب را جایز ندانند، روایتش پذیرفته می‌شود اما اگر مانند خطابیّه ابایی از دروغ‌گویی نداشته باشد، روایتش قابل پذیرش نیست. ۳- اگر درصدد ترویج مذهب و مرام اعتقادی خود باشد، روایتش پذیرفته نمی‌شود، چرا که وی در مظان اتهام تلاش برای ترویج مذهبش قرار دارد. (۱۴۰۸، ص ۱۸۸).

این عبارات حضرت مؤید این نکته است که هر امر تازه و نوپدید را نمی‌توان مصداق بدعت دانست بلکه بدعت به امور، باورها و اعتقاداتی برساخته و مجعول اطلاق می‌گردد که در تقابل با سنت قرار گرفته و ریشه‌ای در دین ندارند و از همین رو است که رسول الله (ص) امور تازه (ای را که از روی هوا و هوس پدیدار گشته) بدترین امور معرفی نموده و تمام بدعت‌ها را گمراهی خوانده‌اند. (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۱۰؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۷، ح ۱۲) در روایتی دیگر نیز بزرگ‌داشت صاحب بدعت را با تلاش در جهت نابودی اسلام برابر دانسته‌اند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۴، ح ۳)

عبارات معصومین (ع) بیانگر این نکته است که مهمترین منشأ پیدایش بدعت تبعیت از خواسته‌های نفسانی است. چنان‌که امام باقر (ع) به نقل از امیرالمؤمنین علی (ع) می‌فرماید نقطه آغازین وقوع فتنه‌ها و آشوب‌ها، پیروی از هوس‌ها و خواسته‌های نفسانی و ایجاد احکامی نوین است که مخالف کتاب خدا باشد. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۴، ح ۱) ملاصدرا در ذیل همین روایت مصداق پیروان هوای نفس را فرقه‌هایی چون حشویه، جبریه، نواصب و غالیان معرفی نموده که به بیان وی از طریق اهل قبله خارج گردیده‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۸۷)

بنابراین از دیدگاه معصومین (ع) دو عامل بدعت و ایمان با یکدیگر قابل جمع نیستند، چنان‌که از رسول الله (ص) نقل گردیده که هیچ یک از اعمال عبادی بدعت‌گذار مانند نماز، روزه، صدقه، حج، عمره و جهاد پذیرفته نمی‌شود (ابن ماجه، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹) و حتی خداوند توبه وی را قبول نخواهد کرد. چرا که علاقه به این کار در تمام وجود وی نفوذ نموده است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۴، ح ۴)

## ۲-۲-۱. معرفی غالیان به عنوان بدعت‌گذار در کلام معصومین (ع)

باتوجه به شهرت غالیان و این‌که بیشترین تحریفاتی که از جانب آنان در امور دینی صورت گرفته است، حوزه عقیده را شامل می‌شود و نه عمل، از این‌رو در بیشتر عباراتی که در توصیف و شناسایی این گروه توسط معصومین (ع) بیان گردیده است، در مقایسه با بدعت‌گذاری، بر دروغ‌گویی آنان تأکید بیشتری صورت گرفته است.

با این وجود در منابع روایی با نمونه‌های محدودی مواجه هستیم که می‌تواند نمایانگر رابطه بدعت با غلو باشد.

یکی از غالیانی که در کلام معصومین (ع) صراحتاً بر بدعت‌گذاری وی تأکید شده، فارس بن حاتم قزوینی است. بر مبنای روایت کشی از محمد بن عیسی بن عبید، امام هادی (ع) صراحتاً دستور قتل فارس بن حاتم را صادر نموده و حتی برای فردی که این فرمان را به انجام برساند، ورود به بهشت را ضمانت نمودند. (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۱۰۰۶) بر اساس همین روایت فردی به نام جنید موفق به انجام این دستور امام هادی (ع) گردید. در همین روایت راوی در توضیح علل صدور این دستور توسط امام (ع) می‌گوید: فارس در میان مردم به فتنه‌انگیزی پرداخته و آنان را به بدعت دعوت می‌نمود و از این رو بود که از ناحیه امام هادی (ع) نامه‌ای در مذمت وی صادر گردید.

در این تویق شریف صادر شده از ناحیه حضرت با چهار قرینه قطعی مواجه هستیم که عدم صدور این حدیث از روی تقیه و یا سایر عوامل مشابه را به اثبات می‌رساند:

۱- لعن صریح، ۲- اشاره امام (ع) به این که وی با سوء استفاده از نام ایشان به دنبال کسب منافع مادی برای خویش است، ۳- اشاره به فتنه‌انگیزی وی در میان مردم که یکی از مصادیق آن ایجاد بدعت و دعوت مردم به سوی آن است، ۴- صدور جواز ریختن خون وی و دادن وعده بهشت به کسی که این فرمان را به فرجام رساند.

در ادامه همین روایت امام هادی (ع) نه تنها صریحاً جنید را مأمور به قتل فارس می‌نماید بلکه حتی وی را در تعیین وسیله‌ای که با آن می‌خواهد مأموریت خود را انجام دهد، راهنمایی می‌نماید. (همان) بر مبنای گزارش شیخ مفید به نقل از حسن بن محمد اشعری، جنید تا اوایل غیبت صغری در قید حیات بوده و حقوق و مقرری از جانب امام حسن عسکری (ع) دریافت می‌نموده است. (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۶۵)

به سبب انحراف عقیدتی آشکار فارس بن حاتم، روایات وی در منابع روایی شیعه ذکر نگردیده است؛ تنها شیخ طوسی روایتی را از وی نقل نموده که متن روایت با فتوای مشهور فقها مخالف است و از این رو شیخ طوسی به توجیه و رفع تناقض مضمون آن با قول مشهور پرداخته است. (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۸)

علاوه بر شیخ طوسی، خصیصی نیز روایتی از وی در *الهدایه الکبری* درباره پیش‌بینی امام هادی (ع) از حادثه‌ای که در مسیر شکار برای متوکل رخ خواهد داد، نقل نموده (خصیصی، ۱۴۱۹، ص ۳۱۸) که البته برخی متن نسخه کنونی این کتاب را حاصل تصرف غالیان دانسته‌اند. (صفری فروشانی، ۱۳۸۴، ش ۱۶)

علی بن حسکه از دیگر غلات معاصر با امام هادی (ع) است که در دوران امامت ایشان به گسترش و نشر دیدگاه‌های غالیانه و تصرف در احکام دینی اهتمام داشته است. چنان‌که برخی از شیعیان با نگارش نامه‌ای خطاب به امام هادی (ع) ضمن تشریح دیدگاه‌های ابن حسکه از قبیل کفایت شناخت امام (ع) از انجام واجباتی چون نماز، زکات، حج و روزه از ایشان در رابطه با وی کسب تکلیف نمودند و امام هادی (ع) در پاسخ ضمن نفی و تکذیب ابن حسکه بر لزوم انجام واجبات تأکید ورزیده و حتی برای پیروان چنین دیدگاه‌هایی مجازات نیز تعیین نمودند. (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۹۹۷)<sup>۱</sup>

مغیره بن سعید و ابوالخطاب از دیگر افرادی هستند که در کلام معصومین (ع) به‌طور غیرمستقیم به عنوان بدعت‌گذار شناسانده شده‌اند؛ در منابع روایی نمونه‌هایی از ابداعات آن دو ذکر گردیده که ضمن این که مؤیدی بر همراهی غلو و بدعت‌گذاری می‌باشد، نشان از آن دارد که رواج بدعت‌های غالیان منجر به مشتبه شدن برخی احکام شرعی بر شیعیان نیز شده بود.

۱ - ... حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ الْأَدْمِيُّ، قَالَ، كَتَبَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ (ع): جَعَلْتَ فِدَاكَ يَا سَيِّدِي إِنَّ عَلِيَّ بْنَ حَسَنَةَ يَدْعِي أَنَّهُ مِنْ أَوْلِيَانِكَ، وَ أَنْتَ أَنْتَ الْأَوَّلُ الْقَدِيمُ، وَ أَنَّهُ بَابُكَ وَ نَبِيِّكَ أَمْرَتُهُ أَنْ يَدْعُوَ إِلَى ذَلِكَ، وَ يَزْعُمُ أَنَّ الصَّلَاةَ وَ الزَّكَاةَ وَ الْحَجَّ وَ الصَّوْمَ كُلُّ ذَلِكَ مَعْرِفَتُكَ وَ مَعْرِفَةُ مَنْ كَانَ فِيهِ مِثْلُ خَالِ ابْنِ حَسَنَةَ فِيمَا يَدْعِي مِنَ الْبَابِيَّةِ وَ النَّبُوَّةِ، فَهُوَ مُؤْمِنٌ كَامِلٌ سَقَطَ عَنْهُ الاسْتِعْبَادُ بِالصَّلَاةِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ، وَ ذَكَرَ جَمِيعَ شَرَائِعِ الدِّينِ أَنْ مَعْنَى ذَلِكَ كُلِّهِ مَا تَبَيَّنَ لَكَ، وَ مَالَ النَّاسِ إِلَيْهِ كَثِيرًا، فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تَمُنَّ عَلَيَّ مَوَالِيكَ بِجَوَابِ فِي ذَلِكَ تَنْجِيهِمْ مِنَ الْهَلَاكَةِ قَالَ، فَكَتَبَ (ع): كَذَّبَ ابْنُ حَسَنَةَ عَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ بَحْسَبِكَ أَنِّي لَا أَعْرِفُهُ فِي مَوَالِيٍّ مَا لَهُ لَعْنَةُ اللَّهِ! فَوَاللَّهِ مَا بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا وَ الْأَنْبِيَاءَ قَبْلَهُ إِلَّا بِالْحَقِيفِيَّةِ وَ الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصِّيَامِ وَ الْحَجِّ وَ الْوَلَايَةِ، وَ مَا دَعَا مُحَمَّدًا إِلَّا إِلَى اللَّهِ وَ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَ كَذَلِكَ نَحْنُ الْأَوْصِيَاءُ مِنْ وَرَثَةِ عِبَادِ اللَّهِ لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، إِنْ أَطَعْنَا رَحِمْنَا وَ إِنْ عَصَيْنَا عَذَّبْنَا، مَا لَنَا عَلَى اللَّهِ مِنْ حُجَّةٍ بَلِ الْحُجَّةُ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْنَا وَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِهِ، أَبْرَأُ إِلَى اللَّهِ مِنْ يَقُولُ ذَلِكَ وَ أَنْتَفِي إِلَى اللَّهِ مِنْ هَذَا الْقَوْلِ، فَاهْجُرُوهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ الْجَنَّةُ لَهُمْ إِلَى ضَيْقِ الطَّرِيقِ! فَإِنْ وَجَدْتُمْ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ خَلْوَةً فَاشْلُخُوا رَأْسَهُ بِالصَّخْرِ.

به عنوان مثال شیخ طوسی در این باره روایتی نقل نموده است که در آن راوی گمان نموده خروج خون از بینی، قی کردن و کندن موی زیر بغل از مبطلات وضو هستند و از این رو درباره حکم آن‌ها از امام صادق (ع) سؤال می‌کند و حضرت ضمن لعن مغیره و تأکید بر این که وی منشأ رواج چنین دیدگاه‌هایی است، می‌فرماید که به هنگام خروج خون از بینی یا قی کردن شستن به تنهایی کافی است و نیازی به اعاده وضو نمی‌باشد. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۴۹)<sup>۱</sup> هم‌چنین طبق روایات موجود پیروان ابوالخطاب به تبعیت از وی وقت نماز مغرب را تا زمان پیدایش ستاره‌ای موهوم که خود از آن تعبیر به «قندانی» می‌نمودند، به تأخیر می‌افکنند و این عمل خویش را به امام صادق (ع) نسبت می‌دادند که حضرت ضمن ملعون خواندن آنان شدیداً به انکار این امر پرداختند. (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۴۰۷ و ۹۹۷)<sup>۲</sup>

### نتیجه‌گیری

۱- گرچه آسیب در هر یک از عوامل مؤثر در پذیرش روایات راوی می‌تواند منجر به تردید در پذیرش آن‌ها گردد، اما با این وجود در شرایطی خاص می‌توان از برخی از این آسیب‌ها چشم‌پوشی نموده و حکم به صحت روایات راوی نمود؛ اثبات کذاب بودن راوی تنها عاملی است که از دیدگاه حدیث‌پژوهان فریقین بدون هیچ استثنایی تمام روایات وی را از حجیت ساقط می‌نماید و براساس شواهد ارائه شده در کلام معصومین علیهم‌السلام و منابع رجالی غالیان هیچ ابایی از جعل و وضع حدیث نداشته و از این رو هر راوی که غالی بودن وی ثابت گردد، روایاتش از حجیت و اعتبار ساقط خواهد بود.

۱ - ... عَنْ أَبِي هِلَالٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنْ يُنْقِضَ الرَّعَافَ وَالْقَيْءَ وَتَنْفِ الْإِبْطِ الْوُضُوءَ فَقَالَ وَ مَا تَصْنَعُ بِهَذَا فَهَذَا قَوْلُ الْمُغْيِرَةِ بْنِ سَعِيدٍ لَعَنَ اللَّهُ الْمُغْيِرَةَ وَ يُجْزِيكَ مِنَ الرَّعَافِ وَالْقَيْءِ أَنْ تَغْسِلَهُ وَ لَا تُعِيدَ الْوُضُوءَ.

۲ - ... عَنْ زُرَّارَةَ، قَالَ، قَالَ يَعْْنَى أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّ أَهْلَ الْكُوفَةِ قَدْ نَزَلَ فِيهِمْ كَذَابٌ، ... وَأَمَّا أَبُو الْخَطَّابِ: فَكَذَبَ عَلَيَّ، وَ قَالَ إِنِّي أَمْرْتُهُ أَنْ لَا يُصَلِّيَ هُوَ وَ أَصْحَابُهُ الْمَغْرِبَ حَتَّى يَرَوْا كَوْكَبَ كَذَا يُقَالُ لَهُ الْقَنْدَانِيُّ، وَ اللَّهُ إِنَّ ذَلِكَ لَكَوْكَبٌ مَا أَعْرِفُهُ». (طوسی، ۱۳۸۲، ش ۴۰۷ و ۹۹۷). از امام صادق (ع) روایت دیگری نیز در همین باره و در نقد آن نقل گردیده است: «مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ أَخَّرَ الْمَغْرِبَ طَلْبًا لِقَضَائِلِهَا وَ قِيلَ لَهُ إِنَّ أَهْلَ الْعِرَاقِ يُؤَخَّرُونَ الْمَغْرِبَ حَتَّى تَشْتَبِكَ النُّجُومُ فَقَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ عَبْدِ اللَّهِ أَبِي الْخَطَّابِ». (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۲۰)

۲- باوجود این که واژه کذب و مشتقات آن از واژه‌های کم کاربرد در منابع علم رجال است، اما با این حال حداقل یک سوم از موارد کاربرد این واژه اختصاص به توصیف غالیان یافته است.

۳- در کلام امامان شیعه علیهم السلام سه دسته از روایان با عنوان کذاب معرفی شده- اند که از این میان غالیان پرتعدادترین دسته هستند که شدیدترین عبارات درباره آنان به کار رفته است.

۴- سبک بیانی مشابه معصومین علیهم السلام در توصیف غالیان و این که از امام سجاد علیه السلام تا امام هادی علیه السلام روایاتی در جرح غالیان صادر گردیده است، حکایت از وحدت رویه و استمرار جریان غلو در این بازه زمانی دارد.

۵- بدعت گذاری و جعل احکام و قوانینی بدیع و نوپدید، دیگر عاملی است که منجر به جرح غالیان در کلام معصومین علیهم السلام و منابع رجالی گردیده است.

### منابع:

- قرآن کریم.

- الصحیفه السجادیه.

- ابن ابی حاتم الرازی، (۱۳۷۱ق)، **الجرح و التعذیل**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.  
- ابن اثیر، مجدالدین مبارک بن محمد، (۱۳۶۴ش)، **النهایه فی غریب الحدیث و الأثر**، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، چ ۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان.  
- ابن انس، مالک، (۱۴۰۶ق)، **الموطأ**، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (بی تا)، **فتح الباری**، بیروت: دارالمعرفه.

- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰ق)، **لسان المیزان**، چ ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

- ابن حزم، أبو محمد علی بن أحمد، (بی تا)، **الأحكام**، قاهره: مطبعه العاصمه.

- ابن حنبل، احمد بن محمد، (بی تا)، **مسند**، بیروت: دار صادر.

- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، (۱۳۸۵ق)، **دعائم الإسلام**، تصحیح آصف فیضی، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

- ابن داود حلی، حسن بن علی، (۱۳۴۲ش)، *الرجال*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن شعبه حرانی، (۱۳۶۳ش)، *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، (۱۴۲۲ق)، *الرجال*، تحقیق سید محمد رضا حسینی جلالی، قم، دارالحدیث.
- ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن ماجه (=القزوینی)، محمد بن یزید، (بی تا)، *سنن ابن ماجه*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، تصحیح جمال الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر.
- أسترآبادی، محمد بن علی، (۱۴۲۲ق)، *منهج المقال فی تحقیق أحوال الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۳۶۳ش)، *الحدائق الناظره فی احکام العتره الطاهره*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، *الجامع الصحیح (= صحیح البخاری)*، بیروت: دارالفکر.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، *معرفه علوم الحدیث*، ج ۴، بیروت: دارالآفاق الحدیث.
- حرعاملی، محمد بن حسن، (بی تا)، *الإثنا عشریه*، تعلیق سید مهدی لازوردی حسینی و شیخ محمد درودی، قم: دارالکتب العلمیه.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۴ش)، *مختلف الشیعه فی احکام الشریعه*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹ش)، *منهاج الکوامه*، تحقیق عبدالرحیم مبارک، قم: هادی.
- خصیبی، حسین بن حمدان، (۱۴۱۹ق)، *الهدایه الکبری*، بیروت: بلاغ.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، *الکفایه فی علم الروایه*، تحقیق احمد عمر هاشم، بیروت: دارالکتب العربی.



- دمشقى، ابو محمد عزالدین بن عبدالسلام، (بى تا)، **قواعد الأحكام فى مصالح الأنام**، تحقيق محمود بن التلاميذ الشنقى، بيروت: دارالمعارف.
- رحمان ستایش، محمد کاظم و اعظم فرجامی، (۱۳۹۰ش)، «تحلیل روایات حکم بن عتیبه و و انتسابش به زیدیه»، **کتاب قیم**، سال اول، ش ۳، ص ۱۷۵.
- سبحانى، جعفر، (۱۴۱۶ق)، **البدعه، مفهومها، حدها و آثارها**، قم: اعتماد.
- سید مرتضی (علم الهدی)، علی بن حسین، (۱۴۰۵ق)، **رسائل الشریف المرتضی**، تحقيق سید مهدی رجایی، قم: دارالقرآن الکریم.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، (بى تا)، **تدریب الراوی**، تحقيق عبدالوهاب عبداللطیف، ریاض: مکتبه الرياض الحديثه.
- شاطبی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی، (بى تا)، **الإعتصام**، بيروت: دارالکتب العلمیه.
- شعیری، محمد بن محمد، (بى تا)، **جامع الأخبار**، نجف: مطبعه حیدریه.
- شهرزوری، عثمان بن عبدالرحمن، (۱۴۱۶ق)، **مقدمه ابن الصلاح**، تصحیح و تخريج أبو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویض، بيروت: دارالکتب العلمیه.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۴۱۴ق)، **الملل و النحل**، ج ۳، لبنان: دارالمعرفه.
- شهید اول، محمد بن مکی، (۱۳۷۷ش)، **ذکری الشیعه فى احکام الشریعه**، قم: موسسه آل البيت (ع).
- \_\_\_\_\_ (بى تا)، **القواعد و الفوائد**، تحقيق عبدالهادی سید محسن، قم: کتاب فروشى مفید.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، (۱۴۳۵ق)، **شرح البدایه فى علم الدرایه**، تحقيق سید محمد رضا حسینی جلالی، قم: منشورات ضیاء الفیروز آبادی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۸ق)، **الرعايه فى علم الدرایه**، تحقيق و تعليق عبدالحسین محمد علی بقال، ج ۲، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- صبحی صالح، (۲۰۰۹م)، **علوم الحدیث و مصطلحه**، بيروت: دارالعلم.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۱۴ق)، **إعتقادات الإمامیه**، قم: کنگره شیخ مفید.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ق)، **التوحید**، تحقيق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲ش)، **الخصال**، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.

- (۱۳۸۷ق)، **عیون اخبار الرضا (ع)**، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
- (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)**، تصحیح محسن بن عباسعلی کوچه‌باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- صفری فروشانی، نعمت الله، (۱۳۸۴ش)، «حسین بن حمدان خصیبه و کتاب الهدایه الکبری»، **طلوع**، ش ۱۶، ص ۱۵.
- (۱۳۷۸ش)، **غالبان (کاوشی در جریان‌ها و برآیندها)**، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، **مجمع البحرين**، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۳۸۲ش)، **اختیار معرفه الرجال (=رجال التقی)**، تحقیق و تصحیح محمدتقی فاضل میبدی، سید ابوالفضل موسویان، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- (۱۳۹۰ق)، **الإستبصار فیما اختلف من الأخبار**، تحقیق حسن موسوی خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الأحکام**، تحقیق حسن موسوی خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- (۱۳۷۳ش)، **رجال الطوسی**، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- (۱۴۱۷ق)، **العهده فی اصول الفقه**، تحقیق محمد رضا الانصاری القمی، قم: ستاره.
- (۱۴۱۱ق)، **الغیبه**، قم: دارالمعارف الاسلامیه.
- (بی تا)، **الفهرست**، نجف: المکتبه المرتضویه.
- عاملی، حسن بن زین الدین، (۱۳۶۲ش)، **منتقى الجمعان**، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

- عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، **تفسیر العیاشی**، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعه العلمیه.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۱۰ق)، **کتاب العین**، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، چ ۲، قم: دارالهجره.
- فیومی، احمد بن محمد، (بی تا)، **المصباح المنیر**، قم: دارالرضی.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مامقانی، عبدالله، (۱۴۱۱ق)، **مقیاس الهدایه فی علم الدرایه**، تحقیق محمد رضا مامقانی، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار**، بیروت: دارإحياء التراث العربی.
- مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، **الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد**، تحقیق مؤسسه آل البيت (ع)، قم: کنگره شیخ مفید.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۴ق)، **تصحیح اعتقادات الإمامیه**، تحقیق حسین درگاهی، قم: کنگره شیخ مفید.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳ش)، **شرح اصول الکافی (صدرا)**، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵ش)، **رجال النجاشی**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- نراقی، مولی احمد، (۱۴۱۷ق)، **عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال سیزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵، پیاپی ۳۱

## تبیین حدیث با قرآن کریم؛ امکان و مصادیق آن

علی اکبر کلانتری<sup>۱</sup>

**DOI:** 10.22051/tqh.2016.2519

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۷/۲۷

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۳/۳

### چکیده

رویکرد عمومی و تلقی رایج در میان دانشمندان اسلامی به خصوص محدثان، مفسران و فقیهان، همواره این بوده که این حدیث است که می‌تواند مبین و مفسر قرآن باشد و از این‌فای این نقش توسط قرآن نسبت به حدیث، غفلت شده است و این در حالی است که با واکاوی آیات مرتبط با روایات، به این حقیقت دست می‌یابیم که در پاره ای موارد، می‌توان وضعیت و مضامین روایات را نیز با بهره‌گیری از آیات تبیین نمود.

مصادیق مهم و قابل ذکر در این فرایند عبارتند از: تبیین صحت و سقم حدیث با قرآن، تخصیص، تفسیر و نسخ حدیث با قرآن و استدلال بر مضمون حدیث با قرآن.

## واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، حدیث، تبیین حدیث با قرآن.

### ۱. مقدمه

دانشمندان اسلامی مانند محدثان، مفسران، اصولیان و فقیهان، از دیر باز درباره تبیین آیات قرآنی به ویژه تفسیر آن‌ها به وسیله حدیث، کم و بیش بحث کرده دیدگاه‌هایی ارائه نموده‌اند، برای نمونه آیه شریفه «يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْاُنْثَيَيْنِ» (نساء: ۱۱) را با حدیث معروف «لَا يَرِثُ الْاَقَاتِلُ» (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۷، ص ۱۴۲؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۲۰، طوسی، ۱۳۶۵ش، ج ۹، ص ۳۷۸، همو، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۱۹۴) تخصیص زده و در نتیجه به محروم بودن قاتل از ارث نظر داده‌اند. هم چنان که تخصیص یک آیه با آیه دیگر، کاری معمول در میان ایشان است و می‌توان برای آن، به تخصیص آیه «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» (بقره: ۲۸۸) با آیه «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» (طلاق: ۴) مثال زد که نتیجه آن بروز تفاوت میان زنان مطلقه باردار با دیگر زنان در مسئله عدّه است.

هم چنان که تخصیص حدیث با حدیث نیز جای بحث به نظر نمی‌رسد و می‌توان برای آن به حدیث نبوی «لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِأَهَابٍ وَلَا عَصَبٍ» [از پوست و پی مردار استفاده نکنید] مثال زد که با حدیث نبوی «هَلَّا أَخَذْتُمْ إِيَّاهَا فِدْبَعْتُمُوهَا فَانْتَفَعْتُمْ بِهِيَ» [چرا پوست مردار را برنداشتید تا پس از دباغی، مورد استفاده قرار دهید؟] قابل تخصیص است.

البته این دو حدیث تنها در منابع روایی اهل سنت یافت شد. (ر.ک: ابن حنبل، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۱۰، مسلم، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۰، ابن ماجه، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۹۴، ترمذی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۳۶، نسائی، ۱۳۴۸ق، ج ۷، ص ۱۷۵، زیعلی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۸۲، مبارکفوری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۲۸)

به هر حال آنچه شایسته است بحثی برای آن گشوده شود، امکان و چگونگی تبیین حدیث با قرآن است چرا که هیچ یک از عالمان به این موضوع توجه جدی نکرده و برای آن مبحثی نگشوده‌اند، هر چند در برخی کلمات ایشان به اشاراتی گذرا به این موضوع برمی‌خوریم، برای نمونه علی بن حزم (۴۵۶ق) آنگاه که از تفسیر، استثنا و تخصیص به‌عنوان «وجوه البیان» نام می‌برد، می‌نویسد: «این وجوه می‌تواند بالقرآن للقرآن، بالحدیث للقرآن، بالاجماع للقرآن، بالحدیث للحدیث، بالحدیث للحدیث و بالاجماع المنقول للحدیث باشد». (ابن حزم، ۱۳۴۵ق، ج ۱، ص ۷۲)

ابوحامد غزالی (۵۰۵ق) نیز در باب نسخ، مبحثی کوتاه با این عبارت شروع می‌کند: *يَجُوزُ نَسْخُ الْقُرْآنِ بِالسُّنَّةِ وَ السُّنَّةِ بِالْقُرْآنِ* (غزالی، بی‌تا، ص ۹۹) فخر الدین رازی (د ۶۰۶ق) نیز که در بسیاری موارد به تفصیل سخن می‌گوید، ضمن بحث تخصیص به‌اختصار می‌نویسد: *تَخْصِصُ السُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ بِالْكِتَابِ جَائِزٌ*. (رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۷۸)

و در میان عالمان شیعه به آیت الله خویی برمی‌خوریم که ضمن مبحث نسخ، سخن از امکان تخصیص برخی از احادیث با برخی از آیات به میان می‌آورد. (خویی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۹۲)

گفتنی است فخر رازی، بی‌آنکه از اسامی مخالفان تبیین سنت با قرآن نام ببرد، می‌نویسد: *إِحْتِجَابُ قَوْلِهِ تَعَالَى: لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ*. (رازی، همان) مقصود وی آن است که این اشخاص به منظور تثبیت مدعای خود به آیه شریفه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴) «و ما به سوی تو قرآن را انزال کردیم تا [بدین وسیله] آنچه به سوی مردم فرو فرستاده شده است را تبیین نمایی». استدلال کرده‌اند با این تحلیل که به موجب این آیه، توضیح و بیان آیات به پیامبر (ص) واگذار شده و این کار، با سخن آن حضرت محقق می‌شود. بنابراین مفاد آیه، امکان و جواز تبیین قرآن با سنت است نه برعکس.

پاسخ این برداشت آن است که آیه مزبور بیش از این نمی‌رساند که پیامبر (ص) می‌تواند تبیین و روشنگر مضامین آیات باشد، ولی به هیچ وجه امکان تبیین برخی از روایات به وسیله برخی از آیات را نفی نمی‌کند، به خصوص با توجه به آیه شریفه: «وَأَنْزَلْنَا

عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) «و ما بر تو قرآن فرو فرستادیم که روشنگر هر چیز است». و بی تردید گستردگی تعبیر «کل شیء» شامل هر چیزی از جمله حدیث می شود که در پیوند با دین و هدایت مردم باشد.

چنان که علامه طباطبایی در ذیل آیه می نویسد: إِنَّ الْمُرَادَ بِكُلِّ شَيْءٍ كُلِّ مَا يَرْجَعُ إِلَى أَمْرِ الْهَدَايَةِ مِمَّا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ فِي إِهْتِدَائِهِمْ مِنَ الْمَعَارِفِ الْحَقِيقِيَةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْمَبْدَأِ وَالْمَعَادِ وَالْأَخْلَاقِ الْفَاضِلَةِ وَالشَّرَائِعِ الْإِلَهِيَةِ وَالْقِصَصِ وَالْمَوَاعِظِ فَهُوَ تَبْيَانٌ لِذَلِكَ كَلِمَةً. (طباطبایی، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۲۴)

«مراد از «کل شیء» هر چیزی است که به امر هدایت برگردد و مردم در این زمینه بدان محتاج باشند، یعنی معارف حقیقی مربوط به مبدأ و معاد، اخلاق فاضله، احکام الهی، قصه ها و موعظه ها. قرآن، بیانگر همه اینهاست».

این مقاله در صدد است موضوع تبیین حدیث با قرآن را برای نخستین بار و به طور جامع بررسی کند و در ذیل عناوینی چند، به واکاوی مصادیق و نمونه های آن پردازد، هر چند برخی از محورهای این بحث مانند آنچه در ذیل عنوان نخست طرح می شود کم و بیش مورد توجه برخی عالمان واقع شده.

## ۲. تبیین صحت و سقم حدیث با قرآن

در بسیاری از روایات که از آنها به «اخبار عرض» تعبیر می شود، از ضرورت عرضه داشتن احادیث بر قرآن - در صورت مشکوک بودن آنها یا به گونه مطلق - سخن به میان آمده است. می توان این روایات را به دو دسته کلی تقسیم نمود: دسته نخست روایاتی که بر لزوم کنار نهادن احادیث نا موافق با قرآن تأکید می ورزد مانند روایتی که آن را شیخ کلینی با سند خود از ایوب بن راشد و او از امام صادق (ع) چنین نقل می کند: مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُخْرَفٌ. (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۶۹، نیز ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۱۰) «هر حدیثی که با قرآن، موافق نباشد، باطل و دور ریختنی است».

و دسته دوم روایاتی که احادیث موافق با قرآن را مورد قبول و احادیث مخالف با آن را مردود می شمارد مانند نمونه ذیل که آن را شیخ کلینی با سند خود از هشام بن حکم و



او از امام صادق (ع) نقل می کند: خَطَبَ النَّبِيُّ (ص) بِمِنِي فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ. (کلینی، همان، نیز ر.ک: حرعاملی، همان، ص ۱۱۱) «پیامبر (ص) در سرزمین منا خطبه ای ایراد نمود و [ضمن آن] فرمود: مردم! آنچه از قول من به شما می رسد و با کتاب خدا موافق است، بدانید آن سخن من است و آنچه به شما می رسد و مخالف با کتاب خدا است، سخن من نیست».

