



فصلنامه علمی - تخصصی تسبیح

**سال دوم، شماره چهارم، پاییز ۱۴۰۰ (شماره پیاپی ۸)**

این نشریه در پایگاه های زیر نمایه می شود

دانشگاه علامه طباطبائی

[www.farhangi.atu.ac.ir](http://www.farhangi.atu.ac.ir)

سامانه نشریات دانشگاهی

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

این نشریه با مجوز شماره ۲۰۹۳۴ و شماره شناسه ۲۰۹۴۱ وزارت علوم تحقیقات و فناوری (سامانه نشریات دانشگاهی) که در تاریخ ۹۹/۱۰/۱۴ صادر گردیده است، منتشر می گردد.

## فصلنامه علمی- تخصصی تسبیح

سال دوم، شماره چهارم، پاییز ۱۴۰۰ (شماره پیاپی ۸)

---

- صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی
  - مدیر مسئول و سردبیر: فردین دارابی
  - ویراستار و صفحه آرایی: فاطمه پیری
  - تحت نظارت: خانه نشریات دانشگاهی دانشگاه علامه طباطبائی
  - صدور مجوز: سامانه نشریات دانشگاهی وزارت علوم تحقیقات و فناوری
- 

نشانی دفتر فصلنامه: تهران، دهکده المپیک، میدان ورزش، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دفتر انجمن علمی دانشجویی علوم قرآن و حدیث

<http://www.farhangi.atu.ac.ir>

E-mail: fardindarabi@gmail.com

## اعضای شورای علمی فصلنامه:

نام و نام خانوادگی	درجه علمی	دانشگاه
عباس اشرفی	دانشیار	دانشگاه علامه طباطبائی
علی شریفی	استادیار	دانشگاه علامه طباطبائی
روح الله محمدعلی نژاد عمران	استادیار	دانشگاه علامه طباطبائی
فردین دارابی	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
خلیل عارفی	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
سعید پرویزی	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
عرفان یوسفی مقدم	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
فرشته کویینی	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
نرگس اسکندری	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
مهدی اسماعیلی	دبیر انجمن علمی	دانشگاه علامه طباطبائی

## اهداف فصلنامه و شرایط پذیرش مقاله

### اهداف فصلنامه

گسترش دانش علمی در بین دانشجویان علوم قرآن و حدیث  
تسهیل در روند چاپ و نشر آثار دانشجویی  
گسترش دانش علمی در حوزه مطالعات بین رشته ای  
منبع علمی برای انتشار پژوهش‌های تازه اساتید و دانشجویان در دانشگاه علامه طباطبائی و سایر  
دانشگاه های کشور در زمینه علوم قرآن و حدیث، الهیات و ادیان، مطالعات بین رشته‌ای و ...

### شرایط پذیرش مقاله

#### الف. به لحاظ محتوا

همسو با اهداف فصلنامه باشد و جنبه علمی در آن لحاظ شده باشد.  
حاصل مطالعات، تجربه ها و پژوهش های نویسنده باشد.  
در صورت ترجمه ای بودن، حاوی موضوعات تازه باشد.  
برای هیچ نشریه داخلی یا خارجی ارسال، و یا در هیچ نشریه‌ای چاپ نشده باشد.

#### ب. به لحاظ شکل ظاهر

۱. صفحه اول شامل: عنوان مقاله، مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه دانشگاهی و تخصصی به فارسی و انگلیسی باشد. درج نشانی رایانه‌ای (E-mail) صاحب مقاله در صورت دارا بودن ضروری است.
۲. صفحه دوم مشتمل بر: عنوان مقاله، چکیده (تا ۳۰۰ کلمه)، واژگان کلیدی (۳ تا ۵ واژه) باشد.
۳. در متن مقاله، در صورت امکان، معادل فارسی کلمات دشوار غیرفارسی آورده شود و اصل کلمه (در زبان غیر فارسی) در زیرنویس ضبط شود.
۴. ارجاعات درون مقاله بصورت درون متنی وارد شود و تنظیم فهرست منابع بر اساس فرمت APA باشد.

## به نام خدا

### سخن سردبیر

شماره اول فصلنامه تسبیح در سال ۱۳۹۱ شروع شد و چهار شماره از آن تا سال ۱۳۹۳ چاپ و انتشار یافت. با توجه به نیاز دیده شدن آثار و پژوهش‌های دانشجویی در حوزه علوم قرآن و حدیث و مطالعات بین رشته‌ای و ایجاد انگیزه در بین آنها تصمیم بر این شد تا مجوزهای فصلنامه تسبیح در دوره جدید در سال ۱۳۹۹ به صورت فصلنامه علمی تخصصی در قالب چاپ و انتشار آثار علمی، پژوهشی، مروری، ترجمه و مقالات روشی با اولویت قرار دادن ارزش و اعتبار علمی و دانشجویی بودن آثار به کار خود ادامه دهد.

اولین شماره دوره جدید فصلنامه تسبیح در زمستان ۱۳۹۹ فراخوان داد و خداروشکر از سوی دانشجویان در دانشگاه‌های مختلف با استقبال خوبی روبرو شد. شماره هفتم فصلنامه نیز به بزرگداشت علامه طباطبائی پرداخته است. در این چند شماره از اساتید دانشگاه‌ها و همچنین دانشجویان در مقاطع تحصیلی کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری مقاله دریافت کردیم و در پذیرش مقالات محدودیت قائل شدیم. امید آن داریم که فصلنامه تسبیح در شماره‌های بعدی مستحکم‌تر به مسیر و اهداف خود دست یابد.

از مسئولین در حوزه معاونت فرهنگی و اجتماعی دانشگاه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی و اساتید فرهیخته به عنوان سردبیر فصلنامه تشکر و سپاسگزاری می‌کنم. در این فصلنامه اساتید بزرگوار جناب آقای دکتر عباس اشرفی، دکتر علی شریفی و دکتر روح الله محمدعلی نژاد عمران از اساتید مشاور سابق و فعلی انجمن علمی دانشجویی علوم قرآن و حدیث و دانشجویان دکتری علوم قرآن و حدیث به عنوان هیئت تحریریه و همچنین آقای مهدی اسمعیلی دبیر انجمن علمی دانشجویی علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی که با پشتیبانی و تشویق خود انجام این مهم را میسر ساخته‌اند نیز تشکر دارم.

برای پیشرفت فصلنامه تسبیح معرفی آن توسط اساتید ارجمند به دانشجویان، برای بهبود و ارتقاء سطح علمی مقاله‌ها برای ما ارزشمند است. ضمن تشکر از کلیه خوانندگان، ارسال کنندگان مقاله‌ها و مطالب علمی این شماره، امید فراوان داریم که از پیشنهادها و نقطه نظرهای ارزشمند خود، ما را بهره‌مند سازند.

سردبیر فصلنامه تسبیح

فردین دارابی


fardindarabi@gmail.com

## فهرست مطالب

- کاربرد احتمال بیز در تشخیص صحت یک حدیث از پیامبر (ص)..... ۱  
غلامرضا حسامیان
- بررسی تحلیلی حدیث «مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً»..... ۱۵  
حمیدرضا بصیری، مریم جزو احدی
- تحلیل گفتمانی دلایل حدیثی انزال سوره قدر..... ۳۵  
علی محمد کاملی
- تعیین نوع تأویلات در آیه «الی ربها ناظره» در منابع تفسیری فریقین..... ۶۱  
محمد شعبان پور، سعید پرویزی
- مبانی پارادایم‌های علوم انسانی قرآن بنیان در دستیابی به توسعه..... ۸۱  
شاهپور اکبری
- مقابله با افراطی‌گری در سیره و روش امام رضا(ع)..... ۹۷  
فرهاد مرادی ده‌موردی



## کاربرد احتمال بیز در تشخیص صحت یک حدیث از پیامبر(ص)

غلامرضا حسامیان  \* | دانشیار گروه آمار، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

### چکیده

یکی از ویژگی‌های اصلی روش‌شناسی احادیث، بررسی اطمینان از صحت روایت منسوب به پیامبر(ص) است. درحالی‌که ممکن است جزئیات معیارهای تشخیص در بین محققان و فقها تا حدودی متفاوت باشد، اصول متداول می‌تواند محتوای یک حدیث و نیز سلسله نقل آن را با مقایسه وضعیت روایات منسوب به پیامبر(ص) مورد مقایسه قرار دهد و صحت آن‌ها را بررسی کنند. در این مقاله، سیستم انتقال احادیث واحد و متواتر را از طریق نظریه اطلاع مدل بندی می‌کنیم. برای این منظور از قضیه بیز و احتمال شرطی برای تحلیل احتمال صحت احادیث متواتر و واحد با استفاده از دو معیار احتمال صداقت راوی و احتمال انتقال منصفانه استفاده می‌کنیم. همچنین صحت ارزش‌گذاری و میزان اعتبار احادیث متواتر و احادیث واحد با ذکر مثال و بررسی نتایج مورد مقایسه قرار می‌گیرند.

**کلیدواژه‌ها:** انتقال حدیث، سیستم دودویی، احتمال شرطی، قضیه بیز، راوی، کاتب، متواتر، واحد.

## ۱- مقدمه

سیره حضرت محمد(ص) آن‌چنان به قرآن وابستگی دارد که سیره قرآن را تبیین می‌کند و شرح دقیق و واقعی از معارف قرآن ارائه می‌دهد. هرچند که قرآن به‌طور کامل (در موارد مختلف) و حتی توسط تعداد زیادی از صحابه (قرا) در زمان پیامبر(ص) حفظ شده است، اما مورخان مسلمان اذعان دارند که مستندسازی کامل سنت نبی اکرم نه در زمان حیات ایشان و نه در زمان صحابه به‌طور کامل تحقق نیافته است [۱ و ۲]. آن‌ها همچنین تصدیق می‌کنند که ایده مستندسازی احادیث در اواخر قرن اول هجری (تقویم اسلامی) مطرح شد و تا دهه‌های ابتدایی قرن دوم هجری به‌طور کامل محقق نشد. با این‌که مستندسازی احادیث گامی ضروری در جهت فهم صحیح پیام قرآن بوده است، روش‌شناسی تدوین احادیث نیز به همان اندازه مهم بوده است. تاکنون هزاران روایت منسوب به پیامبر(ص) وجود داشته که برخی از آن‌ها جعلی یا ساختگی است. لذا برای کشف و حفظ اصول مشترکی که از طریق آن‌ها صحت روایت‌ها (احادیث) ثابت و درک شود نیاز است که محققان تلاش بیشتری کنند.

درحالی‌که تاکنون روش‌شناسی احادیث به‌طور کامل توسعه یافته است، اما پس از قرن‌ها بازبینی‌های اندکی در پیشینه احادیث صورت گرفته است و لذا احتمال دارد رویکردهای روش‌شناسی پیشین کامل نباشد. از این‌رو لازم است مسئله در نظر گرفتن اطلاعات پیشین در یک رویکرد روش‌شناسی حدیث با استنباط دقیق‌تر و بر اساس نظریه‌ها و روش‌های علمی در کنار روش‌های مرسوم تکمیل شود. برای این منظور، در این مقاله قصد داریم مطالعه سندیت احادیث را به زبان نظریه احتمالات آماری و با استفاده از قضیه بیز که اساس نظریه (انتقال) اطلاعات است بررسی کنیم. این کار را با مدل‌سازی انتقال یک روایت به‌عنوان پیامی که از طریق یک سیستم دودویی ارسال می‌شود، انجام می‌دهیم. در این روش هر دو احتمال انتقال صادقانه یا تحریف برای نقل یک پیام در نظر گرفته می‌شود.

در بخش‌های بعدی، به‌اختصار در مورد علم حدیث و سپس به‌طور مختصر در مورد انتقال اطلاعات و قضیه بیز بحث خواهیم کرد. سپس روش به‌کاربردن قضیه بیز در میزان



کاربرد احتمال بیز در تشخیص صحت یک حدیث از پیامبر (ص)؛ غلامرضا حسامیان | ۳

اعتبار سنجی یک روایت با مثال‌هایی توضیح می‌دهیم. برای این منظور روش را برای احادیث متواتر و واحد بکار می‌بریم.

## ۲- علم حدیث

مباحث و گفتگوهای تخصصی درباره اصول سندیت احادیث، فقها و علمای احادیث را بر آن داشته است که بر اصول رایج ارزیابی احادیث، البته با تفاوت‌هایی در جزئیات، به طور قاطع توافق کنند. سیستم تصدیق عمومی مورد توافق برای هر روایت مفروض از این اصول تشکیل شده است؛ اول اینکه آموزه (متن) روایت منسوب به پیامبر (ص) نباید با متن قرآنی منافات داشته باشد. دوم، برخلاف حکم عقل یا قوانین طبیعت و عقل سلیم انسانی (تجربه) نباشد. سوم، نباید با اصول مورد توافق عمومی اسلام مغایرت داشته باشد. چهارم، سلسله روایت (سند) نباید ناپیوسته (مقضی) باشد. پنجم، راویان (روایت) باید به لحاظ اخلاقی صادق و با حافظه قوی باشند. این اصول (و برخی دیگر) که برخی برگرفته از آموزه‌های دینی است و برخی دیگر که وابسته به عقل سلیم بشری است، بین فقها و علمای احادیث برای تدوین و تفسیر آن احادیث مشهور است [۳ و ۴]. علما با داشتن این اصول می‌توانند وضعیت روایات منسوب به پیامبر (ص) را تعیین کنند. این امر یک فرایند دو طرفه است که در آن پیوند زنجیره (سند) برای هر روایت (حدیث) مشخص می‌شود و سپس متن این گونه روایات برای تفسیر و تبیین آشکار می‌شود؛ بنابراین، با توجه به این که هزاران روایت منسوب به پیامبر (ص) وجود دارد، هدف علم حدیث شناسایی روایات معتبر است که به نحو گفتار صحیح، صداقت یا تأیید ضمنی منسوب به پیامبر (ص) است.

## ۳- انتقال پیام در نظریه اطلاعات

انتقال اطلاعات اساساً می‌تواند به عنوان سیستمی در نظر گرفته شود که پیامی از طریق یک کانال به طرف گیرنده ارسال می‌شود [۱]؛ اما معمولاً سیستم‌های انتقال اطلاعات تحت تأثیر اغتشاش هستند که می‌تواند منجر به انتقال پیام به صورت ناکامل شود. برای درک بهتر مطلب، فرض کنید پیامی از طریق کانالی ارسال شده باشد که احتمال خرابی آن ۳۰ درصد

است؛ بنابراین گیرنده در ۳ درصد مواقع پیام را اشتباهی دریافت کند. همچنین می توان گفت ۷۰ درصد از مواقع پیامی بدون تحریف دریافت می شود. با این وجود و حتی در زمانی که یک پیام کامل دریافت می شود، تشخیص احتمال این که این پیام واقعاً همان چیزی است که فرستنده قصد ارسال آن را داشته، کاملاً متفاوت است. برای محاسبه عدم قطعیت در چنین مواردی، ابتدا باید بدانیم که احتمال ارسال پیام چیست. سپس مباحث نظریه اطلاع مانند قضیه بیز می تواند برای مدل بندی مسئله به کار رود. به عنوان مثال، فرض کنید رضا می خواهد از طریق تلفن پیامی برای اکبر بفرستد. همچنین فرض کنید، اکبر با احتمال ۷۰ درصد می تواند تشخیص دهد که رضا چه می گوید و با احتمال ۳۰ درصد، پیام به درستی منتقل نمی شود (تحریف می شود). علاوه بر این، شناخت اکبر از شخصیت رضا به او این امکان را می دهد که آیا او چنین پیامی را ارسال کرده یا خیر. برای مثال، اگر از رضا پیامی را دریافت شد، اکبر می تواند با احتمال ۸۰ درصد مطمئن باشد که رضا چنین سخنی را نمی گوید؛ بنابراین، وقتی اکبر پیام را از طریق خط تلفن دریافت می کند، ندانستن این که آیا رضا دقیقاً همان پیام را ارسال کرده است را تنها می توان با عدم قطعیت و به صورت احتمال بیان کرد. یک روش مناسب برای بیان چنین موقعیتی را می توان با این سؤال مطرح کرد که احتمال این که رضا واقعاً آن پیام را ارسال کرده باشد، چقدر است؟ برای مدل بندی چنین موقعیتی، فرض می کنید که پیام به صورت سیستم دودویی ردوبدل می شود (یعنی عبارت «بله/خیر» یا «درست/نادرست»). فرض کنید  $A = a$  و  $A = \bar{a}$  به ترتیب نمایانگر پیشامدهای ارسال و عدم ارسال پیام توسط رضا باشند. همچنین  $B = a$  و  $B = \bar{a}$  پیشامدهای دریافت و عدم دریافت پیام توسط اکبر باشند. بنابراین احتمال اینکه اکبر پیامی که توسط رضا ارسال شده را دریافت کند طبق فرمول بیز [۲] به صورت زیر محاسبه می شود:

$$P(A = a|B = a) = \frac{P(B = a|A = a)P(A = a)}{P(B = a|A = a)P(A = a) + P(B = a|A = \bar{a})P(A = \bar{a})}$$

$$= \frac{(0.7)0.2}{(0.7)0.2 + (0.3)0.8} \quad (1)$$

نکته قابل توجه در مورد مثال این است که حتی اگر سیستم تلفن فوق به اندازه کافی خوب عمل کند که بتواند یک پیام را در ۷۰ درصد مواقع بازیابی کند، سیستم فرستنده به دلیل وجود اثرات محیطی، توازن ارسال پیام رضا را می‌تواند مختل کند. لذا با وجود احتمال بالای ۷۰ درصد برای انتقال پیامی که توسط رضا صورت گرفته، تضمینی برای دریافت نسخه اصلی پیام توسط اکبر به‌طور کامل وجود ندارد؛ بنابراین ایده فوق می‌تواند چارچوبی برای استنباط مناسب در مورد صحت یک حدیث هم فراهم کند. برای این منظور، ابتدا باید مقادیر احتمال‌های مرتبط را برای میزان اطمینان راویان یک حدیث مشخص کرد. سپس نیاز خواهیم داشت که احتمال واقعی بودن روایت از پیامبر را مشخص کنیم. در نهایت و با توجه به روایت موجود، احتمال این که آنچه نقل شده در واقع سنت پیامبر (ص) بوده است یا خیر را محاسبه کنیم. این موضوع را در بخش بعدی به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهیم و جزئیات موجود در آن را برجسته خواهیم کرد.

#### ۴- رابطه علم حدیث و قضیه بیز

پیش از این که بتوانیم واقعاً احتمال‌های یک روایت را محاسبه کنیم، نیاز به بررسی پیش زمینه‌های لازم داریم. اول این که منظور ما از روایت در واقع یک حدیث است. در این تحقیق، هر حدیث را به‌عنوان روایت در نظر می‌گیریم و احتمال صحت و اعتبار آن را تنها از بعد زمانی تقریب می‌زنیم؛ به عبارت دیگر برای ارزش‌گذاری یک حدیث از نظر صحت و اعتبار آن، فقط سؤال زیر را در نظر می‌گیریم:

*احتمال صحت روایت منسوب به پیامبر (ص) با توجه به نقل آن چقدر است؟*

یکی از روش‌های مدل‌بندی ارزش‌گذاری فوق استفاده از چارچوب‌های نظریه احتمال است. مورد بعدی که بسیار ضروری است، بیان احتمالاتی است که نشان‌دهنده صداقت راویان احادیث و نیز درست بودن محتوی آن نسبت به سنت پیامبر (ص) است. برای مورد نخست، باید مقادیر عددی را برای تفسیر مفاهیم نادقیق مرتبط با عادل بودن (راست‌کردار) و عابد بودن (حافظه‌نگهدار) و ... بیان کرد. در عمل و در بسیاری موارد

تنها با تکیه بر این گزاره که فلان شخص واقعاً به عنوان عادل (راست کردار) و عابد (حافظه نگهدار) شناخته می‌شود، به‌طور صد در صد امکان‌پذیر نیست و این مهم‌ترین عاملی است که می‌تواند منجر به تحلیل نادقیق صحت احادیث شود. در این شرایط بهتر است برای دسته‌بندی قابلیت اطمینان افراد از مقادیر عددی احتمال مثلاً  $0/8$  و غیره استفاده شود. لازم به ذکر است که این نوع نگرش به ارزش‌گذاری صداقت اشخاص به عوامل متعددی مانند زمان و مکان بستگی دارد. در رویکرد حاضر مقاله از جزییات نحوه نحوه تعیین این ارزش‌ها اجتناب می‌شود زیرا هدف این است که درک مناسبی از میزان تطابق یک حدیث را به عنوان یک قدم ابتدایی و بر اساس حداقل اطلاعات توسعه دهیم.

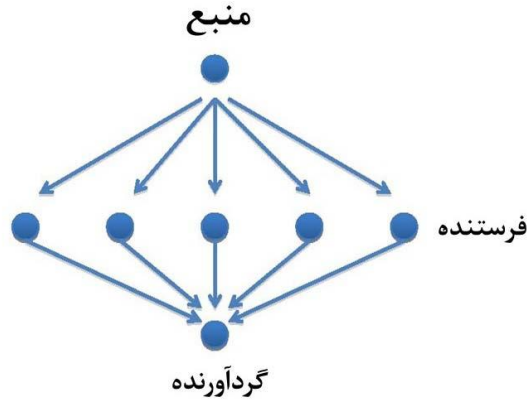
#### ۴-۱ مفروضات

یکی از مفروضات اصلی در چارچوب نظریه اطلاع [۱] این است که روایت را می‌توان در قالب یک سیستم دودویی در نظر گرفت. به این صورت که سخنی که در یک روایت آمده است را آیا می‌توان به احتمال زیاد به پیامبر (ص) یا غیر از ایشان نسبت داد یا خیر؟ به عبارت دیگر، با توجه به محتوای روایت آیا واقعاً پیامبر آن سخن را بیان کرده است یا خیر؟ یکی از مزیت‌های این سیستم این است که نقل‌قولی با خطای بالا (مضاعف) را می‌توان از مدل حذف کرد.