البته چنان که می دانیم آیات قرآن، بر بطن بلکه بطون فراوان مشتمل است و از سویی، آگاهی و احاطه بر این بطون، برای غیر معصوم (ع) دشوار و حتی در بسیاری موارد، ناممکن است و بر همین اساس، احراز موافق بودن مضمون یک حدیث با قرآن، کاری بس دشوار به نظر می رسد و این در حالی است که می توان با مقداری اشراف بر محتوا و مضامین ظاهری قرآن، به مخالف نبودن احادیث با آن پی برد.

به نظر می رسد همین امر موجب شده بسیاری از عالمان اصول در مبحث تعارض، به مخالف نبودن حدیث با قرآن بسنده کنند و حتی برخی، آنان را در این زمینه متفق القول دانسته اند. (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۵۰۶)

به هر حال برای روشن تر شدن این بحث می توان به اخباری در منابع اهل سنت اشاره کرد که بر اساس مدلول آن ها، خداوند در روز قیامت با چشمان ظاهر قابل مشاهده شدن است. در صحیح بخاری به نقل از جریر آمده است: كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ (ص) فَنَظَرُ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، فَقَالَ: إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ. (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۸، ص ۱۷۹) «ما در شبی که قرص ماه کامل بود پیش پیامبر (ص) نشسته بودیم، آن حضرت به ماه نگریسته فرمود: شما به زودی پروردگارتان را خواهید دید آن چنان که این قرص ماه را می بینید».

به نقل از ابو هریره می خوانیم: إِنَّ نَاسًا قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ: هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: هَلْ تُمَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا: لَا، قَالَ: فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ. (نجمی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۳۳) «گروهی از مردم به رسول خدا (ص) عرض کردند: آیا ما روز قیامت، پروردگاران را می بینیم؟ فرمود: آیا در (دیدن) خورشید که ابری هم مانع آن نباشد، بحث و گفتگو می کنید؟ گفتند: خیر، فرمود: خدا را [همین گونه] می بینید».

این گونه احادیث و به طور کلی هر گفتار و بیانی که مستلزم جسم دانستن خدا باشد، غیر قابل پذیرش است زیرا افزون با نامعقول بودن آن‌ها،<sup>۱</sup> در تنافی آشکار با مضامین قرآنی در نفی رؤیت خدا است. از جمله آن جا که به طور صریح می فرماید: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ (انعام: ۱۰۳) «چشم‌ها او را نمی بینند و او چشم‌ها را می بیند» این مضمون در روایات منقول از ائمه معصوم علیهم السلام نیز مورد تاکید قرار گرفته است، از جمله به نقل از امام حسین (ع) می خوانیم: سُئِلَ امِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) قِيلَ لَهُ: يَا أَخَا رَسُولِ اللَّهِ! هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ فَقَالَ: وَ كَيْفَ أَعْبُدُ مَنْ لَمْ أَرَهُ لَمْ يَرَهُ الْعَيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعَيَانِ وَ لَكِنْ رَأَتْهَا الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ ... فَلَا يُغْرَنُكَ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُرَى بِالْبَصْرِ (خزاز قمی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۶۱) «به امیر المؤمنین گفته شد: ای برادر رسول خدا! آیا پروردگارت را دیده ای؟ فرمود: (آری) پس چگونه می پرستم کسی را که ندیده ام؟! چشمان ظاهری، او را آشکارا ندیده اند ولی قلب‌ها، با حقائق ایمان او را دیده اند ... بنابراین، سخن کسی که می پندارد خداوند با چشم ظاهری دیده می شود، تو را نفریبد».

### ۳. تخصیص حدیث با قرآن

از کلمات برخی از اصولیان اهل سنت استفاده می شود که تخصیص عموم حدیث به وسیله خاص قرآنی، مورد مخالفت شماری از ایشان است (شیرازی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۴، آمدی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۲۱) و از همین کلمات استفاده می شود که تنها دلیل این گروه آیه شریفه وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (نحل: ۴۴) است که چگونگی استدلال و نیز پاسخ آن گذشت. در مقابل از سوی موافقان این امر، دو عبارت ذیل به عنوان دلیل ابراز شده است که به نظر می رسد هر دو پذیرفتنی است.

۱- ان الكتاب مَقْطُوعٌ بِصَحْهِ طَرِيقِهِ وَ السَّنَةِ غَيْرُ مَقْطُوعٍ بِطَرِيقِهَا، فَاذَا جَازَ تَخْصِيسُ الْكِتَابِ بِه فَتَخْصِيسُ السَّنَةِ بِه أَوْلَى. (شیرازی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰)

۱- قابل رؤیت و جسم دانستن خدا، بدان جهت نامعقول است که این امر، مستلزم قرار گرفتن او در جهت و مکانی معین و در نتیجه محدود دانستن او است، امری که نامتناهی بودن مفهوم واجب الوجود آن را نفی می کند.

مقصود آن است که عمل تخصیص، نوعی تصرف در مدلول عام و بنابراین نیازمند دلیل است و از سوی دیگر، بنابر دلیل هایی که در جای خود اقامه شده، می توان عام قرآنی که قطعی السند است را به وسیله حدیث خاص که از جهت سند، غیر قطعی است، تخصیص زد. بنابراین تخصیص حدیث عام بوسیله خاص قرآنی، به طریق اولی ممکن است.

۲- سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ (ص) مِنْ الْأَشْيَاءِ ، فَكَانَتْ دَاخِلَةً تَحْتَ الْعُمُومِ. (آمدی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۲۱)

مقصود آن است که تعبیر «کل شی» در آیه شریفه وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ (نحل: ۸۹) به دلیل عام بودنش، شامل حدیث و سنت رسول خدا(ص) نیز می شود، بنابراین می تواند مشمول تبیین و روشن گری قرآن که تخصیص نیز از مصادیق آن است باشد.

به هر حال ابن حزم، برای این قسم تبیین به حدیثی از پیامبر (ص) مثال می زند که در منابع ایشان چنین گزارش شده است: أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ... (ابن حنبل، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۵، بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۱، دارمی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۸، نسائی، ۱۳۴۸ق، ج ۷، ص ۸۱) «من دستور یافته ام با مردم بجنگم تا آنگاه که وحدانیت خدا و رسالت محمد را به زبان آورند».

از نظر وی، حدیث فوق، با سخن خدای تعالی: ... فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ. (توبه: ۵) «پس اگر توبه کرده و نماز را بر پای داشتند و زکات دادند آنان را رها کنید.» تخصیص خورده است. (ابن حزم، ۱۳۴۵ق، ج ۲، ص ۳۲۱)

ولی پیدا است که مقصود از «الناس» در این حدیث، کافران و مشرکان و نه همه مردم است و حال آنکه افراد مورد نظر در آیه با ویژگی های یاد شده، جز گروهی مسلمان نیستند، بنابراین از تحت عام، خروج موضوعی دارند و باید آن را تخصیص نامید نه تخصیص.

به نظر می رسد مثال مناسب برای این بحث، حدیث «المُسلِمونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُم» است که به گفته آیت الله خویی، شماری از اهل سنت آن را ناسخ آیه «یا ایُّها الذین آمنوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى» دانسته اند.<sup>۱</sup> مقصود از نسخ آن است که به موجب آیه قصاص، نمی توان شخص آزاد را در برابر برده قصاص کرد، ولی مفاد حدیث فوق آن است که مسلمانان، به لحاظ جان برابرند و می توان آزاد را در برابر برده قصاص نمود. آیت الله خویی در اشکال برایشان به این نکته اشاره می کند که حدیث مورد بحث، از مدلولی عام برخوردار است و بنابراین باید آیه که از مدلولی خاص برخوردار است را نه ناسخ بلکه مخصّص آن قرار داد. (خویی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۹۲)

#### ۴. تفسیر حدیث با قرآن

آنچه بیشتر در میان مفسران و متخصصان علوم قرآنی، آشنا است تفسیر آیات قرآنی به کمک روایات است و چنان که می دانیم این امر، زمینه ساز نگارش تعداد معتناهی کتاب در زمینه تفسیر اثری شده است. ولی در این میان گاه به روایاتی نیز برمی خوریم که مضامین آن‌ها به وسیله آیات تفسیر شده است. دو نمونه ذیل از این قبیل است.

۱- در بسیاری از روایات، به اجمال سخن از گناهان کبیره به میان آمده و گاه به پیامدهای ارتکاب ویا آثار اجتناب از آن‌ها اشاره شده است. برای مثال از امام کاظم (ع) نقل است که فرمود: «مَنْ تَوَضَّأَ لِلْمَغْرِبِ كَانَتْ وَضُوؤُهُ ذَلِكْ كَفَّارَةٌ لِمَا مَضَى مِنْ ذُنُوبِهِ فِی نَهَارِهِ مَا خَلَا الْكَبَائِرَ وَمَنْ تَوَضَّأَ لِصَلَاةِ الصُّبْحِ كَانَتْ وَضُوؤُهُ ذَلِكْ كَفَّارَةٌ لِمَا مَضَى مِنْ ذُنُوبِهِ فِی لَیْلِهِ اِلَّا الْكَبَائِرَ». (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۰، نیز ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۷۶)

۱- این حدیث، افزون بر عبارت یاد شده، با عبارت های دیگر نیز نقل شده است، از جمله: الْمُؤْمِنُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُم، الْمُسْلِمُونَ يَدُّ عَلَىٰ مَنْ سِوَاهُمْ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ (ر.ک: ابن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۵۶۶، ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۸۵۹، شافعی، بی تا، ص ۵۶۶، هیشمی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۲۹۲، عسقلانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۳)

«هر کس برای نماز مغرب وضو بگیرد، وضوی او، کفاره گناهانی است که در آن روز انجام داده به جز گناهان کبیره و هر کس برای نماز صبح وضو سازد، وضویش، کفاره گناهانی است که در آن شب مرتکب شده به جز گناهان کبیره».

و به نقل از امام باقر (ع) می خوانیم: مَنْ حَمَلَ أَخَاهُ الْمَيْتَ بِجَوَانِبِ السَّرِيرِ الْأَرْبَعَةِ مَحَا اللَّهُ عَنْهُ أَرْبَعِينَ كَبِيرَةً مِنَ الْكَبَائِرِ. (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۶۲، نیز ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۵۴) «هر کس، جنازه برادر (مسلمان) خود را از چهار جانب تابوت بردوش گیرد، خداوند چهل گناه کبیره او را محو نماید».

و بسیاری از محدثان شیعه و سنی این حدیث را از پیامبر (ص) گزارش کرده اند که فرمود: إِنَّمَا شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي و یا فرمود: ذَخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي (ر.ک: صدوق، همان، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۳۶، همو، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰۷، حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۳۳۴، مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۲۹۹، ابن حنبل، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۳، ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۴، ابوداود، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۴۲۱) «شفاعتم را برای کسانی از امتم که مرتکب گناهان کبیره شده اند، ذخیره کرده ام».

در برخی از روایات، این تعبیر تا حدودی تبیین شده است. از جمله به نقل از امام صادق (ع) می خوانیم: أَلَّتِي أَوْجِبَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ عَلَيْهَا النَّارَ. (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۲، ص ۲۷۶، طوسی ۱۳۶۵ش، ج ۶، ص ۲۴۱، همو، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۱۲، حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۲۱۵، نیز ر.ک: نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۳۵۴) «کبائر، گناهانی است که خدای عزوجل آنها را موجب آتش دانسته است».

ولی تبیین روشن تر و جامع تر این گناهان، کاری است که توسط امام صادق (ع) با بهره گیری از آیات قرآن انجام شده است. شیخ کلینی با سند خود از عبدالعظیم حسنی و او از امام جواد (ع) نقل می کند که فرمود: روزی عمرو بن عبید به حضور امام صادق (ع) رسیده از ایشان خواست با استفاده از آیات قرآنی، گناهان کبیره را برای وی تبیین نماید. حضرت فرمود:

بله عمرو! بزرگ ترین گناه کبیره، شرک به خدا است چون می فرماید: وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ، (یوسف: ۸۷) پس از آن، یاس و نومیدی از رحمت خدا است چون خدای عزوجل می فرماید: وَلَا يَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ أَلَا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ. (اعراف: ۹۹)

و از گناهان کبیره، عقوق والدین است زیرا خدای سبحان عاق والدین را جبار و شقی قرار داده. (مریم: ۳۲) و کشتن انسانی که خدا کشتن او را حرام کرده مگر این که از روی حق باشد، زیرا در مورد قاتل انسان بی گناه می فرماید: فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا. (نساء: ۹۳) و افترا زندگان به زن پاک دامن زیرا خدا در مورد این افراد می فرماید: لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ. (نور: ۲۳) و خوردن مال یتیم زیرا خدا می فرماید: إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا (نساء: ۱۰). و فرار از میدان جنگ که دلیل این که خدا می فرماید: وَمِنْ يُؤَلِّمُ يَوْمئِذٍ آلًا ذُبِرَ مُتَّحِرًا لِقِتَالِ أُوْتَحِيزَا إِلَىٰ فِيهِ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَ بئسَ الْمَسِيرُ. (انفال: ۱۶) و ربا خواری، زیرا خدای عزوجل می فرماید: الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ أَلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ. (بقره: ۲۷۵) و سحر و جادوگری، به دلیل این که خدای عزوجل می فرماید: وَ لَقَدْ عَلِمُوا لِمَنْ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ. (بقره: ۱۰۶)

و عمل زنا، زیرا خدای عزوجل می فرماید: وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَتَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يَخْلُدُ فِيهِ مَهَانًا (فرقان: ۶۸). و سوگند دروغ آلوده به گناه، چون خدای عزوجل می فرماید:

الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ. (آل عمران: ۷۷) و خیانت کاری در اموال (غلول) زیرا خدای عزوجل می فرماید: وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (آل عمران: ۱۶۱) و خودداری از پرداخت زکات واجب، زیرا خدای عزوجل می فرماید: فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ. (توبه: ۳۵)

و کتمان شهادت، زیرا خدای عزوجل می فرماید: فَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثَمٌ قَلْبُهُ. (بقره: ۲۸۳) و شراب خواری، زیرا خدای عزوجل از آن نهی کرده همان گونه که از پرستش بتان نهی فرموده (مانده: ۹۰)... و عهد شکنی و قطع رحم، زیرا خدای عزوجل می فرماید: لَهُمُ الْعَنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ. (غافر: ۵۲)

در پایان این حدیث آمده است: عمرو بن عبید (با دیدن تسلط و آگاهی امام صادق(ع) نسبت به آیات و مضامین قرآنی) از آن جا رفت در حالی که می گریست و ناله کنان می گفت: هَلْكَ مَنْ قَالَ بِرَأْيِهِ وَ نَازَعَكُمْ فِي الْفَضْلِ وَالْعِلْمِ. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۸۵-۲۸۸. نیز ر.ک: صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۷) «هرکس با (استبداد و ورزیدن بر) دیدگاه خود، سخن گوید و با شما (اهل بیت) در فضل و دانش، منازعه نماید هلاک گردد».

چنان که پیدا است این کار امام (ع) از نمونه‌های تبیین حدیث با قرآن است، هر چند که از منظری دیگر، می توان آن را از مصادیق تبیین حدیث با حدیث نیز محسوب داشت. نمونه دوم که در پی می آید نیز از همین قبیل است.

۲- در شماری از روایات، به اجمال بر ادای زکات و پرداخت آن به مستحقان واقعی اش تأکید شده ولی این که این مستحقان، چه کسانی اند تبیین نشده، برای مثال علی بن عقبه در نقل حدیثی از امام کاظم (ع) می گوید: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: مَنْ أَخْرَجَ زَكَاءَ مَالِهِ تَامَةً فَوَضَعَهَا فِي مَوْضِعِهَا لَمْ يُسْأَلْ مِنْ أَيْنَ اِكْتَسَبَ مَالَهُ. (کلینی، همان، ج ۳، ص ۵۰۴، صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۹، همو، ۱۳۶۴، ص ۴۶) «هرکس زکات مالش را به طور کامل بیرون کند و آن را در جای (صحیح) خود قرار دهد، از او پرسیده نمی شود مال خود را از کجا به دست آورده».

و در برخی از این روایات، تنها به گروهی از مستحقان زکات اشاره شده، مانند روایت ذیل که آن مبارک عقر قوقی از امام رضا (ع) نقل می کند: إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ الزَّكَاةَ قُوْتًا لِلْفُقَرَاءِ وَ تَوْفِيرًا لِلْمَوَالِهِمْ. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۴۹۸، برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۹، صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴، حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۲۱۱) «خداوند زکات را به منظور تامین قوت فقیران و افزایش اموال آنان قرار داد».

این ابهام سبب شده است برخی از راویان، از مصادیق دقیق این مستحقان پرس و جو کنند، مانند سماعه که در قالب حدیثی مضموم می گوید: سَأَلْتُهُ عَنِ الزَّكَاةِ لِمَنْ يَصْلَحُ أَنْ يَأْخُذَهَا؟ «از امام پرسیدم، چه کسی، شایستگی دریافت زکات دارد؟» و امام، با تکیه بر قرآن، به معرفی مستحقان آن می پردازد: هِيَ لِلَّذِينَ قَالَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ: لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ

وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَهُ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ. (طوسی، ۱۳۶۵ش، ج ۴، ص ۴۸، عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۹۰) «زکات، از آن کسانی است که خدا در کتاب خود نام برده است، یعنی فقیران، مسکینان، دست اندر کاران گردآوری آن، دل جویی شدگان، برای (آزادی) بردگان، بدهکاران و در راه خدا و در راه ماندگان» و در برخی روایات، نخست به بیان اجمالی این مستحقان و سپس با بهره گیری از قرآن، به بیان تفصیلی آنان، پرداخته شده.<sup>۱</sup>

### ۵. نسخ حدیث با قرآن

با توجه به این که ناسخ تبیین کننده منسوخ و روشن کننده محدوده زمانی آن است:<sup>۲</sup> نباید در این که مضمون یک حدیث با آیه ای از قرآن نسخ شود درنگ نمود. به دیگر سخن، همان گونه که تبیین، به شیوه تخصیص، تفسیر و مانند آن متصور است، از راه بیان ناسخ نیز امکان پذیر است و بنابراین اعلام به سر رسیدن زمان عمل به یک حکم نیز می تواند از مصادیق «کل شیء» در آیه شریفه وَتَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ (نحل: ۸۹) باشد. با این حال، ظاهر برخی کلمات آن است که برخی با این قسم تبیین مخالف کرده اند، (ر.ک: شیرازی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۷۳، سرخسی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۷۶، غزالی، بی تا، ص ۹۹، رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۷۸) و برای این منظور به دو وجه ذیل استدلال نموده اند.

۱- استفاد از آیه شریفه وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ، (نحل: ۴۴) آن است که سخن و سنت پیامبر (ص)، مبین قرآن است و از آن جا که ناسخ، مبین منسوخ است، پس اگر قرآن، ناسخ سنت باشد لازمه این سخن آن است که قرآن نیز مبین سنت

۱- مانند روایت ذیل که آن را صاحب وسائل، از رساله محکم و متشابه سید مرتضی و او از تفسیر نعمانی و او از امام علی (ع) گزارش می کند: و أَمَا وَجْهُ الصَّدَقَاتِ فَاِنَّمَا هِيَ لِأَقْوَامٍ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْأَمَارَةِ نَصِيبٌ وَلَا فِي الْعِمَارَةِ حِظٌّ وَلَا فِي التِّجَارَةِ مَالٌ وَلَا فِي الْأَجَارَةِ مَعْرِفَةٌ وَقُدْرَةٌ فَفَرَضَ اللَّهُ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ مَا يَقْوَتُهُمْ وَيَقَوْمُهُمْ بِهِ أَوْدَهُمْ ثُمَّ بَيَّنَّ سَبْحَانَهُ لِمَنْ هَذِهِ الصَّدَقَاتُ، وَ قَالَ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ ..... (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۲۱۳)

۲- برخلاف مخصص و مقید که اولی، محدوده عام را به لحاظ افراد و دومی، محدوده مطلق را به لحاظ احوال و صفات مشخص می کند.



باشد و بازگشت این سخن به آن خواهد بود که هریک از قرآن و سنت، مبین دیگری باشد. (ر.ک: رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۴۳)

پاسخ این سخن آن است که مستفاد از آیه فوق، بیش از این نیست که یکی از شئون پیامبر (ص) و از فواید سنت او، تبیین آیات قرآن در مواقع نیاز است. و اما این که سخن او، همیشه مبین و قرآن، همواره مبین باشد، از آیه استفاده نمی‌شود، به دیگر سخن، تاکید آیه بر مبین بودن پیامبر (ص) به صورت قضیه مهمله است و نه بصورت قضیه محصوره و بنابراین نافی آن نیست که قرآن هم در برخی موارد، مبین سنت باشد و چنان که پیشتر گذشت، آیه وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (نحل: ۸۹)

نیز تایید کننده این برداشت است و بدیهی است کسانی که منسوخ شدن آیات به وسیله احادیث را مجاز می‌دانند، می‌توانند بر این برداشت، تاکید بیشتری کنند چرا که از نگاه ایشان، قرآن می‌تواند به طریق اولی، ناسخ حدیث باشد.

۲- اگر سنت پیامبر (ص) با قرآن نسخ شود، مردم می‌پندارند سبب این کار، نارضایتی خدا از سنت او بوده و در نتیجه، آحاد جامعه از او رویگردان شده او را اطاعت نکنند و این امر در تناقض با غرض بعثت و ناسازگار با آیه وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ (نساء: ۶۴) خواهد بود. (ر.ک: آمدی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۵۱)

باید گفت این گونه سخنان، از کسانی صادر می‌شود که از یک واقعیت روشن غفلت کرده‌اند و آن این که مفاد آیتی مانند وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (نجم: ۳) *إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ* (یونس: ۱۵) *وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ*، (حاقه: ۴۴) آن است که پیامبر (ص) چیزی از خود نمی‌گوید و سنت آن حضرت، ریشه در وحی دارد، تا آنجا که می‌توان آن را به منزله وحی دانست. این قرابت و همانندی به حدی است که برخی، قرآن را «وحی متلو» و سنت را «وحی غیر متلو» دانسته‌اند. (آمدی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۲۱)

حتی کسی مانند ابوبکر سرخسی، این واقعیت را مبنای استدلال بر جواز نسخ سنت با قرآن قرار داده و نوشته است: *فَإِذَا جَازَ نَسْخُ السُّنَنِ بِوَحْيٍ غَيْرِ مَتْلُوٍّ فَلَأَنْ يَجُوزَ نَسْخُهَا بِوَحْيٍ مَتْلُوٍّ كَانِ أَوْلَىٰ*. (سرخسی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۷۶) مقصود وی آن است که چون از نگاه ما

«نسخ سنت با سنت» ممکن است، بنابراین «نسخ سنت با قرآن» به طریق اولی ممکن خواهد بود. باید گفت افزون بر این نکته، بهترین دلیل بر امکان این قسم تبیین، وقوع آن در شریعت اسلامی است. در ادامه با نمونه‌هایی از آن آشنا می‌شویم.

۱- به گفته جصاص، پیامبر (ص) پس از آمدن به مدینه، به مدت چند ماه به طرف بیت المقدس نماز می‌خواند تا این که این سنت، با آیه... قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (بقره: ۱۴۹) نسخ گردید. (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۲۲)

ممکن است گفته شود نماز خواندن حضرت به طرف بیت المقدس نیز براساس قرآن، یعنی آیه: *لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ* (بقره: ۱۱۵) بوده است، بنابراین مثال مزبور، از قبیل نسخ قرآن با قرآن خواهد بود. ولی پر واضح است که مفاد آیه مزبور، تخییر در انتخاب جهت است و تعین در نماز گزاری به سوی بیت المقدس ندارد، بلکه اساساً آیه، فراتر از بحث قبله و در مقام بیان این حقیقت توحیدی است که خدا، محدود به جهت و مکان نیست و سر تا سر عالم، عرصه حضور او است.

۲- نیز به نوشته وی در صدراسلام، بر پایه روایات و سنت نبوی، خوردن و آشامیدن و آمیزش با همسران در شب‌های ماه رمضان پس از خوابیدن، قدغن بود تا این که آیه *أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ* (بقره: ۱۸۷) نازل شد. (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۲۲)

۳- براساس روایتی که شیخ طوسی، با سند خود از زراره و او از امام باقر (ع) نقل می‌کند: روزی عمر بن خطاب، صحابیان پیامبر (ص) از جمله علی (ع) را جمع نمود و از آنان پرسید: دیدگاه شما درباره مسح بر روی کفش (به هنگام وضو) چیست؟ مغیره بن شعبه برخاست و گفت من دیدم رسول خدا (ص) بر روی کفش مسح نمود. در این هنگام علی (ع) فرمود: آیا این کار را پیش از فرود آمدن سوره مائده انجام داد یا پس از آن؟ و چون مغیره، ابراز بی‌اطلاعی کرد، حضرت فرمود: *سَبَقَ الْكِتَابُ الْخُفَّيْنِ*، سوره مائده دو یا سه ماه پیش از وفات پیامبر (ص) فرود آمد. (طوسی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۳۶)

مقصود حضرت آن است که آیه ۶ از سوره مائده که براساس آن، مسح بر پا در هنگام وضو لازم شمرده شده، نسخ کننده سنت نبوی است که براساس آن‌ها، مسح بر کفش‌ها نیز جایز است.

نسخ شدن حکم مزبور به وسیله آیه وضو، در میان اهل سنت نیز مطرح و تاحدودی مشهور است. در تفسیر قرطبی آمده است: *إِنَّ الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَيْنِ مَنْسُوخٌ بِآيَةِ الْوُضُوءِ* (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۶، ص ۹۳) ابن رشد نیز پس از اشاره به روایاتی که به موجب آن‌ها، مسح بر خفین جایز بوده است می نویسد: *إِنَّ آيَةَ الْوُضُوءِ نَاسِخَةٌ لِتِلْكَ الْاِثَارِ وَهُوَ مَذْهَبُ ابْنِ عَبَّاسٍ* (ابن رشد، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹، نیز ر.ک: کاشانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۸) «آیه وضو نسخ کننده آن روایات است و نظر ابن عباس نیز همین است».

۴- ابن ابی الحدید در توضیح عبارت *وَاجِبٌ فِي السَّنَةِ اخْذُهُ وَ مُرْخَصٌ فِي الْكِتَابِ* ترکه از امام علی (ع) (سیدرضی، ۱۳۷۹ش، ص ۳۶. خطبه ۱) که ضمن بیان اقسام احکام الهی ایراد شده و گویای امکان تغییر در آن‌ها است، به این مثال اشاره می کند که بر اساس حدیث، روزه روز عاشورا واجب بوده، سپس با آیات دلالت کننده بر وجوب روزه رمضان نسخ گردیده است، (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۲۲) فخرالدین طریحی نیز در اشاره به این نکته می نویسد: *حَدِيثُ شَهْرِ رَمَضَانَ نَسَخَ كُلَّ صَوْمٍ*. (طریحی، بی تا، ج ۳، ص ۴۴۴) البته آگاهی از صحت و سقم و مدلول حدیث روزه عاشورا و نیز موضع عالمان شیعه در خصوص آن، نیازمند بررسی است.

۵- شهید اول ضمن احکام مربوط به مساجد می نویسد: «ورود به مساجد برای هیچ یک از مشرکان جایز نیست به طور مطلق و چنانچه از سوی شخص مسلمان، اذن ورود دریافت نماید، این اذن، فاقد اعتبار است، زیرا مانع ورود کافر، نجاست او است و دلیل بر نجاست وی، آیه قرآن است. و این سخن پیامبر (ص) که «هر کس وارد مسجد شود، ایمن خواهد بود.»<sup>۱</sup> با آیه مزبور نسخ شده است. (شهید اول، ۱۲۷۲ق، ص ۱۵۸)

مقصود شهید آن است که آیه **إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ** (توبه: ۲۸) به گونه مطلق، یعنی اعم از این که مسلمانان به مشرکان، اذن ورود بدهند یا خیر، بر ممنوعیت ورود آنان به مسجد دلالت می کند بنابراین ناسخ حدیث مزبور خواهد بود.

البته پیدا است که می توان بر مبنای قواعد اصول، آیه فوق را مخصّص حدیث یاد شده نیز دانست و می دانیم چنانچه مورد، از موارد دوران بین نسخ و تخصیص باشد، تخصیص، رجحان خواهد داشت، زیرا امری است رایج و فراوان و سهل المؤمنه، بر خلاف نسخ که به ندرت یافت می شود و تحقق آن، نیازمند دلیل قطعی است.

## ۶. استدلال بر حدیث با قرآن

در پاره ای موارد، معصوم (ع) سخنی بر زبان جاری می کند سپس جهت تبیین و تثبیت آن در ذهن شنونده، به آیه یا آیاتی از قرآن استناد و استدلال می کند. می توان بر این قسم، از نمونه های ذیل یاد کرد.

۱- از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) نقل شده است که فرمودند: **تَفَقَّهُوا فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ أَعْرَابِيٌّ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ... لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**. (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۳۱، عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۱۸) «تفقه کنید زیرا هر کس از شما تفقه نکند، اعرابی (و در زمره جاهلان) است، چنانکه خداوند در کتاب خود می فرماید.

برحسب این گفتار، معصوم (ع) در ابتدا دستور به فراگیری دین و فهم آن می دهد و لزوم این کار را گوشزد می کند و سپس از بخشی از سخن خداوند در آیه نفر، (توبه: ۱۲۲) به عنوان دلیلی بر این تاکید و اهتمام یاد می نماید. البته چنان که می دانیم در پیوند با این آیه، جهات و مباحث دقیق اصولی مطرح است، ولی به حسب ظاهر آنچه در روایت فوق مدنظر است، دلالت آیه بر اهمیت و ضرورت تفقه در دین است.

۲- بر اساس روایات فراوان، اعمال و رفتار روزانه ما بر پیامبر (ص) و ائمه اطهار علیهم السلام، عرضه می شود و چیزی از کارهای خیر و شرّ ما از ایشان پنهان نمی ماند و در برخی

از این روایات، به منظور پروراندن این باور، به اموری نیز استدلال شده است. برای نمونه در روایتی از شیخ صدوق آمده است:

قالَ النَّبِيُّ (ص) حَيَاتِي خَيْرٌ لَكُمْ وَ مِمَاتِي خَيْرٌ لَكُمْ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَ كَيْفَ ذَلِكَ؟  
فَقَالَ النَّبِيُّ (ص) أَمَا حَيَاتِي فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ وَ أَمَا  
مُفَارَقَتِي أَيَاكُمْ فَإِنَّ أَعْمَالَكُمْ تُعَرِّضُ عَلَيَّ كُلَّ يَوْمٍ، فَمَا كَانَ مِنْ حَسَنِ اسْتِزْدَتْ اللَّهُ لَكُمْ وَ  
مَا كَانَ مِنْ قَبِيحٍ اسْتَغْفَرْتُ اللَّهُ لَكُمْ. (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۹۱. نیز ر.ك: حرعاملی،  
۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۳۸۸) پیامبر (ص) فرمود: زندگی و حیات من برای شما خیر است،  
مرگ و وفاتم (نیز) برای شما خیر است. از ایشان پرسیدند چگونه چنین چیزی ممکن  
است؟ حضرت فرمود: اما زندگی ام برای شما خیر است زیرا خدای عز و جل می فرماید:  
«و خداوند، مردمان را تا وقتی که تو در میانشان هستی عذاب نمی کند.» (انفال، ۳۳) و اما  
مرگم برای شما خیر است چون کارهای شما، هر روز بر من عرضه می شود، اگر آنچه  
انجام دهید، از جنس کارهای نیک باشد، از خدا می خواهم آن ها را برای شما افزایش دهد  
و اگر از کارهای زشت باشد، از خدا برایتان طلب مغفرت می کنم».