#### ۴-۲ حدیث متواتر

ابتدا سیستم دودویی را برای احادیثی که در دسته متواتر قرار می‌گیرند، بررسی می‌کنیم. برای توضیح روش، روایت فرضی را در نظر بگیرید که توسط پنج نفر به یک گردآورنده (کاتب) منتقل شده است (شکل ۱). برای سادگی فرض می‌کنیم که در این سیستم همه پیام‌های صادقانه معمولاً تحریف می‌شوند. مثلاً با توجه به شناخت آن افراد، ممکن است با احتمال ۹۰ درصدی تشخیص دهیم که پیام‌رسان آن را صادقانه منتقل می‌کند و ۱۰ درصد نیز احتمال تحریف حدیث وجود داشته باشد.

کاربرد احتمال بیز در تشخیص صحت یک حدیث از پیامبر (ص)؛ غلامرضا حسامیان | ۷



شکل ۱: نمودار انتقال دهنده‌ها در یک نسل بین منشأ روایت و گردآورنده حدیث در یک سیستم دودویی

در منصفانه‌ترین حالت فرض کنید احتمال اینکه حدیثی به طور کامل نقل شود برابر  $0/5$  باشد. سؤالی که پیش می‌آید این است که با توجه به پنج‌نفری که این روایت را نقل کرده‌اند، چه احتمالی وجود دارد که آنچه نقل شده واقعاً منسوب به پیامبر (ص) باشد؟ فرمول بیز با بیان پیشامدهای مشابه در محاسبات قبلی را می‌توان به صورت زیر نوشت:

$$P(A = a|B = a) = \frac{P(B = a|A = a)P(A = a)}{P(B = a|A = a)P(A = a) + P(B = a|A = \bar{a})P(A = \bar{a})} \quad (2)$$

با جایگذاری مقادیر در فرمول بالا نتایج زیر حاصل می‌شوند:

$$P(A = a|B = a) = \frac{(0.9)^5}{(0.9)^5 + (0.1)^5}, \quad (3)$$

$$P(A = a|B = \bar{a}) = \frac{(0.1)^5}{(0.9)^5 + (0.1)^5}. \quad (4)$$

و لذا

$$P(A = a|B = a) = 0.99998. \quad (5)$$

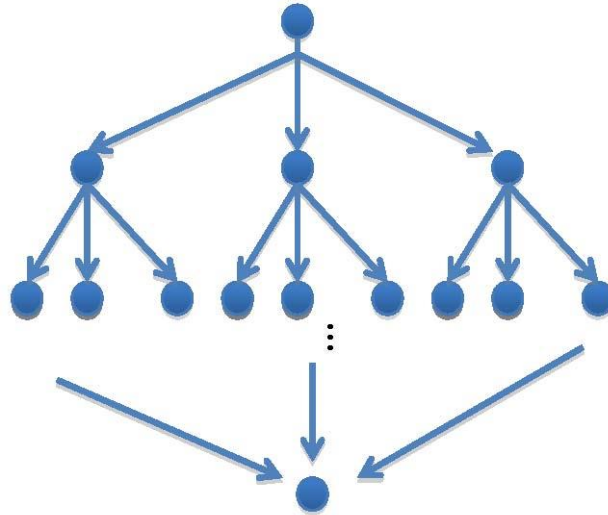
بنابراین، می‌توان گفت که با توجه به نقل حدیث مفروض توسط پنج نفر، احتمال این که روایت واقعاً یک حدیث منسوب به پیامبر(ص) باشد، تقریباً صد در صد است. در حالت خاصی که تنها یک نفر حدیث مفروض را نقل قول کرده باشد، به سادگی می‌توان نشان داد که این احتمال به ۹۰ درصد کاهش می‌یابد. با توجه به فرمول بیز، احتمال اینکه حدیث مفروض جعلی یا اینکه حداقل با تحریف زیاد نقل شده باشد را نیز به طور مشابه می‌توان بررسی کرد. برای این منظور با جایگذاری مقادیر در فرمول بیز داریم:

$$P(A = a|B = a) = \frac{P(B = a|A = a)P(A = a)}{P(B = a|A = a)P(A = a) + P(B = a|A = \bar{a})P(A = \bar{a})}$$

$$= \frac{(0.1)^5 0.5}{(0.9)^5 0.5 + (0.1)^5 0.5} = 0.000017.$$

نتیجه فوق نشان می‌دهد که اگر پنج نفر با احتمال بالا حدیث مفروض را نقل کرده باشند، بسیار بعید است که روایت به سنت پیامبر منسوب نباشد. همچنین جالب است که حتی اگر احتمال موثق بودن حدیث از طرف هر فرد کمی کمتر از ۹۰ درصد مثلاً فقط ۷۰ درصد باشد، به سادگی می‌توان نشان داد که احتمال این که روایت واقعاً یک سنت نبوی باشد همچنان نسبتاً زیاد و حدود ۰/۹۸۶ (یا ۹۹ درصد) باقی می‌ماند.

شایان ذکر است که هر چه تعداد افراد منتقل کننده حدیث بیشتر باشد احتمال صحت روایت نیز افزایش می‌یابد؛ اما در واقعیت، صحت یک حدیث تحت تأثیر زنجیره انتقال آن در نسل‌های متوالی است. وجود این چرخه یک سؤال اساسی و نگران کننده ایجاد می‌کند: آیا ممکن است تعداد زیادی از افراد روایتی مشابه (با محتوای بحث برانگیز) با احتمال‌های هم سطح با مقادیر فوق را منتقل کنند؟ پاسخ به این سؤال منفی است. برای نشان دادن این مطلب، به سادگی دیده می‌شود که اگر  $P(A = a)$  به صفر نزدیک شود آنگاه  $P(A = a|B = a) \simeq 0$  به عبارت دیگر احتمال صحت روایت با توجه به سیستم انتقال عملاً صفر است؛ بنابراین یک سیستم انتقال کامل تر بهتر است شامل نسل‌های مختلف فرستنده (راوی) در یک زنجیره باشد.



شکل ۲. سیستم انتقال حدیث در چند نسل متوالی.

برای محاسبه صحت یک روایت، حالتی را در نظر می‌گیریم که فرستنده‌ها در هر نسل در مورد انتقال حدیث توافق دارند و فرض می‌شود احتمال تحریف پیام در سلسله سیستم انتقال وجود دارد. برای ارائه یک فرمول کلی برای سیستم فوق، سیستمی را در نظر بگیرید که در آن سه نسل در خط انتقال بین پیامبر و کاتب و شامل دو فرستنده باشد. فرض می‌کنیم احتمال انتقال صادقانه برای هر فرستنده برابر  $p$  باشد. با بکارگیری فرمول بیز، احتمال اینکه همه فرستنده‌ها صادقانه پیام را مخابره کنند برابر است با:

$$F = \frac{p^{14}}{\sum_{i=1}^6 (1-p)^{2i} p^{14-2i} + p^{14}}, \quad (7)$$

و احتمال تحریف پیام در سیستم فوق عبارت است از:

$$D = \frac{\sum_{i=1}^6 (1-p)^{2i} p^{14-2i}}{\sum_{i=1}^6 (1-p)^{2i} p^{14-2i} + p^{14}}, \quad (8)$$

اکنون به کاربرد مجدد فرمول بیز، احتمال این که روایت از منشأ موثق باشد برابر است با:

$$P(A = a|B = a) = \frac{FP(A = a)}{FP(A = a) + DP(A = \bar{a})} \quad (9)$$

برای مثال با فرض  $p = 0.9$ ، ملاحظه می‌شود که

$$P(A = a|B = a) = 0.988.$$

به عبارت دیگر با احتمال  $0.99$  حدیث مفروض منسوب به پیامبر(ص) است.

#### ۴-۳ حدیث واحد

در ادامه به مقوله دیگری از احادیث یعنی حدیث واحد می‌پردازیم. برای دستیابی به یک فرمول کلی برای محاسبه احتمال موثق بودن یک حدیث واحد، مشابه با حالت حدیث متواتر، سیستم انتقالی را در نظر بگیرید که در آن سه نسل فرستنده بین سنت پیامبر(ص) و گردآورنده نهایی حدیث وجود دارد؛ بنابراین، احتمال انتقال صادقانه پیام از طریق فرستنده‌های کل زنجیره برابر  $p^3$  است و لذا احتمال جعل حدیث  $1 - p^3$  است. از این رو احتمال موثق بودن حدیث مفروض بر اساس فرمول بیز به صورت زیر محاسبه می‌شود:

$$P(A = a|B = a) = \frac{(p^3)P(A = a)}{(p^3)P(A = a) + (1 - p^3)P(A = \bar{a})} \quad (10)$$

برای مثال به ازای  $p = 0.9$  باشد، احتمال صحت حدیث واحد مفروض برابر است با:

$$P(A = a|B = a) = 0.73.$$

در مقایسه با مقدار احتمال برای مورد مشابه در حدیث متواتر ملاحظه می‌شود که احتمال موثق بودن حدیث کاهش یافته است. هرچقدر مقدار  $p$  عددی کوچک‌تر باشد ما شاهد عدم اطمینان بیشتری خواهیم بود مثلاً به ازای  $p = 0.8$  ملاحظه می‌شود که احتمال موثق بودن حدیث به  $0.51$  کاهش می‌یابد. عامل مؤثر دیگر بر احتمال موثق بودن یک حدیث واحد احتمال انتقال صادقانه حدیث از فردی به فرد دیگر است. هرچقدر این مقدار کاهش یابد احتمال موثق بودن حدیث نیز کاهش می‌یابد برای مثال اگر  $P(A = a) = 0.4$  آنگاه



ملاحظه می‌شود که

$$P(A = a|B = a) = 0.41.$$

درحالی که مقدار فوق برای حالت حدیث متواتر برابر 0.9 است؛ بنابراین در حالت متواتر به دلیل نقل قول‌ها از نسلی به نسل دیگر احتمال اینکه بتوان حدیثی مفروض را به حضرت محمد(ص) نسبت داد کمتر تحت تأثیر جعل و تحریف قرار می‌گیرد.

### نتیجه‌گیری

هنگام مطالعه احادیث و روش‌شناسی آن، مطمئناً با انبوهی از شاخص‌ها برای نشان دادن ارزش یک حدیث مواجه می‌شویم. به‌عنوان مثال، برای طبقه‌بندی درجه اعتبار یک حدیث به ارزیابی محتوا و صداقت راویان آن مربوط می‌شود. متداول‌ترین احادیث واحد و متواتر هستند که کاربردهای متفاوتی در فقه دارند. از آنجاکه میزان موثق بودن یک حدیث به عوامل نادقیقی همچون صداقت راوی و مخابره صحیح پیام بستگی دارد، روش‌های علمی می‌توانند به شناخت و حفظ صحیح سیره پیامبر(ص) کمک کنند. یکی از متداول‌ترین این روش‌ها استفاده از سیستم‌های دودویی منشأ و دریافت پیام از طریق فرمول بیز است. هدف این مقاله مدل‌بندی و ارزیابی یک حدیث بر اساس اطلاعات پیشین و برای حالت‌هایی است که بر مقادیر عددی یک حدیث توافقی حاصل شده باشد. نکته قابل‌ذکر این است که رویکرد بکار گرفته‌شده همگام با رویکردهای سنتی علم حدیث است که در آن به‌هیچ‌وجه روش‌های متداول قرون گذشته را نادیده نمی‌گیرد. برعکس، بر اساس اطلاعات موجود، رویکرد مقاله این امکان را فراهم می‌سازد تا روش‌های کلاسیک علم حدیث را توسط روش‌های تحلیلی دقیق و علمی برای تحلیل نتایج موثق بودن احادیث بروز رسانی کند؛ اما موارد تعیین‌کننده متعددی در علم حدیث بر میزان اعتبار احادیث نقش اساسی دارند. در این مقاله تنها از حداقل اطلاعات پیشین استفاده کردیم درحالی که به‌منظور استنباط دقیق نیاز است به بسیاری از عوامل مهم دیگر نیز اشاره شود. لذا رویکرد پیشنهادی نیاز به توسعه و مطالعه بیشتر و دقیق‌تر با استفاده از مباحث پیشرفته نظریه اطلاع مانند شبکه‌های عصبی دارد که می‌تواند زمینه مطالعات بعدی در راستای اهداف مقاله را فراهم

کند؛ بنابراین روش پیشنهادی را نمی‌توان به‌عنوان روش جایگزین برای روش‌های سنتی و علمی علم حدیث دانست. در مجموع، باید توجه داشته باشیم که مطالعه حاضر در ابتدای راه پیشرفت است که می‌تواند روشی مؤثر را برای پیشرفت علم حدیث همگام با رویکردهای سنتی آن باز کند. امید است که رویکرد حاضر در جهت دستیابی به معیارهای دقیق‌تر در روش‌شناسی حدیث قدمی مثبت هرچند کوچک برداشته باشد.

## منابع


- آذرنوش، حسنعلی. (۱۳۸۰). *نظریه اطلاعات*. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- پارسیان، احمد و همدانی، علی (۱۳۹۲). *مبانی احتمال*. ویرایش هشتم. تهران: انتشارات شیخ بهایی.
- عسگری، سید مرتضی. (۱۳۸۶). *تاریخ حدیث پیامبر*. تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی معین.
- نجفیان، رسول. (۱۳۶۸ الف). *مقدمه‌ای بر تاریخ تدوین حدیث*. قم، فؤاد.






## بررسی تحلیلی حدیث «مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مَيْتَهُ جَاهِلِيَهُ»

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی  
دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

حمیدرضا بصیری 

کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی؛ استاد معارف  
اسلامی دانشگاه شریعتی، تهران، ایران.

مریم جزوحدی \*

### چکیده

پرسش کلیدی این پژوهش، در چه صورتی مرگ انسان، مرگ جاهلیت است. این پژوهش، بررسی دلالتی و سندی حدیث «حدیث مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مَيْتَهُ جَاهِلِيَهُ» در پرتو دانش فقه الحدیث و پاسخی علمی به این پرسش است. تحقیقات نشان می‌دهد که این حدیث دست کم بخش مشترک تعداد زیادی از احادیث است و به صورت متواتر مضمون این حدیث در کتب شیعه و اهل سنت آمده است. البته این حدیث از نظر واژگانی دارای تواتر است. سند مجموعه احادیثی که این تعبیر در آنها به کار رفته است در نزد شیعه صحیح است و در کتب دسته اول اهل سنت نیز بیان شده است و از نظر دلالتی محکم به شمار می‌رود. این نوشتار، نشان می‌دهد که مرگ جاهلی، یعنی مردن بدون شناخت رسول خدا(ص) و امامان (ع) است و اشاره به این دارد که این مرگ، مرگ در حال کفر، نفاق و ضلالت است.

کلیدواژه‌ها: حدیث مَنْ مَاتَ، فقه الحدیث، بررسی دلالتی، بررسی سندی، معرفت، مرگ جاهلیت.

## مقدمه

هدف از این مقاله، فهم درست حدیث «مَنْ مَاتَ وَكَمْ يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً» است کاری که در اصطلاح، به آن فقه‌الحديث می‌گویند. (برای آگاهی بیشتر از معنی فقه‌الحديث، رک: مسعودی، ۱۳۸۹، ص ۵-۷) روش این مقاله، به کارگیری اصول متعارف فقه‌الحديث است. در این راه تلاش کرده‌ایم که: (۱) معنی درست این جمله را از زوایای گوناگون بفهمیم. (۲) متن کامل حدیث را از میان قدیمی‌ترین و معتبرترین مجامع حدیثی استخراج، سپس سبب و تاریخ صدور آن را بررسی کنیم. (۳) بررسی سندی و دلالتی احادیث گردآمده بپردازیم؛ کاری که در بسیاری از پژوهش‌های فقه‌الحديثی باید انجام شود.<sup>۱</sup>

## زمینه پژوهش و پرسش‌های کلیدی

امامان (ع) راهنمایان به‌سوی خداوند متعال‌اند و هرکس ایشان را بشناسد و از گفتار و رفتار آنان پیروی کند، به خداوند متعال واصل شده است و هرکس ایشان را نشناسد از گمراهان ناآگاه است. بحث پیرامون مفهوم معرفت خدا و رسول خدا و ائمه اطهار (ع) در میان مسلمانان بسیار رواج داشته است. این پژوهش، با به‌کارگیری اصول شناخته‌شده و پذیرفته‌شده دانش فقه‌الحديث، در جستجوی پاسخی برای این پرسش‌های کلیدی است. (۱) مفهوم این حدیث چیست؟ (۲) وضعیت سندی این حدیث چگونه است؟ (۳) آیا این حدیث دارای تاریخ و سبب صدور است؟ (۴) منظور از مرگ جاهلیت در این حدیث چیست؟

## پیشینه پژوهش

پژوهش پیرامون معنی حدیث «مَنْ مَاتَ وَكَمْ يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً» چندان هم بی‌پیشینه نیست. به‌طوری‌که برخی درباره اعتبار این حدیث در نزد فریقین تحقیقاتی انجام

---

۱- هدف ما در این مقاله، نیازمندی فقه‌الحديث به بررسی سندی است. بر همین اساس، بررسی سندی حدیث موردنظر، بخش مهمی از این مقاله را به خود اختصاص داده است. البته باید دانست که پندار نیازمندی فقه‌الحديث به بررسی‌های سندی، مورد پذیرش همگان نیست (برای آگاهی بیشتر از دیدگاه‌های گوناگون دانشمندان در این باره، برای نمونه رک: خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۱).

داده‌اند که در آن فقط به فهرستی از کتب شیعه و سنی که این حدیث در آن وجود دارد، اشاره نموده‌اند. در پاسخ به پرسش از معنی حدیث، باید بدانیم مقصود از معرفت امام چیست و اینکه چرا ندانستن معرفت باعث مرگ جاهلیت است. برخی از افراد درباره این حدیث بیشتر به بررسی سندی آن پرداخته‌اند و در این مقاله علاوه بر بررسی سندی آن به بیان محتوای حدیث هم پرداخته می‌شود تا بتوانیم دلیل اهمیت این حدیث در نزد معصومین (ع) پی برده‌ایم.

### واژه‌شناسی و ترکیب‌شناسی

یکی از اصول مهم فقه‌الحدیث، شناخت درست واژگان و ترکیب‌های به‌کاررفته در حدیث، و جایگاه نحوی آن‌ها در جمله موردنظر است. (مسعودی، ۱۳۸۹ ش، ص ۷۳-۹۳ و ۹۶-۹۸) لذا در ابتدا به معنی واژگانی حدیث موردنظر می‌پردازیم. برای فهم درست این حدیث، باید معنی واژگانی: مَنْ، مَاتَ، لَا يَعْرِفُ، إِمَامَهُ، مَيْتَةً، جَاهِلِيَّةً و نیز نقش و جایگاه آن‌ها را از نحوی بررسی کنیم.

«مَنْ» اسم شرط است<sup>۱</sup> و چون در ابتدا کلام است؛ در نقش مبتدا و محلاً مرفوع. «مَاتَ» از (م و ت) است<sup>۲</sup> و فعل ماضی مبنی بر فتح و فاعل آن ضمیر مستتر «هُوَ» است و فعل شرط محلاً مجزوم می‌باشد و به معنای بمیرد. «لَا يَعْرِفُ» از (ع رف) است و فعل مضارع نفی است و جمله حالیه و محلاً منصوب است و به معنی نمی‌شناسد. «إِمَامَةً» این کلمه به‌صورت مضاف و مضاف‌الیه است و «إِمَامٌ» مضاف و منصوب و در نقش مفعول به برای فاعل «لَا يَعْرِفُ» و «هُوَ» مضاف‌الیه و محلاً مجرور است به معنی امامش آمده است. فعل «مَاتَ» فعل ماضی مبنی بر فتح و فاعل آن ضمیر مستتر «هُوَ» است در نقش جواب شرط و محلاً مجزوم. مَيْتَةً از (م و ت) مصدر و در نقش مفعول مطلق نوعی است (برای آگاهی بیشتر رک: محمدی، ۱۴۲۴ ق، ص ۱۳۶-۱۳۸) و به معنی مرگ. «جَاهِلِيَّةً» از (ج ه ل) و

۱- اسم شرط: اسم‌هایی هستند که معمولاً بدو فعل داخل می‌شوند اولی را به‌عنوان (شرط) و دومی را به‌عنوان (جواب شرط) می‌دهند و آن‌ها عبارت‌اند از: مَم، مَأ، إِذْمَاء، مَتَى، أَيْتَان، أَيْتَى، حَيْثَمَا، كَيْفَمَا، أَى.

۲- این فعل به‌صورت مَوْتٌ بوده است که طبق قواعد اعلال اجوف قلب به الف می‌شود و به‌صورت مَاتَ نوشته می‌شود. (رک: محمدی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۵).

مصدر صناعی<sup>۱</sup> و در نقش صفت برای میته و به معنی جاهلیت در این جا به معنای جاهل بودن یعنی صفتی که شخص جاهل باید دارا باشد در این که خبر اسماء شرط، آیا جمله شرط است و یا جمله جواب شرط و یا هر دو سه قول است، اگرچه بیشتر نحوین معتقدند که: هر دو جمله شرط و جواب شرط را باهم خبر اسماء شرط است. (محمدی، ۱۴۲۴ ق، ص ۲۳-۳۰) در این مقاله قصد داریم به این سؤالات پاسخ دهیم: ۱. معنی واژه «معرفت» و «إمام» و «جاهلیت» را بررسی کرده و برای فهم درست این واژگان به بررسی کاربرد آن در قرآن می‌پردازیم. ۲. منظور از معرفت امام چیست؟ و مراد از مرگ جاهلیت چیست؟

### معنای واژگانی «معرفت»

المعرفه والعرفان: «درک کردن و یافتن چیزی از روی اثر آن با اندیشه و تدبر که اخص از علم است و واژه «انکار» نقطه مقابل بلکه ضد آن است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳ ش، ج ۱، ص ۵۸۴). واژه «معرفت» که در زبان فارسی معادل کلمه شناخت به کار می‌رود، در برخی کتاب‌ها به معنای علم و آگاهی آمده و در برخی فرهنگ‌های دیگر نوع خاصی از علم است که روشن و آشکار باشد. گاهی ممکن است علم اجمالی و مبهم باشد، اما معرفت، به علم روشن و بدون ابهام اطلاق می‌شود. در قرآن کریم به تفصیل درباره شناخت و ارکان آن یعنی معلم، عالم، و معلوم و همچنین درباره شرایط، وسایل، ابزار، موانع و حجاب‌های شناخت انسان سخن به میان آمده است. در بسیاری از آیات به حقایق خارجی که می‌توانند معلوم انسان واقع شوند اشاره شده است. در قرآن علاوه بر تصدیق به ارکان شناخت از خداوند به عنوان آفریننده آن‌ها و نیز معلم اول یاد می‌کند و در بسیاری از آیات قرآن، انسان را به شناخت و فراگیری علم تشویق می‌کند که بر اثر فراوانی و وضوح این گروه از آیات نیازی به نقل آن‌ها نیست.<sup>۲</sup>

۱- مصدر صناعی، اسمی است که معنای مصدری دارد و با افزودن یاء مشدد و تا به آخر آن ساخته شده است (برای

آگاهی بیشتر رک: محمدی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۵)

۲- یوسف/۵۸ و احزاب/۵۹



### معنای واژگانی «امام»

معنای لغوی: «امام» واژه عربی و به معنای پیشوا، سرپرست و مقتدا است اعم از این که به راه هدایت باشد یا ضلالت و گمراهی. (ابن منظور، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴) این واژه در قرآن به صورت مفرد و یا جمع به کار رفته است. در این استعمالها، امامت به همان معنای لغوی است؛ یعنی به معنای مطلق رهبری و پیشوایی به کار رفته و چیزی بر مبنای آن اضافه نشده است. معنای اصطلاحی امام: «امام» کسی است که ریاست عمومی بر امت در جمع امور دین و دنیا به نیابت از رسول خدا (ص) که در نتیجه پس از نصب و تعیین امام، اطاعتش در همه چیز بر همه افراد امت واجب است، مانند وجوب و لزوم اطاعت از رسول. گرچه علما فریقین امام را همین گونه تعریف کرده‌اند و به عنوان جانشین رسول خدا می‌دانند ولیکن در برخی موارد بین شیعه و اهل سنت اختلاف است. (رک: کریمی، ۱۳۸۸ ش، ص ۲۰۱-۲۰۲) شیخ طبرسی در این باره می‌نویسد: «آنچه از لفظ امام به دست می‌آید دو چیز است: یکی اینکه او مقتدا و امام مردم در افعال و رفتار است. دیگر اینکه او کسی است که متوکل تدبیر امت و سیاست آنان بوده و قیام به امور آنها خواهد کرد...» (طبرسی، ۱۳۶۰ ش، ج ۱، ص ۳۷۷) علامه طباطبایی در تعریف امامت می‌گوید: «امامت آن است که انسان به گونه‌ای باشد که دیگران به او اقتدا کرده و کردار و گفتار خود را به نحو تبعیت، تطبیق دهد. مطابق این تعریف، امامت حقیقتی وراء مثل مقام اطاعت یا ریاست دین و دنیا یا وصایت یا خلافت و جانشینی در روی زمین به معنای حکومت بین مردم است.» (۱۳۸۸ ش، ج ۱، ص ۲۷۱)

### معنای واژگانی «جاهلیت»

الجاهلیه الجهلاء: ابن درید می‌گوید: «اسمی که در اسلام بر اهل شرک گفته می‌شود. (بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹۴) و فراهیدی می‌گوید: «زمان فترت قبل از اسلام (فراهیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۱۶۷). «جاهلیت»: در اصطلاح، در کاربر سنتی به دوره و شرایط اجتماعی عربستان پیش از ظهور اسلام اطلاق گشته و معمولاً «عصر جهل و نادانی» دانسته می‌شود. «جاهلیت» به دوره بت‌پرستی دلالت دارد یعنی پیش از زمانی که مردان و زنان به وحدت

خدا ایمان آوردند و یا از قوانین مقدس الهی آگاهی یابند. (جاهلیت اولی) در کاربرد جدید جاهلیت به وضع غیر اسلامی امور جهان اسلام باز می‌گردد (اسپوزیتو، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۴۵). به قول مرحوم طریحی: «حالتی عرب‌ها قبل از اسلام داشتند و آن عبارت بود از: جهل به خدا و پیامبران و شرایع دین، فخر و مباهات به آباء و انساب و تکبر و نخوت و مانند آن (۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۳۳۷). جاهلیت مدرن: که عبارت است از: «روزگار قرن بیستم را که به جهالت به گونه‌ای جدید و نوین و جذاب عموم مردم را فرا گرفته است، تقسیم می‌شود.»

### کاربرد قرآنی واژه «امام»

یکی از قرائنی که در فقه‌الحديث کاربرد دارد، فهم معنی قرآنی واژه موردنظر است. (مسعودی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳) در کاربرد قرآنی واژه «امام» هرگاه ویژگی و خصوصیتی مدنظر بوده با قید و قرینه بیان شده است؛ مثلاً در یکی از آیات قرآنی می‌خوانیم: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا...»<sup>۱</sup> (انبیاء/ ۷۳) از قید «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» می‌فهمیم که امامت مطرح شده در این آیه، امامت حق است. و در آیه دیگری می‌خوانیم: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ»<sup>۲</sup> (قصص/ ۴۱) و در آیه دیگری آمده است: «...فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ»<sup>۳</sup> (توبه/ ۱۲) که از کنار هم قرار دادن این دو آیه می‌فهمیم که آنچه در اینجا مطرح شده امامت باطل است.

### کاربرد قرآنی واژه «جاهلیت»

«جاهلیت» نامی است که قرآن به پیش از اسلام اطلاق کرده است و مقصود قرآن از جاهلیت همان‌طور که عنوان شد عصری است که با تمامی موازین و ارزش‌های اخلاقی و دینی و فرهنگی درست در مقابل اسلام بوده است. این واژه در قرآن چهار بار آمده است. (آل عمران/ ۱۵۴، مائده/ ۵۰، احزاب/ ۳۳، فتح/ ۲۶). در آیه ۱۵۴ سوره آل عمران سخن از

۱- و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می‌کنند.

۲- و آنان را پیشوایانی که به سوی آتش می‌خوانند، گردانیدیم.

۳- پس با پیشوایان کفر بجنگید.

پندار غلط آن‌ها درباره‌ی خداوند به میان آمده که آنان خداوند را جدا از زندگی خویش می‌پنداشتند و به نظارت او بر بندگان و رحمت و لطف و نصرت او معتقد نبودند. در آیه ۵۰ سوره مائده درباره‌ی قوانین دوران جاهلیت و سنجش آن با قوانین اسلام سخن شده است و در آیه ۳۳ سوره احزاب راجع به بی‌حجابی و بی‌پروایی زنان آن روزگار تذکر داده شده است و در آیه ۲۶ سوره فتح از تعصبات غلط و نا به‌جای جاهلیت یاد شده است. همان‌طور که می‌بینیم در هریک از چهار آیه به نحوی جاهلیت نکوهش شده است. امام باقر (ع) در ذیل آیه ۳۳ سوره احزاب می‌فرماید: «یعنی جاهلیت دیگری در آینده خواهد آمد. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۲، ص ۱۸۹)

### بازیابی متن کامل حدیث

بررسی کامل صدر و ذیل متن حدیث، یکی از اصول مهم فقه‌الحدیث است؛ بدین ترتیب می‌توان سبب صدور را که یکی از مهم‌ترین راه‌های فهم درست حدیث است، یافت. (مسعودی، ۱۳۸۹، ص ۶۱ و ۱۲۷-۱۳۰) آنچه در این مقاله بیان شده، احادیثی است که از میان قدیمی‌ترین منابع حدیثی شیعه و سنی و با روش پیمایش رایانه‌ای به دست آمده است.

### حدیث از پیامبر (ص)

این حدیث یک‌بار در کتاب غیبت النعمانی با این سند آمده است. أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُثْبَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً»<sup>۱</sup> (۱۴۱۸ ق، ص ۱۷۸، ح ۶)

### بررسی سندی

در بسیاری از روایت‌های «مَنْ مَاتَ» و به‌جای تعبیر «و كَمْ يَعْرِفُ إِمَامَ زَمَانِهِ»، عبارت‌هایی

۱- معاویة بن وهب گوید: شنیدم که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: رسول خدا ص فرمود: «هر کس درحالی که امام خودش را نمی‌شناسد بمیرد، به مرگ جاهلیت مرده است».

چون «و لیس علیه إماماً» (کلینی، ۱۳۸۸ ش، ج ۱، ص ۳۷۶، ح ۱)، «و لیس له إماماً» (کلینی، ۱۳۸۸ ش، ج ۱، ص ۳۷۶، ح ۲) یا «و لیس له إماماً یأتم به» (عیاشی، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، ص ۱۸۵، ح ۱۶۹۹) «و لیس له إمام یسمع له و یطیع»<sup>۳</sup>، (مفید، ۱۴۱۴ ق، ص ۲۶۸-۲۶۹) «ولیس علیه طاعة»<sup>۴</sup> (الهیثمی، ۱۴۰۸ ق، ج ۵، ص ۲۱۹)، «و لیس فی عنقه بیعة»<sup>۵</sup> (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۳، ص ۹۴) در کتاب‌های اهل سنت آمده است.

در رجال النجاشی در شماره ۲۳۱ درباره احمد بن محمد بن سعید آمده است «هذا رجل جلیل فی اصحاب الحدیث، مشهور بالحفظ، الحکایات تختلف عنه فی الحفظ وعظمه وکان کوفياً زیدياً» (۱۴۱۶ ق، ص ۹۴) و در معجم الرجال الحدیث در شماره ۱۰۱۶۶ آمده است: «کان جلیل القدر، عظیم الحفظ» (خویی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۶، ص ۱) و درباره عباس بن عامر در رجال النجاشی در شماره ۷۴۴ چنین آمده است: «الشیخ الصدوق: الثقة کثیر الحدیث» (۱۴۱۶ ق، ص ۲۸۱) البته در معجم الرجال الحدیث در شماره ۶۱۸۳ این سخن را تکرار کرده است. (خویی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۰، ص ۲۶۴) و درباره عبدالملک بن عتبه در معجم الرجال خویی در شماره ۷۳۱۴ آمده است که وی «ثقه» می‌باشد. (۱۴۱۳ ق، ج ۱۲، ص ۲۵) و نجاشی نیز او را از اهل «ثقه» می‌داند. (۱۴۱۶ ق، ص ۲۳۹) و درباره معاویه بن

- ۱- قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ عَلَيْهِ إِمَامٌ فَمِيتُهُ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ فَقُلْتُ قَالَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ص فَقَالَ إِي وَ اللَّهِ قَدْ قَالَ قُلْتُ فَكُلُّ مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ فَمِيتُهُ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ قَالَ نَعَمْ
- ۲- سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) نَ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ص مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ فَمِيتُهُ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ قَالَ قُلْتُ مِيتَةٌ كَفَرٍ قَالَ مِيتَةٌ ضَلَّالٍ قُلْتُ فَمَنْ مَاتَ الْيَوْمَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ فَمِيتُهُ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ فَقَالَ نَعَمْ
- ۳- عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَنْ مَاتَ بِغَيْرِ إِمَامٍ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً إِمَامٌ حَى يَعْرِفُهُ فَقُلْتُ لَمْ أَسْمَعْ أَبَاكَ يَذْكَرُ هَذَا يَعْني إِمَامًا حَيًّا فَقَالَ قَدْ وَ اللَّهِ قَالَ ذَاكَ رَسُولُ اللَّهِ ص قَالَ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ يَسْمَعُ لَهُ وَ يَطِيعُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً
- ۴- عَنْ مَعَاذِينَ جَبَلٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) آلا ان الجنة لا تحل لعاص ومن لقي الله ناكثا بيعه لقيه وهم أجذم ومن خرج الجماعة قيد بشرا معتمداً فقد خلع ريقه الاسلام من عنقه ومن مات ليس الامام جماعه عليه مات ميتة جاهلية.
- ۵- فِي الْحَدِيثِ مِنْ طَرِيقِ الْعَامَّةِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ لِإِمَامٍ أَوْ لَيْسَ فِي عُنُقِهِ عَهْدُ الْإِمَامِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً.
- ۶- این واژه برای کسی گفته می‌شود که نسبت به او اطمینان هست و او از دروغ و سهو و نسیان به دور است. اگر در کتب رجال شیعه آن واژه به تنهایی، برای فردی گفته شود، معنای آن عدل امامی ضابط است. (مؤدب، بی تا، ص ۱۴۲)

بررسی تحلیلی حدیث «مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً»؛ حمیدرضا بصری و مریم جزوحدی | ۲۳

وهب البجلی در رجال النجاشی در شماره ۱۰۹۷ چنین آمده است: «عربی، صمیمی، ثقه، حسن الطریقه» (۱۴۱۶ ق، ص ۴۱۲) البته در معجم الرجال الحدیث در شماره ۱۲۴۹۵ همین سخن تکرار شده است. (۱۴۱۳ ق، ج ۱۹، ص ۲۴۴).

### بررسی دلالتی

این حدیث اشاره به شناخت و معرفت نسبت به امامان (ع) است و اینکه معرفت یکی از خصوصیات بارز مذهب تشیع است؛ زیرا این موضوع که در زمره اصول دین که اموری واجب الاعتقادند، شمرده شده است. شناخت امامان (ع) از جمله فرایضی است که عذر هیچ کس در کوتاهی درباره آن پذیرفته نیست و منظور از معرفت، به شناخت ظواهر فردی مانند (سن، محل تولد، شهادت و...) منحصر نیست؛ چرا که بسیاری از منکران و مخالفان ائمه اطهار (ع) نیز این اندازه شناخت دارند. معرفت موردنظر، علاوه بر شناخت ظاهری، ایمان به امامت و لزوم فرمانبرداری از آنان است. (دهقان، ۱۳۸۸ ش، ص ۲۹۱) شناخت امامان اطهار (ع) دارای فواید بزرگی در زندگانی دنیوی و اخروی است که با توجه به روایات عبارت‌اند از: (۱) هدایت از گمراهی؛ (۲) قبولی اعمال؛ (۳) بالا رفتن مرتبه؛ (۴) وصول به مرتبه شهادت و اولیاء (۵) بنیان نظام اجتماع. (رک: الموسوی العاملی، ۱۳۸۹ ش، ص ۳۳-۳۸) زمینه‌سازی شناخت از مهم‌ترین وظایف مردم نسبت به امام است که بنای دین بر این ستون محکم، استوار است. اهمیت معرفت و اقرار به ولایت و امامت اهل بیت (ع) به حدی است که پذیرش تمامی اعمال انسان‌ها بدان منوط است. و این حقیقت در روایات متعددی به این اشاره شده است (برای آگاهی بیشتر رک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۳، ص ۷۶-۹۵ / کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۲۵۴-۲۶۲)

### مراد از مرگ جاهلت

در اینکه مقصود از مرگ جاهلیت در حدیث «معرفت امام» چیست دو احتمال داده می‌شود: (۱) مراد، مرگ در عصر جاهلیت است. جاهلیتی که همراه با شرک و بت‌پرستی و اوهام و دوری از تمدن اسلامی و کارهای زشت و دوری از حقایق و معارف اصیل و ناب

بوده است. ۲) مراد، مرگی باشد که توأم با جهل و نادانی است؛ یعنی انسان اگر بدون معرفت به امام زندگی کند و بدون معرفت بمیرد به مانند این است که جاهل از دنیا رفته است. (رضوانی، ۱۳۸۴ ش، ص ۳۰۱). مرگ جاهلی؛ یعنی مردن بدون شناخت خدا و رسول خدا(ص) کسی که امام خود را نشناسد در واقع از گمراهی زمان جاهلیت که خدا و پیامبر خدا(ص) را نمی‌شناختند خارج نشده است. عدم شناخت امام، کفر و نفاق و گمراهی است.

### حدیث امام صادق (ع)

این حدیث با این سند یکبار در اصول کافی بیان شده است. أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْفَضِيلِ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مِيتَةَ جَاهِلِيَّةٍ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ جَاهِلِيَّةٌ جَهْلَاءٌ أَوْ جَاهِلِيَّةٌ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ قَالَ جَاهِلِيَّةٌ كُفْرٍ وَنِفَاقٍ وَضَلَالٍ.<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۷۷)

### بررسی سندی

درباره احمد بن احمد بن ادریس بن احمد ابو علی الاشعری القمی، در رجال نجاشی زیر شماره ۲۲۸ چنین آمده است: «كان ثقة فقيهاً في اصحابنا كثير الحديث صحيح الرواية»<sup>۲</sup> (۱۴۱۶ ق، ص ۹۲) نزدیک به این مضمون در فهرست طوسی زیر شماره ش ۸۱ (۱۴۱۷، ص ۶۴) در رجال ابن داود زیر شماره ۵۷ (حلی، ۱۳۸۳ ق، ص ۲۳) و در خلاصه علامه حلی زیر شماره ۱۴ باب ۷ فصل ۱ (۱۴۱۱ ق، ص ۱۶) تکرار شده است. تحلیل تبریزی زیر حرف الف با شماره

۱- احمد بن ادریس از محمد بن عبدالجبار از صفوان بن یحیی از فضیل بن یسار از حارث بن مغیره می‌گوید: «از امام صادق (ع) سؤال کردم آیا پیغمبر فرموده است که هر کس بمیرد و امامی نداشته باشد مرگش مرگ جاهلی است؟ حضرت فرمود: بله و پرسیدم: آیا مرگش مرگ جاهلی است یعنی در حال نادانی و جهالت از دنیا رفته است (مثلاً جاهل بوده و نهایتش جاهل قاصر) یا نه جاهلی که امامش را نشناخته است؟ فرمود: کسی که بدون امام از دنیا برود به مرگ جاهلی می‌میرد، یعنی مرگ در حال کفر و نفاق و گمراهی.