کلینی نیز با سند خود از عبدالله بن ابان بن زیات نقل می کند که وی می گفت: قلتُ  
للرضا (ع): ادْعُ لِي وَ لِأَهْلِ بَيْتِي! فَقَالَ: أَوْلَسْتُ أَفْعَلُ؟ إِنَّ أَعْمَالَكُمْ لَتُعَرِّضُ عَلَيَّ فِي كُلِّ يَوْمٍ  
وَلِيْلِهِ، قَالَ فَاسْتَغْظَمْتُ ذَلِكَ، فَقَالَ لِي: أَمَا تَقْرَأُ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ  
عَمَلَكُمْ وَ رَسُوْلَهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ» قَالَ: هُوَ وَاللَّهِ عَلَيَّ بِنُ أَبِيطَالِبٍ (ع). (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱،  
ص ۲۱۹-۲۲۰، نیز ر.ك: حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۳۸)

«به امام رضا (ع) عرض کردم: برای من و خانواده ام پیش خدا دعا کن! حضرت  
فرمود(ص): مگر چنین نمی کنم؟ همانا کارهای شما، هر روز و شب بر من عرضه می شود،  
عبدالله می افزاید: این سخن، بر من بزرگ (وسنگین) آمد، پس حضرت فرمود: آیا کتاب  
خدای عز و جل را نخوانده ای که می فرماید: قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُوْلَهُ وَ  
الْمُؤْمِنُونَ. (توبه: ۱۰۵) به خدا سوگند! مقصود از مؤمنون، علی بن ابی طالب (ع) (و  
فرزندان او) است».

۳- شیخ کلینی و عیاشی از امام صادق (ع) نقل کرده‌اند که فرمود: والله لو أن رجلاً صامَ النهارَ و قام الليلَ ثم لقی اللهَ بغيرِ ولائتنا لقیه غیرَ راضٍ أو ساخطٌ علیه، ثم قال: وذلك قولُ الله: «و ما منعهم أن تُقبلَ منهم نفقاتهم إلا أنهم کفروا بالله و برسوله...» (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۸، ص ۱۰۷، عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲، ص ۸۹)

«به خدا سوگند: اگر مردی روز را روزه بدارد و شب را به عبادت قیام کند ولی خدا را بدون ولایت ما دیدار کند، او را دیدار می‌کند در حالی که از او ناخشنود یا بر او خشمگین است، سپس فرمود: (دلیل بر) این امر سخن خدا است که فرمود: «چیزی جز کفرشان نسبت به خدا و پیامبرش، مانع از پذیرش هزینه کردهای مالیشان نشد». (توبه: ۵۴) مفاد ظاهری حدیث آن است که مشکل اعتقادی و محرومیت از ولایت اهل بیت پیامبر (ص) مانعی است بر سر راه پذیرش اعمال و آیه یاد شده نیز دلیلی است بر این واقعیت.

روایت ذیل از امام صادق (ع) نیز با همین رویکرد صادر شده است: لا یضرُّ معَ الایمانِ عملٌ ولا یَنفَعُ معَ الکفرِ عملٌ ألا تری انه قال: و ما منعهم أن یقبلَ نفقاتهم إلا أنهم کفروا بالله و برسوله. (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۲، ص ۴۶۴، برقی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۱۶۶)

۴- در تفسیر عیاشی آمده است که سفیان گفت: قلت لابی عبدالله (ع): یجوزُ أن یزکی الرجلُ نفسه؟ قال: نعم اذا اضطرَّ الیه، أما سمعت قول یوسف اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظٌ علیمٌ (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲، ص ۱۸۱، نیز ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۲، ص ۳۰۴) «از امام صادق (ع) پرسیدم: آیا انسان می‌تواند خود را خالی از عیب و خوب معرفی کند؟ فرمود: در صورتی که به این کار اضطرار یابد، بله، آیا سخن یوسف را نشنیده ای که (به عزیز مصر) گفت: مرا سرپرست خزائن این سرزمین قرار ده که من شخصی حفظ کننده و دانایم» (یوسف: ۵۵)

۵- نیز در تفسیر مزبور به نقل از امام باقر (ع) آمده است: انَّ اللهَ قَضَى قَضَاءً حتماً لا یُنعم علی عبده بنعمه فسلها اياه قبل ان یحدث العبدُ ذنباً یستوجب بذلك الذنب سلب تلك النعمه و ذلك قولُ الله: ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم. (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲، ص ۲۰۶)

«قضای حتمی خدا آن است که تا بنده اش، گناهی که موجب سلب نعمت می شود، مرتکب نشده، نعمت ارزانی داشته به او را سلب نکند و این (به دلیل) سخن خدا است که فرمود: خداوند وضع هیچ قومی را تغییر نمی دهد تا آنگاه که خودشان وضع خود را تغییر دهند». (رعد: ۱۱)

### نتیجه گیری

بر خلاف این تلقی رایج که همواره رابطه میان قرآن و حدیث، رابطه میان «تبین شونده» و «تبین کننده» است و به رغم این برداشت که نمی توان از مضامین قرآنی، در تبیین روایات و تشریح مفاد آنها بهره گرفت، گاه این رابطه، به عکس شده به نحوی که می توان در فهم بیشتر و بهتر مضامین روایی از قرآن استفاده کرد و آنچه از فراز قرآنی «لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» ظاهر می شود جز این نیست که از جمله شئون پیامبر (ص) و سنت او، تبیین مضامین وحیانی است، اما این که هیچ گاه قرآن، نسبت به سنت، چنین نقشی ایفا نکند، از آن استفاده نمی شود.

و حاصل آنکه نقش تبیین قرآن، منحصر به داوری در مورد صدور و عدم صدور حدیث نیست، بلکه گاه می توان در تفسیر و حتی تخصیص حدیث نیز از آن بهره گرفت، هم چنان که نقش آن در تبیین احادیث منسوخ و نیز استدلال بر محتوای آنها، قابل انکار نیست.

### منابع:

- قرآن کریم.
- آمدی، علی بن محمد، (۱۴۰۳ق)، *الاحکام فی اصول الاحکام*، دمشق: المکتب الاسلامی
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید، (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغه*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی
- ابن حزم، علی، (۱۳۴۵ق)، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بی جا: انتشارات زکریا علی یوسف
- ابن حنبل، احمد، (بی تا)، *المسند*، بیروت: دارصادر

- ابن رشد، حفید، (١٤١٥ق)، **بداية المجتهد**، بیروت: دارالفکر
- ابن ماجه، محمد(بی تا)، **السنن**، تحقیق محمدفواد عبدالباقی، بیروت: دارالفکر
- ابوداود، سلیمان بن اشعث، (١٤١٠ق)، **السنن**، بیروت: دارالفکر
- بخاری، محمدابن اسماعیل، (١٤٠١ق)، **صحیح بخاری**، بیروت: دارالفکر
- برقی، احمدبن محمد، (١٣٧١ش)، **المحاسن**، قم: دارالکتب الاسلامیه
- بیهقی، احمدبن حسین، (بی تا)، **السنن الکبری**، بیروت: دارالفکر
- ترمذی، محمدبن عیسی، (١٤٠٣ق)، **السنن**، بیروت: دارالفکر
- جصاص، احمدبن علی، (١٤٠٥ق)، **الفصول فی الاصول**، بی جا: بی تا
- حاکم نیشابوری، محمدبن محمد، (١٤٠٦ق)، **مستدرک الصحیحین**، بیروت: دارالمعرفه
- حرعاملی، محمدبن حسن، (١٤٠٩ق)، **وسائل الشیعہ**، قم: موسسه آل البیت علیهم السلام
- خزاز قمی، علی بن محمد، (١٤٠١ق)، **کفایه الاثر**، قم: انتشارات بیدار
- خوبی، سیدابوالقاسم، (١٤١٨ق)، **البیان فی تفسیر القرآن**، قم: دارالتقلین
- دارمی، عبدالله بن بهرام، (بی تا)، **السنن**، دمشق: مطبعه الاعتدال
- رازی، فخرالدین، (١٤١٢ق)، **المحصول فی علم اصول الفقه**، بیروت: موسسه الرساله
- زیعلی، جمال الدین، (١٤١٥ق)، **نصب الرایه لاحادیث الهدایه**، قاهره: دارالحدیث
- سبحانی، جعفر (١٤١٤ق)، **المحصول فی علم الاصول**، قم: موسسه امام صادق
- سرخسی، محمدبن احمد، (١٤١٤ق)، **الاصول**، بیروت: دارالکتب العلمیه
- سیدبن طاوس، (بی تا)، **سعد السعود**، قم: انتشارات دارالذخائر
- سید رضی، (١٣٧٩ش)، **نهج البلاغه**، ترجمه فیض الاسلام، تهران: موسسه چاپ و نشر
- تالیفات فیض
- شافعی، محمدبن ادريس، (بی تا)، **اختلاف الحدیث**، بی جا: بی تا
- شهید اول، محمدبن مکی، (١٢٧٢ق)، **ذکر الشیعہ**، چاپ سنگی، بی جا: بی تا
- شیرازی، ابراهیم بن علی، (١٤٠٦ق)، **اللمع فی اصول الفقه**، بیروت: عالم الکتب
- صدوق، محمدبن علی (ابن بابویه)، (١٣٩٨ق)، **التوحید**، قم: انتشارات جامعه مدرسین
- \_\_\_\_\_، (١٣٦٤ش)، **نواب الاعمال**، قم: انتشارات شریف رضی
- \_\_\_\_\_، (١٣٧٨ق)، **عیون اخبار الرضا علیه السلام**، تهران: انتشارات جهان



- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، قم: انتشارات جامعه مدرسین
- \_\_\_\_\_ طباطبایی، سید محمدحسین، (بی تا)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: انتشارات جامعه مدرسین
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **مجمع البحرین**، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه طوسی، محمدبن حسن، (۱۳۹۰ق)، **الاستبصار**، تهران: دارالکتب الاسلامیه
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۴ق)، **الامالی**، قم: انتشارات دارالثقافه
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۵ش)، **تهذیب الاحکام**، تهران: دارالکتب الاسلامیه
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰ق)، **تفسیر عیاشی**، تهران: چاپ خانه علمیه
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **فتح الباری بشرح البخاری**، بیروت: دارالمعرفه للطباعه والنشر
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **المستصفی فی علم الاصول**، بیروت: دارالکتب العلمیه
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۵ق)، **الجامع لاحکام القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ق)، **تفسیر قمی**، قم: مؤسسه دارالکتاب
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۹ق)، **بدائع الصنائع**، پاکستان: المکتبه الحبیبه
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۵ش)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۰ق)، **تحفه الاحوذی فی شرح الترمذی**، بیروت: دارالکتب العلمیه
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ق)، **بحار الانوار**، بیروت: مؤسسه الوفاء
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **صحیح مسلم**، بیروت: دارالفکر
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۹ق)، **أضواء علی الصحیحین**، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه
- \_\_\_\_\_، (۱۳۴۸ق)، **السنن**، بیروت: دارالفکر
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۸ق)، **مستدرک الوسائل**، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۸ق)، **مجمع الزوائد و منبع الفوائد**، بیروت: دارالکتب العلمیه.



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال سیزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵، پیاپی ۳۱

## در آمدی بر کاربرد نظریه حوزه معنایی در مطالعات قرآنی

سید مهدی لطفی<sup>۱</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2016.2524

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۱

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۳/۳

### چکیده

حوزه معنایی با دور رویکرد در زمانی و هم زمانی قابل بررسی است که در بررسی در زمانی، تغییرات معنایی همچون تعمیم یا گسترش معنایی، تخصیص معنایی، مجاز، استعاره، ترفیع معنایی و تنزل معنایی مورد توجه قرار می گیرند. بر این اساس، پاره‌ای از واژگان قرآنی در مقایسه با دوره جاهلی دچار توسعه مفهومی و افزایش مدلول‌های خود شده‌اند و برخی دیگر مفهومی تخصصی یافته و کاهش در مدلول‌های آنها رخ داده است. همچنین فرایندهایی همچون مجاز، استعاره، ترفیع و تنزل معنایی نیز در بخشی از واژگان‌های قرآنی قابل مشاهده است. شناسایی این دسته از تغییرات

و دسته‌بندی آنها می‌تواند در روشن شدن معنای واژگان قرآنی تأثیر بسزایی داشته باشد. همچنین با بررسی هم‌زمانی حوزه معنایی و در نظر گرفتن باهم‌آیی‌های همنشینی و متداعی واژه‌ها، امکان دست یافتن به روابط موجود بین واژه‌های قرآنی و ترسیم آنها بصورت شبکه‌ای از مفاهیم به پیوسته در قالب ترسیم روابط افقی و عمودی واژگان‌ها وجود دارد. مقاله حاضر با روشی توصیفی به بررسی در زمانی و هم‌زمانی حوزه معنایی می‌پردازد و در صدد تبیین کاربرد این موضوع در بررسی واژگان قرآنی است.

**واژه‌های کلیدی:** قرآن، معناشناسی، حوزه معنایی، باهم‌آیی همنشینی، باهم‌آیی متداعی.

## مقدمه

یکی از مباحث مطرح در معناشناسی حوزه معنایی (Semantic field) است. حوزه معنایی یا حوزه واژگانی (Lexical field) شامل مجموعه‌ای از واژه‌هاست که از جنبه دلالتی با یکدیگر مرتبط‌اند و دارای اشتراکاتی هستند. این واژه‌ها در ذیل عنوانی عام قرار می‌گیرند که همگی آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد. به‌طور مثال واژه رنگ شامل رنگ‌های سرخ، آبی، زرد، سبز، سفید می‌شود (مختار عمر، ۱۳۸۶ش، ص ۷۳).

در واقع هر یک از اعضای یک حوزه معنایی، تشکیل دهنده واحدهای معنایی یک نظام معنایی‌اند که رابطه‌ای متقابل با یکدیگر دارند. نقطه پیوند اعضای یک حوزه معنایی، اشتراکی است که آنها در یک شرط یا ویژگی دارند (صفوی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۹۰). بر اساس این نظریه، درک معنای یک واژه در گرو درک معانی دیگر واژه‌هایی است که با آن در ارتباط‌اند. از این رو معنای واژه، حاصل رابطه آن واژه با دیگر واژه‌ها در درون حوزه واژگانی است.

هدف از بررسی و تحلیل حوزه معنایی، گردآوری تمام واژگانی است که به حوزه مشخصی اختصاص دارند و کشف و دستیابی روابط میان واژه‌ها و رابطه هر واژه با اصطلاح عام آن حوزه معنایی است (مختار عمر، ۱۳۸۶ش، ص ۷۳).

یکی از افرادی که نظریه حوزه معنایی را وارد مطالعات قرآنی کرد، ایزوتسو بود. (نک: ایزوتسو، ۱۳۶۰ش، ۱۳۶۱ش، کل آثار) وی با طرح معناشناسی قرآنی خود، بخش‌هایی از این نظریه را با تلفیقی که با زبان‌شناسی قومی انجام داد، در کتب خویش ارائه کرد (نک: مطیع و دیگران، ۱۳۸۸ش، صص ۱۰۵-۱۳۲). اما از آنجا که وی اجزاء مختلف این نظریه را مد نظر قرار نداده و روش وی دارای کاستی‌هایی است (نک: شریفی، ۱۳۹۲ش، صص ۸۱-۱۰۱)، بررسی و تبیین آن در حوزه مطالعات قرآنی ضروری به نظر می‌رسد.

بهره‌گیری از نظریه حوزه معنایی در بررسی‌های قرآنی می‌تواند شبکه به هم پیوسته مفاهیم قرآن و ارتباطات بین واژگانی آن را روشن سازد. از این رو مقاله حاضر با هدف ارائه تبیینی روشن از این نظریه، در صدد ارائه زمینه‌های کاربرد و شیوه کاربست آن در بررسی واژگان قرآنی است.

## ۱. نظریه حوزه‌های معنایی

پیشینه نظریه حوزه معنایی یا نظریه حوزه (Field theory) به آراء تعدادی از دانشمندان آلمانی و سوئیسی همچون ایپسن (۱۹۲۴م)، جولز (۱۹۳۴م)، پورتسیگ (۱۹۳۴م) و تریر (۱۹۳۴م)، در سالهای ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ برمی‌گردد. در بین مطالعات صورت گرفته درباره حوزه معنایی، تنها مطالعه اثر گذار، اثر تریر است. کتاب وی با نام «واژگان زبان آلمانی در حوزه مفهومی: درک تاریخچه یک حوزه زبانی» در سال ۱۹۳۱ انتشار یافت. پس از تریر ایده وی توسط وایسگربر (L. Weisgerber) (۱۹۵۴م) توسعه بیشتری یافت.

وایسگربر (۱۹۵۴م) با تریر در سالهای ۱۹۳۰ همکاری داشت و نظریه حوزه معنایی خود را پس از جنگ جهانی دوم بسط و گسترش داد. نظریه وی بعداً با عنوان نظریه تریر - وایسگربر شناخته شد (Lyons، ۱۹۸۱م، ص ۲۵۰؛ گیرتس، ۱۳۹۳ش، ص ۱۳۲).

بر پایه این رهیافت زبان سطح میانی دارد که در حد فاصل میان ذهن و جهان خارج قرار دارد و الهام بخش مفهومی استعاری با نام حوزه واژگانی است. با فرض این مطلب که جهان خارج مجموعه‌ای از اشیاء و رویدادهای موجود در این جهان مادی است، زبان در حد فاصل میان این جهان و واقعیت‌ها و مفاهیم ذهنی ما درباره این جهان قرار می‌گیرد. از این رو حوزه واژگانی، دربردارنده مجموعه‌ای از اقلام واژگانی است که از نظر معنایی با یکدیگر در ارتباطند و وابسته به همنند. این معانی در کنار یکدیگر شکل دهنده ساخت مفهومی دامنه مشخصی از واقعیت‌های جهان خارج‌اند (گیررتس، ۱۳۹۳ش، صص ۲۰-۲۱ و ص ۱۳۱).

حوزه معنایی در دهه‌های بیست و سی قرن بیستم با دو رویکرد در زمانی و همزمانی پیگیری شد. رویکرد در زمانی از سوی افرادی همچون تریر و وایسگریبر انجام شد و در کنار آنها مطالعات همزمانی توسط پورتسیگ صورت گرفت. (لاینز، ۱۹۷۷م، ص ۲۶۱)

پایه این دو رویکرد، مطالعه واژگان و تشکیل حوزه معنایی است. نکته مهم در حوزه معنایی، چگونگی تشکیل حوزه معنایی است. یکی از راههای شکل‌گیری حوزه معنایی در نظر گرفتن شرایط لازم و کافی مفاهیم است. منظور از شرایط لازم، شرایط اساسی است که در شکل‌گیری یک مفهوم دخالت دارد. بطور مثال در شکل‌گیری مفهوم زن، انسان بودن و مؤنث بودن جزء شرایط لازم مفهوم زن است اما شرطی مانند بالغ بودن می‌تواند شرط کافی تشخیص و تمیز بین زن از دختر باشد. از این رو انسان بودن، مؤنث بودن و بالغ بودن جزء شرایط لازم و کافی مفهوم زن محسوب می‌شوند. در صورت وجود مفهومی مشترک از زن در ذهن اهل زبان، امکان ترسیم چنین شرایطی وجود دارد. (صفوی، ۱۳۷۹ش، صص ۷۱-۷۲)

راه دیگر دستیابی به حوزه معنایی و توصیف و تحلیل مفاهیم، در نظر گرفتن هسته معنایی مشترک واژه‌ها و کاربرد اهل زبان است. بطور مثال اهل زبان دو واژه قلب و عقل را در زبان عربی به عنوان مترادف یکدیگر بکار می‌گرفته‌اند و بر همین مبنا نیز در قرآن این دو واژه با یکدیگر در ارتباطند.

قرار دادن این دو واژه در یک حوزه بر مبنای کاربردی است که اهل یک زبان در یک دوره داشته است که قاعدتا در بررسی همان دوره قابل استفاده خواهد بود. پس از مشخص شدن اعضای یک حوزه معنایی، تمامی این اعضا، شکل دهنده یک نظام معنایی هستند که بدلیل اشتراکی که در مفهوم یا کاربرد دارند، هم حوزه محسوب می‌شوند. با توجه این که حوزه معنایی را می‌توان با دو رویکرد در زمانی و همزمانی مورد مطالعه قرار داد در زیر به بررسی هر یک از دو رویکرد خواهیم پرداخت.

## ۲. مطالعه در زمانی حوزه‌های معنایی

مطالعه در زمانی مستلزم برش زمانی و در نظر گرفتن دو مقطع زمانی خاص است. در واقع بررسی پدیده‌های زبان در لایه‌های متوالی و مقاطع و دوره‌های مختلف زمانی، مطالعه در زمانی است. (باقری، ۱۳۷۸ش، ص ۳۶؛ مشکوه‌الدینی، ۱۳۷۶ش، صص ۷۶-۷۸) همانگونه که پیش از این اشاره شد، تریر و وایسگربر حوزه معنایی را در شکل در زمانی اش مورد مطالعه قرار دادند.

مطالعه در زمانی می‌تواند منتج به دو نتیجه تغییر معنایی در حوزه معنایی یا عدم تغییر در آن شود. در صورت عدم تغییر حوزه معنایی، مطالعه در زمانی نتیجه روشنی نخواهد داشت. دلیل این عدم تغییر نیز می‌تواند کوتاهی فاصله زمانی بین دوره‌های تاریخی باشد که طبیعتاً در دوره‌ای کوتاه تغییرات چندانی در مفهوم واژه‌ها و نه در ساختار آنها اتفاق خواهد افتاد اما بر فرض تغییر، گونه‌های تغییر معنایی نیازمند بررسی است.

## ۲-۱. تغییر در حوزه معنایی

منظور از تغییر در حوزه معنایی، تغییر معنایی اجزاء زبانی در طول زمان است. بطور مثال واژه «بزه» در حال حاضر به معنای «خطا و گناه» است اما در دوره باستان به معنای «بیمار و ناخوش» بوده است. (نغزگوی کهن، ۱۳۹۳ش، ص ۱۳۵) در صورت تغییر در حوزه معنایی، گونه تغییر از اهمیت زیادی برخوردار است.

عده‌ای تغییرات مفهومی را در سه شکل توسعه معنایی، انتقال معنایی و تعمیم معنایی پیگیری می‌کنند (مختار عمر، ۱۳۸۶ش، ص ۷۵) و گروهی نیز تقسیم سه گانه تخصیص معنایی، تعمیم دلالتی و تغییر فضای کاربردی واژه را مطرح می‌کنند که تغییر فضای کاربردی دربرگیرنده تضییق، توسعه یا انتقال است (سلیمان احمد، ۱۹۹۳م، ص ۱۳۳) بر اساس تقسیم بندی دیگری، گونه‌های تغییر را می‌توان در دو گونه‌ی تغییر واژگانی و تغییر مفهومی خلاصه کرد.

در دسته تغییرات واژگانی تغییراتی همچون جایگزینی واژگانی و افزایش و کاهش واژگانی قرار می‌گیرند و در دسته تغییرات مفهومی توسعه معنایی، تخصیص معنایی، ترفیع معنایی و تنزل معنایی جای می‌گیرند (صفوی، ۱۳۸۳ش، صص ۲-۱۱) توجه به اینکه عمده تغییرات معنایی، مفهومی هستند و تغییر واژگانی، حجم کمتری از تغییرات را در برمی‌گیرد، عموماً تغییرات مفهومی پایه و اساس بررسی در زمانی قرار می‌گیرند.

علاوه بر دسته‌بندی‌های فوق می‌توان دسته‌بندی دیگری از تغییرات معنایی واژگان ارائه کرد. بر اساس این دسته‌بندی، تغییرات معنایی واژگان در چهار دسته جای می‌گیرند:

- ۱- تغییرات قیاسی ۲- تغییرات غیر قیاسی ۳- تغییر در معنای غیر صریح ۴- تغییرات بیان‌شناختی.

تغییرات قیاسی آن دسته از تغییراتی است که واژه‌ای معنای خود را از چند معنایی واژه‌ای دیگر اخذ کند. اگر این اخذ در فضای دو زبان صورت گیرد پدیده‌ی وام‌گیری معنایی در دو زبان رخ خواهد داد. تغییرات غیر قیاسی شامل چهار تغییر عمده تعمیم معنایی، تخصیص معنایی، مجاز و استعاره است. تغییر در معنای غیر صریح نیز شامل هر گونه معنای غیر ارجاعی است که عمدتاً در قالب معانی عاطفی جای می‌گیرد که در دو گونه تنزل معنایی و ترفیع معنایی خلاصه می‌شود.

تغییرات بیان‌شناختی نیز در دارنده آن دسته از تغییرات اند که توجه به بیان دارند و اینکه هر مفهومی به کمک کدام صورت بیانی قابل بیان است. در واقع در این دسته از تغییرات، یک مفهوم به واسطه آنها، به کمک واژه‌ای تازه یا واژه‌ای بدیل بیان می‌شود.



تغییرات بیان‌شناختی واژه‌هایی را در برمی‌گیرند که در کنار یکدیگر اشاره به یک مفهوم مشخص دارند. (گیررتس، ۱۳۹۳ش، ص ۷۴ و صص ۸۰-۸۸)

چهار دسته تغییرات معنایی فوق نیز به یک میزان مورد توجه قرار نگرفته‌اند و در اصلی و فرعی کردن آنها نیز اختلاف نظر وجود دارد. (گیررتس، ۱۳۹۳ش، ص ۸۹) اما از بین تقسیمات فوق شش گونه تعمیم معنایی، تخصیص معنایی، مجاز، استعاره، تنزل و ترفیع معنایی جزء تغییرات مهم و مورد توجه‌اند و اساس تغییرات معنایی را شکل می‌دهند. در ادامه هر یک از تغییرات معنایی مذکور به تفصیل بررسی خواهد شد.

## ۲-۱-۱. تعمیم یا گسترش معنایی

در این گونه از تغییر معنایی، مفهوم یک واژه توسعه پیدا می‌کند و تعداد مدلول‌های آن، افزایش می‌یابد. در واقع حوزه معنایی یک واژه گسترش می‌یابد و دایره شمول آن فراگیرتر می‌شود (آرلاتو، ۱۳۷۳ش، ص ۲۳۷؛ اگریدی و دیگران، ۱۳۸۹ش، ص ۳۴۳).

نمونه‌ای از این تعمیم در زبان عربی واژه «البأس» است که در معنای اصلی‌اش؛ اختصاص به جنگ داشته اما در طی زمان بر هر شدتی اطلاق شده است (ابراهیم انیس، ۱۹۸۴ش، ص ۱۵۵).

واژه حجه نیز از جمله واژه‌هایی است که دچار گسترش معنایی شده است. برای بررسی این واژه می‌توان سه مقطع زمانی را در نظر گرفت: عصر نزول قرآن، پس از نزول تا عصر حاضر و عصر حاضر. این واژه در عصر نزول در معنای آن چیزی است که بدان احتجاج می‌شود: «وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةً عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ» (شوری؛ ۱۶).

در جایی که حجت از زبان کافران مطرح می‌شود، منظور مطلق محاجّه و مخاصمه و جدل است. در واقع باطل و کافر دلیلی روشن ندارد تا بتوان حجت را بمعنای واقعی آن در نظر گرفت (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۱۰۷). بطور مثال در آیات «قُلْ أُنْحَاظُونَآ فِي اللَّهِ...» (بقره؛ ۱۳۹) و «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ» (آل عمران؛ ۶۱) چنین معنایی اراده شده است.

در دوره پس از نزول نیز حجه به معنای برهان و دلیل عقلی بکار می‌رود. چنانکه در اقوال لغویان نیز این معنا قابل مشاهده است. ابن فارس در معنای واژه حجه بر برهان و دلیل تأکید دارد: «يقال حاججت فلانا فحججته ای غلبته بالحجه و ذلك الظفر يكون عند الخصومه و الجمه حجج و المصدر الحجاج» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۰) صاحب قاموس همین معنا را در واژه حجه به عنوان معنای اصلی نقل می‌کند (فیروزآبادی، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۱۸۱).

زمخشری نیز درباره این واژه بر همین معنا تأکید دارد: «احتج علی خصمه بحجه شهباء و بحجج شهب و حاج خصمه فحجه» (زمخشری، ۱۴۱۹ق، ص ۱۵۴) این واژه در عصر حاضر معنای جدید دیگری بخود گرفته است که به معنای چک یا برات در معاملات است. (انیس، ۱۳۸۴ش، ج ۱، ص ۱۵۷)

تمام این موارد بر این نکته تأکید دارد که حجه به معنای برهان بوده و سپس در طول زمان معنای این واژه دچار توسعه و تعمیم دلالت شده است و برحجه یا برهان عینی یعنی چک نیز اطلاق شده است (سلیمان احمد، ۱۹۹۳م، ص ۱۳۵).

در فضای قرآنی پاره‌ای از واژه‌های قرآنی همچون کفر، فسق و نفاق در مقایسه با کاربرد آنها در جاهلیت دچار توسعه معنایی شده و دامنه کاربرد آنها گسترش یافته است. نمونه بارزی از این تغییر در واژه تقوا رخ داده است. (سعیدی روشن، ۱۳۸۸ش، صص ۷۷-۹۴) واژه تقوا در دوره جاهلی در معنای حسی و لغوی خویش به معنای حفظ و صیانت بکار رفته است<sup>۱</sup> (سیدی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۳۰). در واقع تقوا مانعی است که فرد بین خود و آنچه از آن می‌ترسد قرار می‌دهد تا بتواند وسیله حمایت از وی باشد (نک: عبسی، بیت ۵؛ زوزنی، ۱۹۹۳م، ص ۱۵۱). این معنای از تقوا در معلقه عنتره نیز کاربرد یافته است.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> - در بیته از ابومعضل هذلی این معنا از تقوا قابل مشاهده است:

فعاد عليك إن لکن حظا و واقیه کواقیه الکلاب

<sup>۲</sup> - اذ تقون بی الا سنه لم احم و لکنی تضایق مقدمی

افزون بر این این واژه در معنای پرهیز واجتناب از شر و بدی در اشعار جاهلی نیز بکار رفته است که در بیتی از زهیر این معنا نمود یافته است.<sup>۱</sup>

بررسی کاربردهای مختلف این واژه حاکی از آن است که عرب جاهلی مفهوم تقوا را در مباحث مادی بکار برده (سیدی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۳۰) اما در فضای قرآنی این واژه دچار تعمیم معنایی شده و در حوزه دینی و معنوی بکار رفته است. در واقع در فضای قرآنی افزون بر مفهوم حسی و مادی بر معنای معنوی و دینی دلالت دارد.

تقوا در معنای دینی خود با حفظ معنای لغوی خویش به معنای نگهداری نفس از گناه است و دژ و سپری است که مانع از ورود عواملی می‌شود که سبب کاهش تأثیر الوهیت در انسان خواهد شد. این واژه در دویست و پنجاه و هشت باری که در قرآن بکار رفته، در حدود صد مرتبه متعلقش ذکر نشده است و در بقیه موارد متعلق آن الله، رب، قیامت و آتش جهنم است.

تقوا در قرآن در جایی که متعلق آن ذکر نشده، نیروی روحانی و ملکه‌ای نفسانی است که سبب کشش انسان به سوی ارزش‌های معنوی و دوری وی از پستی‌هاست. این نیروی روحانی در پرتو نگرش الهی حاصل می‌شود. (مهدوی کنی، ۱۳۸۸ش، صص ۱۲۵-۱۲۷)

## ۲-۱-۲. تخصیص معنایی

در این شکل از تغییر تعداد مدلول‌های واژه کاهش می‌یابد یا یک واژه مفهوم تخصصی‌تر و محدودتری به خود می‌گیرد. این گونه در تقابل با گونه قبلی یعنی توسعه یا تعمیم معنایی است و دال بر محدود شدن حوزه معنایی یک واژه و شمول معنایی آن است (آرلاتو، ۱۳۷۳ش، ص ۲۳۹؛ اگریدی و دیگران، ۱۳۸۹ش، ص ۳۴۳).