۲- چنین اصطلاحی به معنی صحیح بودن روایت در نظر متأخرین است البته، اگر چنین اصطلاحی، در کلام آنها باشد و اگر در کلام قدما بود، به معنی مدح و کامل است و موجب افاده عدل راوی نیز می‌شود. (مؤدب، بی‌تا، ص

۳۴، او را از موثقون بالخصوص دانسته است. (بی تا، ص ۶-۷). آیت‌الله خویی نیز با شماره‌های ۴۲۵ و ۴۲۶ و ۴۲۷ آورده که احمد بن ادریس = ابوعلی الاشعری ثقه است. (۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۳۸-۴۳). درباره صفوان بن یحیی در رجال نجاشی در شماره ۵۲۴ چنین آمده است: «ابو محمد بیاع السایری، کوفی، ثقه ثقه، عین، روی ابوه عم ابی عبدالله (ع) وروی هوعن الرضا (ع) وکانت له عنده منزله شریفه...» (۱۴۱۶ ق، ص ۹۷). آیت‌الله خویی نیز این سخن را با شماره ۵۹۳۲ تکرار کرده است. (۱۴۱۳ ق، ج ۱۰، ص ۱) و در فهرست شیخ طوسی در شماره ۳۵۶ چنین آمده است: «صفوان بن یحیی أوثق اهل زمانه عند اصحاب الحدیث» (۱۴۱۷ ق، ص ۱۴۵). البته باید گفت صفوان بن یحیی از اصحاب اجماع طبقه سوم است (مؤدب، بی تا، ص ۱۴۴). درباره فضیل بن یسار در رجال نجاشی در شماره ۸۴۶ چنین آمده است: «النهدی ابوالقاسم عربی، بصری، صمیم، ثقه» (۱۴۱۶ ق، ص ۳۰۹) و این سخن در شماره ۹۴۵۶۰ معجم الرجال الحدیث تکرار شده است. (خویی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۴، ص ۲۵۶) و درباره حارث بن مغیره در رجال نجاشی در شماره ۳۶۱ آمده است: «النصری من نصر بن معاویه، بصری، روی عن ابی جعفر وموسی بن جعفر وثقه ثقه» (۱۴۱۶ ق، ص ۱۳۹). این روایت صحیح می‌باشد و شیخ مفید در این باره می‌گوید: «وَأَمَّا الخبر فهو المتواتر عن النبی...» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۷۴-۳۷۵)

### بررسی دلالتی

این روایت در مورد شناخت و معرفت تمامی ائمه (ع) است ولی در خصوص حضرت مهدی (عج) نیز روایات زیادی وارد شده است. البته ممکن است نشناختن در اثر عدم معرفی امام از سوی خدا باشد (بدون کوتاهی شخص) این حالت ضلال نامیده می‌شود و مترادف استضعاف است در این حالت، شخص مقصر نیست؛ ولی به هر حال از هدایت الهی و دین‌داری محروم گشته است. حالت کفر و نفاق مربوط به شخصی است که برایش معرفی الهی صورت گرفته؛ ولی او در پذیرفتن آن کوتاهی کرده است. این دو حالت دارد: یا انکار وعدم تسلیم خود را به صراحت ابراز می‌کند که کفر نامیده می‌شود و یا آن را مخفی می‌دارد که نفاق است و در هر سه صورت، شخص از مسیر عبودیت خداوند، دور

افتاده و عاقبت به خیر نیست. (صدرالحفاظی، ۱۴۲۲ ق، ص ۱۳۴-۱۳۵)

علامه مجلسی در تفسیر این حدیث می‌گوید: «شاید علت عدول امام (ع) از تصدیق کفر آنان به اثبات ضلالت بر ایشان، این باشد که گویا سؤال‌کننده توهم کرده که احکام کفر در دنیا؛ همانند نجاست و نفی نکاح و توارث و شبیه این امور بر آن‌ها جاری می‌شود، لذا حضرت این امور را نفی می‌کند و برای آنان ضلالت از حق در دنیا و محرومیت از بهشت در آخرت را ثابت می‌نماید؛ و این منافات ندارد که در آخرت آنان ملحق به کفار و مخلد در آتش جهنم باشند، همان‌گونه که سایر اخبار بر این مطلب دلالت دارد...» و نیز احتمال دارد که توقف امام از اثبات کفر برای آنان به جهت آن است که شامل کسانی از اهل سنت می‌شود که مستضعف بوده و برایشان امامی نیست؛ زیرا در آنان احتمال نجات از عذاب وجود دارد. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، ص ۲۲۰) پس شناخت و پیروی از ائمه اطهار (ع)، نه از باب تعبد؛ بلکه به حکم عقل انسان است. چراکه انسان خداشناس راهی به سوی خدا ندارد، مگر از طریق که خود خداوند قرار داده است. جز این راه، نمی‌تواند از رضا و خشم الهی آگاه شود. مراجعه مردم به ائمه (ع) از باب مراجعه نادان به دانا است. این یک حکم عقلی است؛ همچنان که عاقل در امور مادی و دنیوی خود، به دانا و متخصص آن مراجعه می‌کند، در امور معنوی و غیرمادی نیز عقل همین‌گونه حکم می‌کند. (بنی هاشمی، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۱۱)

### حدیث دیگری از امام صادق (ع)

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَيْسَى بْنِ السَّرِيِّ أَبِي الْيَسَعِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَخْبِرْنِي بِدَعَائِمِ الْإِسْلَامِ الَّتِي لَا يَسَعُ أَحَدًا التَّقْصِيرُ عَنْ مَعْرِفَةِ شَيْءٍ مِنْهَا الَّذِي مَنْ قَصَرَ عَنْ مَعْرِفَةِ شَيْءٍ مِنْهَا فَسَدَ دِينُهُ وَ لَمْ يَقْبَلِ [اللَّهُ] مِنْهُ عَمَلَةٌ وَ مَنْ عَرَفَهَا وَ عَمِلَ بِهَا صَلَحَ لَهُ دِينُهُ وَ قَبِلَ مِنْهُ عَمَلَةٌ وَ لَمْ يَضِقْ بِهَا مِنْهُ عَمَلَةٌ وَ لَمْ يَضِقْ بِهَا مِنْهُ عَمَلَةٌ فَجَاهِلٌ بِهَا مِنْ الْأُمُورِ جَاهِلَةٌ فَقَالَ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ الْإِيمَانُ بِأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَ الْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ حَقٌّ فِي الْأَمْوَالِ الزَّكَاةُ وَ الْوَلَايَةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهَا وَ لِيَا أَلِ مُحَمَّدٍ (ص) قَالَ فَقُلْتُ لَهُ هَلْ فِي الْوَلَايَةِ شَيْءٌ دُونَ شَيْءٍ فَضُلٌّ يَعْرِفُ لِمَنْ أَخَذَ بِهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ -



يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ مَاتَ وَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مِيتَةَ جَاهِلِيَّةٍ<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۱۹ - ۲۰)

### بررسی سندی

استناد حدیث «مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةَ جَاهِلِيَّةٍ» به نبی اکرم (ص) نزد علمای امامیه قطعی و مسلم است. آنان با الفاظی نظیر استفاضه، شهرت، تواتر، اتفاق، اجماع، قبول کل، این حدیث را مقبول نزد فریقین می‌دانند. شیخ مفید در الافصاح آورده است: «أما الخبر المتواتر عن النبي إنه قال: مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةَ جَاهِلِيَّةٍ (۱۴۱۴ ق، ص ۲۸) و مجلسی در بحار الانوار در این باره می‌نویسد: «قدرت العامة والخاصه متواتراً مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةَ جَاهِلِيَّةٍ (۱۴۰۳ ق، ج ۸، ص ۳۶۶ و ج ۲۹، ص ۳۸)

درباره محمد بن یحیی در رجال النجاشی دو نفر با این عنوان وجود دارد: یکی محمد بن یحیی بن سلمان (سلیمان) است که درباره او در شماره ۹۶۳ چنین آمده است: «کوفی، ثقه، روی أبی عبدالله» (۱۴۱۶ ق، ص ۳۵۹) و محمد بن یحیی الخزار که در شماره ۹۴۶ درباره او چنین آمده است: «کوفی، ثقه، عین» (۱۴۱۶ ق، ص ۳۵۹) البته در رجال النجاشی آمده است که «شیخ طوسی از محمد بن یحیی الخزار با عنوان محمد بن یحیی یاد کرده است.» (۱۴۱۶ ق، ص ۱۶) و علامه حلی نیز در شماره‌های ۱۱۹ و ۱۲۰ نیز همین سخن را تکرار کرده است. (۱۴۱۱ ق، ص ۱۵۸) و درباره احمد بن محمد که در رجال النجاشی دو نفر با این عنوان است که یکی احمد بن محمد بن عمرو که در شماره ۱۸۰ درباره او چنین آمده است: «کوفی، لقی الرضا و أبی جعفر علیهما السلام، کان عظیم المنزله عندهما» (۱۴۱۶ ق، ص ۷۵) و احمد بن محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن علی البرقی ابوجعفر که در

۱- محمد بن یحیی از احمد بن محمد از صفوان بن یحیی از عیسی بن سری نقل می‌کند: «به امام صدق عرض کردم: آن پایه‌های اسلام را که اگر بدان دست یابم، معلم پاک می‌شده و ناآگاهی‌ام نسبت به آنچه نمی‌دانم، ضرری متوجه من نمی‌کند، برایم بیان فرمایید. امام صادق (ع) فرمودند: «شهادت به لا اله الا الله و محمد رسول الله (ص)، اقرار به احکام و فرائضی که از جانب خداوند آورده است، ادای حق زکات از اموال و ولایتی که خداوند عزوجل به آن امر فرموده و ولایت آل محمد (ص). به درستی که رسول خدا (ص) فرمودند: «هرکسی بمیرد در حالی که امامش (زمانش) را نشناسد به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است.»

شماره ۱۸۲ درباره او آمده است: «کوفی، ثقه» (۱۴۱۶ ق، ص ۷۶). درباره صفوان بن یحیی در رجال نجاشی در شماره ۵۲۴ چنین آمده است: «ابو محمد بیاع السایری، کوفی، ثقه ثقه، عین، روی ابوه عم ابی عبدالله (ع) وروی هوعن الرضا (ع) وکانت له عنده منزله شریفه...» (۱۴۱۶ ق، ص ۹۷). آیت الله خویی نیز این سخن را با شماره ۵۹۳۲ تکرار کرده است. (۱۴۱۳ ق، ج ۱۰، ص ۱) و در فهرست شیخ طوسی در شماره ۳۵۶ چنین آمده است: «صفوان بن یحیی أوثق اهل زمانه عند اصحاب الحدیث» (۱۴۱۷ ق، ص ۱۴۵) البته باید گفت: «صفوان بن یحیی از اصحاب اجماع طبقه سوم است» (مؤدب، بی تا، ص ۱۴۴). درباره عیسی بن السری ابی الیسع در رجال النجاشی در شماره ۸۰۲ درباره او آمده است که «ابوالیسع الکرخی بغدادی، مولی، ثقه» (۱۴۱۶ ق، ص ۲۹۶) و در معجم الرجال الحدیث نیز در شماره ۹۱۹۸ نیز همین سخن تکرار شده است. (۱۴۱۳ ق، ج ۱۴، ص ۲۰۵)

### بررسی دلالتی

در این روایت برخلاف روایت‌های گذشته قید «امامه زمانه» است. اهل تشیع می‌گویند: «منظور از امام زمان در این حدیث همان دوازده تن امامانی هستند که پیامبر اکرم (ص) در خطبه غدیر از آن‌ها نام برده است. اهل سنت در این باره می‌گویند: منظور از امام زمان، سلطان و زمامدار هر عصری است؛ چه ظالم و چه عادل. البته این سخن اهل سنت را عقل تأیید نمی‌کند، چون شناختن سلطان ظالم، هیچ تأثیری در ایمان و اعتقاد مردم ندارد، چه برسد به اینکه فردی نسبت به او معرفت پیدا نکند مرگش، به مرگ دوران جاهلیت باشد. برخی دیگر از اهل سنت می‌گویند: منظور از امام زمان، در این حدیث همان قرآن است. در پاسخ باید گفت: قرآن برای تمامی زمان‌هاست و گذشت زمان، تغییری در آن پدید نمی‌آورد تا هر قرآنی، امام زمان مردم زمان خود باشد. اگر در این نظر، منظور از معرفت، شناختن کلمات و آیات قرآن باشد، و در هر عصری، افراد زیادی از مسلمانان هستند که سواد خواندن و نوشتن دارند، حال باید بگوییم آنان که نمی‌توانند، بخوانند و بنویسند در هنگام مرگ به مرگ جاهلیت می‌میرند.

در توضیح این حدیث شریف دو نکته لازم به ذکر است: (۱) آن که برخلاف آنچه

مستشرقان شهرت داده‌اند، جاهلیت یک مرز تاریخی و زمانی نیست؛ به این معنا که دوران قبل از بعثت پیامبر(ص) را دوران جاهلیت و پس از آن را دوران اسلامی بدانیم. جاهلیت به معنای عدم قبول ارزش‌های اسلامی است؛ در هر زمانی که باشد؛ به عبارت دیگر، این مرز، مرز تشریحی ارزش، فکری و عقیدتی است؛ یعنی اگر حتی در دوران اسلامی، فردی به ارزش‌های اسلامی معتقد و به آن پای بند نباشد و با این باور نادرست بمیرد، همانند کسی است که در دوران جاهلیت از دنیا رفته است. (۲) مرگ جاهلی در واقع ادامه زندگی جاهلی است؛ یعنی فرد یادشده در سطور بالا، در دوران زندگی هم - از آنجا که به دین الهی معتقد و بدان پای بند نبوده است - زندگی جاهلی داشته است. (دهقان، ۱۳۸۸ ش، ص ۲۸۹ - ۲۹۰)

### تاریخ صدور حدیث

گرچه دانشمندان مسلمان از دیرباز، هر چند به صورت اجمالی، در قالب تعیین مکی یا مدنی بودن سوره‌های قرآن، به دنبال تعیین تاریخ نزول آن‌ها و بهره‌گیری از این موضوع در فهم بهتر معنی آیات بوده‌اند، اما تلاش ایشان برای تعیین تاریخ صدور احادیث کمتر بوده است. این در حالی است که تعیین تاریخ صدور حدیث، می‌تواند برای فهم معنی آن، نقش به‌سزایی ایفا کند. البته باید گفت: یافتن اسباب ورود احادیث، از امام باقر (ع) به این سو، اهمیت بیشتری دارد. (مسعودی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷ - ۱۳۰) این حدیث در ابتدا از زبان پیامبر(ص) بیان شده است و هیچ سبب صدوری برای آن بیان نشده است ولی در زمان امام صادق (ع) در پاسخ به سؤال راوی ایشان به تفسیر و تبیین این حدیث می‌پردازد. و در عصری که برخی منکران به انکار امام عصر (عج) می‌پرداختند بیشتر احادیث «حدیث مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَةً» تکرار شده و اشاره به کسانی می‌کند که به نفی حقیقت امام عصر (عج) می‌پرداختند.

### تشکیل خانواده حدیث

اینک در آخرین گام، در پی بررسی‌های انجام‌شده پیرامون سند و دلالت حدیث «مَنْ مَاتَ

لایعرف امامه مات میتة جاهلیه» جا دارد به روش کلیدی که شالوده‌ی بسیاری از پژوهش‌های فقه‌الحدیثی به شمار می‌آید (مسعودی، ۱۳۸۹، ش، ص ۱۵۰-۱۵۱) یعنی تشکیل خانواده حدیثی موردنظر پردازیم. در این بخش حدیث دیگر را که هریک به گونه‌ای در راستای دلالت احادیث پیشین و تقویت مدعای این نوشتار هستند، اگرچه احادیث زیادی درباره معرفت می‌تواند با این حدیث هم‌خانواده باشد که ما به دلیل اختصار از ذکر آن معذور می‌باشیم، بی‌آنکه به بررسی سندی آن‌ها پردازیم و سپس جمع‌بندی کرده‌ایم.

در کتاب بحارالانوار اَبی وَ ابْنُ الْوَلَدِ مَعَا عَنْ سَعْدِ وَ الْحَمِيرِ مَعَا عَنْ الْيَقْطِينِي وَ ابْنِ يَزِيدَ وَ ابْنِ هَاشِمٍ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ ابْنِ أَبِي عِيَّاشٍ عَنْ سَلِيمِ بْنِ قَيْسِ الْهَلَالِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ مِنْ سَلْمَانَ وَ مِنْ أَبِي ذَرٍّ وَ مِنَ الْمُقَدَّادِ حَدِيثًا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّهُ قَالَ: مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً ثُمَّ عَرَضَهُ عَلَى جَابِرِ وَ ابْنِ عَبَّاسٍ فَقَالَا صَدَقُوا وَ بَرُّوا وَ قَدْ شَهِدْنَا ذَلِكَ وَ سَمِعْنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّ سَلْمَانَ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ قُلْتَ مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ عَلَيْهِ إِمَامٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً مِنْ هَذَا الْإِمَامِ قَالَ مِنْ أَوْصِيَائِي يَا سَلْمَانَ فَمَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مِنْهُمْ يَعْرِفُهُ فَهِيَ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ فَإِنْ جَهِلَهُ وَ عَادَاهُ فَهُوَ مُشْرِكٌ وَ إِنْ جَهِلَهُ وَ لَمْ يَعَادِهِ وَ لَمْ يُوَالِهِ عَدُوًّا فَهُوَ جَاهِلٌ وَ لَيْسَ بِمُشْرِكٍ (ع، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۸۸، ح ۳۱)<sup>۱</sup> حدیثی که اول از امام صادق (ع) نقل شده است نیز از نظر لفظ با این حدیث مشابهت دارد و در این حدیث نیز به‌نوعی به تبیین مرگ جاهلیت پرداخته شده است.

و در حدیثی دیگر از، اَبی الرَّجَاءِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ طَالِبِ الْبَلَدِيِّ عَنْ عَبْدِ الْوَالِدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمَوْصِلِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ هَمَّامِ بْنِ سَهْلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْخُرَّاسَانِيِّ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ سَلْمَةَ بْنِ عَطَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ (ع) قَالَ: خَرَجَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ ع ذاتَ يَوْمٍ عَلَى أَصْحَابِهِ فَقَالَ بَعْدَ الْحَمْدِ لِلَّهِ جَلًّا وَ عَزًّا وَ الصَّلَاةِ عَلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِهِ (ص) يَا أَيُّهَا

۱- سلمان از پیامبر (ص) پرسیدند: ای رسول خدا (ص)! شما فرمودید کسی که بمیرد وامامی برای خود بر نگزیده باشد، به مرگ جاهلیت مرده است. این امام کیست؟ پیامبر فرمودند: «ای سلمان! هر که از امت من بمیرد وامامی از اوصیای مرا (به امامت) نشناخته باشد، به مرگ جاهلیت مرده است. اگر امام را نشناسد و یا او دشمنی کند، مشرک است و اگر امام را نشناسد و یا او دشمنی نکند و نیز با او دوستی نکند، مشرک نیست؛ ولی جاهل است.

النَّاسُ إِنْ اللَّهُ وَاللَّهُ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبْدُوهُ وَإِذَا عَدُوهُ اسْتَغْنَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنْ عِبَادَةِ مَنْ سِوَاهُ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ يَا أَبَى أَنْتَ وَأُمِّي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ قَالَ مَعْرِفَةُ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ إِمَامَهُمُ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْهِمْ طَاعَتُهُ (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۳، ص ۹۳، ح ۴۰) اگرچه در این حدیث قید «مرگ جاهلیه» بیان نشده است ولی اشاره به معرفت امام در هر عصر و زمانی دارد.

این حدیث اشاره به مرگ جاهلیت ندارد، ولی درصدد بیان این موضوع است که شرط قبولی عبادات معرفت نسبت به رسول خدا(ص) و امامان (ع) است. مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْكُوفِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ صَبَّاحِ الْمَدَائِنِيِّ عَنِ الْمُفْضَلِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) كَتَبَ إِلَيْهِ كِتَابًا فِيهِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا قَطُّ يَدْعُو إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ لَيْسَ مَعَهَا طَاعَةٌ فِي أَمْرٍ وَلَا نَهْيٍ وَإِنَّمَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ الْعَمَلَ بِالْفَرَائِضِ الَّتِي افْتَرَضَهَا اللَّهُ عَلَى خُدُودِهَا مَعَ مَعْرِفَةِ مَنْ دَعَا إِلَيْهِ وَمَنْ أَطَاعَ حَرَّمَ الْحَرَامَ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَصَلَّى وَصَامَ وَحَجَّ وَاعْتَمَرَ وَعَظَّمَ حُرْمَاتِ اللَّهِ كُلَّهَا لَمْ يَدْعُ مِنْهَا شَيْئًا وَعَمِلَ بِالْبِرِّ كُلِّهِ وَمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ كُلِّهَا وَتَجَنَّبَ سَيِّئَاتِهَا مَنْ زَعَمَ أَنَّه يَحِلُّ الْحَلَالَ وَيَحْرُمُ الْحَرَامَ بِغَيْرِ مَعْرِفَةِ النَّبِيِّ (ص) لَمْ يَحِلَّ لِلَّهِ حَلَالًا وَلَا لَمْ يَحْرُمْ لَهُ حَرَامًا وَإِنَّ مَنْ صَلَّى وَزَكَى وَحَجَّ وَاعْتَمَرَ وَفَعَلَ ذَلِكَ كُلَّهُ بِغَيْرِ مَعْرِفَةِ مَنْ افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ طَاعَتَهُ فَلَمْ يَفْعَلْ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ لَمْ يَصِلْ وَلَا يَصُمْ وَلَا يَزُكَّ وَلَا يَحُجَّ وَلَا يَغْتَمِرُ وَلَا يَغْتَسِلُ مِنْ الْجَنَابَةِ وَلَا يَتَطَهَّرُ وَلَا يَحْرُمُ لِلَّهِ حَرَامًا وَلَا يَحِلُّ لِلَّهِ حَلَالًا لَيْسَ لَهُ صَلَاةٌ وَإِنْ رَكَعَ وَإِنْ سَجَدَ وَلَا لَهُ زَكَاةٌ وَلَا حَجٌّ وَإِنَّمَا ذَلِكَ كُلُّهُ يَكُونُ بِمَعْرِفَةِ رَجُلٍ مِنَ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ عَلَى خَلْقِهِ بِطَاعَتِهِ وَأَمْرًا بِالْأَخْلِادِ عَنْهُ فَمَنْ عَرَفَهُ وَأَخَذَ عَنْهُ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ ذَلِكَ أَنَّمَا هِيَ الْمَعْرِفَةُ وَ أَنَّهُ إِذَا عَرَفَ اِكْتَفَى بِغَيْرِ طَاعَتِهِ فَقَدْ كَذَبَ وَأَشْرَكَ وَإِنَّمَا قِيلَ اعْرِفْ وَاعْمَلْ مَا شِئْتَ مِنَ الْخَيْرِ فَإِنَّهُ لَا يَقْبَلُ مِنْكَ ذَلِكَ بِغَيْرِ مَعْرِفَةٍ فَإِذَا عَرَفْتَ فَاعْمَلْ لِنَفْسِكَ مَا شِئْتَ مِنَ الطَّاعَةِ قَلَّ أَوْ كَثُرَ فَإِنَّهُ مُقْبُولٌ مِنْكَ (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۷، ص ۱۷۶) اگر فردی تمامی عباداتی که خدا بیان کرده را انجام دهد، بدون معرفت به حجتی که خدا اطاعت او را واجب کرده است، در حقیقت هیچ‌یک از این عبادات را انجام نداده است و مرگ جاهلی نشان حیات جاهلی انسان دارد.