---

<sup>۱</sup> - و قال سأفضی حاجتی ثم اتقی عدوی بألف من ورائی ملجم  
همچنین در بیتی دیگری نیز چنین بکار رفته است:  
و من يجعل المعروف من دون عرضه یفره و من لا یتق الشتم یشتم

بطور مثال واژه meat در زبان انگلیسی ابتدا به معنای «غذا» بوده است و در اثر تخصیص معنایی، امروزه به معنای «گوشت» بکار می‌رود. واژه «داور» نیز در زبان فارسی به معنای عام «قاضی» کاربرد داشته اما در اثر کاهش تعداد مدلول‌های آن در معنای محدودتری بر فردی دلالت دارد که قضاوت یک مسابقه را برعهده دارد (نغزگوی کهن، ۱۳۹۳ش، ص ۱۱۶) در لهجه‌های متداول کنونی عربی واژه «الطهاره» دچار تخصیص معنایی شده است و به معنای «الختان» بکار می‌رود. در نمونه دیگری واژه «العیش» از معنای پیشین خود محدودتر شده و به معنای «نان» بکار می‌رود (ابراهیم انیس، ۱۹۸۴م، ص ۱۵۴).

در بین واژه‌های قرآنی، واژه‌هایی همچون شریعت، رسول، صلاه و صیام معنای عام جاهلی خود را از دست داده و در معنای خاص قرآنی بکار رفته‌اند. (سعیدی روشن، ۱۳۸۸ش، صص ۷۷-۹۴) به عبارت دیگر مفهومی تخصصی‌تر گرفته و مدلول‌های آنها کاهش یافته است. بطور مثال واژه «رسول» در بین عرب جاهلی گاهی به معنای فرستاده و<sup>۱</sup> گاهی به معنای خبر بکار رفته است.<sup>۲</sup> در پاره‌ای از موارد این واژه در معنای حامل خبر نیز بکار رفته است.<sup>۳</sup>

این واژه در قرآن بر فردی دلالت دارد که فرستاده الهی و حامل پیامی از سوی خداوند برای انسانهاست. (به عنوان نمونه نک: نساء؛ ۱۵۷؛ احزاب؛ ۴۰) این معنا که در آیات مختلف قرآن بکار رفته حاکی از تخصیص معنایی این واژه در معنای فرستاده و حامل پیام الهی است و دلالتی بر معنای خبر ندارد.

## ۲-۱-۳. مجاز

مجاز رابطه معنایی میان دو خوانش یک واژه بر مبنای مجاورت است که این مجاورت می‌تواند مجاورت مکانی، زمانی یا سببی باشد. (آرلاتو، ۱۳۷۳ش، ص ۲۴۱؛ گیررتس، ۱۳۹۳ش، ص ۸۲) کاربرد مجازی یک واژه، معنای تازه‌ای به واژه می‌دهد.

<sup>۱</sup> - ألا أبلغا عبدالضلال رسالةً و قد يبلغ الانبياء عنك رسولاً (طرفه، ۱۴۲۳ق، ص ۱۱۸)

<sup>۲</sup> - فأبلغ بني عجل رسولاً وانتم ذوو نسب دان و مجد مؤئل (اعشى، ۱۳۶۲ق، ص ۱۴۲)

<sup>۳</sup> - فعضنا زمانا و ما بيننا رسولٌ يحدث أخباره (اعشى، ۱۳۶۲ق، ص ۴۵۳)

یکی از واژه‌هایی که در معنای مجازی خود معنای دیگری به خود گرفته است، واژه «مبسم» است. این واژه در اصل به معنای دندان پیشین است که در معنای مجازی خود بر لوله‌ای چوبی یا فلزی دلالت دارد یا واژه «الثریا» که ستاره‌ای معروف است و بعداً به معنای چهلچراغ یا لوستر بکار رفت (حسین، ۲۰۰۱م، ص ۳۳۳).

در بین واژه‌های قرآنی نیز واژه فرض جزء واژه‌هایی است که در آن مجاز رخ داده است. این واژه در اصل جاهلی خود در معنای قطع و بریدن (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۲۰۵) است. واژه فارض نیز به معنای فربه و ستر است.<sup>۱</sup> «قوم فرض» نیز به معنای قومی تنومند است.<sup>۲</sup>

بررسی کاربردهای قرآنی این واژه حاکی از آن است که صرفاً واژه «فارض» در معنای جاهلی خود در قرآن بکار رفته است و قرآن معنای جدید مجازی «الزام و واجب شدن» را به واژه «فرض» داده است<sup>۳</sup> (سیدی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۲۵). نمونه‌ای از این کاربرد، آیه اول سوره نور که معنای الزام و وجوب در آن است: «سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ».

## ۲-۱-۴. استعاره

استعاره رابطه‌ی معنایی میان دو خوانش یک واژه بر پایه شباهت است. به طور مثال در اصطلاح «غروب زندگی» که به معنی پیری است، قیاسی میان پایان روز و پایان زندگی برقرار شده است و مخاطب نیز معنای استعاری را در عبارت در نظر می‌گیرد. (آرلاتو، ۱۳۷۳ش، ص ۲۴۱؛ گیرتس، ۱۳۹۳ش، ص ۸۲)

بخشی از واژه‌های قرآنی دارای معنای استعاری‌اند. به طور مثال در آیه «أم علی قلوب أقفالها» افعال برای قلوب در معنای استعاری خود بکار رفته است. قلوب به خزائنی تشبیه شده و از این خزائن جزئی که مناسب دارد، یعنی افعال ذکر شده است. اضافه قلوب به

۱- لَعْمَرِي لَقَدْ اعطيت ضيفك فارضا تجرأ اليه ما تقوم على رجل (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۲۰۵)

۲- شَيْبٌ اصداغى فرأسى ابيض محامل فيها رجال فُرْضٌ (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۲۰۴)

۳- این واژه در قرآن معنای دیگری همچون «بیان حکم (تحریم، ۲) و کابین زنان (بقره؛ ۲۳۶) نیز دارد (سیدی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۲۶).

اقفال نیز حاکی از مناسبت این قفل با موضوع است و خروج ذهن از قفل‌های معمول است. این تعبیر کنایه از عدم استعداد و قابلیت قلوب در پذیرش قرآن و مواعظ قرآنی است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۲۶؛ مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۴۳۵)

## ۲-۱-۵. تنزل معنایی

تنزل معنایی نقطه مقابل ترفیع معنایی است. گاه معنای یک واژه بار منفی می‌یابد چنانکه برای واژه لیبرال در زبان فارسی چنین اتفاقی رخ داده است. این واژه به معنای آزادی خواه بود که با تنزل معنایی که در آن رخ داده است، دیگر در این معنا بکار نمی‌رود و به معنای فردی است که وابسته به غرب است. (صفوی، ۱۳۸۳ش، صص ۱-۱۱) در واقع در تنزل معنایی، دلالت واژه دچار ضعف و کاهش می‌شود و واژه اثر و جایگاهش را در ذهن از دست می‌دهد. بطور مثال در برخی از لهجه‌های عربی واژه «قتل و قتال» تنزل جایگاه پیدا کرده و در معنای مشاجره نیز بکار می‌رود (ابراهیم انیس، ۱۹۸۴م، ص ۱۵۶)

در بین واژه‌های قرآنی، برخی از واژه‌ها از دوره نزول قرآن تا حال حاضر دچار تنزل معنایی شده‌اند. بطور مثال واژه کرسی که در قرآن به معنای «عرش» در آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره؛ ۲۵۵) بکار رفته است، در کاربرد کنونی خود بر صندلی و میز ناهار خوری اطلاق می‌شود (ابراهیم انیس، ۱۹۸۴م، ص ۱۵۷).

## ۲-۱-۶. ترفیع معنایی

برخلاف تنزل معنایی، در ترفیع معنایی بار عاطفی یک واژه به سمت مثبت سوق پیدا می‌کند و معنای واژه ارتقا می‌یابد. در واقع همانگونه که برخی از واژه‌ها، در دلالت خود دچار کاهش می‌شوند، در الفاظ دیگری این دلالت افزایش یافته و تقویت می‌شود. بطور مثال واژه «سید» در زبان عربی به معنای «آقا» بوده که به معنای فرزند پیامبر (ص) ترفیع معنایی یافته است. (نغزگوی کهن، ۱۳۹۳ش، ص ۱۱۹؛ صفوی، ۱۳۸۳ش، صص ۱-۱۱)

مثال دیگر ترفیع معنایی، واژه «السفره» است که در ساختار متقدم خود به معنای غذای مسافر است که در حال حاضر این واژه در زبان تاجران درباره کالاهایی مهم و باارزش کاربرد یافته است. واژه «العفش» که معنایی جز «مواد زائد» نداشت در حال حاضر غالباً به معنای جهاز عروس و اثاثیه گرانبهای وی بکار می‌رود (ابراهیم انیس، ۱۹۸۴م، ص ۱۵۸).

در بین واژه‌های قرآنی نیز واژه صلاه نمونه مناسبی از این موضوع است. در اصل این واژه، اختلاف نظر وجود دارد. برخی اصل و ریشه ماده صلی را افروختن آتش می‌دانند (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۴۹۰). عبارت «صلی اللحم» یعنی گوشت را کباب کرد و پخت. واژه «صُلاه» به معنای این است که فرد برای سوختن چیزی، آن را در آتش بیندازد. عبارت «صلی یده بالنار صلیا» یعنی دستش را گرم کرد.

زجاج معنای اصلی واژه صلاه را الزام گرفته است که در عبارت «من یصلی فی النار» نیز همین معنای لزوم وجود دارد و لزوم آنچه که خداوند با صلاه فرض و واجب کرده است، دیده می‌شود (زبیدی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۹، ص ۶۰۴). دسته دیگری از واژه‌شناسان ریشه صلاه را دعا و تمجید دانسته‌اند. «صلیت علیه» یعنی بر او دعا کردم و اصل صلاه یعنی نماز همان دعاست. (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۴۹۰)

فارغ از ریشه و اصل لغوی صلاه، این واژه، صلاه در فضای قرآنی دچار ترفیع معنایی شده است. در آیاتی این واژه در معنای دعا بکار رفته است (به عنوان نمونه احزاب؛ ۵۶) و در آیات دیگری بر عمل عبادی دلالت دارد که دارای اجزاء و ارکان خویش است و امری متمایز از دعا کردن است. (به عنوان نمونه بقره؛ ۴۳ و ۲۷۷) در این بخش دچار ترفیع معنایی شده و در جایگاهی بالاتر از دعا قرار می‌گیرد.

واژه دیگری که دچار ترفیع معنایی شده است، واژه «رکوع» است. این واژه در اصل به معنای خم شدن است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۲۲۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۳۵) که در ادبیات جاهلی نیز به همین معنا بکار رفته است.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> - أخیر أخبار القرون التي مضت أدب کأنی كلما قمت راکع

(لبید، به نقل از ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۳۵)

عرب جاهلی فرد حنیفی را که به عبادت بت‌ها نمی‌پرداخت، «راکع» می‌نامید که در بیان شاعری نیز انعکاس یافته است: «الی ربه رب البریه راکع» (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۱۳۳) قرآن بار معنایی این واژه را از این نیز بالاتر برده و در معنای جزئی از عمل عبادی بکار برده است (بقره، ۴۳). در واقع واژه رکوع از خم شدن در برابر هر قدرت یا شیء، به خم شدن در برابر قدرت لایزال الهی ترفیع یافته و در زمره آداب عبادی قرار گرفته است.

### ۳. مطالعه هم‌زمانی حوزه های معنایی

مطالعه هم‌زمانی نوعی از مطالعه معناست که در مقطع زمانی خاص بدون در نظر گرفتن گذشته آن صورت می‌گیرد. در حوزه مطالعات هم‌زمانی می‌توان از تلاش پورتسیگ یاد کرد که وی بر اساس باهم‌آیی یک اسم با یک فعل و یک اسم و یک صفت به ارائه حوزه معنایی پرداخت. بر اساس نظر وی با در نظر گرفتن روابط اساسی بین واژه‌ها می‌توان به گونه‌ای از باهم‌آیی دست یافت.

در ساختار زبان‌ها انتخاب صفات بر اساس موصوفشان انتخاب می‌شوند. به طور مثال اگر سه صفت «قدیمی»، «کهنه» و «کهنسال» را در نظر بگیریم، برای کتاب صفت کهنسال را بکار نمی‌بریم اما صفات «کهنه» و «قدیمی» را استفاده می‌کنیم. کاربرد چنین صفاتی و عدم کاربرد صفت «کهنسال» حاکی از این نوعی رابطه باهم‌آیی است که بین واژه‌ها وجود دارد و هم‌نشین شدن این واژه‌ها تابع قواعدی است. (صفوی، ۱۳۷۹ش، صص ۱۹۶-۱۹۷)

به تعبیر دقیق‌تری باهم‌آیی رابطه‌ای نزدیک و تنگاتنگ میان وقوع واژه‌ها در سطح جمله است که در پی قرار گرفتن واژه‌هایی با ویژگی‌های اساسی مشترک بر روی محور هم‌نشینی شکل می‌گیرد (صفوی، ۱۳۹۱ش، صص ۲۹۴-۲۹۵). پیشینه باهم‌آیی به آراء فرث (Firth) برمی‌گردد که این پدیده زبانی را معنابنیاد و نه دستوری فرض کرد و از آن برای مشخص کردن ترکیبات، بر اساس رابطه معنایی-اصطلاحی و بسامد وقوع آنها در زبان استفاده کرد. پس از وی میچل (Mitchell)، هلیدی (Halliday)، مک اینتاش (McIntosh)، سینکلر (Sinclair) و گرین باوم (Greenbaum) مفهوم باهم‌آیی را بکار بردند. (افراشی، ۱۳۷۸ش، صص ۷۳-۸۲)



باهم آیی هر واژه‌ای در کنار واژه دیگر امکان پذیر نیست از این رو بر پایه محدودیت گزینش واژگانی، باهم آیی در قالب‌هایی شناخته شده برای اهل یک زبان بکار می‌روند. محدودیت گزینش واژگانی را اولین بار مک اینتاش بکار برد. وی محدودیت را با دامنه کاربرد پیوند داده و سه گونه محدودیت را قائل شده است:

۱- محدودیت که کاملاً وابسته به مفهوم واژه‌هاست مانند عبارت غیرمحمول گاو سبز  
۲- محدودیت‌های حاصل از دامنه کاربرد مانند عبارت ناهماهنگ «رحلت نخست وزیر انگلیس»  
۳- محدودیت‌هایی که صرفاً از محدودیت همنشینی واژگانی نشأت می‌گیرد و ارتباطی با مفهوم واژه و دامنه کاربرد آن ندارد. بطور مثال صفت سرراهی که صرفاً برای کودک و مانند آن بکار می‌رود. (پالمر، ۱۳۶۶ش، صص ۱۶۵-۱۶۶)

گونه‌های باهم آیی در بین زبان‌شناسان به دو گونه اصلی باهم آیی درون زبانی یا همنشینی و باهم آیی برون زبانی یا متداعی تقسیم‌بندی می‌شود (افراشی، ۱۳۷۸ش، صص ۷۳-۸۲) باهم آیی همنشینی، قرار گرفتن واژه‌هایی با ویژگی‌های اساسی مشترک در محور همنشینی است که در قالب قرار گرفتن فعل یا صفتی بر روی محور همنشینی در کنار یک اسم است. قاعده‌ای که در این همنشینی کارگشاست، قراردادی است که اهل یک زبان در بکاربردن این واژه‌ها دارند. بطور مثال «گاز زدن» کار «دندان» است و لیسیدن جزء کارکردهای آن نیست بلکه زبان چین کاری را انجام می‌دهد. از این رو همنشینی شدن واژه‌ها بدون در نظر گرفتن قواعد کاربردی آنها در زبان صحیح نیست.

یکی از مباحث تعیین کننده در باهم آیی همنشینی، محدودیت گزینشی واژگان است که سبب می‌شود که نتوان فعل نوشیدن را برای سنگ بکار برد. (صفوی، ۱۳۷۹ش، صص ۱۹۷-۱۹۸ و ص ۲۰۰)

باهم آیی همنشینی در قرآن نیز قابل بررسی است. بر این اساس در آیه ۴۷ احزاب فعل «بشّر» با گروه اسمی «فضل کبیر»، در باهم آیی همنشینی است: «و بشر المؤمنین بأن لهم من الله فضلاً کبیراً». باهم آیی دو واژه «بشّر» و «فضل» در محور همنشینی حاکی از مفهوم بشارت به خیر و نیکی است که در شبکه واژگانی قرآن و کاربرد عرب امری رایج است

اما واژه «بشّر» با واژه «عذاب» در آیه ۲۱ آل عمران در باهم آیی بر روی محور همنشینی قرار گرفته است.

واژه «بشّر» که بار معنایی مثبت دارد و حاکی از خبری حاوی خیر و نیکی است، در کنار واژه «عذاب» قرار گرفته است. بر اساس کاربرد و محدودیت گزینشی واژگان در زبان عربی، باهم آیی این دو واژه امری نامأنوس است و باهم آیی همنشینی آنها از محدودیت انتخاب واژگانی در زبان عربی تبعیت نمی کند تا هدف بلاغی طعنه و کنایه‌ای بودن را در خود داشته باشد. (عبدالرئوف، ۱۳۸۸ش، صص ۳۹۳-۴۳۴) از این رو چنین گزینشی با هدف طعنه و کنایه به مخاطب است که از نظر اثرگذاری نیز اثری مضاعف دارد.

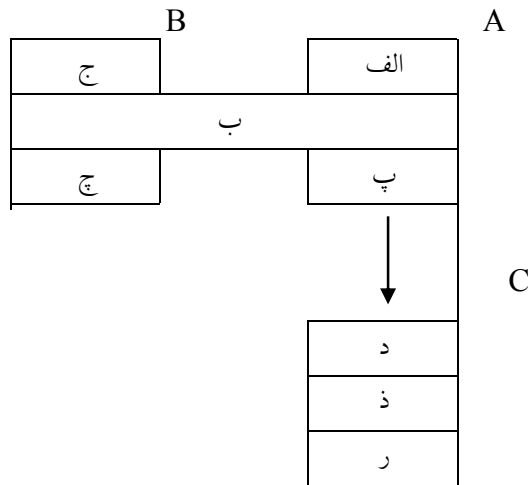
همانگونه که اشاره شد، نوع دیگری از باهم آیی، باهم آیی متداعی است. بکار بردن واژه «میخ»، واژه چکش را تداعی می کند. در باهم آیی متداعی وجود ویژگی مشترک، اصلی مسلم است که بر پایه این ویژگی می توان واژه‌های دارای باهم آیی را شناسایی کرد. بطور مثال «ماه»، «ستاره»، «خورشید»، بر اساس ویژگی که عضو اجرام آسمانی بودن می تواند باشد، دارای نوعی باهم آیی متداعی هستند که از کنار هم قرار گرفتن آنها حوزه معنایی اجرام آسمانی شکل می گیرد (یول، ۱۳۷۸ش، ص ۱۹۱؛ صفوی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۹۸).

در حوزه قرآنی نیز باهم آیی متداعی قابل شناسایی است. بطور مثال واژه صفا، واژه مروه را نیز در ذهن تداعی خواهد کرد. و بطور کلی در حوزه معنایی حج در قرآن می توان تداعی واژه‌های عمره، طواف، صفا و مروه را شاهد بود. (نک: به عنوان نمونه بقره؛ ۱۵۸)

#### ۴. سلسله مراتب حوزه‌های معنایی

با در نظر گرفتن روابط معنایی موجود بین اعضای یک حوزه معنایی، می توان دو گونه از روابط افقی و عمودی را بین حوزه‌های معنایی شناسایی کرد. با توجه به اینکه واحدی که در حوزه معنایی جای می گیرد ممکن است در حوزه معنایی دیگری نیز قرار گرفته باشد، چنین واحدی پیوند بین دو حوزه معنایی را برقرار می کند.

بدلیل هم عرض بودن این دو حوزه و اشتراک آنها در یک واحد، رابطه بین آنها افقی خواهد بود. گاه واحدی از یک حوزه معنایی، حوزه معنایی مستقل دیگری را شامل می شود که در این حالت رابطه حوزه معنایی با واحد معنایی مذکور در قالب رابطه ای عمودی جای می گیرد. (صفوی، ۱۳۹۱ ش، صص ۳۲۴-۳۲۵)



در نمودار ۱ دو حوزه معنایی A و B وجود دارد که واحد «ب» به عنوان واحد مشترک بین این دو حوزه است و پیوند دهنده بین دو حوزه معنایی است. واحد «پ» در حوزه معنایی A حوزه معنایی C را بوجود آورده است که بر این اساس حوزه معنایی C با حوزه معنایی A در ارتباط عمودی قرار دارد.

### نتیجه گیری

۱- حوزه معنایی یا حوزه واژگانی دربرگیرنده مجموعه ای از واژه ها است که دارای اشتراکاتی بوده و از نظر دلالتی نیز با یکدیگر مرتبط اند. تمامی واژگان های مذکور در ذیل عنوانی عام قرار می گیرند و تشکیل دهنده نظام معنایی یک مفهوم هستند.

هدف از بررسی و تحلیل حوزه معنایی، گردآوری تمام واژگانی است که به حوزه مشخصی اختصاص دارد و دستیابی به روابط میان واژه‌ها و رابطه هر واژه با اصطلاح عام آن حوزه معنایی است

۲- حوزه معنایی از دو زاویه در زمانی و هم‌زمانی قابل بررسی است. بررسی در زمانی با در نظر گرفتن یک واژگان در دو بازه زمانی و بررسی تحولات آن در طی زمان امکان‌پذیر است. گاه یک حوزه معنایی در طول زمان تغییر نمی‌کند و گاه در طی زمان دچار تغییراتی همچون تعمیم یا گسترش معنایی، تخصیص معنایی، مجاز، استعاره، ترفیع معنایی و تنزل معنایی می‌شود.

۳- در پدیده تعمیم معنایی مفهوم یک واژه توسعه پیدا می‌کند و تعداد مدلول‌های واژه، افزایش می‌یابد. نمونه‌ای از این تغییر در واژه «تقوا» رخ داده است. این واژه در دوره جاهلی در حوزه مادی کاربرد داشت اما در قرآن افزون بر حوزه مادی، در حوزه معنوی نیز کاربرد یافته است. چنین تغییری در مدلول واژه سبب گسترش معنایی این واژه شده است.

۴- در پدیده تخصیص معنایی تعداد مدلول‌های واژه کاهش می‌یابد یا یک واژه مفهوم تخصصی‌تر و محدودتری به خود می‌گیرد. در بین واژه‌های قرآنی، واژه «رسول» از آن دسته از واژه‌هایی است که در انتقال خود از دوره جاهلی به قرآن دچار تخصیص معنایی شده است.

۵- مجاز رابطه معنایی میان دو خوانش یک واژه بر مبنای مجاورت است که این مجاورت می‌تواند مجاورت مکانی، زمانی یا سببی باشد. استعاره رابطه معنایی میان دو خوانش یک واژه بر پایه شباهت است. نمونه‌ای از استعاره در آیه «أم علی قلوب أفعالها» بکار رفته است که افعال برای قلوب در معنای استعاری خود ذکر شده است.

۶- در تنزل معنایی، گاه واژه بار منفی می‌یابد یا دلالت آن دچار ضعف و کاهش می‌شود. در بین واژگان‌های قرآنی واژه «کرسی» یکی از نمونه‌هایی است که بعد از عصر نزول در دلالت خود دچار کاهش شده است. این واژه از معنای «عرش» در قرآن به معنای «صندلی و میز ناهارخوری» در عصر حاضر تنزل معنایی یافته است. برخلاف تنزل معنایی،

در ترفیع معنایی بار معنایی و عاطفی یک واژه به سمت مثبت سوق پیدا می کند. یکی از واژه‌هایی که در قرآن ترفیع معنایی یافته واژه رکوع است که این واژه از معنای عام خم شدن در برابر هر قدرت و شیء به معنای خاص خم شدن در برابر قدرت لایزال الهی ترفیع یافته است.

۷- در بررسی هم‌زمانی حوزه معنایی، کشف باهم‌آیی‌ها واژه‌ها از اهمیت بسزایی برخوردار است. باهم‌آیی واژه‌ها بر روی محور هم‌نشینی در قالب قرار گرفتن فعل یا صفتی بر روی محور هم‌نشینی در کنار یک اسم است. همچنین در نظر گرفتن ویژگی اصلی واژه‌ها و تداعی آنها نیز سبب قرار گرفتن آنها در حوزه معنایی واژه خواهد شد. در بررسی هم‌زمانی حوزه معنایی در نظر گرفتن روابط بین حوزه‌ها به دو شکل افقی و عمودی قابل بررسی است. تبیین این روابط ترسیم‌کننده زنجیره روابط بین حوزه‌ها خواهد بود.

## منابع:

- قرآن کریم.
- آراتو، آنتونی (۱۳۷۳ش). *درآمدی بر زبان‌شناسی تاریخی*، ترجمه یحیی مدرسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتبه الأعلام الإسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق). *لسان العرب*، قم: ادب الحوزه
- اعشی، میمون بن قیس (۱۳۶۲ق). *دیوان الاعشی الکبیر*، تحقیق محمد محمد حسین، بیروت: بی‌نا
- اگریدی، ویلیام، مایکا دابرو ولسکی و مارک ارنف (۱۳۸۹ش)، *درآمدی بر زبان‌شناسی معاصر*، ترجمه علی درزی، تهران: سمت
- انیس، ابراهیم (۱۹۸۴م). *دلالة الالفاظ*، قاهره: مکتبه الانجلو المصریه.
- انیس، ابراهیم (۱۳۸۴ش). *المعجم الوسیط*، ترجمه محمد بندریگی، تهران: انتشارات اسلامی.
- ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۶۱ش). *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.

- ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۶۰). *ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات قلم.
- باقری، مه‌ری (۱۳۷۸ش). *مقدمات زبان‌شناسی*، تهران: نشر قطره.
- پالمر، فرانک (۱۳۶۶ش). *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*، ترجمه کورش صفوی، تهران: نشر مرکز
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). *الصحاح*، بیروتک دارالعلم للملایین.
- حسنین، صلاح (۲۰۱۱م). *دراسات فی علم اللغة الوصفی و التاریخی و المقارن*، قاهره: مکتبه الآداب.
- راغب، محمد بن حسین (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت و دمشق: دارالعلم-الدار الشامیه.
- زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۹ق). *اساس البلاغه*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- زوزنی، حسین بن احمد (۱۹۹۳م). *شرح المعلقات السبع*، بیروت: دارالعالمیه.
- سلیمان احمد، عطیه (۱۹۹۳م). *اللهجه المصریه الفاطمیه*، قاهره: مکتبه الاسکندریه.
- سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۸۸ش)، *روش یلکانی مفهوم شناسی واژگان قرآن*، پژوهش‌های قرآن و حدیث، شماره ۱
- سیدی، حسین (۱۳۹۰ش)، *تغییر معنایی در قرآن: بررسی بینامتنی قرآن با شعر جاهلی*، تهران: سخن.
- شریفی، علی (۱۳۹۲ش). *نقد و بررسی آرای ایزوتسو در حوزه معناشناسی قرآن کریم*، حکمت معاصر، سال چهارم، شماره سوم.
- صفوی، کورش (۱۳۷۹ش). *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۱ش). *نوشته‌های پراکنده دفتر اول معنی‌شناسی*، تهران: انتشارات علمی.

- طرفه بن العبد (۱۴۲۳ق). **دیوان طرفه العبد**، شرح مهدی محمد ناصرالدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- عبدالرئوف، حسین (۱۳۸۸ش)، **در باب تنوع سبک شناختی در ژانر قرآنی**، زیباشناخت، ترجمه ابوالفضل حرّی، سال دهم، شماره ۲۰
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (بی تا)، **معجم القاموس المحیط**، بیروت: شرکه الأعلمی للمطبوعات.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ش). **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- گیررتس، دیرک (۱۳۹۳ش). **نظریه های معنی شناسی واژگانی**، ترجمه کورش صفوی، تهران: نشر علمی.
- مختار عمر، احمد (۱۳۸۶ش). **معناشناسی**، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- مشکوه الدینی، مهدی (۱۳۷۶ش). **سیر زبان شناسی**، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- مطیع، مهدی، احمد پاکتچی و بهمن نامور مطلق (۱۳۸۸ش)، **درآمدی بر استفاده از روش های معناشناسی در مطالعات قرآنی**، پژوهش دینی، ش ۱۸
- مظهری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ق). **التفسیر المظهری**، پاکستان: مکتبه الرشديه.
- مهدوی، صدیقه (۱۳۸۸ش). **ساختار گزاره های اخلاقی قرآن**، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- نغزگوی کهن، مهرداد و شادی داوری (۱۳۹۳ش)، **فرهنگ توصیفی زبان شناسی تاریخی**، تهران: انتشارات علمی
- یول، جورج (۱۳۷۸ش)، **بررسی زبان**، ترجمه محمود نور محمدی، تهران: انتشارات راهنما
- Lyons, J (1981). **Semantics**, London: Cambridge university press.





فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال سیزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵، پیاپی ۳۱

## بررسی و ارزیابی دیدگاه شهید مطهری درباره حدیث «مجدد دین»

رسول محمد جعفری<sup>۱</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2016.2521

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۱۵

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۰۴/۲۶

### چکیده

حدیث معروفی از پیامبر(ص) روایت شده که برابر با آن خداوند در هرقرنی کسی را در میان این امت برمی انگیزد تا دین را تجدید کند. این حدیث ابتدا در سنن ابی داود و سپس در بسیاری از جوامع روایی اهل سنت نقل شده و برخی نیز بر صحت حدیث از نظر سند و محتوا اجماع دارند، در شیعه نخستین بار شیخ بهایی آن را گزارش کرده است. شهید مطهری در آثار خود نسبت به اصالت این حدیث تشکیک کرده و آن را از نظر سند به جهت وجود ابوهریره، ضعیف

دانسته است و از جهت مضمون نیز، چهار اشکال بر آن وارد کرده است. به نظر می‌رسد، این اشکالات در رد حدیث ناتمام باشد، زیرا صرف وجود ابوهریره موجب ضعف حدیث نخواهد بود، چنان که بسیاری از محدثان شیعه از او روایت نقل کرده‌اند. درباره اشکالات محتوایی نیز: اولاً؛ واژه «رأس» در حدیث قید اتفاقی می‌باشد، ثانیاً؛ «من» در حدیث از الفاظ عام بوده و بر بیش از یک نفر نیز دلالت دارد، ثالثاً؛ اشتباه در تعیین مصادیق دلیلی بر وضع حدیث نخواهد بود. رابعاً؛ بنا بر دلایلی چند نمی‌توان روایت مجدد را متأثر از اندیشه فلسفی ایرانیان باستان دانست.

### واژه‌های کلیدی: حدیث «مجدد دین»، شهید مطهری، نقد

حدیث.

#### ۱. مقدمه

حدیث معروفی در منابع حدیثی کهن اهل سنت و در کتب متأخر غیر روایی شیعه - به نقل از منابع عامه - از پیامبر(ص) روایت شده که برابر با آن خداوند در هر سده ای فردی در میان امت ایشان بر می‌انگیزد تا دین امت را که به کهنگی و فرسودگی دچار شده است، تجدید کند: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا». در میان اهل سنت نخستین بار ابو داود سجستانی - صاحب یکی از صحاح سته - آن را روایت کرده و در بین شیعه شیخ بهایی در کتاب کشکول خود از منابع اهل سنت گزارش کرده و به واسطه ایشان به منابع شیعه راه یافته است. این حدیث مورد توجه بسیاری از محدثان و شارحان احادیث قرار گرفته، آنسان که تعبیرهای «مجدد دین» و «مجدد مذهب» از این حدیث اخذ شده و فریقین فراوان به بزرگان دین اطلاق کرده‌اند.