### نتیجه گیری

پرسش کلیدی این پژوهش، در چه صورتی مرگ انسان، مرگ جاهلیت است. این پژوهش، به بررسی دلالتی و سندی حدیث «حَدِيثُ مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مَيْتَهُ جَاهِلِيَةً» در پرتو دانش حدیث شیعه و پیدا کردن پاسخ مناسب به این پرسش است. و به نتایج زیر دست یافته است:

(۱) تعبیر «حَدِيثُ مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مَيْتَهُ جَاهِلِيَةً» در ابتدا به صورت یک حدیث جداگانه از زبان نبی اکرم (ص) بیان شده است و از جمله احادیثی است که مضمون آن مشترک میان شیعه و اهل سنت است.

(۲) سند احادیثی که این تعبیرها در آن به کار رفته است صحیح است.

(۳) تمام راویان این احادیث «ثقه» و برخی از آنها از اصحاب اجماع می باشند.

(۴) در صورتی که انسان نسبت به امام زمانش معرفت نداشته باشد؛ مرگش مرگ

جاهلیت است.

## منابع

### قرآن

- ابن درید، محمد حسن. (بی تا). *جمهره اللفظه*، بیروت: دارالعلم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۰ ق). *لسان العرب*، بیروت: دارصادر، چاپ اول.
- ابن داوود. (۱۳۸۳ ق). *الرجال ابن داوود*، قم: منشورات الرضی.
- اسپوزیتو، جان ل. (۱۳۸۸ ش). *دایره المعارف جهان نوین اسلام*، ترجمه حسن طارمی و محمد دشتی، و مهدی دشتی، تهران: نشر کتاب مرجع، بی جا.
- بنی هاشمی، سید محمد. (۱۳۸۳ ش). *معرفت امام عصر (عج)*، قم: نیک معارف، چاپ سوم.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ ق). *معجم الرجال الحدیث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۱ ق). *کتاب الرجال*، قم: دارالذخائر.
- دهقان، مرتضی. (۱۳۸۸ ش). *میثاق آسمانی*، تهران: انتشارات مکیال، چاپ دوم.
- رضوانی، علی اصغر. (۱۳۸۴ ش). *امام شناسی و پاسخ به شبهات*، قم: مسجد جمکران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۳ ش). *مفردات الفاظ القرآن*، ترجمه سید غلامرضا خسروی، تهران: انتشارات مرتضوی، چاپ سوم.
- صدر الحافظی، سید محمد هادی. (۱۴۲۲ ق). *شمیم آشنایی*، قم: نشر مولود کعبه، چاپ اول.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۸ ش). *المیزان فی التفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ بیست و هشتم.
- طبرسی، فضل بن الحسن. (۱۳۶۰ ش). *مجمع البیان فی التفسیر القرآن*، ترجمه علی کرمی، تهران: فراهانی.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۸۶ ش). *مجمع البحرین*، تحقیق سید احمد حسینی، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم.
- طوسی، محمد بن حسن بن علی. (۱۴۱۷ ق). *فهرست طوسی*، بی جا: موسسه نشر الفقاهه.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق). *تفسیر العیاشی*، تحقیق رسول محلاتی، تهران: المطبعه العلمیه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ ق). *کتاب العین*، قم: اسوه، چاپ دوم.
- کریمی، محمدرضا. (۱۳۸۸ ش). *شمع یقین در مباحث اصول دین*، قم: دلیل، چاپ اول.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب، چاپ دوم.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۷۰ ش). *مراه العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چاپ دوم. محمدی، حمید. (۱۴۲۴). *مبادئ العربیه ۴*، قم: دارالذکر، چاپ هشتم.

----- (۱۳۸۱ ش). *صرف متوسطه*، قم: دارالذکر، چاپ پنجاه و چهارم.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۴ ق). *الافصاح فی الامامه امیر المومنین*، بیروت: دارالمفید للطباعه والنشر والتوزیع، چاپ دوم.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۴ ق). *الاختصاص*، تصحیح علی اکبر غفاری، بیروت: دارالمفید، چاپ اول.

مسعودی، عبدالهادی. (۱۳۸۹ ش). *روش فهم حدیث*، تهران: سمت، چاپ ششم.

مؤدب، سیدرضا. (بی تا). *علم الحدیث (پژوهشی در مصطلح الحدیث یا علم الدرایه)*، قم: احسن الحدیث.

الموسوی العاملی، سید حسین من نجیب. (۱۳۸۹ ش). *سرخدا*، ترجمه ابوذر یاسری و مجید شمس آبادی، تهران: نشر موعود، چاپ اول.

النجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ ق). *کتاب الرجال النجاشی*، بیروت: دارالمفید.


نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۸ ق). *کتاب الغیبه*، ترجمه محمدجواد غفاری، تهران: نشر صدوق، چاپ دوم.

الهیثمی، نورالدین علی بن ابی بکر. (۱۴۱۱ ق). *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، دمشق: دارالثقافه، چاپ اول.





## تحلیل گفتمانی دلایل حدیثی انزال سوره قدر

علی محمد کاملی  \* | کارشناسی ارشد تفسیر دانشگاه میبد، یزد ایران.

### چکیده

جایگاه و مشهوریت سوره قدر به واسطه بیان دلایل نزول قرآن و ویژگی‌ها و ابعاد محتوایی درون‌متنی، مورد توجه جوامع اسلامی - مخصوصاً مفسران - بوده و علما برای تأیید اهمیت و دلایل نزول این سوره از نظر روایی نیز، نقل قول‌های حدیثی در منابع تفسیری و روایی، نقل نمودند که نزول اختصاصی این سوره برای اهل بیت (ع)؛ برتر از مدت حکومت‌های سلیمان و ذوالقرنین؛ عبادت امت تو بهتر از عبادت انبیای بنی اسرائیلی؛ قدر و شب آن برتر از هزار ماه مجاهدت فی سبیل الله مرد بنی اسرائیلی؛ تسلی خاطر پیامبر اکرم (ص) به خاطر رؤیا (خواب) ایشان مربوط به حاکمیت یافتن بنی‌امیه بعد از ایشان بر ممالک اسلامی از این دست می‌باشد! با تأمل بر این نقل قول‌ها، به خاطر تعارضات و تفاوت‌های درون‌متنی، تعارض با دلایل قرآنی نزول سوره مدنظر، اصول تفسیر و حدیث و مباحث بدیهی منطقی و عقلی، نقد و بررسی این مطالب را ضرورت می‌بخشد؛ لذا در این نوشتار، اعتبارسنجی سنتی (روایه‌الحدیث) و محتوایی (درایه‌الحدیث) این نقل قول‌ها، در حد توان به انجام خواهد رسید.

**کلیدواژه‌ها:** سوره قدر، مفسران، نقل قول‌های حدیثی، اعتبارسنجی، روایه‌الحدیث و درایه‌الحدیث.

## مقدمه

سوره قدر واجد ویژگی‌های متمایز درون‌متنی، اعلان انزال قرآن، بیان عظمت شب قدر و مشابه بودن آیات آن از نظر کیفی و مصداق خارجی (قرشی، ۱۳۷۵، ج ۱۲، ص ۳۰۰؛ ر.ک: حسینی، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۲، ص ۱۱۸) منظر توجه عام و خاص بوده که علاوه بر دلایل قرآنی و تفسیری، دلایل و نقل‌قول‌های روایی، در منابع تفسیری و حدیثی در تشریح عظمت این سوره مطرح شده است. با توجه به بررسی‌های به‌عمل‌آمده حدود هفت نقل‌قول روایی در منابع مذکور در برتری سوره یا شب قدر بیان‌شده که عبارت‌اند از: نزول اختصاصی برای اهل بیت (ع)؛ برتر از مدت حکومت‌های سلیمان و ذوالقرنین؛ بهتر بودن عبادت امت پیامبر (ص) از عبادت انبیای بنی‌اسرائیلی چون ایوب، زکریا، حزقیل و یوشع؛ برتر از هزار ماه مجاهدت فی سبیل الله مرد بنی‌اسرائیلی و تسلی خاطر پیامبر اکرم (ص) به خاطر رؤیا (خواب) ایشان مربوط به حاکمیت یافتن غاصبان بنی‌امیه بعد از ایشان بر ممالک اسلامی. همان‌طور که از ظاهر آیات سوره قدر و شواهد و قراین درون‌متنی و محتوایی این سوره عظیم‌الشأن مبرهن است دارای قرائن متقن و محکمی همچون؛ اخبار نزول همه یا قسمتی از قرآن در شب قدر علاوه بر علت و اخبار نزول خود سوره؛ بیان عظمت شب قدر با برابری هزار ماه دیگر؛ ذکر نزول روح و ملائک؛ تقدیر امور نوع بشر در درک نزول قرآن کریم همراه با سلامتی فردی و اجتماعی و دنیا و آخرتی در تمام دوران عمر بشر می‌باشد که دلایل روایی مورد بحث، به‌علت تعارض با این قرائن، نه تنها نمی‌تواند قانع‌کننده باشد؛ بلکه می‌تواند عظمت نزول این سوره را با نقل‌قول‌های روایی بدون اعتبار سنجی، دچار تنزل و خدشه نماید؟! همچنین خداوند نزول قرآن را در آیات بی‌شماری برای هدایت، بشارت، رهنمود، راهبر و متضمن دلایل آشکار، ابلاغی روشن، اندرز و رحمت برای ناس، مؤمنان، متقین و پرهیزگاران؛ بیان برای ناس؛ اِنذار و اندرز دهنده؛ تذکر و پند برای پرهیزگاران و جهانیان؛ آیاتی روشن در سینه کسانی که علم [الهی] یافتند؛ تذکری برای تو (پیامبر) و قوم تو که به‌زودی پرسیده خواهید شد؛ منوط نموده و نزول آن را منحصرأ برای شخص خاصی مقید یا به انسان بخصوصی اختصاص نداد و اگر چنین می‌شد دیگر کتاب ازمنه و امت‌ها نمی‌توانست باشد و کارایی این کتاب الهی

خداوند می‌شد و گرایش و ایمان انسان‌ها به آن زایل می‌گردید. مثلاً خداوند در آیه ۶ نمل به پیامبر می‌فرماید که (و حقا تو قرآن را از سوی حکیمی دانا دریافت می‌داری) و نگفته قرآن مخصوص تو و اهل بیت تو نازل شده باشد. لذا نمی‌توان چنین نقل قول‌ها روایی نقل شده در منابع حدیثی و تفسیری را که اهداف نزول سوره قدر و مهم‌تر از آن کل قرآن را زیر سؤال می‌برد، بدون قرائن محکم، به راحتی پذیرفت و حتی قابل تأویل هم نمی‌توانند باشند. از سوی دیگر اگر این نقل قول‌های روایی که از سوی راویان و مفسران نقل شده؛ از صحت لازم برخوردار نباشند، می‌تواند موضوع نسبت دروغ بستن به پیامبر و اهل بیت (ع) را در پی داشته باشد. از موارد تشکیک در این نقل قول‌های منسوبی، مربوط به ایجاد اختلاف در زمان، مکان و تعداد آیات سوره قدر است که برای همه صحابه ملموس و قابل ثبت می‌توانست باشد و مسلماً به عنوان یک امر بدیهی از سوی پیامبر (ص) به کاتبان و حافظان، فرموده است، حالا چگونه برای آیندگان این همه دلایل روایی نزول سوره قدر که اهمیتی چون نامشخص بودن تعداد آیات سوره قدر را نداشته است، قابل پذیرش می‌تواند باشد؟! با این مقدمه، پرداختن و تنویر موضوعاتی چون اهداف نزول سوره قدر و قرآن کریم و اعتبار سنجی نقل قول‌های حدیثی مطروحه، از منظر اصول تفسیر و حدیث و مباحث بدیهی منطقی و عقلی را ضرورت می‌بخشد. لذا در این نوشتار، اعتبار سنجی سندی (روایه الحدیث) و محتوایی (درایه الحدیث) این نقل قول‌ها، در حد توان به انجام خواهد رسید. همچنین با توجه به بررسی‌های به عمل آمده در منابع مرتبط، هیچ‌گونه تحقیقی در این زمینه به عمل نیامده و این موضوع مهم برای اولین بار توسط نگارنده مورد بررسی قرار گرفت. اساس کار این پژوهش بر تحلیل داده‌ها بر اساس قواعد مورد اتفاق تفسیری و فقه الحدیثی استوار بوده و از روش توصیفی - تحلیلی بهره گرفته خواهد شد. همچنین با توجه به موضوع مورد بحث، از روش‌های نقد متن و نیز مطالب به اثبات رسیده به فراخور مباحث، مورد استفاده قرار خواهد گرفت. گردآوری منابع نیز کتابخانه‌ای بوده و قسمتی از اطلاعات نیز از نرم‌افزارهای اسلامی استخراج شده است.

## دلایل قرآنی اهداف نزول سوره قدر

با توجه به ظاهر آیات سوره قدر و شواهد و قراین درون‌متنی و محتوایی این سوره عظیم‌الشان، دلایل متقنی برای نزول، در متن خود سوره تبیین شده است که از جمله می‌توان به نزول قرآن در شب قدر که شاهد و اخباری بر نزول خود و قسمتی از قرآن است که می‌تواند مهم‌ترین و باارزش‌ترین خبر برای کل بشریت باشد. همچنین اخبار شب پر منزلت قدر به انسان که درک آن، می‌تواند دستاوردی بس عظیم برای درک اسرار قرآن در بر داشته باشد؛ لذا از کثرت هزار ماه به‌عنوان عظیم نشان دادن آن یاد می‌کند. بعد دیگر این نزول، بیان تنزل روح و ملائک، به فرمان پروردگار برای انجام امور مقرر و تقدیر امور نوع بشر، همراه با سلامتی همه‌جانبه فردی و اجتماعی و دنیا و آخرتی همه ساله و در تمام دوران عمر بشر و معجزه جاوید بودن تک تک آیات قرآن خواهد بود؛ با این اوصاف آیا می‌توان با چنین دلایل متقن، عظمت نزول این سوره را در چند نقل قول تأمل‌برانگیز بدون اعتبار سنجی، دچار تزلزل و تنزل و خدشه نمود؟! از سوی دیگر خداوند نزول قرآن را منحصرأ برای هدایت متقین (بقره/۲)؛ هدایت و بشارت و رهنمود و رحمت برای مؤمنان (بقره/۹۷)؛ أعراف/۲۰۳ و نمل/۱ و ۲ و ۷۷)؛ هدایت و راهبر و متضمن دلایل آشکار و فرقان ناس (بقره/۱۸۵ و آل عمران/۴)؛ بیان برای ناس و رهنمود و اندرز پرهیزگاران (آل عمران/۱۳۸ و فصلت/۳)؛ إنذار و اندرز دهنده (أنعام/۱۹ و ۵۱ و ۷۰)؛ تذکر و پند برای پرهیزگاران و جهانیان (أنعام/۹۰)؛ حاقه/۴۸ و قلم/۵۲؛ یوسف/۱۰۴ و ص/۸۷)؛ فرمان و ابلاغی روشن برای هدایت مردم (رعد/۳۷ و ابراهیم/۵۲)؛ روشنگر (حجر/۱)؛ آیاتی روشن در سینه کسانی که علم [الهی] یافتند (عنکبوت/۴۹)، رحمت و یادآوری مؤمنان (عنکبوت/۵۱)؛ تذکری برای تو (پیامبر) و قوم تو که به‌زودی پرسیده خواهید شد (زخرف/۴۴) منوط و بیان نموده و نزول آن را منحصرأ برای شخص و زمان خاصی که معصوم هم باشد، اختصاص نداد که اگر چنین می‌شد دیگر کتاب ازمنه و امت‌ها، نمی‌توانست باشد و کارایی جهانی بودن آن رامی‌تواند زیر سؤال ببرد و توهینی بزرگ به نوع بشر محسوب می‌شود که از یک‌سوی این امانت الهی، هدایت او را مطرح و از سوی

دیگر برای فرد خاصی نازل شده و دیگران در ک درستی از این کتاب ندارند. خداوند در آیه ۶ نمل به پیامبر می‌فرماید: «و حقا تو قرآن را از سوی حکیمی دانا دریافت می‌داری» ولی نفرموده قرآن مخصوص تو و یا اهل بیت تو نازل شده باشد. طبرسی در این راستا بیان داشته «بعضی گفته‌اند: آن را شب قدر نامیده‌اند برای اینکه در آن شب نازل شده کتابی چون قرآن که صاحب قدر است بر پیغمبری چون حضرت محمد بن عبدالله خاتم الانبیاء (ص) که صاحب قدر است برای خاطر امت اسلام که صاحب قدرند بر دست فرشته‌ای چون جبرئیل که صاحب قدر است» (طبرسی، ۱۳ ه.ش، ج ۲۷، ص ۱۹۸) از سوی دیگر وقتی موضوعی چون مکان نزول و تعداد این سوره به‌عنوان یکی از مشهورترین سوره قرآن، بین مفسران اختلاف ایجاد شده است که برای همه صحابه ملموس و قابل ثبت بوده و پیامبر (ص) مسلماً به کاتبان و حافظان، زمان نزول این سوره را برای ثبت بیان فرموده است؛ چنانکه در تفاسیر آمده «آیات این سوره به حساب عموم قاری‌ها پنج آیت و به حساب شامی و حجازی شش آیت است که کلمات «لَيْلَةُ الْقَدْرِ» سوّم را آیتی جدا دانسته‌اند» (عاملی، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۶۲۵) و علامه آورده «این سوره، هم احتمال مکی بودن را دارد و هم می‌تواند مدنی باشد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۵۶۰)، چگونه برای آیندگان این همه دلایل روایی نزول سوره قدر ثبت شده در منابع مربوط، قابل قبول می‌تواند باشد؟ لذا نمی‌توان چنین نقل قول‌ها را با توجه به تعارض چالش برانگیز با آیات قرآن، به راحتی پذیرفت.

### دلایل روایی انزال سوره قدر

تنوع و تفاوت‌های معنادار نقل قول‌های روایی انزال سوره قدر، به گونه‌ای در منابع روایی و تفسیری ثبت شده که اولویت‌بندی خاصی نمی‌توان برای این تعداد، در نظر گرفت. همچنین با تأمل دقیق و بررسی‌ها و تحلیل‌های لازم از ابعاد مختلف در این نقل قول‌ها، می‌توان دریافت که از اشکالات عدیده‌ای برخوردار بوده و به علت تعارض و تضاد با اصول علوم مختلف قرآنی، حدیثی، به نوعی می‌تواند مطالب خرافه محسوب شود که باعث خدشه‌دار شدن جایگاه اهل بیت (ع) خواهد شد. لذا ارزیابی و دستیابی به میراث علمی

حقیقی و واقعی حضرات، نیاز به تلاش‌های فراوان این دسته از مطالب داشته و از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. بنابراین ابتدا همه این نقل قول مطرح و هر کدام جداگانه بررسی و در نهایت نقد کلی آن‌ها بیان خواهد شد. درج ارجاعات درون‌متنی متعدد، می‌تواند بیان‌کننده اهتمام ناقلان برای مطرح کردن چه موضوعاتی در عرصه حدیث و تفسیر باشد.

### دلیل اول: نزول اختصاصی برای اهل بیت (ع)

«در کافی از ابی یحیی صنعانی روایت کرده که حضرت صادق (ع) فرمود: روزی جدم امیرالمؤمنین (ع) سوره اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ را در حضور حسین قرائت نمود، امام حسین به پدر گفت: یا امیرالمؤمنین! هر وقت این سوره را تلاوت می‌نمایید حظی و لذتی از قرائت آن می‌برید؛ فرمود: چنین است ای فرزند! این سوره چون بر جدت خاتم پیغمبران نازل شد بر من قرائت نمود و دست مبارکش را بر کتف من گذاشت و فرمود ای علی و ای وصی من بر امت و ای جهاد کننده با دشمنان من تا روز قیامت! این سوره مخصوص تو می‌باشد بعد از وفات من، اختصاص به فرزندان تو دارد بعد از تو برادرم جبرئیل مقدرات و حوادث و پیش‌آمدهای امت را در هر سال فرود آورد و نازل کند بر تو و فرزندان در شب قدر چنانکه بر من نازل می‌کند و خداوند در آن شب نور ساطعی در قلب تو و فرزندان اوصیانت وارد کند تا طلوع فجر» (بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۶۱).

### نقد و بررسی

دقت در متن نقل قول، مبنی بر نزول این سوره منحصرأ در شأن اهل بیت (ع)، نمی‌توان کاشف ارتباط با دلایل قرآنی اهداف نزول سوره قدر که در مبحث مربوط بیان شد و دیگر قرائن و شواهدی قرآنی و تفسیری باشد. همچنین از نظر اصول حدیث‌شناسی این نقل قول دارای طرق مختلف سندی و سلسله راویان نیست که حتی به‌عنوان حدیث آحاد ضعیف مورد پذیرش قرار گیرد. از دیگر سو در تأیید راوی آن، نظر ثابتی وجود ندارد و بیان‌شده «ابراهیم بن عمر یمانی صنعانی از اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) است، نجاشی او را توثیق کرده و ابن الغضائری او را تضعیف کرد» (ابن بابویه، ۱۳۶۷، ج ۶، ص ۵۰۵). شیخ

طوسی و ابن غضائری، ابو یحییٰ صنعانی را از یاران امام صادق به حساب آورده (کافی، حاشیه، ج ۱۲، ص ۵۶۸) و شیخ مفید وی را در جمع ثقات امام رضا معرفی کرده است (ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب ع ج ۴، ص ۳۸۰ و قد ثبت بقول الثقات). در بعضی منابع ابی یحییٰ صنعانی را از شاگردان امامین رضا و جواد (ع) به حساب آورده‌اند (سایت راسخون، ۱۳۹۶/۱۲/۲۸؛ ر.ک: یاران، راویان و شاگردان امام جواد(ع)، شبکه اطلاع رسانی امام جواد (ع)، ۱۳۹۲) که اگر چنین باشد این راوی نمی‌توانسته از امام صادق مستقیم روایت نقل کرده باشد و احتمال عدم درک زمان حیات امام صادق زیاد است. همچنین اگر حضرت علی از قرائت این سوره حظی و لذتی نبرید، چه کسی می‌توانست ببرد، در قسمتی از نقل قول مورد بحث آمده «ای جهاد کننده با دشمنان من تا روز قیامت!» در صورتی که حضرت علی ع حیات ظاهری ندارد که تا قیامت با دشمنان رسول خدا جهاد نماید و در هیچ روایتی، چنین وظیفه‌ای بر عهده هیچ انسانی گذاشته نشده است و هر انسان بر اساس توان خود و به شرط حیات چنین وظیفه‌ای دارد، تازه حضرت علی در دوران حیات و حکومت خود با اکراه علیه دشمنان خود علم جهاد به دست گرفت، اشکال دیگر این است که چرا فقط گفته «جهاد کننده با دشمنان رسول خدا»؟! چرا گفته نشد دشمنان خدا و رسول! و تناقضات متنی دیگر. علامه نیز در ارتباط با ویژگی این شب و سوره قدر بیان می‌دارد: جمله «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ» که در جمله «وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ» بدان اشاره شده، عظمت آن شب را بیان می‌کند و می‌فرماید: بدین جهت گفتیم آن شب مقامی ارجمند دارد که از هزار شب بهتر است. منظور از بهتر بودنش که مفسرین تفسیر کرده‌اند از حیث فضیلت عبادت و مناسب با غرض قرآن است، چون همه عنایت قرآن در این است که مردم را به سوی خدا نزدیک و به وسیله عبادت زنده کند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۵۶۳). پس دلیل تفسیری سوره و شب قدر تقرب به خداوند می‌تواند باشد.

## دلیل دوم:

نقل دیگر متنی است که در همین راستا از حضرت صادق (ع) مطرح شده که فرمود: «در شب معراج پیغمبر نماز بجا آورد چون فارغ شد از قرائت سوره الحمد در رکعت اول

خطاب شد به او قرائت کن ای محمد نسبت پروردگارت را یعنی سوره قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ را و در رکعت دوم خطاب شد به آن حضرت تلاوت کن سوره إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ رَا چه آن سوره نسبت خود و اهل بیت می باشد تا روز قیامت» (بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۶۱ و ۴۶۲).

### نقد و بررسی

با دقت در متن نقل قول و شباهت محتوایی آن با نقل قبلی مبنی بر نزول این سوره منحصرأ در شأن اهل بیت (ع)، نقدهایی به آن وارد است: اولاً؛ با دلایل قرآنی اهداف نزول سوره قدر که در مبحث مربوط بیان شد و دیگر قرائن و شواهدی قرآنی و تفسیری نه تنها مرتبط نیست بلکه می تواند در تعارض باشد؛ ثانیاً؛ مفسر محترم، به عنوان تنها روایی این متن، محدث، سند و سلسله روایان آن را بیان نکرده تا معلوم شود که این یک متن روایی است تا بتوان از نظر اصول حدیث شناسی، صحت و سقم آن را سنجید! ثالثاً؛ حدیث معراج از ابعاد مختلف نیاز به اعتبار سنجی دارد. رابعاً؛ اگر این متن به عنوان روایت تلقی گردد گویا خداوند، در یک تقسیم بندی، سوره توحید را سهم خود و سوره قدر را سهم پیامبر و اهل بیت مقرر داشته است که چنین چیزی نه با علم و حکمت الهی سازگار است و نه با اهداف نزول و محتویات درون متنی این سوره همخوانی دارد. از سوی دیگر خداوند را یک نیازمند جلوه دادیم که از ساحت الهی، این مسائل سخیف، به دور می باشد.

### دلیل سوم: برتر از مدت حکومت های سلیمان و ذوالقرنین

مفسرین در شأن نزول و تعیین وجه این فراز آیه «خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ»، نقل قول ذیل را از ابوبکر و راق مطرح نمودند که: «ملک سلیمان و ملک ذوالقرنین هر کدام هزار ماه بود، معنی آیه اینکه مرد مؤمن شب را دریابد او را به بود از ملک سلیمان و ذوالقرنین» (کاشانی، ۱۳۰۵، ج ۱۰، ص ۳۰۴؛ ر.ک: امین، بی تا، ج ۱۵، ص ۲۰۵). صاحب تفسیر روض الجنان بجای ذوالقرنین، نام اسکندر را ذکر کرده است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۲۰، ص ۳۵۴) و بعضی گفته اند: «ذوالقرنین و سلیمان هر یک پانصد ماه پادشاهی کردند. به پیغمبر شب قدر دادند که بهتر است از هزار ماه حکومت آن دو پادشاه» (عاملی، ۱۳۸۴، ص



### نقد و بررسی

این دو نقل قول، به علت نداشتن سند و سلسله راویان، از نظر اصول حدیث‌شناسی، کلام حدیثی نمی‌تواند باشد. همچنین ابوبکر و راق، محمد بن عمر حکیم ترمذی بلخی، عارف بزرگ ایرانی سده ۳ قمری هجری می‌باشد (دانشنامه بزرگ اسلامی، مقاله «ابوبکر و راق»، ج ۵، ص ۲۰۱۲) و حدیث را به صورت مرسل و مرفوع نقل کرده است. از جهت دیگر اگر واقع بینانه حکومت نبی خدا حضرت سلیمان (ع) و بنده صالح، ذوالقرنین (ع) را در قرآن مرور نماییم و اهدافی را خداوند برای برقراری این دو حکومت مطرح فرمود و زحمات و مشکلاتی را که تحمل نمودند در نظر آوریم، نمی‌توان در برابر عظمت شب قدر یک مؤمن، این قدر بی‌ارزش جلوه داده شود به گونه‌ای إلقاء خواهد شد که حکومت این دو ولی خدا ارزش لازم را نداشته و جهت دنیایی دارد! از سوی دیگر به علت تفاوت محتوایی و اهداف نزول قرآن و قدر قابل مقایسه با هم نیست که شأن نزول آیه مورد بحث محسوب شود؛ چرا که «بalf» تکثیر است نه تخصیص، این عدد از قبیل آیه کریمه «إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» می‌تواند می‌باشد. (کاشانی، ۱۳۰۵ ه. ش، ج ۱۰، ص ۳۰۴؛ ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۵۶۳). از نکات قابل توجه تفاوت در متن نقل قول در تفاسیر است. در روض الجنان و روح الجنان، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین و مخزن العرفان در علوم قرآن، مطالب مشابه هم نقل شده است اما در تفسیر عاملی که بدون منبع می‌باشد، بیان شده که شب قدری که به پیغمبر دادند بهتر از جمع هزار ماه حکومت ذوالقرنین و سلیمان است.

### دلیل چهارم: عبادت امت تو بهتر از عبادت انبیای بنی اسرائیلی

شأن نزول دیگری که مفسران در مورد آیه ۲ سوره قدر و در تعیین وجه «أَلْفِ شَهْرٍ» و با اختلاف در نقل قول، بیان کردند، نقل قولی از حضرت رسول (ص) که «چهار عابد ایوب، زکریا، حزقیل و یوشع که هر یک هشتاد سال عبادت کرده و طرفه العینی معصیت نمودند.

صحابه تعجب نمودند آنگاه جبرئیل این سوره را آورد و بیان نمود که عبادت یک شب تو بهتر است از عبادت هزار ماه آن‌ها. وقتی عمر امت پیمبر اکرم و عمر امت پیشین را باز نمودند عمر امت خود به نظرش کم آمد این سوره فرود آمد که به عمر کم آنان بر طاعتشان ثواب بسیار می‌دهیم» (امین، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۲۰۵؛ رک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۲۰، ص ۳۵۳؛ کاشانی، ۱۳ ه.ش، ج ۱۰، ص ۳۰۴ و عاملی، ۱۳۸۴، ص ۶۲۷؛ مکارم شیرازی و نویسندگان، ۱۳۷۱، ج ۲۷، ص ۱۸۳). نقل قولی شبیه به همین بیان شده که «در بنی اسرائیل هیچ کس را عابد نخواندندی تا هزار ماه عبادت نکردی خدای تعالی این سوره را فرستاد» (کاشانی، ۱۳ ه.ش، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۳۰۴).

### نقد و بررسی

نزول دوباره و فی‌المجلس سوره قدر در این نقل قول روایی، اصل متن را به چالش می‌کشد. از طرف دیگر اگر چنین نقل قولی را بپذیریم گویا نزول آیات و سوره، به‌نوعی بر اساس خواسته پیامبر و یا صحابه صورت می‌گیرد نه به‌إذن الهی و بر اساس علم و حکمت حضرت حق؟! تازه سوره‌ای که یک بار در مکه نازل شده چه پشتوانه الهی و چه لزومی می‌تواند داشته باشد که مجدداً دو بار فوراً و بدون بیان مکان نزول، نازل گردد. با توجه به اجماع صورت گرفته، سوره قدر، مکی می‌باشد و هیچ دلیل نقلی صحیح‌السند بر نزول مجدد آن وجود ندارد. از سوی دیگر هر یک از انبیای الهی از جمله انبیایی که نام ایشان در این نقل قول ذکر شده بر اساس دستور الهی برگزیده شده و دارای جایگاه و مقام خاص نبوی هستند و بر اساس وظیفه‌ای که به آنان محول شده به رسالت خود عمل نموده و هر کدام در این مسیر، دچار ابتلائات و سختی‌های زیادی شده و متحمل زحمات فراوانی گردیده‌اند که نحوه شهادت حضرت زکریا (ع) نشان از تلاش خالصانه و صالحانه این نبی مکرم بوده است که در قرآن ذکر نام نیکوی او و فرزند شهیدش حضرت یحیی (ع) گواه بر این مدعا می‌باشد و همچنین سختی‌های وصف‌ناپذیر حضرت ایوب (ع) و صبر مثال‌زدنی آن حضرت جای خود دارد. آیا این همه زحمات می‌تواند ارزشش کمتر از عبادت یک شب قدر باشد که سختی آن‌چنانی ندارد، از طرف دیگر در انجام وظایف

الهی و پیشگاه حق، این گونه قیاس‌های عددی نمی‌تواند جایگاه شرعی داشته باشد؛ لذا پیامبر هم سخن غیرشرعی نخواهد فرمود. چرا باید برای ارزش‌گذاری یک شب که خداوند در قالب یک سوره بیان کرده، به چنین نقل‌قول‌های بدون سند اتکا نماییم و مقام و زحمات انبیای الهی را خدشه‌دار نماییم؟! شب قدری که همین مفسران درک آن را برای غیر معصوم محال می‌دانند. از جهتی این نقل‌قول نوعی زاویه نسبت به انبیای بنی‌اسرائیلی اتخاذ کرده که از این جهت نیز متن فوق را به چالش می‌کشاند و نشان می‌دهد با غرض خاصی در منابع روایی و بعد تفسیری گنجانده شده است.

### دلیل پنجم: قدر و شب آن برتر از هزار ماه مجاهدت بنی‌اسرائیلی

تقریباً در تمام منابع تفسیری و حدیثی شیعه و اهل سنت نقل‌قولی از ابن عباس از پیامبر اکرم (ص) نقل شده بر این مبنا که «ذکر لرسول‌الله (ص) رجل من بنی‌اسرائیل آتاه حمل السلاح علی عاتقه فی سبیل الله تعالی ألف شهر فعجب من ذلك رسول‌الله (ص) عجباً شدیداً و تمنى أن يكون ذلك فی أمته ... فأعطاها الله ليلة القدر و قال: ليلة القدر خير من ألف شهر الذي حمل الإسرائیلی السلاح فی سبیل الله لك ولأممتك من بعدك إلی يوم القيامة فی كل رمضان» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۲۰، ص ۴۷۸؛ ر.ک: طبرسی، ۱۳۰۵، ج ۱۰ و ج ۲۷، ص ۲۰۴؛ ص ۷۸۹؛ حویزی، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۵، ص ۶۲۲، ح ۴۵ و ص ۶۱۵، ح ۱۶) «ابن عباس گوید: نزد رسول‌خدا (ص) ذکر مردی از بنی‌اسرائیل به میان آمد که او در راه خدا هزار ماه شمشیر خود را بر شانه‌اش حمل نموده [و آماده جهاد در راه خدا بود]. رسول‌خدا (ص) از این جریان سخت تعجب نمود و آرزو کرد که این فضیلت در امتش باشد ... پس خداوند [در مقابل] به آن حضرت شب قدر را عطا کرد و فرمود: شب قدر، بهتر از هزار ماهی است که آن مرد بنی‌اسرائیلی در راه خدا سلاح حمل کرد ...» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۲۰، ص ۴۷۸؛ ر.ک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۲۰، صص ۳۵۳ و ۳۵۴؛ امین، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۲۰۵؛ مکارم شیرازی و نویسندگان، ۱۳۷۱، ج ۲۷، ص ۱۸۳؛ کاشفی، بی‌تا، ص ۱۳۶۹؛ عاملی، ۱۳۸۴، ص ۶۲۷؛ تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن ج ۱۵، ص ۲۰۵). در تفسیر مخزن العرفان به نقل از ابن عباس به صورت مبهم

شان نزول دیگری آمده با این عنوان که «در بنی اسرائیل مردانی بودند که هشتاد سال روزه به روزه می بردند و شب تا صبح قیام می نمودند...» (امین، بی تا، ج ۱۵، ص ۲۰۵). شیخ طبرسی در مجمع به نقل از عطاء و از ابن عباس این متن را نقل کرد (بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۵۴).

### نقد و بررسی

این نقل قول از ابعاد قرآنی، تفسیری، حدیثی، تاریخی و ادبی دارای تعارضات و چالش های اساسی می باشد:

۱- بر اساس آیات بی شمار قرآن، بنی اسرائیل همان امتی بودند که تقریباً همه رسولان و انبیای بنی اسرائیلی، رنج های فراوانی از رفتار دینی و اجتماعی و امنیتی این قوم بهانه جو تحمل کردند. از جمله؛ آیات ۱۳۸ و ۱۵۰ اعراف؛ ۹۳ یونس؛ ۴ اسراء و ۵ صف. یکی دیگر از ظلم های اینان در حق حزقیال (حزقیل) نبی بود که به علت نجات و پیشگیری از قتل هفتاد پیامبر بنی اسرائیلی از دست یهود به ذوالکفل موسوم شده بود؛ در سرزمین بابل توسط گروهی از یهودیان کشته شد (دانشنامه ویکی فقه، ۱۳۹۵).

۲- عدم تمکین بنی اسرائیل از حضرت موسی (ع) در جنگ با قوم عمالقه و آزادسازی ارض مقدس (بیت المقدس\_ اورشلیم)؛ طبق آیات ۲۱ تا ۲۴ سوره مائده که نمونه عدم جنگ آور بودن این قوم است چه رسد به اینکه هزار ماه سلاح بپوشند و آماده رزم باشند و درعین حال شب زنده داری نمایند.

۳- کشتن جمعی و فردی انبیای الهی طبق آیات ۶۱ و ۸۷ و ۹۱ سوره بقره و ۲۱ و ۱۸۳ آل عمران و ۱۵۵ نساء نمونه بارز ظلم این قوم بوده است.

۴- صاحب روض الجنان و روح الجنان، بدون ملاک قرار دادن اصول تفسیر و حدیث، صرفاً به نقل آن پرداخته و به جای اعتبار سنجی آن به ذکر «و الله اعلم بصحته» اکتفاء نموده است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۲۰، ص ۳۵۴ و ۳۵۵). مسلماً خداوند از صحت و سقم این نقل قول آگاه است اما وظیفه مفسر چیست اگر قرار باشد امور مربوط به مفسر به خدا واگذار گردد عنوان مفسر بودن چه کاربردی دارد؟! ضمناً این مفسر این

نقل قول را به نقل از وهب بن منبه بدون بیان سند و سلسله راویان و متفاوت از دیگر مفسران نقل کرده است.

۵- یکی از روایان این نقل قول وهب بن منبه است که نام کامل او «وهب بن منبه بن کامل یمانی صنعانی، در نشر و پخش اسرائیلیات دست داشت و حجم بالائی از داستان‌های اسرائیلی بدو منسوب است تا آنجائی که او را مورد طعن و نکوهش قرار داده‌اند و به فریب و دروغ‌پردازی متهم ساخته‌اند» (تفسیر و مفسران، ۱۳۹۱، ج ۲ ص ۱۰۵).

۶- تفاوت لفظی فاحش، سخیف بودن و غیر فصیح بودن نوع متون و مشکلات روایه الحدیثی و درایه الحدیثی از اشکال عمده است مثل مشخص نبودن خبردهنده به شخص پیامبر و نداشتن سند و سلسله راویان.

۷- صاحب تفسیر بیان السعاده به صورت مبهم و با تغییرات لفظی حادث شده در نقل، بیان می‌کند که «روایت شده است که بعضی به رسول خدا(ص) گفتند: مردی از بنی اسرائیل هزار ماه در راه خدا بر گردنش سلاح انداخته و حمل کرده است، رسول خدا از این موضوع به شدت تعجب کرد و آرزو نمود که چنین چیزی در امت خودش باشد، پس عرض کرد: پروردگارا! امت مرا از نظر عمر کوتاه‌ترین و از نظر اعمال کمترین قرار دادی، لذا خداوند شب قدر را به رسول خدا عطا نمود...» (سلطان علی‌شاه، ۱۳۷۲، ج ۱۴، ص ۵۹۴). اشکالات این نقل عبارت است از نبود سند و سلسله راویان، مشخص نبودن خبردهنده به رسول خدا، تفاوت با دیگر نقل قول‌های دیگر مفسران.

۸- متن طولانی که عده‌ای از مفسران از جمله صاحب منهج الصادقین، در ویژگی تعجب آور و تأمل برانگیز این مرد بنی اسرائیلی نقل کردند که به خرافه و خیال بیشتر شبیه است تا یک ماجرای واقعی. ایشان نقل قول مفصلی از تفسیر ثعلبی از وهب بن منبه روایت کرده مبنی بر اینکه «...مرویست که شمسون مردی قوی هیکل و شجاع بود و بجهت کثرت محاربه و مجاهده او همه کفار عاجز بودند و آخر نزد زن وی رفتند و او را به حطام دنیا فریب دادند و گفتند چون او بخسبد وی را به بند تا ما او را هلاک کنیم... چون آگاه شد ریسمان بگسیخت و با زن گفت که چرا چنین کردی گفت خواستم قوت ترا

بیازمایم... اکنون بگو ترا به چه توان بست که از آن عاجز شوی گفت بموی سر من شب دیگر او را بموی سر او بیست چون بیدار گشت عاجز شد و زن کفار را خبر کرد بیامدند و او را بمأوی خود بردند و چشم‌هایش را برآوردند و گوش و بینی او را ببریدند وی به درگاه الهی بنالید حق سبحانه چشم‌های او را و جمیع اعضایش باز کرد و از بندش خلاص نمود ملک ایشان را قصری بود که بر بالای ستونهای محکم بنا کرده بودند بر آنجا نشسته شمسون پیامد و آن ستونها را بجنابید ملک از قصر در افتاد و هلاک شد...» (کاشانی، ۱۳ ه.ش، ج ۱۰، صص ۳۰۲-۳۰۴؛ ر.ک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۲۰، ص ۳۵۴ و ۳۵۵).