اگر چه کهن ترین منبعی که حدیث مجدد در آن روایت شده، سنن ابی داود (۲۷۵ ق) (ابی داود، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۱۱) است؛ با این وجود برابر با برخی گزارش‌ها، پیش از نگاشته شدن حدیث در سنن ابی داود، میان اهل سنت به صورت شفاهی شیوع داشته است؛

چنان که گویند در مجلسی که احمد بن حنبل (۱۶۱-۲۴۱ ق) حضور داشته، وقتی از شافعی (۲۰۴ ق) سخن به میان می آید احمد بن حنبل ضمن ذکر حدیث، عمر بن عبدالعزیز را مجدد دین در رأس سده اول دانسته و امید آن دارد که شافعی مجدد سده دوم باشد (بیهقی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۱؛ ابن عبد البر، بی تا، ص ۷۵)<sup>۱</sup>

از این گزارش چنین برمی آید که این روایت حداقل در نیمه دوم قرن دوم هجری در میان اهل سنت متداول بوده است. پس از ابو داود بسیاری از جوامع روایی و غیر روایی این حدیث را نقل کرده اند که در پی نوشت شماره یک بدان اشاره خواهد آمد.

در هیچ یک از منابع متقدمان شیعه، حدیث مجدد نقل نشده است، اما شاید بتوان بر اساس گزارشی کهن رد پای آن را در میان آثار دیرین شیعی باز یافت؛ برابر با گزارش کتاب «المنظرات بین فقهاء السنة و فقهاء الشیعه» تألیف مقاتل بن عطیه (م ۵۰۵ ق) در مناظره ای که میان عالمی علوی و عالمی عباسی - در عصر دولت سلجوقی و در حضور خواجه نظام الملک - رخ داده است، عالم علوی خطاب به عالم عباسی در دفاع از مکتب جعفری می گوید: «و لِهَذَا سُمِّيَ الشَّيْعَةُ بِالِجَعْفَرِيَّةِ» نِسْبَةً إِلَى مُجَدِّدِ الْمَذْهَبِ وَ هُوَ الْإِمَامُ جَعْفَرُ الصَّادِقُ (ع) (ابن عطیه، ۱۴۱۹، ص ۶۳).

---

<sup>۱</sup> - مهم ترین آثار اهل سنت - که پس از ابو داود - این حدیث را نقل کرده اند به ترتیب تاریخی به شرح ذیل می باشند: طبرانی (۳۶۰ ق) (۱۴۱۵، ج ۶، ص ۳۲۴)، عبدالله بن عدی (۳۶۵ ق) (۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۱۴)، حاکم نیشابوری (۴۰۵ ق) (بی تا، ج ۴، ص ۵۲۲)، بیهقی (۴۵۸ ق) (بی تا، ج ۱، ص ۱۲۱)، خطیب بغدادی (۴۶۳ ق) (۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۹)، ابن عبد البر (۴۶۳ ق) (بی تا، ص ۷۵)، ابن عساکر (۵۷۱ ق) (۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۳۸)، ابن اثیر (۶۰۶ ق) (۱۳۹۲، ج ۱۱، ص ۳۱۹)، یاقوت حموی (۶۲۶ ق) (۱۴۱۴، ج ۲، ص ۸۲۶؛ ج ۶، ص ۲۴۱۱)، ابن أنبار (۶۵۸ ق) (۱۴۰۷، ص ۱۲۱)، نووی (۶۷۶ ق) (بی تا، ج ۱، ص ۵۰۹)، خطیب العمری (۷۴۱ ق) (۱۹۸۵، ج ۱، ص ۸۱)، مزّی (۷۴۲ ق) (۱۴۰۶، ج ۱۲، ص ۴۱۳)، طیبی (۷۴۲ ق) (۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۹۹)، ذهبی (۷۴۸ ق) (۱۴۰۷، ج ۲۳، ص ۱۷۹)، ذهبی (۱۴۰۶، ج ۱۷، ص ۱۹۵)، ابن قیم جوزی (۷۵۱ ق) (۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۱۲)، صفدی (۷۶۴ ق) (۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۲۵)، ابن کثیر (۷۷۴ ق) (۱۴۰۸، ج ۶، ص ۲۶۸؛ ج ۹، ص ۲۳۲؛ ج ۱۰، ص ۲۷۶)، زین الدین عراقی (۸۰۶ ق) (بی تا، ج ۱، ص ۲۰۹)، ابن حجر (۸۵۲ ق) (بی تا، ج ۱۳، ص ۲۵۱)، سخاوی (۹۰۲ ق) (بی تا، ص ۶۸)، سیوطی (۹۱۱ ق) (۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۲۲)، سیوطی (بی تا - الف، ج ۱، ص ۲۸۲)، سیوطی (بی تا - ب، ج ۱، ص ۸۸۳۴)، متقی هندی (۹۷۵ ق) (۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۱۹۳)، حلبی (۱۰۴۴ ق) (۱۴۰۰، ج ۱، ص ۱۱۰)، عجلونی (۱۱۶۲ ق) (۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۴۳)، آلوسی (۱۲۷۰ ق) (۱۴۱۵، ج ۴، ص ۸۹؛ ج ۱۲، ص ۳۰۹؛ ج ۱۶، ص ۹۶).

ظاهراً تعبیر «مجدد مذهب» در این مناظره بر گرفته از حدیث مجدد می باشد و آن عالم علوی از تعبیر رایج اهل سنت برای بیان مقصود خود بهره جسته است. صرف نظر از این گزارش تاریخی، حدیث مجدد تا قرن یازدهم در منابع شیعه دیده نمی شود.

در قرن یازدهم قاضی نورالله شوشتری (۱۰۱۹ ق) در دو اثر خود «الصارم المهرقه» و «حقائق الحق» بدون نقل حدیث سخن ابن اثیر را در شرح حدیث نقل می کند: «مَا قَالَ ابْنُ اثِيرٍ فِي جَامِعِ الْأَصُولِ مِنْ أَنَّ مُجَدِّدَ مَذْهَبِ الْإِمَامِيَّةِ فِي الْمَائَةِ الثَّانِيَةِ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا (ع)...»<sup>۱</sup> (قاضی نورالله، بی تا، ص ۲۹۹؛ قاضی نورالله، ۱۴۰۹، ص ۳۹۱).

اما اولین کسی که در میان شیعه حدیث را نقل کرده، شیخ بهایی (۱۰۳۱ ق) در کتاب کشکول (بهائی، بی تا - ص ۱۵۳) می باشد. شیخ بهایی حدیث را از کتاب شرح «مشکاة» طیبی<sup>۲</sup> نقل و توضیحات صاحب شرح مشکاة و جامع الاصول را ذیل حدیث گزارش کرده است. شیخ بهایی در اثر دیگر خود «الوجیزة فی علم الدراییه» در معرفی شیخ کلینی سخن ابن اثیر درباره شیخ کلینی را یادآور می شود (بهائی، بی تا - الف، ص ۷). از نظر شهید مطهری، شیخ بهایی نخستین کس در شیعه است که از طریق الوجیزه اندیشه مجدد دین را در میان شیعه وارد کرده است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ص ۲۴۹). پس از شیخ بهایی، عالمان بسیاری از شیعه این حدیث را نقل کرده اند که در پی نوشت شماره دو بدان اشاره خواهد آمد.

تا عصر حاضر عالمان فریقین نوعاً مضمون این حدیث را پذیرفته اند، اما در عصر حاضر برخی در صحت حدیث تشکیک کرده و آن را از هر دو جنبه سند و محتوا نقد کرده اند؛ چنان که در اهل سنت سعد محمد حسن در کتاب «المهدیه فی الاسلام» - که عقیده شیعه را درباره مهدویت را رد کرده و به سخره گرفته است (حسن، بی تا،

<sup>۱</sup> - ابن اثیر پس از گزارش حدیث در کتابش، شرح مبسوطی از حدیث ارائه و برای هر یک از مذاهب و هر یک از علوم و فنون اسلامی مجددی را بر می شمارد. به هنگام معرفی مجددان مذهب امامیه؛ محمد بن علی الباقراخ (ع) را مجدد قرن اول، علی بن موسی الرضا (ع) را مجدد قرن دوم، أبو جعفر محمد بن یعقوب الرازی (کلینی) را مجدد قرن سوم و سید مرتضی - برادر سید رضی - را مجدد قرن چهارم بر می شمارد (ابن اثیر، ۱۳۹۲، ۱۱، ص ۳۱۳-۳۲۳).

<sup>۲</sup> - طیبی (م ۷۴۳ ق) در کتاب خود، شرح الطیبی علی مشکاة المصابیح المسمی بـ «الکاشف عن حقائق السنن» گزارش کرده است (طیبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۹۹).

صص ۱۲۷-۱۳۷) - این حدیث را بر ساخته مدعیان مهدویت در حوالی نیمه قرن دوم می داند (حسن، بی تا، ص ۲۷۰).

در شیعه اندیشمند معاصر استاد شهید مطهری به این حدیث نگاهی انتقادی داشته و آن را از دو جهت سند و متن به یو ته نقد نهاده و با وارد دانستن یک اشکال به سند و چهار اشکال به محتوای روایت، آن را از اعتبار ساقط می کند (رک: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱، صص ۲۴۷-۲۵۴؛ ج ۲۵، صص ۴۹۵-۵۰۰). آقای مختاری در مقاله ای با عنوان «حدیث مجدد»، به تبعیت از شهید مطهری به نقد سند و مضمون حدیث همت گماشته و آخر الامر حدیث را رد می کند (مختاری، ۱۳۸۲، صص ۹۷-۱۱۳).

حال آیا بسان غالب دانشمندان، این حدیث را - حداقل اجمالاً - باید صحیح دانست؟ یا نقدهای سندی و متنی شهید مطهری را پذیرفت و به معقول بودن آن معتقد شد؟ به نظر می رسد - چنان که به تفصیل خواهد آمد - نقدهای ایشان بر سند و متن حدیث ناتمام می باشد و نمی توان بر پایه ادله ایشان حدیث را نامعتبر دانست.

با توجه به جایگاه برجسته علمی استاد مطهری و اثر پذیری محققان از ایشان، بررسی و ارزیابی اشکالات و نقدهای ایشان نسبت به حدیث مجدد مهم به نظر می رسد. در موضوع حاضر به جز مقاله آقای مختاری - که در تأیید و تقویت دیدگاه استاد مطهری سامان یافته -، پژوهشی در ارزیابی اشکالات شهید مطهری شکل نگرفته است، لذا این تحقیق با روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال است که ارزیابی دیدگاه شهید مطهری درباره حدیث «مجدد دین» چگونه است؟

جهت بررسی و ارزیابی نظرگاه ایشان، ابتدا دیدگاه و اشکالات ایشان تقریر می شود، سپس حدیث مجدد در جوامع روایی و دیگر آثار فریقین مأخذ شناسی گردیده، آن گاه سند و مضمون حدیث بررسی و تحقیق شده و در نهایت اشکالات شهید مطهری در هر دو ناحیه سند و متن به بحث گذاشته می شود.

## ۲. دیدگاه و اشکالات شهید مطهری درباره حدیث

شهید مطهری در دو اثر خود به نقد حدیث «مجدد دین» پرداخته است؛ یکی در سخنرانی انجمن ماهانه دینی تحت عنوان «احیای فکر دینی» که بعدها تحت عنوان مقاله «احیای فکر دینی» در کتاب ده گفتار به چاپ رسیده است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۵، صص ۴۹۵-۵۰۰)، دوم در سخنرانی که در ماه رمضان سال ۱۳۴۵ در مسجد «اتفاق» داشته و در جلد اول کتاب «اسلام و نیازهای زمان» انتشار یافته است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱، صص ۲۴۷-۲۵۴).

گفتنی است تفاوتی بنیادین نسبت به نقد حدیث در آن دو وجود ندارد و بسان برخی دیگر از سخنرانی های استاد شهید به مناسبت مقتضی، تکرار شده است، مع ذلک مطالب سخنرانی دوم غنی تر و منقح تر ارائه گردیده است. لازم به ذکر است ایشان در کتاب «نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر»، بعدها نگاشته اند اشاره ای گذرا به این حدیث داشته و آورده است:

«هرچند این حدیث از نظر سند، اساسی ندارد و از نظر تاریخی هم تأیید نمی شود و ما در جای دیگر به نقد این حدیث و این تفکر پرداخته ایم، ولی شیوع و رواج و قبول این اندیشه در میان مسلمانان بیانگر این حقیقت است که مسلمانان لااقل در فاصله یک قرن، انتظار مصلح یا مصلحان داشته اند و عملاً برخی نهضتها را نهضت های اصلاحی تلقی می کرده اند. این است که می گوئیم: اصلاح و مصلح و نهضت اصلاحی و تجدد فکر دینی که اخیراً مصلح شده است، یک آهنگ آشنا به گوش مسلمانان است» (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۴، ص ۲۷).

شهید مطهری حدیث را، با دو معیار نقد بیرونی (نقد سندی) و نقد درونی (نقد محتوایی) تضعیف کرده است؛ چنان که به تفصیل خواهد آمد شیوه ایشان در نقد بیرونی، نقد سند به دلیل جاعل فرض کردن راوی و در نقد درونی، عرضه مضمون روایت بر دو معیار برون دینی: عقل و تاریخ است.

نخستین نقد شهید مطهری به سند حدیث است، آن جا که ابوهریره ناقل مستقیم روایت می باشد؛ ایشان می گوید ابوهریره همان وَضَاع و كَذَّاب معروفی است که از رسول

خدا (ص) این حدیث را نقل کرده است (رک: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۵، ص ۴۹۶). ایشان چون فرصت کافی جهت بررسی وضعیت باقی راویان زنجیره حدیث را نداشته است، بدین سبب در ادامه گفته است: «باقی راویان سند در سایر افرادی که از ابوهریره نقل کرده‌اند موفق نشدم تحقیقی بکنم که آن‌ها چه جور اشخاصی هستند» (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۵، ص ۴۹۶).

نقد دوم شهید مطهری بر متن و محتوای حدیث است؛ ایشان اشکالاتی چند را بر آن وارد می‌داند، با بررسی و تحلیل آن‌ها در چهار محور دسته‌بندی می‌شوند: سه محور به سه اشکال از ناحیه مصداق‌ها مرتبط می‌شود و یک محور به اشکالی در اثر پذیری از اندیشه مجدد هزاره باز می‌گردد:

شهید مطهری پیش از بیان اشکالات مرتبط با مصادیق حدیث، مجددانی که برخی عالمان شیعی برشمارده‌اند، یادآور می‌شود: در اول قرن دوم امام باقر (ع) است، در اول قرن سوم امام رضا (ع)، در اول قرن چهارم کلینی، در اول قرن پنجم سید مرتضی یا شیخ مفید، در اول قرن ششم شیخ طبرسی صاحب مجمع‌البیان، در اول قرن هفتم خواجه نصیرالدین طوسی، در اول قرن هشتم علامه حلی، در اول قرن نهم شهید اول، در اول قرن دهم محقق کرکی، در اول قرن یازدهم شیخ بهایی، در اول قرن دوازدهم مجلسی، در اول قرن سیزدهم وحید بهبهانی، در اول قرن چهاردهم میرزای شیرازی (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۵، ص ۴۹۷).

آن‌گاه، اشکال اول را در این می‌داند که برابر با حدیث، مجددان باید در ابتدای هر قرن باشند، اما برخی از مجددان یاد شده چنین نیستند، چنان‌که خواجه طوسی را نمی‌توان مجدد قرن هفتم شمرد، زیرا تولد خواجه در اوایل قرن هفتم و ظهور و نبوغش در نیمه قرن هفتم، وفاتش در نیمه دوم آن قرن (سال ۶۷۲) است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۵، ص ۴۹۷).

دومین نقد به مصداق‌ها، این است که برخی از مجددان که سهم بسزایی در احیای دین داشته‌اند، تنها به دلیل آن‌که در ابتدای قرن نبوده‌اند به شمار نیامده‌اند، چنان‌که در میان ائمه اطهار (ع)، امام حسین (ع) و امام صادق (ع) بیش از دیگران باید «مجدد» شمرده شوند، زیرا هر کدام از این دو بزرگوار از جنبه خاصی توفیق تجدید و احیاء پیدا کردند، اما

چون با آن حساب ساختگی منطبق نبوده، از قلم افتاده‌اند. همچنین بسیاری از علمای دیگر را که شاید بیشتر خدمت کرده‌اند به دلیل قرار گرفتن در وسط قرن، جزء مجددان حساب نکرده‌اند (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۵، ص ۴۹۷).

سومین اشکال به مصداق‌ها، برشمردن افرادی هستند که به هیچ روی شایستگی عنوان مجدد را ندارند، چنان که ملا هاشم خراسانی - صاحب منتخب التواریخ - چنین کرده و برخی از خلفا و سلاطین را از تجدیدکنندگان دین به حساب آورده است: وی برای اوایل قرن دوم عمر بن عبد العزیز، اول قرن سوم مأمون، اول قرن چهارم المقتدر، اول قرن پنجم عضدالدوله دیلمی، اول قرن ششم سلطان سنجر سلجوقی، اول قرن هفتم هلاکوخان مغول، اول قرن هشتم شاه خدابنده - که آن هم از مغول است -، اول قرن نهم امیر تیمور گورکانی، اول قرن دهم شاه اسماعیل صفوی، اول قرن یازدهم شاه عباس صفوی، اول قرن دوازدهم نادرشاه افشار، اول قرن سیزدهم هم فتحعلیشاه را مجددان دین دانسته است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ص ۲۵۰).

نقد چهارم استاد شهید به اثرپذیری اندیشه مجدد صد ساله از اندیشه فلسفی ایرانیان باستان و هندی‌ها است و آن ظهور یک مصلح در رأس هر هزاره می‌باشد؛ ایشان در مقاله «احیای فکر دینی» اظهار داشته است:

این تفکر که هر صد سال یک مجدد باید ظهور کند زمینه را مساعد کرده برای قبول تفکر دیگری که گفته شده هر هزار سال یک نفر ظهور خواهد کرد و آن مستمسکی برای فرقه‌های گمراه چون بهائیت شده است. این تفکر در فلسفه ایرانی‌های قدیم و هندی‌ها بر اساس طبیعیات قدیم ریشه دارد، آن طبیعیات نیز اولاً غلط بوده و ثانیاً از آن طبیعیات استنتاج این تفکر غلط است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۵، ص ۴۹۸).

شهید مطهری در کتاب «اسلام و نیازهای زمان» نیز بیان داشته است: این تفکر که در هر هزار سال یک بار یک مجدد دین می‌آید، به اسلام ربطی ندارد، در ایران قبل از اسلام زرتشتی‌ها معتقد بودند که، مصلحی که لقب آن «هوشیدر» است در رأس هر هزار سال ظهور کرده و در ایران احیایی به ثمر می‌رساند (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۵، صص ۲۵۰-۲۵۱).



### ۳. بررسی و ارزیابی اشکال سندی شهید مطهری

ابو داود سجستانی حدیث را با سند خود چنین گزارش می کند: «حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْمَهْرِيُّ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ شَرَّاحِيلَ بْنِ يَزِيدَ الْمُعَاظِرِيِّ عَنْ أَبِي عُلْقَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فِيمَا أَعْلَمُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَأَلِهِ] وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا». ابو داود در انتهای حدیث می نویسد: «قَالَ أَبُو دَاوُدَ رَوَاهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ شَرِيحٍ الْإِسْكَنْدَرَانِيُّ لَمْ يَجْزُ بِهِ شَرَّاحِيلُ» (ابی داود، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۱۱).

دیگر گزارشگران حدیث، جملگی متأخر از ابو داود بوده و با طرق مختلف خود روایت را به عبد الله بن وهب رسانده اند و راویان پس از او تا ابو هریره یکسان می باشند. درباره سند حدیث چهار مسأله قابل طرح است:

الف- وضعیت سند حدیث از دیدگاه اهل سنت؛

ب- جایگاه ابوهریره (بررسی و ارزیابی اشکال سندی شهید مطهری)؛

ج- تعبیر «فِيمَا أَعْلَمُ» که پس از آخرین راوی (ابوهریره) و قبل از نقل حدیث از رسول خدا(ص) آمده است؛

د- عبارت پایانی حدیث از ابو داود: «قَالَ أَبُو دَاوُدَ رَوَاهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ شَرِيحٍ الْإِسْكَنْدَرَانِيُّ لَمْ يَجْزُ بِهِ شَرَّاحِيلُ».

### ۳-۱. وضعیت سند حدیث از دیدگاه اهل سنت

سند حدیث، طبق معیارهای درایه الحدیثی، مفرد می باشد؛ چنان که طبرانی پس از گزارش حدیث می نویسد: «أَلَا يُرْوَى هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَأَلِهِ] وَسَلَّمَ إِلَّا بِهَذَا الْإِسْنَادِ، تَفَرَّدَ بِهِ ابْنُ وَهْبٍ» (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۳۲۴).

تمام رجال این روایت برابر با معیارهای رجالی اهل سنت، ثقه می باشند: ابوهریره، صحابه پیامبر(ص) می باشد، عامه تمامی صحابه را عادل می دانند (العجلی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۹۳)، ابو علقمه مصری مولی بنی هاشم، ثقه (ابن حبان، ۱۳۹۳، ۵: ۵۷۶) و احادیش صحیح دانسته شده است (مزی، ۱۴۰۶، ج ۳۴، ص ۱۰۲)، شراحیل بن یزید معافری مصری،

ثقه می باشد (ابن حبان، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۴۵۰)، سعید بن ابی ایوب مصری، ثقه (رازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۶۶؛ ابن حبان، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۳۶۲؛ مزی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۳۴۴)، عبد الله بن وهب، ثقه و صدوق (مزی، ۱۴۰۶، ج ۱۶، صص ۲۸۳-۲۸۴) و سلیمان بن داود مهری، ثقه (مزی، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص ۴۱۰) معرفی شده اند.

پیشوایان حدیثی اهل سنت به این روایت اعتماد کرده اند (سخاوی، بی تا، ص ۶۸). سیوطی در کتاب مرقاة الصعود إلى سنن ابی داود، حاکم و بیهقی را از متقدمان و ابن حجر را از متأخران قائل به صحت حدیث می داند (سیوطی، بی تا-ج، ص ۱۴۶). فتنی در تذکره الموضوعات می نویسد: حفاظ بر آن اعتماد داشته، طبرانی آن را روایت کرده، رجال آن ثقه بوده و حاکم صحیح دانسته است (فتنی، بی تا، ص ۹۱)، آلبانی نیز آن را از احادیث صحیح می داند (آلبانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۲).

### ۲-۳. جایگاه ابوهریره (بررسی و ارزیابی اشکال سندی شهید مطهری)

ابوهریره از نگاه عالمان شیعی، متهم به جعل و وضع حدیث می باشد و آنسان که رفت اولین نقدی که شهید مطهری بر حدیث وارد می داند وجود ابوهریره در سند است و از او با تعبیرات «کذاب و وضاع معروف» یاد می کند (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۵، ص ۴۹۶) مع الوصف به نظر می رسد این نقد، دلیلی استوار برای نفی حدیث مجدد نیست؛ چرا که اگر چه ابوهریره از جاعلان حدیث و مزدور معاویه و جریان اموی بوده (رک: ابن ابی الحدید، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۶۳؛ ابوری، بی تا، صص ۲۰۷-۲۱۱) و حتی احادیثی علیه امام علی (ع) وضع کرده (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۶۳؛ ابوری، بی تا، صص ۲۳۶-۲۴۰)، اما برابر با قاعده «الکذوب قد یصدق» نمی توان مطلق مرویات راوی جاعل را بر ساخته قلمداد کرد (غفاری، ۱۳۶۹، ص ۷۲)، از این روی بزرگان حدیثی شیعه در آثار خود فراوان از ابوهریره حدیث نقل کرده اند.

شیخ صدوق، در بسیاری از آثار خود از جمله: توحید (۱۳۹۸، ج ۲۶، صص ۲۱۹ و ۴۰۰)، خصال (۱۳۶۲، ج ۱، صص ۳۱ و ۳۲ و ۳۸ و ۷۶ و ۷۸ و ۱۰۷ و ۱۶۴)، امالی (۱۴۱۷، ج ۲، صص ۲۱۵ و ۳۶۱ و ۳۶۵ و ۳۸۶)، علل الشرایع (۱۳۸۵، ج ۱، صص ۱۵۵ و ۱۷۲ و ۲۴۷ و ۵۲۸)، معانی الاخبار (۱۳۶۱، صص ۶۴ و ۲۲۹ و ۲۷۵)، شیخ مفید در امالی (۱۴۱۴-ب، ص ۱۱۱)،

الاختصاص (۱۴۱۴-الف، ص ۱۲۴)، سید رضی در المجازات النبویه (۱۳۸۰، ص ۲۰۶)، سید مرتضی در الانتصار (۱۴۱۵، ص ۸۷) و الناصریات (۱۴۱۷، ص ۹۸)، شیخ طوسی در تهذیب الاحکام (۱۳۶۵، ج ۴، صص ۱۵۲ و ۳۱۵)، امالی (۱۴۱۴، صص ۵۶ و ۷۴ و ۸۹ و ۱۲۹) و الغیبه (۱۴۱۱، صص ۵۸ و ۱۸۰) سند روایات خود از طریق ابوهریره به پیامبر(ص) رسانده اند.

به علاوه از ابوهریره نصوصی در باب امامت امامان شیعه (خزاز رازی، ۱۴۰۱، صص ۷۹-۱۰۰)<sup>۱</sup>، روایاتی در فضائل ائمه (ع)<sup>۲</sup> گزارش شده است و نیز وی راوی حدیث غدیر (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۲) و حدیث ثقلین (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۳۵) می باشد. گفتنی است شهید مطهری خود نیز در برخی آثارش از ابوهریره حدیثی نقل کرده و بدان استناد می کند؛ ایشان در کتاب حجاب ذیل عنوان خواستگاری سه روایت آورده که یکی از آن ها از ابوهریره راوی حدیث است<sup>۳</sup> (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۵۳۲). در صورتی که روایات ابوهریره یکسر مجعول باشد احادیث اشاره شده از این قاعده مستثنا نخواهد بود.

بنابراین باید میان منقولات ابوهریره تفصیل قائل شد و نمی توان به مجرد این که وی در سند روایات قرار دارد، آن را موضوع و مجعول تلقی کرد، چنان که آقای مسعودی در کتاب وضع و نقد حدیث نوشته است: میان جاعل بودن راوی و جعلی بودن هر روایت ملازمه ثابت و دائمی وجود ندارد و این گزاره که هر گاه راوی جاعل باشد، همه سخنان و نوشته های او جعلی است، صحیح نیست (مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۷).

<sup>۱</sup> - خزاز رازی در کتاب «کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الاثنی عشر»، در بابی تحت عنوان «باب ما جاء عن أبي هريرة عن النبي ص فی النصوص علی الأئمة الاثنی عشر»، هفت روایت از ابوهریره گزارش کرده است (خزاز رازی، ۱۴۰۱، صص ۷۹-۱۰۰).

<sup>۲</sup> - برای نمونه رک: صدوق، ۱۳۶۱، ص ۶۴؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۷۸؛ طوسی، ۱۴۱۴، صص ۲۵۱ و ۳۸۰ و ۵۱۳؛ ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۳ و ۶۰ و ۷۵ و ۷۶ و ۸۱ و ۹۷ و ۱۰۲ و ۱۰۶ و ۱۱۲.

<sup>۳</sup> - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ (ص) فَأَتَاهُ رَجُلٌ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ تَزَوَّجَ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَنْظَرْتُ إِلَيْهَا؟ قَالَ: لَا. قَالَ: فَادْهَبْ فَأَنْظِرْ إِلَيْهَا فَإِنَّ فِي أَمِينِ الْأَنْصَارِ شَيْئًا.

### ۳-۳. تعبیر «فِيمَا أَعْلَمُ»

جمله «فِيمَا أَعْلَمُ» در برخی از نقل ها، پس از ابوهریره ذکر شده است، بنابراین با سند حدیث مرتبط می باشد؛ شارحان روایت، مدلول عبارت را یقین راوی (سعد بن ابی ایوب یا ابو علقمه) در موصول بودن حدیث تفسیر کرده اند؛ سخاوی آن را سخن سعد بن ابی ایوب دانسته و می نویسد:

«و قوله فيما أعلم ليس بشك في وصله بل قد جعل وصله معلوله»<sup>۱</sup> (سخاوی، بی تا، ص ۶۸)، عظیم آبادی این تعبیر را به ابو علقمه نسبت داده و می نویسد: «فِيمَا أَعْلَمُ: الظاهر أن قائله ابو علقمه يقول في علمي ان ابا هريره حدثني هذا الحديث مرفوعاً<sup>۲</sup> لا موقوفاً عليه»<sup>۳</sup> (عظیم آبادی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۲۵۹). به هر حال این سخن خواه از سعد بن ابی ایوب و خواه از ابو علقمه باشد، مؤیدی بر مسند بودن روایت قلمداد می گردد.

### ۳-۴. عبارت «قَالَ أَبُو دَاوُدَ رَوَاهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ شَرِيحِ الْإِسْكَندَرَانِيُّ لَمْ يَجْزُ بِهِ شَرَا حَيْلٌ»

این عبارت سخن ابو داود در پایان گزارش حدیث است. سخاوی و به تبع او عظیم آبادی در توضیح آن می نویسند: معنای کلام وی (ابو داود) این است که حدیث را عبد الرحمن بن شریح از شراحیل نقل کرده چنان که سعد بن ابی ایوب از شراحیل نقل کرده است؛ اما چون عبد الرحمن بن شریح از سند خود ابوعلقمه و ابوهریره را حذف کرده، حدیث وی معضل گردیده لذا شراحیل نقل حدیث از طریق عبد الرحمن را جایز ندانسته است؛ بنابراین حدیث از طریق سعد ابن ابی ایوب (نقل موجود در سنن ابی داود) موصول و از طریق عبد الرحمن بن شریح معضل می باشد. مضاف بر آن وثاقت سعد بن ابی ایوب - برخلاف

۱- ترجمه عبارت: مراد سعد بن ابی ایوب از تعبیر «فِيمَا أَعْلَمُ» این است که شکی در موصول بودن روایت وجود ندارد بلکه موصول بودن روایت را مایه علو سند قرار است.

۲- مراد از حدیث مرفوع در این عبارت، حدیثی است که قول یا فعل یا تقریر پیامبر (ص) به ایشان منتهی گردد (ابن حجر، ۱۴۲۲، صص ۶۴-۶۷).

۳- ترجمه عبارت: ظاهراً تعبیر «فِيمَا أَعْلَمُ» متعلق به ابو علقمه می باشد و مقصودش این است که یقین دارم که ابوهریره این حدیث را به صورت مرفوع - و نه موقوف - روایت کرده است.

عبدالرحمن بن شریح - مورد اتفاق عالمان رجال است (سخاوی، بی تا، ص ۶۸؛ عظیم آبادی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۲۶۷).

#### ۴. بررسی مضمون حدیث و ارزیابی اشکالات محتوایی شهید مطهری

چنان که گذشت شهید مطهری در بخش نقد محتوایی حدیث، سه اشکال از ناحیه مصداق ها و یک اشکال در اثر پذیری اندیشه مجدد از بیگانگان، وارد می دانست: اشکال اول در مصداق، عدم انطباق بسیاری از مصداق های یاد شده با آغاز قرن ها است؛ توضیح آن که واژه «رأس» (عَلَى رَأْسِ كُلِّ مَائَةٍ) در حدیث بر ظهور مجددان دین در ابتدای هر قرن دلالت دارد، در حالی که برخی از مصداق های یاد شده در اواخر و اواسط قرن بوده است.

در پاسخ به این اشکال باید گفت که واژه «رأس» را لغت نامه های معتبر زبان عربی، چنین شناسانده اند: «رأسُ كل شیء: أعلاه» (والاثرین هر چیزی را رأس آن گویند) (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۲۹۴؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۳، ص ۴۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۹۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۲۹۷). در این میان فیومی نخستین کسی است که واژه «رأس» را به معنای ابتدای زمان ذکر کرده است: «رأسُ الشَّهْرِ: أوَّلُه» (فیومی، ۱۴۱۴، ص ۲۴۵). زبیدی معنای ابتدا را برای این واژه، استعمال مجازی می داند (و مِنَ الْمَجَازِ: الرَّأْسُ مِنَ الْأَمْرِ: أوَّلُه) (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۲۹۹).

همچنین نوشته است: «وَرَأْسُ الشَّيْءِ: طَرَفُه» که در این صورت بر ابتدا و انتها می تواند دلالت کند، در ادامه نیز احتمال معنای انتها را آورده است: «وَقِيلَ: آخِرُه» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۰۱). در روایات واژه «رأس» در هر دو معنای ابتدا و انتها به کار رفته است؛ ابتدا مانند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: رَأْسُ الْأَمْرِ الْإِسْلَامُ» (سید رضی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۶)، و انتها، مانند: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ صَلَّى بِنَا النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَأَلِهِ] وَسَلَّم الْعِشَاءَ فِي آخِرِ

حَيَاتِهِ فَلَمَّا سَلَّمَ قَامَ فَقَالَ: أَرَأَيْتَكُمْ لَيْلَتَكُمْ هَذِهِ فَإِنَّ رَأْسَ مِائَةِ سَنَةٍ مِنْهَا لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَحَدٌ<sup>۱</sup> (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۱، ۳۷؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۳۷۳).

شارحان این حدیث، عبارت «رَأْسَ مِائَةِ سَنَةٍ» را به معنای «عِنْدَ انْتِهَاءِ مِائَةِ سَنَةٍ» نوشته اند (ابن حجر، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۹؛ مبارکفوری، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۴۳۴).

در حدیث مجدد، ابن اثیر (م ۶۰۶ ق) و به پیروی از او، طیبی واژه «رأس» را به معنای انتهای سده دانسته و نوشته اند مراد این است که سده تمام گردیده باشد و مجدد زنده و مرجعیت علمی داشته باشد (ابن اثیر، ۱۳۹۲، ج ۱۱، ص ۳۲۳؛ طیبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۷۰۰). و در دو اثر اخیر و نوع کتبی که به شرح این حدیث پرداخته اند، سخن ابن اثیر که عمرو بن عبد العزیز را در جرگه مجددان قرن اول آورده، گزارش کرده و بر آن صحه گذاشته اند. بدیهی است که مراد آغاز قرن نمی باشد، چرا که آغاز قرن نخست متعلق به بنیان گذار آن، رسول خدا (ص) است و به علاوه عمرو بن عبد العزیز، اساساً متولد نشده بود.

اما به نظر می رسد واژه «رأس» در این حدیث قید اتفاقی - و نه قید احترازی - باشد؛ در این صورت ظهور مجدد می تواند در ابتدا یا اواسط یا انتهای هر سده باشد (رک: عظیم آبادی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۲۶۳). در این صورت به ابتدا یا انتهای قرن محدود نمی شود و هر گاه با فاصله گرفتن مردم از دوران نبوت و یا مجدد سابق، به مجدد نیاز افتد، ظهور می کند (مجله البیان، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۰).

دومین اشکال در مصداق ها آن است که برخی از مجددان مهم مانند امام حسین (ع) و امام صادق (ع) و بسیاری از علما که سهم بسزایی در احیای دین داشته اند، تنها به دلیل آن که در ابتدای قرن نبوده اند به شمار نیامده اند. این نقد آن گاه پذیرفته خواهد بود که از سویی ظهور مجدد در هر قرنی در یک تن منحصر بوده و از سوی دیگر مصادیق یاد شده قطعی تلقی گردند، اما هر دو طرف این تحلیل خدشه پذیر است، در رد طرف اول، باید گفت ممکن است در یک سده چند عالم برجسته ظهور کرده و با عنایت به خدمات

۱- عبد الله بن عمر گویند: ما به در اواخر حیات پیامبر (ص) به امامت ایشان نماز عشاء را گزاردیم، چون نماز خود را به پایان رساند، فرمود: آیا در این شب دانستید که در انتهای این سده هیچ یک از شما که الان حاضر هستید وجود نخواهید داشت.

شایانی که به دین داشته اند، شایستگی اطلاق عنوان مجدد را داشته باشند؛ چنان که «من» موصول در حدیث از الفاظ عام بوده و از حیث دلالت بر بیش از یک نفر نیز اطلاق می شود.

بنابراین محتمل است یک سده چندین مجدد باشد و اثبات این عنوان برای یک تن نفی ماعدا نمی کند (رک: ابن اثیر، ۱۳۹۲، ج ۱۱، ص ۳۱۹؛ طیبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۹۹؛ ذهبی، ۱۴۰۷، ج ۲۳، ص ۱۸۰؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۲۸۷؛ ابن حجر عسقلانی، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۵۱؛ مناوی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۵۷؛ عظیم آبادی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۲۶۴). ابن اثیر دلالت «من» را بر عموم، اولی می داند (ابن اثیر، ۱۳۹۲، ج ۱۱، ص ۳۱۹)، از نظر ذهبی نیز دلالت آن بر جماعتی در هر قرن، اقوی است (۱۴۰۶، ج ۱۴، ص ۲۰۳).

چنین برداشتی در برخی آثار دانشیان و حدیث پژوهان شیعه نیز نمایان است، چنان که آقای سید محمدرضا جلالی حسینی در مقاله ای تحت عنوان «مجددو المذهب و سماتهم البارزه» صنفی طولانی از مجددان قرن هفتم یاد می کند، ایشان علمای مکتب حله (آل طاووس، آل محقق و آل مطهر) و علمای مکتب ری (از جمله آل بویه) را مجددان قرن هفتم می داند (جلالی حسینی، ۱۴۱۲، ج ۲۸، ص ۹۸).

اما در رد طرف دوم، باید گفت که تعیین مجدد، بر اساس گمانه زنی عالمان معاصر او است که با توجه به ویژگی ها و خدمات علمی ای که آن مجدد داشته، انتخاب می شود (مبارکفوری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۴۰). بنابراین تعیین و ذکر مصادیق مجدد، امری است که با توجه به تلاش ها و مجاهدت های علمی و دینی یک چهره برجسته در طول زندگیش، صورت می پذیرد و گاه در تعیین مصداق اختلاف نظر بوده و عالمان از زاویه ای و یا بر اساس دیدگاه خود شخصیتی را به عنوان مجدد یاد می کنند که گاه نیز برای یک سده چندین مجدد محسوب بر شمرده اند؛

مثلا علامه مجلسی در بحار الانوار ذیل معرفی شیخ بهایی سخن سید علی خان ابن معصوم را که در آن شیخ را مجدد قرن یازدهم بر شمرده نقل می کند (مجلسی، ۱۴۱۳، ج ۱۰۶، ص ۱۰۸) ولی در اثر دیگر خود «اوزان المقادیر» پدر خویش - محمد تقی مجلسی - را مجدد قرن یازدهم می داند (مجلسی، بی تا، ص ۱۳۱). حال در این بین حتی

ممکن است که نسبت به ذکر مجددی مهم غفلت شود، این غفلت از مصادیق نمی تواند دلیلی استوار بر نفی حدیث باشد.<sup>۱</sup>

سومین اشکال به مصداق ها، برشمردن افرادی هستند که به هیچ روی صلاحیت عنوان مجدد را ندارند؛ چنان که برخی چون صاحب منتخب التواریخ سلسله ای از خلفا و سلاطین را مجددان دین به حساب آورده‌اند که در جنایات برخی از آنان مانند هلاکوخان مغول و امیر تیمور گورکانی تردیدی وجود ندارد.

در پاسخ به این اشکال باید گفت اگرچه صاحب منتخب التواریخ و دیگرانی چون او در به حساب آوردن خلفا و پادشاهان ظالم در زمره مجددان به خطا رفته اند مع ذلک نباید میان مفهوم یک سخن و مصادیق آن خلط شود و با خطای امثال ملا هاشم خراسانی در منتخب التواریخ دلیلی بر مجعول بودن حدیث حکم راند.

در صورتی که تعیین مصادیق ناصوابی مستمسکی برای رد حدیثی باشد، باید احادیث صحیح فراوانی که برای آن ها مصادیق ناصواب برشمرده اند، مجعول به حساب آورد؛ چنان که در برخی روایات، تعداد ائمه و خلفا و زمامداران بعد از آن حضرت تعیین شده، ولی نامی از ایشان به میان نیامده است، از جمله در روایتی عبد الله بن مسعود از پیامبر(ص) می پرسد که این امت چند خلیفه خواهد داشت؟ آن حضرت فرمود: «اثنی عشر

<sup>۱</sup> - پس از شیخ بهایی، سید علی خان مدنی شیرازی معروف به ابن معصوم (م ۱۱۲۰ ق) در کتاب «سلافة العصر فی محاسن الشعر بکل مصر»، شیخ بهایی را «مجدد دین الامه علی رأس القرن الحادی العشر» می داند (مدنی شیرازی، ۱۴۱۸، ص ۱۷۲). شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴ ق) در امل الأممل (۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۵۷)، علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ ق) در بحار الانوار (۱۴۰۳، ج ۱۰۶، ص ۱۰۸)، تعبیر سید علی خان مدنی را درباره ی شیخ بهایی - ضمن معرفی ایشان - نقل کرده اند. گفتنی است تألیف «سلافة العصر» در سال ۱۰۸۱ قمری پایان یافته است (مدنی شیرازی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۶). فاضل هندی (م ۱۱۳۵ ق) در رساله ی چهار آینه ی خود ترجمه حدیث را نقل و خود را مجدد قرن دوازدهم بر شمرده است (مختاری، ۱۳۸۲، صص ۹۹-۱۰۰)، علامه بحر العلوم (م ۱۲۱۲) در کتاب رجال خود و در شرح حال سید مرتضی حدیث و مصادیق مجددان را از جامع الاصول ابن اثیر نقل می کند (بحر العلوم، ۱۳۶۳، ج ۳، صص ۱۱۸-۱۲۷). سیدعلی بروجردی (م ۱۳۱۳) در طرائف المقال (بروجردی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۲۳)، میرزای نوری (م ۱۳۲۰) در خاتمه ی مستدرک الوسائل (نوری طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۷۳)، شیخ عباس قمی (م ۱۳۵۹) در کتاب الکنی و اللقب (بی تا، ج ۳، صص ۱۲۰-۱۲۱) ذیل ترجمه شیخ کلینی سخن ابن اثیر را درباره ی وی - مجدد قرن سوم بودن ایشان - بیان کرده اند.



کعدۀ نعباء بنی اسرائیل» (ابن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۳۹۸) در این گونه احادیث، شارحان و صاحب نظران اهل سنت به اختلاف نظر دچار آمده و نتوانسته‌اند معنایی در خور عقاید مقبول در مکتب خلفا برای آن بیابند و دقیقاً معین کنند که این دوازده تن چه کسانی هستند؟

ابن عربی در شرح سنن ترمذی می‌گوید: «ما خلفای پس از رسول خدا را می‌شماریم، اینان را چنین می‌یابیم: ۱. ابو بکر ۲. عمر ۳. عثمان ۴. علی ۵. حسن ۶. معاویه ۷. یزید بن معاویه ۸. معاویه بن یزید ۹. مروان ۱۰. عبد الملک بن مروان ۱۱. ولید ۱۲. سلیمان ۱۳. عمر بن عبد العزیز ۱۴. یزید بن عبد الملک ۱۵. مروان بن محمد بن مروان ۱۶. سفاح ۱۷. منصور...» (رک: عسکری، ۱۳۸۲، ج ۲، صص ۲۴۵-۲۴۶).

نقد چهارم استاد شهید به اثرپذیری اندیشه مجدد صدساله از اندیشه فلسفی ایرانیان باستان و هندی‌ها است و آن ظهور یک مصلح در رأس هر هزاره می‌باشد، «هوشیدر» لقب آن کسی است که باید رأس هر هزار سال ظهور کرده و در ایران احیایی کند، بانفوذ این اندیشه به فلسفه اسلامی نتایج غلطی از آن اخذ شده است و این استنتاجات غلط تا آن جا پیش رفته که مستمسکی برای فرقه‌های گمراه گردیده است. در پاسخ به این اشکال شهید مطهری باید گفت:

**اولاً؛** آن چه در آثار زرتشتیان مطرح می‌شود، انگاره «سال عالم» است که دارای دوازده ماه و هر ماه آن معادل هزار سال معمولی است. تصور رایج زرتشتیان این است که زرتشت در آغاز ماه دهم این چنین سالی می‌زیسته و می‌پنداشتند در پایان این هزاره شاهد ظهور نخستین نجات دهنده جهانی «اوخشیت ارت»<sup>۱</sup> (هوشیدر) می‌باشند (مری بویس، ۱۳۷۴، ص ۲۶۱).

کرستین سن در کتاب «ایران در زمان ساسانیان» می‌نویسد: «بنابر اصول اعتقادی زرتشتیان، عمر دنیا بالغ بر ۱۲۰۰۰ سال است، سه هزار سال پس از ظهور انسان، زرتشت برای تعلیم خلاق و هدایت آنان به دین بهی ظهور کرد. در موقع ظهور او بیش از سه هزار سال از عمر دنیا باقی نمانده بود. در آخر هر هزار سال از ذریه زرتشت که در دریاچه‌ای

پنهان است، یک نفر منجی یا سومیانس (در اوستا: سوشیانت) به طور خارق العاده قدم به عالم هستی می نهد. در وقت تولد آخرین منجی که سوشیانس خاص باشد. جنگ قطعی بین خیر و شر در می گیرد» (کرستین سن، ۱۳۶۸، صص ۲۱۴-۲۱۶).

آقای پور داوود- اوستا شناس معاصر- در رساله سوشیانس آورده است که سه پسر آینده زرتشت موعودهای نجات بخشی هستند که در هزاره آخر عمر جهان، به فاصله هزار سال از همدیگر، ظهور خواهند کرد: ۱- اوخشیت ارته: یعنی پروراننده قانون مقدس امروزه این نام را اوشیدریا هوشیدر گویند، و در کتب پهلوی به صورت خورشیتدر یا اوشیتر آمده است. گاه کلمه بامی را به آن افزوده، هوشیدر بامی می گویند، که به معنی هوشیدر درخشان است، ۲- اوخشیت نمه<sup>۱</sup> یا اوخشیت نمنگه، یعنی پروراننده نماز و نیایش. امروزه آن را اوشیدر ماه یا هوشیدر ماه گویند، در واقع بایستی او شیدر نماز بگویند، زیرا کلمه نمنگه به معنی نماز است، ۳- استوت ارته<sup>۲</sup> یعنی کسی که مظهر و پیکر قانون مقدس است (پور داوود، ۱۹۲۷، صص ۱۲-۱۶؛ حسینی، ۱۳۷۸، صص ۱۱۴-۱۱۵).

در این گزارش ها، عمر دنیا دوازده هزار سال بوده و در سه هزاره پایانی عمر دنیا، سه منجی ظهور خواهند کرد. خرافه بودن این گزارش ها و شباهت آن ها به داستان های خیالی، امروزه مسأله ای آشکار و بدیهی است، چنان که عمر نوع انسان ها- و نه عمر دنیا- بیش از میلیون ها سال است و فسیل اجساد کشف شده انسان ها و آثار و اشیای به جای مانده از آنان، قدمتی بیش از پانصد هزار سال را نشان می دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۴۰).

بنابراین چگونه می توان افسانه زرتشتیان را با روایت مجدد یکسان دانسته و این روایت را متأثر از اندیشه فلسفی ایرانیان باستان دانست؟ صرف مشابهت نمی تواند دلیلی بر تأثر حدیث مجدد به حساب آید، اساسا زمانی می توان دلیلی را در نقد روایت به کار بست که بتواند مطابقت حدیث را با خود در واقع تأیید کند (مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۴)، در این دلیل شهید مطهری چنین انطباقی برقرار نیست.

1 - Ukhsyat nemah

2 - Astvat ereta

**ثانیا؛** عقیده انتظار ظهور مصلح موعود نه فقط اندیشه یک مکتب و دین خاص بلکه امری فطری و آرمانی بشری است که در تمام ادیان وجود دارد و به باور شهید صدر اعتقاد به موعود در میان ادیان ناشی از تبلیغات پیامبران (ع) بوده است (صدر، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۱۸). شهید صدر در نقد مستشرقانی که با اختصاص این اعتقاد به ادیان باستانی، سعی در انکار آن داشته اند، می نویسد: بر خلاف نظر مستشرقان این باور صحیحی است که ادیان به سبب وحی واحد الهی اتفاق نظر دارند (صدر، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۱۸). بنابراین اصل اعتقاد به ظهور مصلح از اصالت و حقیقتی در تمام ادیان و از جمله آیین زرتشت برخوردار بوده و در گذر زمان بسان بسیاری از حقایق، دستخوش تحریف و تغییر گردیده است.

**ثالثا؛** بی گمان ظهور عالمان و بزرگان در طول تاریخ اسلامی نقش عمده ای در پیراستن دین از انحرافات و اعوجاجات داشته است و این بروز و ظهور و خدمات بزرگان دین اگر مقطعی و تنها محدود به برخی ادوار می بود اکنون جهان بشریت وارث میراث سترگی چون اسلام نبود، در جوامع روایی، روایاتی درباره ظهور عالمانی چنین حق پیشه گزارش شده است که می توان به استناد آن ها ادعا کرد که حدیث مجدد دارای احادیث شاهد بوده و اجمالا مضمون آن را تأیید می کنند، یکی از احادیثی که بیش از دیگر احادیث ظهور در این حقیقت دارد، روایتی است که کشی با سند خود از امام صادق (ع) از پیامبر (ص) نقل می کند:

«مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ بْنِ مُحَمَّدٍ، قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ فَيْرُوزَانَ الْقُمِّيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): يَحْمِلُ هَذَا الدِّينَ فِي كُلِّ قَرْنٍ عُدُولٌ يَنْفُونَ عَنْهُ تَأْوِيلَ الْمُبْطِلِينَ وَ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ وَ انْتِحَالَ الْجَاهِلِينَ كَمَا يَنْفِي الْكَبِيرُ خَبَثَ الْحَدِيدِ»<sup>۱</sup> (کشی، ۱۴۰۹، ص ۴): «در هر قرنی، عدالت پیشه گانی (امور) این دین را بر دوش

۱- روایان این روایت ثقه و امامی هستند مگر علی بن محمد بن الفیروزان که به رغم کثیر الروایه بودن و اعتماد مالک بن أعین جهنی به او و آگاهی به دانش رجال، توثیق نشده است (رک: خوبی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، صص ۱۶۹-۱۷۰) لذا مجهول بوده و روایت از نظر سند ضعیف است.

می کشند و از آن تأویل باطل گرایان، تحریف غالیان و دگرگون ساخته نابخردان را بزدانند چنان که دم آهنگر، آلودگی آهن را می زداید».

«قرن» در لغت به معنای امتی است که پس از امتی دیگر ظهور می کند، مدت آن را از ده تا صد سال گفته اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، صص ۳۳۳-۳۳۴)، اکثر اهل حدیث قرن را صد سال گرفته و بر این مدعای خود به حدیث پیامبر (ص) استدلال کرده اند که به عبد الله بن بسر فرمود: «تَعِيشُ قَرْنًا» و وی صد سال عمر کرد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۳۹۱). در این روایت امام صادق (ع) قرن به هر دوره زمانی اخذ شود - اگرچه ظهور در صد سال دارد - بیان گر ظهور مصلحان و مجددان دینی در هر چند ده سال خواهد بود.

### نتیجه گیری

بر اساس آن چه که گذشت به نظر می رسد شهید مطهری تحت تأثیر دو علت اصلی حدیث را مجعول دانسته اند، یکی مصادیق ناروا و دیگری سوء استفاده فرقه های ضاله. این دیدگاه ایشان عاملی برای نقد همه جانبه حدیث، اعم از نقد بیرونی (سندی و نقد درونی (محتوایی) گردیده است. اشکال استاد شهید به سند روایت که متوجه راوی اول آن ابو هریره بود، با بهره گیری از معیارهای درایة الحدیثی دو پاسخ نقضی و حلی دارد؛ پاسخ نقضی، استناد خود شهید مطهری به روایتی از ابو هریره و پذیرش آن است و پاسخ حلی آن است که نمی توان تمام روایات راوی جاعل را، مجعول دانست؛ چنان که سیره محدثان سترگ شیعه گواه این مدعا است.

اشکالات چهارگانه به محتوای حدیث نیز با استفاده از روش های فهم و نقد حدیث قابل پاسخ است؛ اشکال اول استاد شهید به واژه «رأس» با توجه به معنای آن است که بر ابتدای قرن دلالت دارد، در حالی که بسیاری از مصداق های یاد شده با آغاز قرن ها انطباق ندارند. این اشکال وارد نبود؛

زیرا اولاً معنا شناسی واژه «رأس»، حکایت از آن دارد که این هم در معنای ابتدا و هم انتها استعمال شده است، ثانیاً این واژه در حدیث قید اتفاقی - و نه قید احترازی - است و مجموع قرائن و ادله ای که در پاسخ های اشکالات آمده، قید اتفاقی را تأیید می کند.

دومین اشکال به مغفول ماندن برخی از مجددان مهم هستند که تنها به دلیل آن که در ابتدای قرن نبوده اند به شمار نیامده اند.

این اشکال نیز وارد نبود؛ زیرا ممکن است در یک سده چند عالم برجسته ظهور کرده و با توجه به خدمات فراوانی که در آستان دین داشته اند، شایستگی اطلاق عنوان مجدد را داشته باشند، چنان که «مَن» موصول در حدیث از الفاظ عام بوده و بر بیش از یک نفر نیز دلالت دارد، مضاف بر آن گاه میان عالمان در تعیین مصداق اختلاف نظر بوده و در یک قرن چند مجدد معرفی شوند، همچنان که گاه نیز از ذکر برخی از مجددان غفلت شده است، این غفلت از مصداق نمی تواند دلیلی استوار بر نفی حدیث باشد. سومین اشکال به مصداق ها، بر شمردن افرادی هستند که شایستگی عنوان مجدد را ندارند؛ این اشکال نیز تمام نبود، زیرا اشتباه در تعیین مصداق دلیلی بر مجعول بودن حدیث نخواهد بود.

در صورتی که تعیین اشتباه مصداق دستاویزی برای رد حدیثی باشد، باید احادیث صحیح فراوانی که برای آن ها مصداق ناصواب بر شمرده اند، مجعول به حساب آورد. نقد چهارم به اثرپذیری اندیشه مجدد صدساله از اندیشه فلسفی ایرانیان باستان و هندی ها، قابل پاسخ است؛ زیرا اولاً، این گزارش ها به افسانه ها شباهت دارد و نمی توان آن را با روایت مجدد یکسان دانست، ثانیاً، عقیده انتظار ظهور مصلح در تمام ادیان الهی وجود دارد، بعید نمی باشد که این اعتقاد در ادیان کهن از اصالت و حقیقتی برخوردار بوده و دستخوش تحریف گردیده باشد؛ ثالثاً، حدیث مجدد دارای حدیث شاهد - که یکی از طرق تقویت حدیث است - مورد تأیید می باشد.

## منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبّه الله (۱۴۰۹ق)، *شرح نهج البلاغه*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

- ابن أنبار، محمد بن محمد بن ابى بكر القضاعى (١٤٠٧ق)، **درر السمط فى خبر السبط**، بيروت: دار الغرب الاسلامى.
- ابن اثير، ابوالسعادات المبارك بن محمد الشيبانى الجزرى (١٣٩٢ق)، **جامع الاصول من أحاديث الرسول**، تحقيق: عبد القادر الأرئووط، بى جا: مكتبة دار البيان.
- ابن حبان، محمد (١٣٩٣ق)، **الثقات**، حيدر آباد هند: مؤسسه الكتب الثقافيه.
- ابن حجر عسقلانى، شهاب الدين أحمد بن على (بى تا)، **فتح البارى**، بيروت، دارالمعرفه.
- \_\_\_\_\_، (١٤٢٢ق)، **نخبة الفكر**، الرياض: دار طريق للنشر والتوزيع.
- ابن حَيُّون، نعمان بن محمد مغربى (١٤٠٩ق)، **شرح الأخبار فى فضائل الأئمة الأطهار (ع)**، قم: جامعه مدرسين.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد البر النمرى القرطبى (بى تا)، **الإتقاء فى فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، بيروت: دار الكتب العلميه.
- ابن عدى، عبدالله بن عدى الجرجانى (١٤٠٩ق)، **الكامل فى ضعفاء الرجال**، بيروت: دارالفكر.
- ابن عساكر، ابوالقاسم على بن الحسن (١٤١٥ق)، **تاريخ مدينة دمشق**، بيروت، دارالفكر.
- ابن عطيه، مقاتل بن عطيه البكرى الحجازى (١٤١٩ق)، **المناظرات بين الفقهاء الشيعة و السنة**، بيروت: الغدير.
- ابن قيم جوزى، شمس الدين محمد بن ابى بكر (١٣٨٨ق)، **اعلام الموقعين عن رب العالمين**، قاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
- ابن كثير دمشقى، ابو الفداء إسماعيل بن عمر (١٤٠٨ق)، **البدایة و النهایة**، بيروت: دار احياء التراث العربى.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤١٤ق)، **لسان العرب**، بيروت: دار الفكر.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستانى (١٤١٠ق)، **السنن**، بيروت، دارالفكر.
- أبو رية، محمود (بى تا)، **شيخ المضيره ابوهريره**، مصر: دار المعارف.
- أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله (١٣٩٤ق)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت، دار الكتاب العربى.
- أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانى (بى تا)، **المسند**، بيروت: دار صادر.
- الآلبانى، محمد ناصر الدين (بى تا)، **السلسلة الصحيحة**، رياض: مكتبة المعارف.

- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱)، **تهذیب اللغة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱). **صحیح البخاری**، لبنان، بیروت: دار الفکر.
- بحر العلوم، سید مهدی طباطبایی (۱۳۶۳ش)، **الفوائد الرجالیة**، طهران: مکتبه الصادق.
- بروجردی، سید علی (۱۴۱۰ق)، **طوائف المقال**، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی.
- بهائی، بهاء الدین محمد بن حسین عاملی (بی تا)، **الوجیزة فی علم الدراية**، بی جا: موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (ع)، «الف».
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **التشکول**، بی جا: بی نا «ب».
- بیهقی، أحمد بن الحسین (بی تا)، **معرفة السنن والآثار**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ترمذی، محمد (۱۴۰۳)، **سنن الترمذی**، تحقیق و تصحیح: عبد الرحمن محمد عثمان، لبنان، بیروت: دار الفکر.
- پور داوود، ابراهیم (۱۹۲۷)، **سوشیانس موعود مزدیسنا**، بی جا: بی نا
- جلالی حسینی، سید محمد رضا (۱۴۱۲ق). «**مجددو المذهب و سماتهم البارزة**»، مجله تراثنا، ج ۲۸، صص ۹۵-۱۰۶.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله بن محمد (بی تا)، **المستدرک علی الصحیحین**، بیروت: دارالفکر.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعه**، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- حسن، سعد محمد (بی تا)، **المهدیة فی الاسلام منذ أقدم العصور حتی الیوم دراسة وافية لتاریخها العقدي و السیاسی و الأدبی**، مصر: دار الکتاب العربی.
- حسینی، سید حسن (۱۳۷۸)، «موعود در آیین زرتشت»، **مجله هفت آسمان**، پاییز و زمستان، شماره ۳ و ۴، ۱۰۷-۱۲۲.
- حلبی، علی بن برهان الدین (۱۴۰۰ق)، **السيرة الحلیبة فی سيرة الامین المأمون**، بیروت: دارالمعرفة.
- حموی، شهاب الدین ابی عبدالله یاقوت بن عبدالله (۱۴۱۴ق)، **معجم الادباء**، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، **کفاية الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر**، قم: بیدار.

- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی الخطیب (١٤١٧ق)، **تاریخ بغداد**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- خطیب العمری، محمد بن عبد الله (١٩٨٥ق)، **مشکاة المصابیح**، بیروت: المکتب الإسلامی.
- خویی، سید ابوالقاسم موسوی (١٤١٣)، **معجم رجال الحدیث**، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (١٤٠٧ق)، **تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام**، بیروت: دار الکتب العربی.
- \_\_\_\_\_، (١٤٠٦ق)، **سیر أعلام النبلاء**، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- رازی، محمد بن ادريس بن منذر تمیمی (١٣٧١ق)، **الجرح و التعديل**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- زیبیدی، محمد مرتضی (١٤١٤ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دارالفکر.
- سخاوی، عبد الرحمن (بی تا)، **المقاصد الحسنة فی بیان كثير من الأحادیث المشتهرة علی الاسنة**، بی جا: دار الکتب العربی.
- سید رضی، محمد بن حسین (١٣٨٠)، **المجازات النبویة**، قم: دار الحدیث.
- سید مرتضی، علی بن حسین علم الهدی (١٤١٥ق)، **الانتصار**، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- \_\_\_\_\_، (١٤١٧ق)، **مسائل الناصریات**، طهران: رابطته الثقافة والعلاقات الإسلامیة مدیریة الترجمة والنشر.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (بی تا)، **جامع الصغير**، بیروت: دارالفکر «الف».
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **جمع الجوامع**، بی جا: بی نا، «ب».
- \_\_\_\_\_، (١٤٠٤ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود**، بی جا: بی نا، «ج».
- صدر، سید محمد (١٤١٢)، **تاریخ الغیبة**، بیروت: دار التعارف.
- صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه (١٣٧٦ش)، **الامالی**، قم: مرکز الطباعة والنشر فی مؤسسة البعثة.
- \_\_\_\_\_، (١٣٩٨ق)، **التوحید**، قم: جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، (١٣٦٢ش)، **الخصال**، قم: جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، (١٣٨٥ق)، **علل الشرائع**، نجف: منشورات المکتبة الحیدریة.



- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۵ق)، **کمال الدین و تمام النعمه**، تهران: اسلامیه.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۱ش)، **معانی الأخبار**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- صفدی، خلیل بن اَبیک بن عبد الله (۱۴۲۰ق)، **الوافی بالوفیات**، بیروت: دار إحياء التراث.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، **اختیار معرفة الرجال**، قم: مؤسسه آل‌البتیت.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۴ق)، **الأمالی**، قم: دارالثقافة.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۵ش)، **تهذیب الاحکام فی شرح المقننه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۱ق)، **الغیبه**، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن محمد (۱۴۱۵ق)، **المعجم الاوسط**، بی جا: دار الحرمین.
- طیبی، شرف الدین الحسین بن عبد الله الطیبی (۱۴۱۷)، **شرح الطیبی علی مشکاة المصابیح المسمی بـ «الکاشف عن حقائق السنن»**، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز
- عجلونی، اسماعیل بن محمد (۱۴۰۸ق)، **کشف الخفاء**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- عجلی، احمد بن عبد الله بن صالح (۱۴۰۵ق)، **معرفة الثقات**، المدینة: مکتبه الدار.
- عراقی، زین الدین (بی تا)، **طرح الثریب**، بی جا: بی نا.
- عسکری، سید مرتضی (۱۳۸۲ش)، **نقش ائمه در احیای دین**، تهران: مرکز فرهنگی انتشارات منیر.
- عظیم آبادی، محمد شمس الحق (۱۴۱۵ق)، **عمون المعبود**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- غفاری، علی اکبر (۱۳۶۹ش)، **دراسات فی علم الدراية**، تهران: جامعه الإمام الصادق (ع).
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، **العین**، قم: هجرت.
- فتنی الهندی، محمد طاهر بن علی (بی تا)، **تذکره الموضوعات** بی جا، بی نا.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴)، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی**، قم: مؤسسه دار الهجرة
- قاضی نور الله، نور الله بن شریف الدین شوشتری (۱۴۰۹ق)، **احقاق الحق وازهاق الباطل**، مقدمه و تعلیقات: آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **الصوارم المهرقة فی جواب الصواعق المحرقة**، تهران: چاپخانه نهضت.
- \_\_\_\_\_، قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
- \_\_\_\_\_، قمی، عباس (بی تا)، **الکنی و الالقاب**، طهران: مکتبۃ الصدر.
- \_\_\_\_\_، کرستین سن، آرتور (۱۳۶۸ش)، **ایران در زمان ساسانیان**، ترجمه: رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب
- \_\_\_\_\_، کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، **رجال کشی - إختیار معرفة الرجال -**، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- \_\_\_\_\_، مری بویس، نورا الیزابت (۱۳۷۴)، **تاریخ کیش زرتشت**، ترجمه همایون صنعتی زاده، بی جا: انتشارات توس.
- \_\_\_\_\_، مبارکفوری، عبد الرحمان بن عبد الرحیم (۱۴۱۰)، **تحفة الأحوذی**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴)، **مرعاه المفاتیح شرح مشکاه المصابیح**، هند: إدارة البحوث العلمیة والدعوة والإفتاء
- \_\_\_\_\_، متقی هندی، علاءالدین علی (۱۴۰۹ق)، **کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال**، بیروت: مؤسسه الرساله.
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **سلافة العصر فی محاسن الشعر بكل مصر**، بی جا: بی نا
- \_\_\_\_\_، مجله البیان (۱۴۰۶)، «**التجدید فی الإسلام**»، بی جا: بی نا.
- \_\_\_\_\_، مزی، جمال الدین یوسف (۱۴۰۶ق)، **تهذیب الکمال**، بیروت: مؤسسه الرساله.
- \_\_\_\_\_، مجلسی، محمدباقر (بی تا). **اوزان المقادیر**، قم، کتابفروشی بصیرتی
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۳ق)، **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- \_\_\_\_\_، مختاری، رضا (۱۳۸۲ش)، «**حدیث مجدد**»، مجله علوم حدیث، ۲۸، شماره دوم، صص ۹۷-۱۱۳
- \_\_\_\_\_، مدنی شیرازی، سید علی (۱۴۱۵ق)، **ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_، مسعودی، عبد الهادی (۱۳۸۸)، **وضع و نقد حدیث**، تهران: سمت.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، **مجموعه آثار**، مجلدات ۹، ۲۱، ۲۵، تهران: صدرا
- مفید، محمد بن محمد بن النعمان العکبری البغدادی (۱۴۱۴ق)، **الاختصاص**، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، «الف».
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۴ق)، **الامالی**، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، «ب».
- مناوی، محمد عبدالرؤوف (۱۴۰۵ق)، **فیض القدير شرح الجامع الصغير**، دار الكتب العلمية، بیروت.
- نوری طبرسی، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، **مستدرک الوسائل**، لبنان: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- نووی، محی الدین بن شرف (بی تا)، **المجموع شرح المذهب**، بیروت: دارالفکر.



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال سیزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵، پیاپی ۳۱

## ارزیابی صحت ارجاعات سیوطی به راویان و مصادر پیشین در «الجامع الصغير»

مصطفی همدانی<sup>۱</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2016.2520

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۴

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۰/۲۸

### چکیده

الجامع الصغير سیوطی، یکی از جوامع روایی معروف اهل سنت است که با روش الفبایی (برحسب ابتدای روایات) تدوین شده است. پژوهش فرارو به بررسی میزان صحت استنادات کتاب یاد شده به راویان و مصادر روایی پیشین که سیوطی از آنها نقل کرده (و در نگاه اول به نظر می‌رسد ارجاعات وی همگی دقیق هستند) پرداخته است. پژوهش حاضر، با روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوای کمی و بر اساس نمونه‌ای که به روش سیستماتیک و طبقاتی تهیه شده، به بررسی ۴۰۰ روایت از روایات این کتاب پرداخته و طبق قوانین علم

احتمال، نتایج آن را با خطای ۵ درصد به کل کتاب تعمیم داده است. نتایج نشان داده است با خطای ۵ درصد می‌توان گفت در کل کتاب الجامع الصغیر، در ۹/۶٪ موارد ارجاعات بر اساس مصادر روایی موجود در زمان ما نادرست هستند. نادرستی این ارجاعات به علت فقدان روایت در نسخه موجود از آن کتب در زمان ما یا عدم تصریح به نام کتاب و اکتفا به نام نویسنده کتاب (با این که آن نویسنده تألیفات روایی متعدد داشته است) و یا اشتباه در انتساب روایت به راوی است.

### واژه‌های کلیدی: صحت استناد، الجامع الصغیر، سیوطی،

مصدرشناسی.

#### ۱. مقدمه

جلال الدین عبدالرحمان سیوطی، عالم شافعی قرن نهم و دهم (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ج ۱، ص ۵۹۷) و یکی از حدیث‌دانان و کاوشگران اخبار و آثار است. تألیف ششصد جلد کتاب و رساله‌ی کوچک و بزرگ در حوزه‌های گوناگون ادبی و فقهی و اصولی و تفسیری و حدیثی و ... به شکل مطبوع یا مخطوط به او نسبت داده شده است. (حموده، ۱۴۱۰، صص ۴۱۳ - ۳۸۱) از جمله تألیفات وی در حوزه حدیث، کتاب «الجامع الصغیر» است. این کتاب، خلاصه‌ای از روایات منتخب سیوطی است که آن را از کتاب حدیثی بزرگ خود یعنی الجامع الکبیر (جمع الجوامع) برگزیده است. (مناوی، ۱۴۱۵ ب، ج ۱، ص ۲۳ و ۲۴؛ حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ج ۱، ص ۵۹۷)

کتاب «الجامع الصغیر»، در ساختار خود نوعی کوتاه‌نویسی را با استفاده از ظرفیت معجم‌نگاری درهم آمیخته و اثری مهم را خلق نموده است. معجم‌نویسی، یکی از شیوه‌های تدوین حدیث است که بر اساس حروف الفبا و طبق نام راویان، شهرها، صحابه و امثال آن نوشته می‌شود. طبرانی «المعجم الکبیر» را بر اساس ترتیب الفبای نام اصحاب نگاشته و «المعجم الاوسط» را بر اساس نام الفبایی مشایخ نوشته و ابن عساکر «معجم البلدان» را بر

اساس نام الفبایی شهرها نوشته است. (کتنای، ۱۴۲۱، ج ۱، صص ۱۳۵ - ۱۳۷) در این میان، سیوطی به ابتکاری جالب دست زده است و آن، تدوین احادیث بر اساس الفبا و طبق حرف آغازین حدیث است.

«الجامع الصغیر»، مورد توجه حدیث پژوهان متأخر از سیوطی قرار گرفته و پس از ایشان به عنوان یک متن روایی، مورد شرح و تفسیر قرار گرفته است. از شروح مهم الجامع الصغیر عبارت‌اند از: شرح شمس‌الدین محمد علقمی شافعی از شاگردان سیوطی با نام «الکوکب المنیر» و نیز کتاب «الاستدراک النضیر علی الجامع الصغیر» اثر احمد بن محمد متبولی و نیز کتاب «فیض القدر» تألیف عبدالرئوف مناوی شافعی. (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ج ۱، ص ۵۶۰) و کتاب «السراج المنیر: شرح الجامع الصغیر فی حدیث البشیر النذیر»، اثر علی بن احمد عزیز. (عطیه و دیگران، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۲۹)

سیوطی این کتاب را از صحاح سته، مسند احمد، معجم سه گانه طبرانی، صحیح ابن حبان، مسند ابویعلی موصلی، مسند بزار و دهها کتاب دیگر که برخی تعداد این کتابها را به بیش از هفتاد جلد بالغ دانسته‌اند، گردآوری کرده است. در این جا یک سوال مهم مطرح است که: سیوطی تا چه اندازه در استناد روایات به راویان و مصادر روایی درست عمل کرده است؟

از منابع الهام بخش و برانگیزاننده در طرح این سوال، عبارتی از سیوطی در پاورقی روایت «كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ غَابِرٌ سَبِيلٍ» در الجامع الصغیر است که ایشان در آن پاورقی نوشته است: «للبخاری عَنِ ابْنِ عَمْرِو بْنِ زَادٍ أَحْمَدَ فِي مُسْنَدِهِ وَ التِّرْمِذِيُّ وَ ابْنُ مَاجَةَ وَ عَدَدًا نَفْسَكَ مِنْ أَهْلِ الْقُبُورِ». (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۲۹۶)

این پاورقی، حامل یک پیام ضمنی است که ذهن خواننده را چنین ساماندهی می کند که سیوطی در ارجاع خود به منابع بسیار دقیق است و وقتی روایتی را به منبعی یا به دو یا چند منبع ارجاع می دهد، در آن منبع یا منابع نیز دقیقاً به همین شکل است و اگر اختلافی وجود داشته باشد، ایشان متذکر شده است. اما آیا واقعاً چنین است؟ این تحقیق در راستای ارزیابی این مسئله شکل گرفته است و برای سنجش اعتبار این مدعا از روش های نمونه گیری در تحلیل محتوا بهره برده است؛ به این معنا که با انتخاب نمونه ای مشتمل بر ۴۰۰

روایت از کل کتاب «الجامع الصغیر» که بر اساس قواعد علم «احتمال» انتخاب شده است؛ و نیز با کمک گرفتن از روش «تحلیل محتوای کمی مقوله‌ای»، به ارزیابی «الجامع الصغیر» در این زمینه می‌پردازد تا میزان صحت استناد وی به راویان و مصادر را در این کتاب مشخص کند. در این تحقیق، همه ۴۰۰ روایت نمونه را با تطبیق بر مصادر آنها (مصادری که سیوطی به آنها ارجاع داده است و نسخه آنها موجود بوده و روایت سیوطی نیز در آنها یافت شده است) مورد تحلیل قرار گرفته است.

نتایج حاصل از این نمونه، بر اساس مبانی علم احتمال و با خطای مشخص که در مبانی روش شناختی و نیز مباحث نتیجه‌گیری بیان خواهد شد، قابل تعمیم به کل جامعه است؛ یعنی بر اساس نتایج نمونه، می‌توان در مورد کل کتاب «الجامع الصغیر» قضاوت نمود و میزان صحت استنادات سیوطی به راویان و مصادر روایی را در آن ارزیابی کرد.

اهمیت روش شناختی این تحقیق که خود نوعی مطالعه میان‌رشته‌ای است، سخن پایانی این مقدمه است که به علت جایگاه کاربردی روش تحلیل محتوا در مطالعات علوم اسلامی و از طرف دیگر، نوپایی بودن این روش در تحقیقات اسلامی و نیز اشکالات روش شناختی برخی تحقیقات و مقالات اسلامی انجام شده با این روش، این تحقیق امید دارد خلأئی که در این زمینه وجود دارد را در حد توان خود پر کند.

## ۲. پیشینه تحقیق

سیوطی در ابتدای کتاب «الجامع الصغیر» متعهد شده است که هرگز روایت جعلی در این کتاب نقل نکند. (مناوی، ۱۴۱۵ ب، ج ۱، ص ۲۱) اما به رغم تصریح سیوطی در مقدمه الجامع الصغیر، برخی محققان معتقدند این کتاب دارای احادیث جعلی و ضعیف زیادی است. ایشان در این زمینه به نقد این کتاب پرداخته‌اند. چهار اثر در این حوزه قابل معرفی است:

۱. مناوی در فیض القدر که شرح مفصل الجامع الصغیر به شمار می‌رود.

۲. محمدناصرالدین آلبانی در کتاب ضعیف الجامع الصغیر و زیاده.



۳. احمد بن محمد بن صدیق غماری، در کتاب المُنیر علی الاحادیث الموضوعه فی الجامع الصغیر.

۴. عبدالله بن محمد بن صدیق غماری در باب التیسیر فی رد اعتبار الجامع الصغیر. آنچه در این نوشتار مورد توجه است، لایه‌ای دیگر از مباحث مربوط به اعتبار کتاب الجامع الصغیر است؛ زیرا ممکن است کسی در مباحث آثار چهارگانه یادشده خدشه کند، مثلاً تصحیح و تضعیف اسناد توسط مولفان آن‌ها را اجتهادی بدانند؛ اما در این نوشتار، فارغ از مسئله مذکور، اعتبار کتاب از نظر میزان صحت نقل‌ها (بر حسب وجود در مصدر، صحت نام راوی و صحت نام مصدر) مطالعه شده است.

### ۳. مبانی روش‌شناختی تحقیق

این بخش از تحقیق، متکفل تبیین اصول روش‌شناختی این پژوهش است که در چند محور تبیین می‌شوند:

#### ۳-۱. نوع و روش تحقیق

پژوهه فرارو به روش تلفیقی (اسنادی - تحلیل محتوای کمی) انجام گرفته است؛ تا نقاط ضعف هر یک توسط دیگری پوشیده شود. (رک: فلیک، ۱۳۸۸، ص ۴۳)

روش اسنادی (Documentary research) از آغاز تا انتها بر مطالعه کتب و اسناد مبتنی است و با ابزارهایی مانند فیش و جدول و فرم و ... به کمک استدلال عقلی به تحقیق می‌پردازد (حافظ نیا، ۱۳۸۶، صص ۱۶۴ - ۱۷۲) و در تحقیق حاضر، در بررسی پیشینه، تولید چاقوب نظری و نیز بررسی یافته‌های تحقیق در بخش دوم یافته‌ها به کار رفته است.

تحلیل محتوای کمی (Content quantitative Analysis) یک فن پژوهشی است برای توصیف نظام‌مند (سیستماتیک) و تکرارپذیر محتوا بر اساس ارزش‌های عددی و روش‌های آماری است (رایف، ۱۳۸۱، ص ۲۵؛ ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰، ص ۱۹) و دارای تکنیک‌های مختلفی است.

آنچه در این جا انجام می‌گیرد، تحلیل محتوای مقوله‌ای است که در آن به شمارش اجزای محتوا بر اساس تجزیه به مقولات پرداخته می‌شود. (رفیع‌پور، ۱۳۸۲، ص ۱۱۲) این روش در تحقیق حاضر، در بخش اول یافته‌ها به کار رفته است.

### ۲-۳. جامعه آماری تحقیق

متن دو جلد کتاب «الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر»، در این تحقیق بررسی شده و جامعه آماری را نیز تشکیل می‌دهد.

در این پژوهش، نمونه‌گیری به روش تصادفی انتخاب می‌شود؛ زیرا یکی از مطمئن‌ترین روش‌های نمونه‌گیری است (بیسی، ۱۳۷۸، ص ۳۹۸) که در آن همه اعضای تعریف شده جهت انتخاب شدن شانس برابر دارند (دلاور، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶) و نتایج این نمونه‌ها قابلیت تعمیم به کل جامعه مورد نظر را دارد. (حافظ‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳) نوع نمونه‌گیری نیز به علت تعداد روایات در هر باب، نمونه‌گیری طبقه‌بندی است تا دستیابی به درجه بالاتری از معرف بودن را ممکن کند.

روش‌شناسان، آلفا ( $\alpha$  = سطح خطای نمونه‌گیری) که محقق در نظر می‌گیرد را در سطح اطمینان ۹۵٪، و در بازه ۱٪ تا ۱۰٪ قابل قبول می‌دانند (واس، ۱۳۸۹، ص ۷۸) در این تحقیق، خطا را ۵ درصد و در نتیجه میزان اطمینان، ۹۵ درصد لحاظ شده است. از طرف دیگر، در سطح اطمینان ۹۵ درصد، ۴۰۰ مورد برای نمونه کافی است (واس، ۱۳۸۹، ص ۷۸) بنابراین، میزان نمونه را نیز ۴۰۰ روایت قرار داده‌ایم. از آنجا که هر طبقه دارای تعداد مختلفی از روایت و گاهی دارای اختلاف زیادی با دیگر طبقات است، بنابراین سهم هر طبقه به تناسب حجم آن طبقه محاسبه و تخصیص داده شده است.

---

۱. مثلاً طبقه اول که حرف همزه است، دارای ۳۱۱۰ روایت است. و در مقابل، طبقه دوم که حرف باء است، تنها ۷۹ روایت دارد و طبقه‌ی سی و دوم که حرف ظاء است تنها ۱ روایت دارد.

### ۳-۳. مقولات، رده‌ها و واحدهای تحلیل

مقوله در تحلیل محتوا عبارت است از فضایی که واحدها باید در آن طبقه‌بندی شوند. (بیابانگرد، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۶) مقولات، یا از طریق طرح‌های استاندارد طبقه‌بندی تولید می‌شود و یا از طریق روش آزمون و خطا. (هولستی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۱) در این تحقیق، مقولات بر اساس مطالعه اولیه در انواع استنادات سیوطی ایجاد شده‌اند و در ضمن تحقیق کامل شده‌اند. این مقولات تحقیق در جدول شماره ۱ ارائه شده‌اند.

جدول شماره ۱: فهرست مقولات

ردیف	نوع استناد
۱.	فقدان روایت در مصدر اصلی موجود در زمان ما
۲.	فقدان روایت در مصدر اصلی موجود در زمان ما و وجود در زمان شارحان جامع صغیر
۳.	اشتباه در انتساب به راوی
۴.	عدم تعیین نام دقیق کتاب

مقصود از مقوله شماره ۲، تقویت منطق مقولات است؛ زیرا ممکن است روایاتی که در زمان ما در مصادر موجود نباشد اما در نسخه‌های شارحان جامع صغیر وجود داشته است. به همین جهت این مقوله ایجاد شده است تا انصاف در تحقیق مراعات شود.

### ۳-۴. اعتبار و پایایی

منبع تامین اعتبار این تحقیق، اعتبار صوری است. (رایف، ۱۳۸۱، ص ۱۵۶) از نکات قابل توجه در اعتبار این تحقیق این است که بر فرض نورمال بودن توزیع در جامعه آماری نیز خدشه‌ای بر منطق و نتایج این پژوهش وارد نخواهد شد؛ زیرا آنچه در این تحقیق مورد

نظر است، تبیین میزان اطمینان به اتقان روش مولف در ارجاعات است و نتایج نمونه بررسی شده با استدلال کیفی که در بخش دوم یافته‌ها است، برای این اظهار نظر کافی است. ارزیابی پایایی این تحقیق از طریق «آزمون - آزمون مجدد» که یکی از روش‌های بررسی پایایی است (واس، ۱۳۸۹، ص ۶۲) انجام گرفته و ضریب پایایی با کمک فورمول پای (pi) اسکات محاسبه شده است. درصد توافق دو کدگذار در همه‌ی متغیرها صد درصد است و شاخص در ارزش ضریب پایایی آن است که از  $0.7+$  کمتر نباشد (رایف، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱) و از آنجا که نتیجه محاسبه فوق در حد یک است، این تحقیق، پایا است.

#### ۴. یافته‌های تحقیق

یافته‌های تحقیق در دو دسته کلی ارائه می‌شوند: نگاهی کلی به انواع استناد در نمونه، بررسی موارد استناد نادرست.

#### ۴-۱. نگاه کلی به انواع استناد در نمونه منتخب

از ۴۰۰ مورد افراد نمونه، تعداد ۱۵ روایت در مورد آن‌ها قضاوتی انجام نگرفت؛ زیرا کتاب مورد ارجاع سیوطی نایاب بوده و یافت نشد مانند «خماسیات» تالیف زاهر بن طاهر و «طب النبی» تالیف ابن سنی؛ و در مورد بقیه که ۳۸۵ مورد است، این نتایج به دست آمده است: در کل نمونه، در ۳۷ مورد یعنی حدود ۹/۶٪ در استنادات سیوطی اشکال وجود دارد.

#### ۴-۲. بررسی تفصیلی ارجاعات نادرست در نمونه منتخب

در این قسمت از یافته‌ها، ارجاعات موجود در نمونه که به شکلی نادرست صورت گرفته‌اند، به کمک روش کتابخانه‌ای و با مراجعه به مصادر ارجاعات سیوطی، مورد بررسی قرار می‌گیرد. ارجاعات نادرست سیوطی در سه دسته کلی قرار دارند: فقدان روایت در مصدر اصلی، اشتباه در انتساب به راوی، عدم تعیین نام دقیق کتاب.

#### ۴-۲-۱. فقدان روایت در مصدر اصلی

این اشکال در استناد، دارای چند مورد به شرح زیر است:

۱. «بُكَاءُ الْمُؤْمِنِ مِنْ قَلْبِهِ، وَبُكَاءُ الْمُنَافِقِ مِنْ هَامَتِهِ». (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۱، ص ۴۸۷) سیوطی این روایت را از حدیثه و در کتب «الضعفاء» تالیف عقیلی، «المعجم الکبیر» تالیف طبرانی و «حلیه الاولیاء» تالیف ابونعیم نقل کرده است. این روایت در کتاب ابونعیم و کتاب عقیلی وجود دارد (ابونعیم، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۱؛ عقیلی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸۶) اما در کتاب طبرانی این روایت وجود ندارد؛ زیرا در معجم کبیر ایشان تنها دو حدیثه وجود دارد که اولی حدیثه بن الیمان است که حدیثه مطلق است و دومی حدیثه بن اسید که با همین نام روایات او را آورده است. و اینجا حدیثه بن الیمان مقصود است؛ زیرا سیوطی نیز در مقدمه کتاب جامع الاحادیث (که کتاب «الجامع الصغیر» تلخیص آن است) تصریح کرده است هرگاه حدیثه به طور مطلق به کار برده شد، حدیثه بن یمان مقصود است. (سیوطی، ۱۴۲۶ ب، ج ۱، ص ۴۵) اما در المعجم الکبیر طبرانی ۲۸ روایت از حدیثه بن یمان نقل شده است و این حدیث در میان آن روایات وجود ندارد. (رک: طبرانی، بی تا، ج ۳، صص ۱۶۱ - ۱۷۰)

۲. «الْجِهَادُ وَاجِبٌ عَلَيْكُمْ مَعَ كُلِّ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ وَإِنْ هُوَ عَمِلَ الْكِبَائِرَ وَالصَّلَاةَ وَاجِبَةٌ عَلَيْكُمْ خَلْفَ كُلِّ مُسْلِمٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ وَإِنْ هُوَ عَمِلَ الْكِبَائِرَ وَالصَّلَاةَ وَاجِبَةٌ عَلَيْكُمْ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ يَمُوتُ بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا وَإِنْ هُوَ عَمِلَ الْكِبَائِرَ». (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۱، ص ۵۶۴) سیوطی این روایت را از ابوهریره و در کتاب سنن ابوداود و مسند ابویعلی موصلی نقل کرده است. این روایت در سنن ابوداود وجود دارد. (ابوداود، السنن، بی تا، ج ۳، ص ۱۸) اما در مسند ابویعلی یافت نشده است.

۳. «مَا خَيْرٌ مَا أُعْطِيَ النَّاسُ خُلُقٌ حَسَنٌ». (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۱، ص ۶۲۸) سیوطی این روایت را از اسامه بن شریک در سنن نسائی و مسند ابن حنبل و سنن ابن ماجه و مستدرک حاکم نقل کرده است. که در سه کتاب اخیر یافت شده است (ابن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۳۰، ص ۳۹۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۴۴۱؛ ابن ماجه، ۱۴۳۰، ج ۴، ص ۴۹۷) اما در سنن نسائی (نه سن صغری و نه کبری) یافت نشد و محمّد إسحاق، محقق کتاب

التنوير که شرح جامع صغير است هم این روایت را در سنن نسائی نیافته است. (رک: کحلانی، ۱۴۳۲، ج ۶، ص ۲۰)

۴. «أَفْسَمَ الْخَوْفُ وَالرَّجَاءُ أَنْ لَا يَجْتَمِعَا فِي أَحَدٍ فِي الدُّنْيَا فَيَرِيحَ رِيحَ النَّارِ وَلَا يَفْتَرِقَا فِي أَحَدٍ فِي الدُّنْيَا فَيَرِيحَ رِيحَ الْجَنَّةِ». (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۱، ص ۲۰۱) سیوطی این روایت را از معجم کبیر طبرانی از واثله نقل کرده است که در روایات واثله در کتاب المعجم الکبیر این حدیث یافت نشد؛ اما در شعب الایمان بیهقی یافت شد. (بیهقی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۳۱۷) همانطور که سیوطی نیز در جامع الاحادیث (که کتاب «الجامع الصغير» تلخیص آن است) این روایت را به شعب الایمان ارجاع داده است نه به کتاب المعجم الکبیر. (سیوطی، ۱۴۲۶ ب، ج ۱، ص ۷۷۲)

۵. دَرَهُمْ حَلَالٌ يُشْتَرَى بِهِ عَسَلٌ وَيُشْرَبُ بِمَاءِ الْمَطَرِ شِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۱، ص ۶۴۶) سیوطی این روایت را از انس در مسند الفردوس نقل کرده است که در نسخه موجود از طبع فردوس یافت نشد.

۶. زُرُّ فِي اللَّهِ فَإِنَّهُ مَنْ زَارَ فِي اللَّهِ شَيْعَهُ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۲۹) سیوطی این روایت را از ابن عباس در حلیه الاولیاء نقل کرده است که در حلیه الاولیاء یافت نشد. یک مورد دیگر هم از ارجاعات سیوطی به حلیه الاولیاء در نمونه (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۷۹)، در کتاب حلیه الاولیاء یافت نشد.

۷. عَذَابُ أُمَّتِي فِي دُنْيَاهَا. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۱۵۱) سیوطی این روایت را از عبدالله بن یزید در مستدرک حاکم نیشابوری و المعجم الکبیر طبرانی نقل کرده است. این روایت در مستدرک حاکم وجود دارد (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۱۴) اما در المعجم الکبیر طبرانی وجود ندارد بلکه طبرانی این روایت را در المعجم الاوسط (طبرانی، بی تا الف، ج ۷، ص ۱۶۳) و المعجم الصغير (طبرانی، ۱۴۰۵ ب، ج ۲، ص ۱۲۳) نقل کرده است. همانطور که محمد إسحاق، محقق کتاب «التنوير» که شرح جامع صغير است هم آن را به المعجم الاوسط ارجاع داده (کحلانی، ۱۴۳۲، ج ۷، ص ۲۲۱) و هیشمی هم این روایت را به المعجم الاوسط و المعجم الصغير ارجاع داده است. (هیشمی، ۱۳۹۹، ج ۷، ص ۲۲۴)

۸. كَفَى بِالْمَوْتِ مُزْهَدًا فِي الدُّنْيَا وَمُرْعَبًا فِي الْآخِرَةِ. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۲۷۲) سیوطی این روایت را از ربیع در مسند احمد، سنن ابن ماجه و مصنف ابن ابی شیبه نقل کرده است. این روایت در مصنف ابن ابی شیبه یافت شده است (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۷۸) اما در مسند ابن حنبل یافت نشد؛ زیرا ابن حنبل کلاً ۶ روایت از ربیع بن انس دارد و این روایت در میان آن احادیث نیست.

۹. كُلُّ جَسَدٍ نَبَتٍ مِنْ سُحْتٍ فَالنَّارُ أَوْلَىٰ بِهِ. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۲۷۹) سیوطی این روایت را از ابوبکر در حلیه الاولیاء و المعجم الکبیر طبرانی نقل کرده است. این روایت در حلیه وجود دارد (ابونعیم، حلیه الاولیاء، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۱) اما در کتاب المعجم الکبیر طبرانی کبیر وجود ندارد. سیوطی خود هم در الجامع الکبیر (که الجامع الصغیر تلخیص آن است) آن را به ابونعیم در حلیه الاولیاء و بیهقی در شعب الایمان نسبت داده است نه طبرانی. (سیوطی، ۱۴۲۶ ب، ج ۶، ص ۴۱۶)

۱۰. لَوْ أَنَّ حَجْرًا مِثْلَ سَبْعِ خَلْفَاتِ الْقِيَمَةِ عَنْ شَفِيرِ جَهَنَّمَ هَوَىٰ فِيهَا سَبْعِينَ خَرِيْفًا لَا يَبْلُغُ قَعْرَهَا. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۴۲۶) سیوطی این روایت را از انس در کتاب هناد نقل کرده اما نام کتاب را بیان نکرده و شارحان گفته‌اند کتاب «زهده» هناد است. (مناوی، ۱۴۱۵ ب، ج ۵، ص ۳۰۸) که در آن کتاب هم یافت شده است. (هناد، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۷۵)

۱۱. مَا أُنْعَمَ اللَّهُ عَلَىٰ عَبْدٍ مِنْ نِعْمَةٍ مِنْ أَهْلِ أَوْ مَالٍ أَوْ وَكْدٍ، فَيَقُولُ مَا شَاءَ اللَّهُ لَأُقْوَةَ إِلَّا بِاللَّهِ، فَيَرَىٰ فِيهِ آفَةٌ دُونَ الْمَوْتِ. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۴۸۷) سیوطی این روایت را از انس در کتاب شعب الایمان بیهقی و مسند ابو یعلیٰ موصلی نقل کرده است. این روایت در شعب الایمان یافت شده است (بیهقی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۲۱۲) اما در مسند ابو یعلیٰ موصلی یافت نشد؛ همانطور که محقق التنویر هم آن را در مسند ابو یعلیٰ موصلی نیافته است. (کحلانی، ۱۴۳۲، ج ۹، ص ۳۶۰)

۱۲. كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) إِذَا غَزَا قَالَ: «اللَّهُمَّ أَنْتَ عَضْدِي وَنَصِيرِي، بِكَ أَحْوَلُ، وَبِكَ أَصْوَلُ، وَبِكَ أَقَاتِلُ». (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۳۴۲) سیوطی این روایت را از انس در کتاب سنن ابوداود و سنن ترمذی صحیح ابن حبان و مختارات

مقدسی و سنن ابن ماجه نقل کرده است. این روایت، در چهار کتاب اول یافت شده است (ابوداود، بی تا، ج ۳، ص ۴۲؛ ترمذی، السنن، ۱۹۹۸، ج ۵، ص ۴۶۴؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۲۰، ص ۲۵۵؛ مقدسی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۳۳۹؛ ابن حبان، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۷۷) اما در سنن ابن ماجه یافت نشد.

۱۳. كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يَطَّلَعَ مِنْ نَعْلَيْهِ شَيْءٌ عَنْ قَدَمَيْهِ. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۳۹۳) سیوطی این روایت را از زیاد بن سعد در کتاب زهد احمد نقل کرده است. اما این روایت در کتاب زهد احمد یافت نشد؛ زیرا احمد هیچ روایتی را در آن کتاب از زیاد بن-سعد نقل نکرده است.

۱۴. مَنْ خَضِبَ بِالسُّوَادِ سَوَّدَ اللَّهُ وَجْهَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۵۹۸) سیوطی این روایت را از ابودرداء از کتاب المعجم الكبير طبرانی نقل کرده است. اما در این کتاب موجود نبود بلکه این روایت در مسند الشاميين از دیگر کتب طبرانی یافت شد؛ بود آن هم «مَنْ سَوَّدَ بِالْخِضَابِ» بود نه «مَنْ خَضِبَ بِالسُّوَادِ». (طبرانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۷۶)

۱۵. رهان الخيل طلق. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۱۸) سیوطی این روایت را از رفاعه بن رافع در کتاب الاحاديث المختاره نقل کرده است. اما مختار فقط سه روایت از ایشان نقل کرده است که در بین این سه روایت، چنین حدیثی نیست.

۱۶. صَلَاةُ الْمُسَافِرِ بِمَنْىَ وَغَيْرِهَا رَكْعَتَانِ. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۱۰۸) سیوطی این روایت را از ابن عمر در مسند أبوأُمَيَّة الطرسوسى نقل کرده است. اما در کتاب مذکور یافت نشد.

۱۷. أَمَّا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ فَنَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْمَشْرِقِ فَتَحْشُرُ النَّاسَ إِلَى الْمَغْرِبِ وَأَمَّا أَوَّلُ مَا يَأْكُلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ فَرِيَاذَةُ كَبَدِ الْحَوْتِ وَأَمَّا شِبْهُ الْوَلَدِ أَبَاهُ وَأُمُّهُ فَإِذَا سَبَقَ مَاءَ الرَّجُلِ مَاءَ الْمَرْأَةِ نَزَعَ إِلَيْهِ الْوَلَدُ وَإِذَا سَبَقَ مَاءَ الْمَرْأَةِ مَاءَ الرَّجُلِ نَزَعَ إِلَيْهَا. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۱، ص ۲۴۲) سیوطی این روایت را از انس در کتب صحیح بخاری و سنن صغرای نسائی و مسند احمد نقل کرده است. این روایت در صحیح بخاری و مسند احمد وجود دارد (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۱۹؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۱۹، ص ۱۱۳) اما در سنن کبرای نسائی



وجود دارد نه سنن صغرا. (نسائی، ۱۴۲۱ ب، ج ۷، ص ۳۵۱) یک مورد دیگر نیز از این دست وجود دارد که سیوطی آن را به سنن صغرای نسائی ارجاع داده است و حال آن که در سنن کبری است نه سنن صغری. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۱۵۸؛ نسائی، ۱۴۲۱ ب، ج ۹، ص ۱۸۸؛ همچنین رک: کحلانی، ۱۴۳۲، ج ۷، ص ۲۵۴) مورد سومی هم در نمونه پیدا شده است که سیوطی آن را نیز به السنن الصغری ارجاع داده (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۳۳۶) اما در السنن الکبری است نه السنن الصغری. (نسائی، ۱۴۲۱ ب، ج ۹، ص ۲۴۳)

#### ۴-۲-۲. اشتباه در انتساب به راوی

این اشکال در استناد، دارای چند مورد به شرح زیر است:

۱. السُّوَاكُ مَطَهَّرَةٌ لِلْفَمِّ مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۷۱) سیوطی این روایت را از عایشه در سنن نسائی، سنن بیهقی، مسند احمد، صحیح ابن حبان و مستدرک حاکم و سنن ابن ماجه، نقل کرده است که در پنج کتاب اول به عایشه اسناد داده شده است (نسائی، ۱۴۰۶ الف، ج ۱، ص ۱۰؛ بیهقی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۵۴؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۴۰، ص ۲۴۰؛ ابن حبان، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۴۸) اما ابن ماجه این روایت را از ابی امامه نقل کرده نه عایشه. (ابن ماجه، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۹۲)
۲. إِنْ لَلَّهِ تَعَالَى عِنْدَ كُلِّ فِطْرٍ عِتْقَاءٌ مِنَ النَّارِ وَذَلِكَ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۱، ص ۳۵۸) سیوطی این روایت را از ابوامامه در کتب مسند ابن حنبل، معجم کبیر طبرانی، شعب الایمان بیهقی و سنن ابن ماجه نقل کرده است. نقل این روایت از همین راوی در سه کتاب اول صحیح است. (ابن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۳۶، ص ۵۳۸؛ طبرانی، بی تا، ج ۸، ص ۲۸۴؛ بیهقی، ۱۴۲۳، ج ۵، ص ۲۲۱) اما در سنن ابن ماجه چنین روایتی از ابوامامه نقل نشده است؛ زیرا در این کتاب، چهار روایت در باب فضل ماه مبارک رمضان وجود دارد که هیچکدام از ابوامامه نقل نشده است. البته یکی از آن احادیث با این روایت تطابق عینی دارد که آن هم از جابر است نه ابوامامه. (ابن ماجه، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۵۶۰)
۳. مَنْ أَقْتَبَ بَعِيرٍ عِلْمٍ كَانَ إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَقْتَاهُ وَمَنْ أَشَارَ عَلَى أَخِيهِ بِأَمْرٍ يَغْلَمُ أَنْ الرُّشْدَ فِي غَيْرِهِ فَقَدْ خَانَهُ. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۵۷۷) سیوطی این روایت را از انس در

سنن ابوداود و مستدرک حاکم نقل کرده است. این روایت در مستدرک حاکم به همین شکل است (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۸۳ و ۱۸۴)؛ اما در سنن ابوداود، نیمه اول آن از ابوهریره و نیمه دوم آن از سلیمان مهری است: *مَنْ أُقْتِيَ بِغَيْرِ عِلْمٍ كَانَ إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ* «زَادَ سُلَيْمَانُ الْمَهْرِيُّ فِي حَدِيثِهِ، «وَمَنْ أَسَارَ عَلَى أَخِيهِ بِأَمْرٍ يَعْلَمُ أَنَّ الرُّشْدَ فِي غَيْرِهِ فَقَدْ خَانَهُ» وَهَذَا لَفْظُ سُلَيْمَانَ. (ابوداود، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۱)

۴. *الْعَارِيَةُ مُؤَدَّاءٌ، وَالْمِنْحَةُ مَرْدُودَةٌ، وَالِدَيْنِ مُقْضِيٌّ، وَالزَّعِيمُ غَارِمٌ* (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۱۸۴) سیوطی این روایت را از ابوامامه در سنن ترمذی، سنن ابوداود، مسند احمد، سنن ابن ماجه و الاحادیث المختاره نقل کرده است. این روایت در چهار منبع نخستین از ابوامامه نقل شده است (ترمذی، السنن، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۵۵۶؛ ابوداود، السنن، بی تا، ج ۳، ص ۲۹۶-۲۹۷؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۳۶، ص ۶۲۸؛ ابن ماجه، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۴۷۸) اما در کتاب الاحادیث المختاره دو نقل از این روایت وجود دارد که راوی هر دو انس است نه ابوامامه. (مقدسی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۱۴۹ و ۱۵۰)

#### ۴-۲-۳. عدم تعیین نام دقیق کتاب

این اشکال در استادهای سیوطی، دارای چند مورد به شرح زیر است:

۱. *إِنَّمَا يَتَجَالَسُ الْمُتَجَالِسَانِ بِأَمَانَةٍ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدِهِمَا أَنْ يُفْشِيَ عَلَى صَاحِبِهِ مَا يَخَافُ*. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۱، ص ۳۹۴) سیوطی این روایت را از ابن مسعود در کتاب «ابوالشیخ» نقل کرده است و حال آن که ابوالشیخ ده ها کتاب روایی دارد. و شارحان اشاره کرده اند که این روایت از کتاب «الثواب» است. (مناوی، ۱۴۱۵ ب، ج ۲، ص ۵۶۹؛ کحلانی، ۱۴۳۲، ج ۴، ص ۱۸۵) که نام اصلی آن «ثواب الاعمال» از تالیفات ابوالشیخ است. این ارجاع مبهم به کتاب ابوالشیخ در دو مورد دیگر نیز در نمونه تکرار شده است. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۱، ص ۵۰۱؛ ج ۱، ص ۶۶۸)

۲. *مَنْ أَحْيَا سُنَّتِي فَقَدْ أَحْيَانِي وَمَنْ أَحْيَانِي كَانَ مَعِي فِي الْجَنَّةِ*. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۵۷۷) سیوطی این روایت را از سجزی نقل کرده است. اما نام کتاب را معلوم نکرده

است و شارحان گفته‌اند کتاب «الابانه» است. در (مناوی، ۱۴۰۸ الف، ج ۲، ص ۳۹۰؛ کحلانی، ۱۴۳۲، ج ۱۰، ص ۵۵)

۳. أولیاء الله الذین إذا رأوا ذکر الله تعالی. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۲، ص ۴۳۰) سیوطی این روایت را از ابن مسعود در کتاب «ابوالشیخ» نقل کرده است و سیوطی این روایت را از ابن عباس در کتاب حکیم نقل کرده است و مشخص نکرده است حکیم کیست و کدام کتاب او مقصود است؟ شارحان معتقدند مقصود از حکیم، ترمذی در کتاب «نوادرالاصول» است. (کحلانی، ۱۴۳۲، ج ۶، ص ۷؛ مناوی، ۱۴۰۸ الف، ج ۱، ص ۵۲۹) و این تحقیق نیز روایت مذکور را در کتاب نوادر یافته است. (ترمذی، نوادر الاصول، بی تا، ج ۲، ص ۳۹) این ارجاع مبهم به کتاب حکیم، در سه مورد دیگر نیز در نمونه تکرار شده است. (سیوطی، ۱۴۲۸ الف، ج ۱، ص ۶۲۵؛ ج ۲، ص ۱۱۳؛ ج ۲، ص ۷۲۴)

### نتیجه گیری

این تحقیق نشان داده است با خطای ۵ درصد می توان گفت در کل کتاب الجامع الصغیر، در ۹/۶٪ موارد ارجاعات بر اساس مصادر روایی موجود در زمان ما نادرست هستند. با توجه به حجم کل روایات جامع صغیر که ۱۰۰۳۱ روایت است، این نتیجه به این معنا است که در حدود ۱۰۴۵ روایت از کل روایات این کتاب، ارجاع‌دهی سیوطی دارای اشتباه است. خلاصه‌ای از یافته‌ها در جدول شماره ۲ ارائه شده است.

جدول شماره ۳. فراوانی گونه‌های استناد نادرست در نمونه منتخب

ردیف	نوع استناد	فراوانی	درصد
۱.	فقدان روایت در مصدر اصلی موجود در زمان ما	۱۹	۵۱/۳٪
۲.	فقدان روایت در مصدر اصلی موجود در زمان ما و وجود در زمان شارحان جامع صغیر	۸	۲۱/۶٪

۱۰/۸٪	۴	اشتباه در انتساب به راوی	۳.
۱۶/۲٪	۶	عدم تعیین نام دقیق کتاب	۴.
۹۹٪	۳۷	مجموع	

این اشتباهات بر چند قسم هستند: برخی به این صورت است که با مراجعه به همان مصداری که سیوطی از آنها نقل کرده مشخص شده است این روایات در آن مصادر وجود ندارد. البته در پاره‌ای از موارد، شارحان الجامع صغیر اشاراتی (غیر مصرح) دارند که این روایات در مصادر زمان ایشان وجود داشته است. بخش دیگری از این اشتباهات، عدم تصریح به نام کتاب و اکتفا به نام نویسنده کتاب و یا اشتباه در انتساب روایت به راوی است که البته عدم تصریح به نام نویسنده، ممکن است به جهت شهرت آن کتاب به اعتبار نویسنده‌اش بوده است؛ اما این احتمال بعید به نظر می‌رسد زیرا کتبی مشهورتر از این مصادر هم وجود دارند که ایشان درباره این کتاب‌ها چنین عمل نکرده‌اند؛

و ثانیاً، انتساب روایتی به نویسنده‌ای چون ابوالشیخ (به عنوان نمونه) که ده‌ها کتاب روایی دارد، قابل چنین توجیهی نیست. و ثالثاً، شارحان جامع صغیر از کنار این مساله بی تفاوت عبور نکرده و درصدد پیدا کردن نام کتاب بوده‌اند.

بنابراین یافته‌ها، کتاب الجامع الصغیر دارای حجم زیادی از ارجاع نادرست است و این حجم اشتباه شایسته یک جامع روایی آن هم از روایت‌شناسی چون سیوطی که خود عالم به قواعد نقل حدیث است، نیست. به همین جهت توصیه می‌شود محققان در استفاده از این منبع احتیاط کرده و مصادر اولیه را مورد بازبینی قرار دهند و به نقل ایشان اکتفا نمایند.

دو نتیجه ضمنی نیز در این تحقیق حاصل شده است:

۱- از آن جا که کتاب «الجامع الصغیر» برگرفته از کتاب «الجامع الکبیر» سیوطی است،

نتایج این تحقیق می‌تواند در تحلیل آن کتاب هم مفید باشد.

۲- این تحقیق توانسته است روش تحلیل محتوای کمی را با مولفه‌های روش شناختی و آماری آن در پژوهش‌های حدیثی وارد کند و شایسته است خواننده‌ای که دغدغه روش‌شناسانه دارد، زمینه روشی در این تحقیق را نیز مورد توجه خاص قرار دهد.

### منابع:

- **قرآن کریم.**
- ابن ابی شیبۀ، أبو بکر، (۱۴۰۹ق)، **المصنف فی الأحادیث والآثار**، الرياض: مكتبة الرشد.
- ابن حبان، محمد، (۱۴۰۸ق)، **الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان (ترتیب ابن بلبان الفاسی)**، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد، (۱۴۲۱ق)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن ماجه، محمد بن یزید، (۱۴۳۰ق)، **سنن ابن ماجه**، بیروت: دار الرسالة العالمیة.
- أبو داود، سلیمان بن الأشعث، (بی تا)، **سنن أبی داود**، بیروت: المكتبة العصریة.
- أبو نعیم أحمد بن عبد الله، (۱۳۹۴ق)، **حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء**، مصر: السعادة.
- أبو یعلی موصلی، أحمد بن علی، (۱۴۰۴ق)، **مسند أبی یعلی**، دمشق: دارالمأمون للتراث.
- ایمان، محمد تقی، نوشادی، محمودرضا، (۱۳۹۰ش)، تحلیل محتوای کیفی، **دو فصلنامه علمی - تخصصی «پژوهش»**، سال سوم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، صص ۴۴ - ۱۵.
- بی، ارل، (۱۳۷۸)، **تحقیق در علوم اجتماعی**، ترجمه رضا فاضل، قم: انتشارات سمت.
- بخاری، محمد بن إسماعیل، (۱۴۲۲ق)، **صحیح البخاری**، بیروت: دار طوق النجاة.
- بیابانگرد، اسماعیل، (۱۳۸۶)، **روش‌های تحقیق در روان‌شناسی و علوم تربیتی**، تهران: نشر دوران.
- بیهقی، أحمد بن الحسین، (۱۴۲۴ق)، **السنن الكبرى**، المحقق: محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۲۳ق)، **شعب الایمان**، ریاض: مكتبة الرشد.
- ترمذی، محمد بن علی، (بی تا)، **نوادیر الأصول**، بیروت: دار الجیل.

- ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۹۹۸م)، **سنن الترمذی**، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، (۱۹۴۱م)، **كشف الظنون عن أسامی الكتب والفنون**، بغداد: مکتبه المثنی.
- حافظنیا، محمدرضا، (۱۳۸۶)، **مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی**، تهران: انتشارات سمت.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله، (۱۴۱۱ق)، **المستدرک علی الصحیحین**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- حموده، طاهر سلیمان، (۱۴۱۰ق)، **جلال الدین السیوطی عصره و حیات و آثاره وجهوده فی الدرس اللغوی**، بیروت: المکتب الاسلامی.
- خطیب شربینی، شمس الدین، محمد بن أحمد، (۱۴۱۵ق)، **مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- دارقطنی، أبو الحسن علی بن عمر، (۱۴۲۴ق)، **سنن الدارقطنی**، محقق: شعیب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبی، عبد اللطیف حرز الله، أحمد برهوم، بیروت: مؤسسه الرساله.
- دلاور، علی، (۱۳۸۶ش)، **روش های تحقیق در روانشناسی و علوم تربیتی**، تهران: دانشگاه پیام نور.
- رایف، دانیل و همکاران، (۱۳۸۱)، **تحلیل پیام های رسانه ای (کاربرد تحلیل محتوای کمی در تحقیق)**، ترجمه مهدخت بروجردی علوی، تهران: انتشارات سروش.
- رفیع پور، فرامرز، (۱۳۸۲ش)، **تکنیک های خاص تحقیق در علوم اجتماعی**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۸)، (الف)، **الجامع الصغير فی احادیث البشیر النذیر**، بیروت: دارالفکر.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۲۶)، (ب)، **الجامع الكبير**، قاهره: الازهر.
- طبرانی، سلیمان بن أحمد، (بی تا)، (الف)، **المعجم الأوسط**، قاهره: دار الحرمین.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۵ق)، (ب)، **المعجم الصغير**، بیروت - عمان: دار عمار، المکتب الإسلامی.
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، (ج)، **المعجم الكبير**، قاهره: مکتبه ابن تیمیه.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۵ق)، (د)، **مسند الشامیین**، بیروت: مؤسسه الرساله.

- عطیه، محی‌الدین، یوسف، محمد خیر رمضان، حنفی، صلاح الدین، (۱۴۱۸ق)، **دلیل مولفات الحدیث الشریف المطبوعه القدیمة و الحدیث**، بیروت: دار ابن حزم.
- عقیلی، محمد بن عمرو، (۱۴۰۴ق)، **الضعفاء الكبير**، بیروت: المكتبة العلمية.
- فلیک، اوہ، (۱۳۸۸ش)، **درآمدی بر تحقیق کیفی**، تهران: نشر نی.
- کحلانی، محمد بن اسماعیل، (۱۴۳۲ق)، **التنویر (شرح الجامع الصغیر)**، محقق: دکتور محمد إسحاق محمد إبراهيم، ریاض: مكتبة دار السلام.
- کتانی، محمد بن أبی‌الفیض، (۱۴۲۱ق)، **الرسالة المستطرفة لیبان مشهور كتب السنة المشرفة**، محقق: محمد المنتصر بن محمد الزمزی، بیروت: دار البشائر الإسلامية.
- کیوی، ریمون، کامپنهود، لوک وان، (۱۳۸۹ش)، **روش تحقیق در علوم اجتماعی**، ترجمه‌ی عبد‌الحسین نیک گهر تهران: نشر توتیا.
- محمدی‌مهر، غلامرضا، (۱۳۸۷ش)، **روش تحلیل محتوا (راهنمای عملی تحقیق)**، تهران: دانش نگار.
- مسلم بن حجاج، (بی‌تا)، **صحیح مسلم**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مقدسی، ضیاء‌الدین أبو عبد‌الله محمد، (۱۴۲۰ق)، **الأحادیث المختارة أو المستخرج من الأحادیث المختارة مما لم یخرجه البخاری ومسلم فی صحیحیهما**، بیروت: دار خضر للطباعة والنشر والتوزیع.
- مناوی، عبدالرئوف، (۱۴۰۸ق)، (الف) **التیسیر بشرح الجامع الصغیر**، ریاض: مكتبة الإمام الشافعی.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۵ق)، (ب) **فیض القدییر شرح الجامع الصغیر**، بیروت: دارالکتب العلمية.
- نادری، عزت‌الله، سیف نراقی، مریم، (۱۳۸۸ش)، **روش‌های تحقیق و چگونگی ارزشیابی آن در علوم انسانی با تاکید بر علوم تربیتی**، تهران: ارسباران.
- نسائی، أحمد بن شعیب، (۱۴۰۶)، (الف)، **السنن الصغری**، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۲۱ق)، (ب)، **السنن الكبرى**، بیروت: مؤسسه الرسالة.
- هَنَاد بن السَّرِي، **الزهد**، (۱۴۰۶ق)، کویت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي.

- هولستی، آل-آر.، (۱۳۷۳ش)، *تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی*، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
- هیشمی، نورالدین علی بن ابی بکر، (۱۳۹۹ق)، *کشف الأستار عن زوائد البزار*، بیروت: مؤسسه الرسالة.
- واس، دی.ای، (۱۳۸۹ش)، *پیمایش در تحقیقات اجتماعی*، ترجمه هوشنگ نایبی، تهران: نشر نی.





## Evaluating the Accuracy of Soyuti's References to the Previous Narrators and Sources in al- Jame' al- Saghir

Mostafa Hamedani<sup>1</sup>

Received: 2015/03/02

Accepted: 2015/06/08

### Abstract

Soyuti's al-Jame' al-Saghir is one of the well-known Sunni hadith collections sorted alphabetically according to the initial letter of narrations. This study evaluates this book's accuracy in its references to the previous narrators and sources mentioned by Soyuti although at first glance it all seems precise. The present study employing quantitative method of content analysis assesses a sample of 400 narrations of this book prepared by systematic and stratified methods and generalizes the results to the whole book considering a 5% error rate, based on the law of possibility.

According to the results it can be said that with a 5% error rate, 9.6% of all references in the entire book are incorrect in terms of hadith sources in our time. The inaccuracy of the references is due to (1) the lack of narrations in the present version of those books in our time, (2) the lack of book name and mentioning the name of the author (while the author has numerous hadith compilations) or (3) to mistakes in ascribing hadiths to the narrators.

**Keywords:** Accuracy of Attribution, al-Jame' al-Saghir, Soyuti, Source study.

---

<sup>1</sup>- teacher in Qom seminary

ma13577ma@gmail.com

## A Critical Study of Martyr Motahhari's View on the Hadith "the Reviver of Religion" (*Mojadded Din*)

Rasul Mohammad Jafari<sup>1</sup>

Received: 2014/09/06

Accepted: 2015/06/08

### Abstract

A famous hadith has been narrated on the authority of the Prophet (PBUH) that in each century, Allah raises a person from the entire nation to revive the religion. This tradition has been first quoted in Abi Dawud's Sunan, being followed by many Sunni hadith collections while some have claimed consensus on the authenticity of its isnad and content. Shaykh Bahayi is the first Shiite scholar quoting it. This hadith has been subject of Martyr Motahhari's doubts, criticizing both its isnad and content, the former due to its been narrated on the authority of Abu Horayra, and the latter from four aspects. Nevertheless, these arguments on degrading the hadith seem unconvincing. An isnad is not considered invalid for the mere presence of Abu Horayra, as many Shiite traditionists have transmitted his narratives. As for the content analysis, the following should be mentioned: First, the word "at the beginning of" (*ra's*) is an adverb of occasion; Second, the word "who" (*man*) is a general word which is used also for more than one; Third, false realization is not a good evidence to ingeniousness of the hadith; Fourth, for different reasons this concept is not derived from the ancient Iranian philosophy.

**Keywords:** Reviver of religion (*Mojadded din*) hadith, Martyr Motahhari, Hadith criticism.

---

<sup>1</sup>- Assistant professor at Shahed University

rasulmohamadjafari@yahoo.com

## An Introduction to the Application of Semantic Field in Qur'anic Studies

Seyyed Mehdi Lotfi<sup>1</sup>

Received: 2014/02/08

Accepted: 2015/01/12

### Abstract

There are two approaches to the study of the semantic field: diachronic and synchronic. In a diachronic study, the semantic changes include the generalization or specialization of meaning, metonymy, metaphor, degeneration and elevation. In terms of semantic shift, some qur'anic words compared with their usage in pre-Islamic era have experienced widening of meaning and increase in referents, while others have experienced narrowing of sense and decrease of referents. Moreover other forms of semantic changes such as metaphor, metonymy, degeneration and elevation can be detected in qur'anic words. Identifying and classifying these changes contributes to the clarification of the meanings of the qur'anic words. In addition a synchronic approach to the semantic field, considering the syntagmatic collocation relations between quranic words makes it possible to obtain the relationship between qur'anic words and draw it in terms of a network of related concepts illustrated in the form of horizontal and vertical relationships. This paper describes the two, synchronic and diachronic approach to semantics and its usage in the study of the words used in the Qur'an.

**Keyword:** Qur'an, Semantics, Semantic field, Collocation, Syntagmatic collocation.

---

<sup>1</sup>- Assistant Professor at University of Isfahan

M.lotfi@ltr.ui.ac.ir

## **Elucidating Hadith by Quran: its Possibility and Examples**

**Ali-Akbar Kalantari<sup>1</sup>**

Received: 2013/12/28

Accepted: 2014/05/01

### **Abstract**

The general attitude and common perception among Islamic intellectuals especially traditionists ,exegetes and jurisprudences is that it is hadith that can elucidate and interpret Qur'an , while Qur'an's role in this term for hadith has been neglected .Whereas taking into consideration the verses related to hadiths, it becomes clear that at times these verses clarifies the meaning of the narratives. The important instances of the Qur'an's contribution to a better understanding of hadiths are as follows: illuminating the authenticity of hadith, interpreting, consecrating and altering hadith and confirming its meaning.

**Key words:** Hadith Qur'an, Elucidating hadith by Qur'an.

---

<sup>1</sup>- Assisstant professor at University of Shiraz

AAK1341@gmail.com

## The Most Important Causes for Weakening the Extremist Narrators (*Ghalis*)

Seyyede Zeynab Tollu' Hashemi<sup>1</sup>

Seyyed Kazem Tabatabayi<sup>2</sup>

Mehdi Jalali<sup>3</sup>

Seyyed Mohammad Imamzadeh<sup>4</sup>

Received: 2012/12/08

Accepted: 2013/12/21

### Abstract

From the perspective of scholars of hadith, accepting and trusting the narratives of a narrator depends on a variety of factors, lack of each result in distrust. However in special conditions, some of these inconveniences can be ignored and the narratives can be sentenced to correctness. Among these factors, lying and having reputation in heresy due to the great damage which imposes on the justice of narrators are the ones that according to scholars of both Shia and Sunni sects, without any exception, lead to distrust in a narrator's narratives. In this article, reflecting on evidences in infallible Imams (PBUT) narratives and studying the statements of the experts on narrators (*Rijal*), this theory has been proven that the two factors of lying and having reputation in heresy, can be seen more than all the Shiite narrators, in the extremists (*ghalis*) and therefore their fame for these two attributions is the most important cause of their weakness.

**Keywords:** Extremist (*ghali*), Lie, Heresy.

---

<sup>1</sup>- PhD student at Ferdowsi University

zeinab\_hashemi@yahoo.com

<sup>2</sup>- Full professor at Ferdowsi University (corresponding author) tabatabaei@um.ac.ir

<sup>3</sup>- Associate professor at Ferdowsi University

a.jalaly@um.ac.ir

<sup>4</sup>- Assistant professor at Ferdowsi University

emamzadeh@um.ac.ir

## Shaykh Tusi's Interpretation on the Verses concerning “Temporal Knowledge”

Mohammad Soltani Renani<sup>1</sup>

Received: 2014/01/10

Accepted: 2014/05/10

### Abstract

One of the most important issues in Islamic philosophy and theology is the Divine Knowledge. Knowledge is one the essential attributes of God which comprises the entire datum absolutely and without any conditions. Numerous verses of the Qur'an address the issue of Divine Knowledge, its extent and qualifications. Of these verses are those which suspend the knowledge of Allah to attainment of a condition or occurrence of a situation. In these instances, employing interpretational devices, the exegete of the Qur'an should propose an interpretation consistent with the doctrinal principles, while not confining him to the literal meaning of the verses.

The Shiite theologians and exegetes, based on the rational and traditional arguments, have declared their views on these verses. Among these scholars, Shaykh Tusi is an important personality. He is the head of the Shiite community at his time, a great jurisprudent, theologian and exegete of the Qur'an. It is no exaggeration to say that he is a leading personality in theology and exegesis. In his masterpiece, *al-Tebyan* exegesis, he interprets the verses on the mentioned issue in complete consistency with theological principles. Addressing the issue, he proposes possible interpretations, which can be studied in four categories. Among these alternatives, identifying the achievement of knowledge as realization of the datum is the most eminent one. Considering Shaykh Tusi's commentaries of these verses, especially those in literal contradiction with theological principles, is a good model example for all the scholars in this field.

**Keywords:** Shaykh Tusi, Divine knowledge, temporal knowledge, Interpretation of the verses on Temporal Knowledge.

---

<sup>1</sup>- Assistant Professor at University of Isfahan

Msr600@gmail.com

## **Criticism of the “Intercession” Entry in the Leiden Encyclopedia of the Qur’an (EQ)**

**Atefeh Zarsazan<sup>1</sup>**

Received: 2014/17/07

Accepted: 2015/08/06

### **Abstract**

The Leiden Encyclopedia of the Qur’an is among the best and most referred encyclopedias on the Qur’an, whose articles should be reviewed and evaluated as a preface to introducing the real Islam to the public. Its entry for “intercession” has been written by the American orientalist Ms. Valerie J. Hoffman. This paper has critically overlooked this entry in order to introduce to Muslim scholars the orientalist’s intellectual atmosphere and their approach to qur’anic teachings. In this study, reviewing the article, Hoffman’s incorrect opinions on intercession have been criticized employing authoritative Islamic sources and sound arguments. The author’s cursory examination of the qur’anic verses as well as her being inspired by the doctrinal principles of some Sunni schools of thought and the hadiths mentioned in their books which are in contradiction with qur’anic implications and authentic hadiths on the issue, has led to these incorrect understanding of intercession.

**Keywords:** Qur’an, Intercession, Tradition, the Leiden Encyclopedia of the Qur’an.

---

<sup>1</sup>- Assistant Professor at University of Mazaheb Islami

zarsazan@gmail.com





## **Contents**

- 1-27**      **Criticism of the “Intercession” Entry in the Leiden Encyclopedia of the Qur’an (EQ)**  
Atefeh Zarsazan
- 29-53**     **Shaykh Tusi's Interpretation on the Verses concerning “Temporal Knowledge”**  
Mohammad Soltani Renani
- 55-85**     **The Most Important Causes for Weakening the Extremist Narrators (*Ghalis*)**  
Seyyedeh Zeynab Tollu' Hashemi  
Seyyed Kazem Tabatabayi  
Mehdi Jalali  
Seyyed Mohammad Imamzadeh
- 87-107**    **Elucidating Hadith by Quan: its Possibility and Examples**  
Ali-Akbar Kalantari
- 109-129**   **An Introduction to the Application of Semantic Field in Qur'anic Studies**  
Seyyed Mehdi Lotfi
- 131-157**   **A Critical Study of Martyr Motahhari's View on the Hadith "the Reviver of Religion" (*Mojadded Din*)**  
Rasul Mohammad Jafari
- 159-178**   **Evaluating the Accuracy of Soyuti's References to the Previous Narrators and Sources in al- Jame' al- Saghir**  
Mostafa Hamedani



**Tahqīqāt-e Ulūm-e Qur'ān wa Hadīth**  
Volume 13, No. 3, Autumn 2016, Serial Number 31

**Editor in Chief: Dr. Fathiyeh Fattahizadeh**  
**Managing Director: Dr. Parvin Baharzadeh**

**Editorial Board:**

**Dr. Parvin Baharzadeh, Assistant Professor, Alzahra University**  
**Dr. Abdolkarim BiĀzār Shīrāzī, Associate Professor, Alzahrā University**  
**Dr. Fathiyeh Fattahizadeh, Full Professor, Alzahra University**  
**Dr. Nahle Gharavī Nāīnī, Full Professor, Tarbiat Mudarres University**  
**Dr. Sayyed MuhammadBāqer Hudjdjati, Full Professor, Tehran University**  
**Dr. Sayyed Redā Mu'addab, Full Professor of Qum University**  
**Dr. Shādi Nafīsī, Assistant Professor, Tehran University**  
**Dr. Mohsen Qasempour, Associate Professor, Kashan University**  
**Dr. BiBi Sadat Razi BAhabadi, Associate Professor, Alzahra University**

**Consulting Editor:**

**English Editor & Translator: Dr. Shadi Nafīsī**

**Executive Manager: Z. Mardani**

**Persian Editor: M. Janipour**

**Printing & Binding: Fargahi Publication**

**Tahqīqāt-e Ulūm-e Qur'ān wa Hadīth follows the following objectives:**

- 1. Giving information and expanding the researches in Qur'ān and Hadīth;**
- 2. Providing deserved opportunities for researchers of Qur'ān and Hadīth to exchange their ideas and giving an international picture of religion and it's components;**
- 3. Providing suitable ground for expressing new ideas, criticizing or explaining them in order to answer the cognitive questions of today's generation and to lay the foundation of religious culture;**
- 4. To pay special attention to contemporary scholar's ideas in the field of religion, especially women's issues with respect to Qur'ān and Hadith.**

**This magazine is accessible in the following websites:**

**Noor digital library: [www.noormagz.com](http://www.noormagz.com)**

**The scientific information database of Jihad Daneshgahi: [www.SID.ir](http://www.SID.ir)**

**The regional library of science and technology: [www.sic.gov.ir](http://www.sic.gov.ir)**

**In order to have access to the table of Contents and abstracts contact:**

**E-Mail: [quranhadith@alzahra.ac.ir](mailto:quranhadith@alzahra.ac.ir)**

**Price: 20000 Rials**

**Tel: 85692201 - Fax: 88041576**

**ISSN: 2008-2681**