### دلیل ششم: تسلی خاطر پیامبر

مشهورترین دلیل روایی نزول سوره قدر، از جنبه تکرار آن، نقل قولی است بدین شرح که «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ ابْنِ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عِيسَى الْقَمَّاطِ عَنْ عَمِّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: أَرَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فِي مَنَامِهِ بَنِي أُمِيَّةَ يَصْعَدُونَ عَلَى مَنْبَرِهِ مِنْ بَعْدِهِ وَ يَضِلُّونَ النَّاسَ عَنِ الصِّرَاطِ الْقَهْقَرِيِّ، فَأَصْبَحَ كَثِيبًا حَزِينًا قَالَ: فَهَبَطَ عَلَيْهِ جِبْرِئِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لِي أَرَاكَ كَثِيبًا حَزِينًا؟ قَالَ: يَا جِبْرِئِيلُ إِنِّي رَأَيْتُ بَنِي أُمِيَّةَ فِي لَيْلَتِي هَذِهِ يَصْعَدُونَ مَنْبَرِي مِنْ بَعْدِي يَضِلُّونَ النَّاسَ عَنِ الصِّرَاطِ الْقَهْقَرِيِّ، فَقَالَ: وَ الَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ نَبِيًّا إِنِّي مَا أَطَّلَعْتُ عَلَيْهِ، فَعَرَجَ إِلَيَّ السَّمَاءِ فَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ نَزَلَ بَأَى مِنَ الْقُرْآنِ يُوْنِسُهُ بِهَا قَالَ: «أَفَرَأَيْتَ إِنْ مَتَّعْنَاهُمْ سِنِينَ \* ثُمَّ جَاءَهُمْ مَا كَانُوا يُوعَدُونَ \* مَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَمْتَنِعُونَ» وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَ مَا أَذْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى لَيْلَةَ الْقَدْرِ لِنَبِيِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَيْرًا مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ مُلْكِكَ بَنِي أُمِيَّةَ». (حویزی، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۵، ص ۶۲۱؛ ر.ک: کلینی، ۱۳۶۴، ج ۲، صص ۲۵ و ۲۶؛ کلینی (بهشت کافی)، ۱۳۸۱، ص ۲۶۶). «در عالم رؤیای رسول خدا(ص) بنی‌امیه را در حالی به او نشان دادند که بر منبرش بالا می‌روند و مردم را از صراط هدایت به راه ضلالت واپس می‌برند، از این رو شب را اندوهگین و محزون صبح کرد، پس جبرئیل علیه‌السلام بر او نازل شد و گفت: یا رسول‌الله،

چرا تو را اندوهگین و محزون می‌بینم؟ فرمود: ای جبرئیل، من شب دوشین بنی‌امیه را دیدم که پس از من بر منبرم بالا می‌روند و مردم را از صراط‌هدایت به راه ضلالت واپس می‌برند، گفت: به آن خدائی که تو را بر حقّ به نبوت مبعوث کرده است، این چیزی است که من اطلاع بر آن نداشتم، سپس به آسمان عروج کرد و دیری نگذشت که با آیه‌ای از قرآن که پیامبر را با آن دلگرم می‌ساخت فرود آمد و آن آیه این بود: «آیا در این باره اندیشیده‌ای که اگر ما سال‌ها ایشان را از لذات حیات متمتع سازیم و پس از آن عذاب موعود بر ایشان فرود آید، آن برخوردار از طول عمر و خوش‌گذرانی چیزی از عذاب خدا را از ایشان دفع نمی‌کند و همچنین سوره قدر را بر آن حضرت نازل کرد که خدا در این سوره، شب قدر را برای پیامبرش بهتر از هزار ماه سلطنت بنی‌امیه قرار داد.» (ابن بابویه، ۱۳۶۷، ج ۲، صص ۵۰۲ و ۵۰۳، ح ۲۰۲۲؛ ر.ک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۴، صص ۳۶۲-۳۶۴؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۴۷۲). در اصول کافی به نقل از حضرت علی (ع) آمده که «رسول خدا(ص) در خواب دید که تیم و عدی (ابو بکر و عمر) و بنی‌امیه بر منبر او می‌نشینند!» (أصول الکافی، ترجمه مصطفوی، ج ۲، ص ۲۹۹، ح ۷۳). نورالثقلین طریق دومی هم که خلاصه حدیث است به قرار زیر آورده است «فِي رَوْضَةِ الْكَافِي سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ يُونُسَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عِيسَى الْقَمَاطِ عَنْ عَمِّهِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: ...» (حویزی، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۵، ص ۶۲۱). طریق سوم نقل شده از سند صحیفه سجاده از امام صادق و اجداد ایشان از حضرت علی (ع) با شرح بیشتر بوده که در شأن نزول آیه ۶۰ سوره اسراء می‌باشد (حویزی، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۵، ص ۶۲۲).

علامه بیان داشته که «این سوره، هم احتمال مکی بودن و هم می‌تواند مدنی باشد، روایاتی در سبب نزول آن از اهل بیت (ع) و از دیگران رسیده، خالی از تأیید مدنی بودن آن نیست که دلالت دارد بر اینکه این سوره بعد از خوابی بود که رسول خدا(ص) دید...» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۵۶۰).

## نقد و بررسی

ایرادات اساسی این نقل قول از منظر قرآنی، تفسیری، حدیثی، تاریخی و ادبی:

الف. در یک قیاس غلط، یک امر معنوی و با عظمتی چون سوره قدر که بر کامل‌ترین انسان نازل شد و شب قدر؛ با آن جایگاه غیرقابل وصف را با یک اتفاق زودگذر چون حکومت سست‌بنیاد، فاسد و مستبد بنی‌امیه مقایسه نموده است. شاید مطرح کردن دانسته یا نادانسته این قیاس غلط از سوی عوامل وابسته، بر اساس انگیزه‌های دنیا طلبانه دور از انتظار نباشد؛ اما از محدثان و مفسران عالم اسلام - مخصوصاً شیعه - چنین انتظار نبوده و نیست که نقل قول‌های ضعیف و اکثراً خرافه را به راحتی در منابع با ارزش حدیثی و تفسیری نقل و ثبت نمایند؟!

ب. ایراد دیگر این است که بر اساس اعتقاد عده‌ای از مسلمین، شب قدر هر سال تکرار می‌شود و هر شب آن هزار ماه است و بیش از ۱۴۰۰ شب قدر از زمان نزول سوره قدر سپری شده است که از بعد عددی هم بر اساس قیاس ناقلان این نقل قول‌ها، در نظر بگیریم بازهم مقایسه ناهمگونی خواهد بود.

ج. از دلایل ساختگی بودن این نقل قول در دوران بنی‌عباس، محاسبه برابری مدت حکومت بنی‌امیه با عظمت شب قدر است؛ ترمذی می‌گوید: «راوی گفت ما شماره کردیم سلطنت بنی‌امیه را بدون روزی کم‌وزیاد هزار ماه بود» (بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۶۱؛ ر.ک: کاشانی، ۱۳ ه.ش، ج ۱۰، ص ۳۰۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۱۵، ص ۴۱۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۲۰، ص ۳۵۵ و ۳۵۶). این محاسبه توسط هیچ فردی در دوران حاکمیت بنی‌امیه نقل نشد. همچنین زمانی این مدت حاصل می‌شود که حکومت بنی‌امیه تمام شده و فردی محاسبه نموده و برابری این مدت اعلام کند. از طرف دیگر نه زمان دقیق به حکومت رسیدن نه زمان دقیق پایان حکومت بنی‌امیه مشخص است که چه روز بوده و نه کسی در آن مقطع دنبال این مدت بوده تا با هزار ماه شب قدر مقایسه نماید. نقص تقویم قمری هجری در آن زمان جای خود دارد.

د. یکی از موارد تأمل برانگیز مطرح شده در این نقل قول‌ها این است که در الدر



المنثور به نقل از ابن جریر از سهل بن سعد روایت کرده که رسول خدا(ص) بعد از دیدن خواب تسلط بنی امیه که «در همه شهرها بر فراز منبرها برآمده اند و به زودی بر شما سلطنت می کنند و شما ایشان را بدترین ارباب خواهید یافت، آنگاه رسول خدا(ص) از آن به بعد در اندوه عمیقی فرورفت... سپس خدای تعالی آیه ۶۰ اسراء را فرستاد. علامه نقل می کند که رسول خدا(ص) تا زنده بود کسی او را خندان ندید» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۰۴). در صورتی که طبق نقل مشهور، بشاش بودن و سبقت در سلام، سنت دائم پیامبر بود. از سوی دیگر غصه دار بودن پیامبر برخلاف وصف «رحمت للعالمین بودن» ایشان است. از طرف دیگر اگر چنین خوابی پیامبر دیده است، چرا طبق نقل مشهور، کتابت تعدادی از نامه ها را به معاویه سپرده است. آیا قبول این نقل قول ناقلان، به نوعی انتخاب و مدیریت و بصیرت پیامبر را زیر سؤال نمی برد؟!

ر. یکی از مفسران در رد و قبول این نقل قول آورده است «با آنکه این داستان با مضامین دیگر نیز روایت شده و اجمال آن شهرت دارد ولی با زمان نزول این سوره که بیشتر، آن را در مکه می دانند سازگار نیست. مسلم این است که آن حضرت در اواخر عمر خود برای آینده و سرنوشت مسلمانان پیوسته نگران بود و آینده تاریکی را پیش بینی می کرد و کسانی را در چهره اسلام و بوزینه صفت می دید که با مقدرات مسلمانان بازی می کنند. شاید برای تسلی خاطر آن حضرت، این سوره پس از نزول اولی، برایش قرائت گردیده و نشان داده شد» (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۱۹۸). اولاً هیچ ارتباطی بین نزول مکرر سوره قدر با نگرانی پیامبر از نظر نقل صحیح السند قرآنی و تفسیری و حدیثی قابل کشف نیست. از سوی دیگر چرا خداوند به این موضوع تصریح نفرمود. از جهتی طبق اعتقاد شیعیان در اواخر عمر شریف پیامبر، خداوند آیه ۳ مائده را در اکمال دین نازل فرمود.

س. یکی دیگر نقدهای این نقل قول این است که صاحب تفسیر اطیب البیان بیان می دارد که «در بعضی اخبار دوازده نفر و در بعضی اخبار چهارده نفر به ضمیمه بنی تیم و عدی یعنی اولی و دومی و فتنه امتحان ناس بود که پس از رحلت حضرت بسیاری در

ضلالت افتادند جز خواص و بر طبق این اخبار که قابل انکار ورد نیست» (طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۷۶). غیر از اینکه کمتر مفسری این قسمت از نقل قول را بیان کرده، پرداختن به جزئیاتی از این دست چگونه قابل دستیابی می‌توانست باشد در جایی که یک سری از مباحث ضروری اعتقادی و فقهی با مشکل ادله محکم روایی روبرو است؟! ضمناً اعتقاد به ضلالت اکثر صحابه و ذکر افرادی غیر از بنی‌امیه، برخلاف صریح آیات قرآن بوده و موضوع را از روش تفسیری به سوی گرایش تفسیری سوق می‌دهد. همچنین جزءنگری از این دست، شبیه نوع نگارش بنی‌اسرائیل در تورات است.

ص. صاحب تفسیر بیان السعاده، در توضیحی تأمل برانگیز که در عالم طبع و عالم شیطین و جنّ شب قدر نیست و این دو، دو عالم بنی‌امیه است می‌گوید: «ماه‌هایی که منسوب به بنی‌امیه است شب قدر در آن‌ها نیست کنایه از مراتب همین دو عالم است؛ یعنی، بنی‌امیه که از نظر روانی و ساختاری در مرحله شیطین و جنّ هستند قدری برایشان حاصل نشود...» (سلطان علی‌شاه، ۱۳۷۲، ج ۱۴، ص ۵۹۳). آیا نداشتن شب قدر فقط برای بنی‌امیه است یا می‌تواند شامل همه ظالمان تاریخ باشد؟! ایشان با کدام قرائن قرآنی یا تفسیری و روایی، متوجه این امر شدند، مگر تقدیر به عنوان سنت جاریه امر الهی برای همه انسان‌ها در شب قدر رقم نمی‌خورد، این استثناء چگونه قابل اثبات و توجیه می‌تواند باشد؟! چه کسی گفته ماه‌ها، متعلق به بنی‌امیه است تازه ائمه هم در همین ماه‌ها و عالم بنی‌امیه می‌زیستند با کدام منطق می‌توان این دو زمانه را تفکیک نمود؟

ط. کلینی در روضه کافی از علی بن عیسی قمّاط روایت دیگری با تفاوت معنی‌دار نقل نموده آیتی که «خدای عزّ و جلّ به همراه جبرئیل برای آرامش پیامبر فرستاد، آیات ۲۰۵ تا ۲۰۷ سوره شعراء و سوره قدر باهم بود» (کلینی، صص ۲۶۵ و ۲۶۶؛ ر.ک: کلینی، ج ۲؛ ص ۲۵). اینکه ارتباط این آیات با ناراحتی پیامبر چیست مبرهن نیست!

ع. اختلاف در ثقه بودن یا نبودن تعدادی از راویان این نقل قول از جمله سهل بن زیاد و بر اساس منابع رجالی شیعه، از چالش اساسی آن است

## دلیل هفتم

راویان برای اثبات صحت نقل خود، نقل قول روایی فوق‌الذکر را، بدون شواهد و قرائن، به ماجرای صلح امام حسن (ع) بدین قرار مرتبط نمودند که: «روی القاسم بن فضل عن عیسی بن مازن، قال: قلت للحسن بن علی علیه السلام یا مسود وجوه المؤمنین عمدت إلى هذا الرجل فبايعت له یعنی معاویة، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم، رأى فی منامه بنی أمیة يطؤون منبره واحدا بعد واحد و فی روایة ینزون علی منبره نزو القردة، فشق ذلك علیه فأنزل الله تعالی: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ إِلَى قَوْلِهِ: خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ یعنی ملک بنی أمیة قال القاسم فحسبنا ملک بنی أمیة، فإذا هو ألف شهر» (التفسیر الکبیر، ج ۳۲، ص ۲۳۱). به نقل از صحیح ترمذی روایت شده که پس از آنکه امام حسن (ع) مجبور شد با معاویه صلح کند شخصی از جا بلند شد و با کمال جسارت به آن حضرت گفت: «مؤمنین را رو سیاه کرده‌ای حسن بن علی! آن حضرت در پاسخ آن مرد فرمود اذیت نکن مأمور بودم بر این امر جدم پیغمبر اکرم (ص). در خواب دید بنی‌امیه بر منبرش بالا رفتند... ترمذی می‌گوید راوی گفت ما شماره کردیم سلطنت بنی‌امیه را بدون روزی کم‌وزیاد هزار ماه بود» (بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۶۱؛ ر.ک: کاشانی، ۱۳ ه.ش، ج ۱۰، ص ۳۰۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۱۵، ص ۴۱۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۲۰، ص ۳۵۵).

## نقد و بررسی

ایرادات وارده به نقل قول عبارت‌اند از:

- ۱- روشن نبودن ارتباط منطقی و عقلی و تفسیری بین سه موضوع پذیرش صلح امام حسن و حاکمیت بنی‌امیه و نزول سوره قدر.
- ۲- توجیه و ترویج تفکر جبرگرایی حاکمان جور آن عصر و قبولانیدن این تفکر به همه مسلمانان با توجیه تراشی شرعی از ماجرای صلح امام.
- ۳- موجه جلوه دادن حاکمیت و عملکرد ظالمانه بنی‌امیه و بنی‌عباس در قالب پذیرش یک صلح.
- ۴- منتسب نمودن و تحمیل نوعی تفکر جبرگرایانه به شخص امام حسن (ع) و

پذیرش صلح توسط آن حضرت.

۵- القای خرافات و جبر به جامعه در قالب یک خواب منتسب به شخص پیامبر(ص) و القا این نوع نگرش به جامعه مسلمین که این گونه شخصیتی داشته و راضی به حکومت ظالمان باشند.

۶- تخریب چهره اهل بیت (ع) به عنوان افرادی که واجد شخصیت اجتماعی جبرگرایانه و خرافاتی هستند که تأثر و تصمیمات آنان وابسته به یک امری مثل رؤیا و خواب است.

۷- عدم اتفاق در ثقه بودن عیسی بن مازن در منابع رجالی شیعه.

ضمناً علامه با معرفی دیگر ناقلان این نقل قول نظیر خطیب بغدادی از ابن عباس و ابن عساکر از سعید بن مسیب، ترمذی، ابن جریر، طبرانی، ابن مردویه، بیهقی و ابن ابی حاتم و راویان شیعه در صدد توجیه مقبولیت این متن برآمد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، صص ۵۶۶ و ۵۶۷ و ج ۱۳، ص ۲۰۴. ر.ک: حسن بن علی (ع)، ۱۴۰۹ ه. ق، ص ۳۰۲ و ۳۰۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۵۴). آیا کثرت راوی در طبقات بعدی دلیل بر صحت این روایت می‌تواند باشد؟! از جهت دیگر عده‌ای برای نشان دادن عمق کینه خود به بنی‌امیه، با نقل این مطالب تأمل برانگیز خیلی راحت شخصیت امام حسن ع را خدشه‌دار می‌نمایند. آیا تفاوتی بین رفتار مردم زمانه امام حسن ع و این گونه انتسابات روایی بعضی‌ها، می‌توان یافت؟!

## نتایج

چالش‌های کلی شأن نزول‌ها و دلایل روایی در منابع تفاسیری و حدیثی

۱- یکی از چالش‌های اساسی این مطالب، نقل بدون اعتبار سنجی حدیثی در تفاسیر است که تبعات آن عبارت‌اند از منتسب کردن این مطالب به پیامبر و اهل بیت (ع)، خدشه‌دار نمودن ابعاد مختلف جایگاه ایشان و به چالش کشاندن اعتبار تفاسیر توسط ناقل آن خواهد بود و از همه مهم‌تر اگر این نقل قول‌ها صحت نداشته باشد، نسبت دروغ به پیامبر و اهل بیت محسوب و باعث وهن دین و جایگاه قرآن و تفسیر و حدیث می‌گردد و

در نهایت ارزش علم تفسیر و کار علمی مفسر دچار خدشه و تنزل می‌گردد.

۲- دیگر اشکال عملکرد تقریباً همه مفسران در بیان شأن نزول حدیثی این سوره است که بدون اظهار نظر تفسیری یا تحلیل و اعتبار سنجی حدیثی و بدون بیان صحت و سقم این مطالب، در تفسیر خود همه این دلایل حدیثی را نقل کردند؛ بدون اینکه بیان نمایند که کدام نقل قول می‌تواند به واقعیت نزدیک باشد. عده‌ای نیز به تکرار نقل این مطالب به صورت کپی‌برداری و بدون تحلیل، پرداخته که این روند در تفاسیر عصر حاضر نیز تکرار شده است.

۳- در بعضی از تفاسیر علاوه بر کلیات یک نقل قول، به بسط واقعه و یا داستان، بدون اعتبار سنجی حدیثی آن دست زده که به نظر می‌رسد که سلیقه شخصی و یا تصور خود مفسر، در نقل آن دخیل باشد! یعنی بجای تجزیه و تحلیل تفسیری و حدیثی، به توجیه نقل قول پرداختند.

۴- یکی از موارد تشکیک وارده به این نقل قول‌ها این است که این مطالب در تفاسیر متقدمان چون تفسیر فرات کوفی، مقاتل بن سلیمان، بیان نشده است. در بقیه تفاسیر همان عصر، همه نقل قول‌ها در کنار هم مطرح نشده است.

۵- از دیگر موارد قابل تأمل در مورد خواب پیامبر این است که چرا پیامبر خواب بنی‌امیه را دید و از این موضوع حتی تا آخر عمر ناراحت بود ولی خواب غصب خلافت ظالمانه بنی‌عباس را ندید و از اینکه بنی‌عباس هم حاکم خواهند شد اظهار شکوه ننمود! آیا بنی‌عباس عادل‌تر از بنی‌امیه بودند. این موضوع مبرهن، نمی‌تواند نشان از ساختگی بودن این خواب باشد که توسط عمال بنی‌عباس یا طرفداران آن‌ها بر ساخته شده و در منابع حدیثی و تفسیری گنجانده شده تا بدین ترتیب ذهن مخاطب را به سوی دشمنان بنی‌عباس منحرف ساخته که متأسفانه در این زمینه توفیق وافی و کافی داشتند. حتی تا امروز هم، همین تأثیر را می‌توان در تفاسیر علمای شیعه و سنی مشاهده نمود. متأسفانه همراهی مفسران و محدثان شیعه با این روند تأمل برانگیز، جای سؤال دارد؟

۶- در یک مقایسه علمی، از یک طرف نزول سوره یا شب قدر را بهتر از دوران

حکومت صالحانی چون حضرت سلیمان و ذوالقرنین و عابد بنی اسرائیلی معرفی می‌کند و از سوی دیگر بهتر از حکومت منحوس بنی‌امیه. واقعاً این نوع قیاس از نظر منطقی، علمی و عقلی و حتی عرفی قابل‌پذیرش است؟!

۷- بیان شأن نزول‌های مغایر هم، از دیگر ایرادات این نقل قول‌ها می‌باشد که در شأن سور قدر، کوثر، آیه ۶۰ اسراء، آیات ۲۰۵ تا ۲۰۷ سوره شعراء از جمله آن‌ها است. از این تفاوت‌ها جز تناقض، نتیجه دیگری می‌توان گرفت!

۸- اکثر مفسران متأخر از بیان ارجاعات خودداری نموده یا نشانی ارجاعات نقص دارد که سندیت نقل قول را خدشه‌دار می‌کند.

۹- یکی از چالش‌های اساسی مفسرانی که این نقل قول‌ها را بدون اعتبار سنجی حدیثی در تفاسیر خود آوردند این است که هرگز تصور نکردند که باید با اعتبار سنجی و نقل سند معتبر دست به نقل این مطالب بزنند و چرا که با منتسب کردن این مطالب به پیامبر و اهل بیت هم جایگاه آنان را دچار خدشه کردند و اعتبار تفاسیر خود را به چالش کشاندند و اگر این نقل قول‌ها صحت نداشته باشد نسبت دروغ با پیامبر و اهل بیت محسوب می‌گردد و باعث وهن دین و جایگاه قرآن و تفسیر و حدیث و مفسر می‌گردد. لذا دفاع از جایگاه و شأن قرآن، پیامبر اکرم و اهل بیت (ع) و سنت ایشان باید سرلوحه هر مسلمان بخصوص مفسر و دین‌پژوه باشد و هر نقل قولی را بدون تأمل، حدیث فرض.

۱۰- آیا برای افراد تحصیل کرده جای سؤال نخواهد بود که نقل چنین مطالب غیر عقلی و منطقی چه معنایی می‌تواند داشته باشد مخصوصاً توسط مفسران شیعه عصر حاضر؟!

## منابع

قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۷ ه.ش). ترجمه من لا یحضره الفقیه، مترجم: غفاری، علی اکبر و غفاری، محمد جواد و بلاغی، صدر، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر، نشر صدوق، تهران، چاپ اول.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۵۸۸ ق) مناقب آل ابی طالب، قم، انتشارات علامه.  
ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ ه.ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلدی، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی - ایران - مشهد مقدس، چاپ اول، اشکوری، محمد بن علی. (۱۳۷۳ ه.ش). تفسیر شریف لاهیجی، ۴ جلدی، دفتر نشر داد - ایران - تهران، چاپ اول.

امین، نصرت بیگم. (بی تا). تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، [بی نا] - [بی جا] - [بی جا]، چاپ اول.

آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ ه. ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، محقق: عبدالباری عطیه، علی، گردآورنده: شمس الدین، سناء بزیع و شمس الدین، ابراهیم، ۱۶ جلدی، ناشر: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، مکان چاپ: لبنان - بیروت.

بروجردی، محمد ابراهیم. (۱۳۶۶ ه.ش). تفسیر جامع، ۷ جلدی، کتابخانه صدر - ایران - تهران، چاپ ششم.

بهشت کافی. (۱۳۶۴ ش). ترجمه روضه کافی، ص ۲۶۵ و ۲۶۶ - ۲۸۰، کلینی، محمد بن یعقوب، بهشت کافی / ترجمه روضه کافی - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش. (الروضه من الکافی / ترجمه رسولی محلاتی، ج ۲؛ ص ۲۵ - کلینی، محمد بن یعقوب، الروضه من الکافی / ترجمه رسولی محلاتی - تهران، چاپ: اول.

حسن بن علی (ع). (۱۴۰۹ ه. ق). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن بن علی العسکری علیهم السلام، ۱ جلدی، ناشر: مدرسه الإمام المهدي (علیه السلام)، ایران - قم، چاپ اول.  
حسینی همدانی، محمد. (۱۴۰۴ ه. ق). انوار درخشان در تفسیر قرآن، ۱۸ جلدی، لطفی - ایران - تهران، چاپ اول.

حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ ه.ق). *تفسیر نورالثقلین*، مصحح: رسولی، هاشم، ۵ جلدی، ناشر: اسماعیلیان، ایران-قم، چاپ چهارم.

دانشنامه بزرگ اسلامی. (۱۳۹۵). *مرکز دائرةالمعارف اسلامی*، مقاله «ابوبکر وراق»، ج ۵، ص ۲۰۱۲.

دانشنامه ویکی فقه، حزیل، ۱۳۹۵/۱۲/۱۰.

سایت راسخون، ۱۳۹۶/۱۲/۲۸.

سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر. (۱۳۷۲ ه.ش). *متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعاده فی مقامات العبادة*، ۱۴ جلد، سر الاسرار - ایران - تهران، چاپ اول.

شبکه اطلاع رسانی امام جواد (ع). (۱۳۹۲). *مقاله یاران، راویان و شاگردان امام جواد*، ۱ تیر ۱۳۹۲. طالقانی، محمود. (۱۳۶۲ ه.ش). *پرتوی از قرآن*، ۶ جلدی، شرکت سهامی انتشار - ایران - تهران، چاپ چهارم.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴ ه.ش). *ترجمه تفسیر المیزان*، ۲۰ جلدی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی - ایران - قم، چاپ پنجم.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۶). *ترجمه تفسیر مجمع البیان*، ۲۷ جلدی، فراهانی - ایران - تهران، چاپ اول.

طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹ ه.ش). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، ۱۴ جلدی، ناشر: اسلام، ایران - تهران، چاپ دوم.

عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰ ه.ش). *تفسیر عاملی*، مصحح: غفاری، علی اکبر، جلد ۸، ناشر: کتاب فروشی صدوق، ایران - تهران، چاپ اول.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ه.ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، ۳۲ جلدی، ناشر: دار احیاء التراث العربی، لبنان - بیروت چاپ سوم.

قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۷۵ ه.ش). *تفسیر احسن الحدیث*، ۱۲ جلدی، بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر - ایران - تهران، چاپ دوم.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸ ه.ش). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، محقق: درگاهی، حسین، ۱۴ جلدی، ناشر: ایران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات، ایران - تهران، چاپ اول.



کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله. (۱۳۷۵). *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، ۱۰ جلدی، کتاب‌فروشی اسلامیة - ایران - تهران، چاپ اول.

کاشفی، حسین بن علی. (بی‌تا). *تفسیر حسینی (مواهب علیه)* ۹۱۰ ه. ق، ۱ جلدی، ناشر: کتاب‌فروشی نور، ایران - سراوان، چاپ اول.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۴ ه. ش). *الروضة من الکافی*، مترجم: رسولی محلاتی، سید هاشم، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر، ۲ جلدی، ناشر: انتشارات علمیه اسلامیة، مکان چاپ: تهران، چاپ اول.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۱ ه. ش). *بهشت کافی (ترجمه روضه کافی)*، مترجم: آذیر، حمیدرضا، ۱ جلدی، ناشر: انتشارات سرور، مکان چاپ: قم، چاپ اول.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۹۱). *تفسیر و مفسران*، ۲ جلدی، انتشارات تمهید، چاپ هفتم، ایران - قم. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ ه. ش). *تفسیر نمونه*، ۲۸ جلدی، دار الکتب الإسلامیة - ایران - تهران، چاپ دهم.

هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۸۶ ه. ش). *تفسیر راهنما: روشی نو در ارائه مفاهیم موضوعات قرآن*، ۲۱ جلدی، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) - ایران - قم، چاپ اول.





## تعیین نوع تأویلات در آیه «الی ربها ناظره» در منابع تفسیری فریقین

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی  
دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

محمد شعبان پور

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی  
دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

سعید پرویزی \*

### چکیده

در تأویل آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت/۲۳) که ناظر به مسئله رؤیت خداوند است مفسران فریقین با گرایش‌های اشاعره، معتزله و شیعه اختلاف نظر دارند. برخی آن را به معنای مشاهده حضوری گرفته‌اند و در معدود مواردی از مفسران از جمله علامه طباطبائی مشاهده را از نوع معرفت قلبی و شهودی می‌گیرند. برخی دیگر آیه را بر اساس تقدیر گرفتن به معنای نعمت و رحمت و ... گرفته‌اند و گروه دیگر از مفسران بدون تقدیر گرفتن آن را به معنی نعمت معنا کرده‌اند. بحث در مورد صحت و سقم هر یک از تأویلات و تعیین نوع آن با ادله و استدلال، کاری است که نگارندگان مقاله به دنبال آن هستند. برخی از این نظریه‌ها دچار اشکالات مفهومی و مبنایی است و در مواردی با اشکال لغوی روبه‌رو هستیم، در بعضی از اقوال نیاز به تقدیر گرفتن است که خلاف اصل می‌باشد و نیز این قول افزون بر بی‌نیازی از گرفتن تقدیر با اصول لغوی و ادبی نیز سازگار است. این مقاله به شیوه کتابخانه-اسنادی به مطالعه تفاسیر نگاشته شده ذیل آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» به صورت روش کار تطبیقی جزئی با توجه به مبانی تفسیری در تأویل و معانی و ... به جمع‌بندی مطالب پرداخته است و در قسمت یافته‌ها و نتیجه‌گیری این تأویلات مورد بررسی و مذاقه قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر، الی ربها ناظره، رؤیت خداوند، شهود، انتظار رحمت، نعمت.

## مقدمه

یکی از مباحثی که در میان اشاعره از یک سو و معتزله و شیعه از سوی دیگر مورد اختلاف و بحث و مذاقه قرار گرفته است، مسئله رؤیت خداوند می باشد. اشاعره قائل اند که در جهان آخرت انسان‌ها می توانند خداوند را با چشم سر مورد رؤیت قرار دهند و برای اثبات مدعای خود به آیاتی از قرآن استناد کرده اند که مهم ترین آن آیه ۲۳ سوره مبارکه قیامت، «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» می باشد که به عقیده آن‌ها معنای این آیه دلالت می کند بر اینکه انسان‌ها در آن جهان به خداوند نگاه می کنند و همین دلیل بر امکان رؤیت خداوند و اگر در این دنیا رخ ندهد وقوع آن در قیامت تحقق پیدا می کند. از سوی دیگر معتزله و امامیه معتقدند که دلایل متعدد عقلی بیانگر آن است که رؤیت خداوند با چشم سر محال می باشد و نه در دنیا و نه در آخرت رخ نخواهد داد. امامیه افزون بر دلیل عقلی که می آورند، معتقد است که روایات و آیات قرآن نیز همین مطلب را تأیید می کنند. بدیهی است که این گروه برای اثبات ادعای خود باید دلایل اشاعره را رد کنند که یکی از محکم ترین آن‌ها آیه «الی ربها ناظره» می باشد.

نگارندگان در این مقاله به دنبال جمع آوری تأویلات مختلف در مورد آیه «الی ربها ناظره» در منابع تفسیر فریقین هستند تا گونه‌های مختلف روایی را مورد بررسی دهد و در نهایت درباره این آیه در تفاسیر تأویل صحیح را ارائه دهد. ضرورت تأویل در آیه «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت، ۲۳) وقتی است که آن را متشابه بدانیم، اما اگر به محکم بودن این آیه معتقد باشیم چنانکه بسیاری از مفسران مدافع امکان رؤیت الهی در قیامت معتقدند، جایی برای تأویل نمی ماند. اگر نظر به معنای رؤیت با چشم مادی نباشد، چنانکه سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۸۲) و برخی دیگر از صاحب نظران معتقدند، دیگر نیازی به چنگ زدن به آیه محکم «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام/۱۰۳) نخواهد بود.

پس از نفی اراده رؤیت بصری در آیه «الی ربها ناظره» چند وجه در آن محتمل است: الف: مراد رؤیت قلبی است. ب: مقصود رؤیت بصری است، منتهی با حذف واسطه‌های مادی. ج: مقصود رؤیت رحمت الهی است و... برای روشن شدن بحث دقیق

علمی لازم است واژگان آیه موردنظر از نظر معنای لغوی و اصطلاحی بررسی شوند تا رفع ابهام صورت گیرد و مطلب روشن شود.

## ۲- روش پژوهش

پژوهش اسنادی بر مبنای استفاده از اسناد و مدارک است و چون در این پژوهش نیاز به استفاده از آن‌ها را ایجاد می‌نماید، نگارندگان این مقاله با شیوه کتابخانه-اسنادی به مطالعه تفاسیر نگاشته شده ذیل آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت/۲۳) به صورت روش کار تطبیقی جزئی با توجه به مبانی تفسیری در تأویل و معانی و ... به جمع‌بندی مطالب پرداخته‌اند. در این میان مراجعه به مستندات خارج از تفاسیر و موضوع اصلی پژوهش (آیه موردنظر) به منظور استفاده از آن‌ها در بحث‌ها انجام شده است. در نهایت با تطبیق یافته‌ها در کنار هم به نتایجی دست یافته‌اند که در قسمت نتیجه‌گیری به صورت مبسوط بیان شده است.

## ۳- واکاوی معنای نظر

شیخ طوسی یکی از معانی «نظر» را برگرداندن چشم سر به سوی شیء قابل رؤیت، به جهت طلب دیدن می‌داند نه خود دیدن؛ چنان‌که طبرسی و ملافتح‌الله کاشانی نیز بیان می‌دارند که اگر نظر متعلق به عین باشد مفید طلب رؤیت است نه خود رؤیت و هرگاه متعلق به قلب باشد، مفید طلب معرفت است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۰۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۱۰، ص ۸۵) همین معنا در کلام برخی از علمای متقدم لغت نیز به چشم می‌خورد. ابن منظور از قول جوهری نقل می‌کند که نظر به معنای «تأمل الشیء بالعین» است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۱۵) و ابن فارس نیز درباره اصل این ریشه می‌گوید: «أصل صحیح یرجع فروعه الی معنی واحد، و هو تأمل الشیء و معاينته، ثم يستعار و يتسع فيه، فيقال: نظرت الی الشیء أنظر الیه، إذا عاینته». (ابن فارس، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۴۴۴) همه معانی نظر به یک معنا بازمی‌گردد و آن منتظر چیزی و منتظر دیدن چیزی بودن است، سپس در معنای آن وسعت داده شده و گفته شده است: «نظرت الی الشیء أنظر الیه» در هنگامی که آن چیز را ببینم. راغب اصفهانی نیز می‌گوید: «النَّظْرُ: تَقْلِيبُ البَصَرِ وَ البَصِيرَةُ لِادْرَاكِ الشیءِ وَ رؤْيَتِهِ، وَ قد يُرَادُ به

التَّأَمُّلُ وَالْفَحْصُ، و قد يراد به المعرفةُ الحاصلةُ بعد الفحصِ، و هو الرَوِيَّةُ. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۱۲) نظر برگرداندن چشم ظاهر و باطن است برای ادراک و دیدن چیزی و گاهی به معنای منتظر بودن و جستجو کردن به کار می‌رود و گاهی نیز به شناخت حاصل بعد از فحص که همان دیدن باشد به کار می‌رود.

بر این اساس نظر به معنای نفس دیدن از باب مجاز و معنای استعاری است. از این رو در مواردی که شك در استعمال لفظ نظر در معنای دیدن باشد اصل حمل آن بر معنای حقیقی و طلب رؤیت است.

#### ۴- یافته‌ها

##### تأویل آیه «الی ربها ناظره» در منابع تفسیری

سیاری از مفسران با توجه به نوع گرایش‌های فکری و مبانی اعتقادی و کلامی خود از آیه مورد بحث در اثبات مبانی خود و رد عقاید دیگران بهره جسته‌اند. در نهایت دو سه بندی برای تفسیر و تاوی‌های گوناگون را مدنظر قرار دادیم. دسته اول گروهی که توجه به ظاهر آیه دارند و نیت آن‌ها رؤیت الهی است، اما اینکه این رؤیت جسمانی است، در قیامت روی می‌دهد و یا معرفت و شهود قلبی است و ... در این زمینه بین مفسران اختلاف است؛ بنابراین دسته اول «ناظره» را به معنای رؤیت با انواع مختلف آن گرفته‌اند. دسته دوم مفسرانی هستند که یا آیه را تأویل برده‌اند و آن را به معنای انتظار رحمت و نعمت و ثواب و ... برده‌اند و یا بی‌نیاز از تأویل بردن همین معنا را در نظر گرفته‌اند و هر کدام برای خود ادله‌ای را اقامه می‌کنند. به جهت دوری از پراکندگی بحث در ذیل هر کدام از بحث‌ها و نظرات مفسران اگر نیاز به توضیح و یا نقدی باشد، آن را همانجا آورده‌ایم و به انتهای بخش موکول نکرده‌ایم تا مباحث منسجم باشد.

##### ۴-۱ «ناظره» به معنای رؤیت

معنای نظر در «الی ربها ناظره» (قیامت/۲۳) گاهی با قرینه و دلیل لفظی به صورت ارائه معنای جدیدی برای لفظ موهم تشبیه صورت می‌گرفت که با استنادات ادبی همراه بود و

گاهی حتی با تصرف در قرائات (ذهبی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۷۶) و گاهی با استناد به دلیل عقلی که از نظر آن‌ها دلالت قوی‌تری از قرینه لفظی داشت. صاحب «کاشف» در اثبات دیدگاه امامیه در ذیل این آیه چنین می‌آورد: «امامیه و معتزله بر این باورند که رؤیت خدا با چشم سر نه در دنیا امکان دارد و نه در آخرت و «ناظره» در این آیه به معنی نگاه با چشم قلب است نه با چشم سر ... اما اشاعره رؤیت خدا با چشم سر را ممکن می‌دانند» (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۰۷) برخی این رؤیت را به معنای حقیقی و برخی دیگر آن را به معنای رؤیت قلبی گرفته‌اند. این گروه خود به چند زیر گروه قابل تقسیم است:

برخی از مفسران گفته‌اند که کلام هیچ تقدیری ندارد و معنای حقیقی رؤیت مقصود آیه می‌باشد و در نتیجه معنای آیه این است که مؤمنان در روز قیامت خود خداوند را با چشم سر می‌بینند. (نحاس، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۵۷) این قول از مقاتل، کلبی، عطاء و غیر از این‌ها نقل شده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۵۷؛ بلخی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۵۱۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۴۰۷) از جمله طبری در جامع البیان که عمدتاً از عکرمه نقل روایت می‌کند، آورده است: «تنظر إلی الخالق، وحق لها أن تنظر وهی تنظر إلی الخالق» و «عن عکرمه قال: (تنظر إلی ربها نظرا)» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۴، ص ۷۲) و در نقل روایتی از سعد بن عبدالله بن عبدالحکم آورده است که: «قال: هم ينظرون إلی الله لا تحیط أبصارهم به من عظمته، وبصره محیط به هم، فذلک قوله: (لا تُدْرِکُ الأَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الأَبْصَارَ)». یعنی چون خداوند محدود و محیط نمی‌شود از آن رو است که آیه «لا تُدْرِکُ الأَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الأَبْصَارَ» (انعام/۱۰۳) را آورده است. (همان) و این قول اعتقاد اکثر اهل تسنن و قاطبه اشاعره می‌باشد و با استناد به همین معنا قائل به امکان رؤیت خداوند در روز قیامت شده‌اند.

در مورد این نوع تفسیر شوکانی به نقل از انس بن مالک و ابن مردویه آورده است که این آیه نشان می‌دهد خداوند قابل رؤیت است اما کیفیت آن در قیامت بر اساس مذهب اشاعره برای ما معلوم نیست. «وَأَخْرَجَ ابْنُ مَرْدَوَيْهِ عَنْهُ أَيْضًا إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً قَالَ: تَنْظُرُ إِلَى وَجْهِ رَبِّهَا. وَأَخْرَجَ ابْنُ مَرْدَوَيْهِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ - إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ قَالَ: يَنْظُرُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمْ بَلَا كَيْفِيَهُ وَلَا حَدًّا مَخْدُودٍ وَلَا صِفَةً مَّعْلُومَةً» و حتی بخاری و مسلم در نقل از ابوهریره روایاتی دارند که این را تأیید می‌کند. (شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۴۰۹)

شیخ طوسی با تأکید بیان می‌کند که اصلاً معنای حقیقی این کلمه به معنای رؤیت نیست بلکه طلب رؤیت است و برای اثبات این نظر نیز دو شاهد از کلام عرب می‌آورد؛ اول اینکه عرب می‌گوید: «نظرت الی الهلال فلم أره» که اگر در اینجا نظر به معنای رؤیت باشد تناقض در کلام به وجود می‌آید؛ زیرا اینکه «به هلال نگاه کردم ولی آن را ندیدم» بی‌معناست؛ اما اگر نظر به معنای طلب رؤیت باشد، صحیح است؛ زیرا می‌گوید می‌خواستم هلال را ببینم ولی آن را ندیدم. دلیل دوم کلام عرب این است که «مازلت أنظر الیه حتی رأیته؛ بی‌وقفه طلب می‌کنم دیدنش را تا اینکه آن را ببینم» در این عبارت نمی‌شود که خود شیء، به‌عنوان غایت برای خودش قرار بگیرد؛ بنابراین «نظر» در اینجا به معنای رؤیت نیست، بلکه به معنای طلب رؤیت می‌باشد. فخر رازی همین قول را از ابوعلی فارسی نقل می‌کند و در ادامه آیه: «وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ» (اعراف، ۱۹۸) را به‌عنوان مؤید ذکر می‌کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۷۳۰) روشن است که در این قول نیز لفظ ثواب در تقدیر گرفته شده است که این خود خلاف اصل می‌باشد؛ اما سخن جالب اینکه فخر رازی می‌گوید: «اعْلَمْ أَنَّ جُمْهُورَ أَهْلِ السُّنَّةِ يَتَمَسَّكُونَ بِهَذِهِ الْآيَةِ فِي إِثْبَاتِ أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ يَرَوْنَ اللَّهَ تَعَالَىٰ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. أَمَّا الْمُعْتَزِلَةُ فَلَهُمْ هَاهُنَا مَقَامَانِ أَحَدُهُمَا: بَيَانُ أَنَّ ظَاهِرَهُ لَا يَدُلُّ عَلَىٰ رُؤْيَيْهِ اللَّهُ تَعَالَىٰ وَالثَّانِي: بَيَانُ التَّأْوِيلِ» (همان) یعنی جمهور اهل سنت قول رؤیت را قبول دارند اما معتزله رویکرد دیگری دارد که سخن را به تأویل می‌برند.

آلوسی معتقد به رؤیت است و حتی تأویل و تفسیرهای دیگر را توجیه می‌کند و در بررسی آیه گفته است: «إلى ربها ناظرة: خبر ثان للمبتدأ أو نعت لناظرة وإلى ربها متعلق بناظرة و صح وقوع النكرة مبتدأ» که در صورت حذف مضاف به معنای (ملک أو رحمۃ أو ثواب ربها ناظرة) است و نگاه کردن به معنی معلوم و معروف آن است و اگر مضاف حذف شود، نگاه به معنای انتظار گفته می‌شود، یعنی (إلى أنعام ربها منتظرة) و حذف در



اینجا خلاف ظاهر است و اصل بر ترک حذف است. حتی گفته شده که به (الی) متعدی نمی‌شود بلکه به خودی خود متعدی است و نیاز به حرف تعدی ندارد. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲۹، ص ۱۴۵) در ادامه روایاتی را می‌آورد و ادعا می‌کند که من خود خداوند را سه مرتبه در خواب دیده‌ام! و معتقد است که خداوند دارای ابعاد و درخور دیدن است، ولی این ملاقات حسی تنها در قیامت صورت خواهد گرفت، در تفسیر «الی ربها ناظره» می‌نویسد: «فع الحجاب بینہ و بینہم فی نظرون إلیہ وینظر إلیہم عز وجل وهذا الحجاب علی ما قال السادة من قبلہم لا من قبلہ عز وجل ... ثم ان اجہل الخلق عندهم المعتزلہ و أشدہم عمی و ادناہم منزله حدیث انکروا صحہ رؤیہ من لا ظاہر سواہ ...» پرده از میان خود و ایشان برمی‌دارد، پس به او می‌نگرد و او به آنان می‌نگرد ... نادان‌ترین و کوردل‌ترین و پست‌ترین مردمان، معتزله هستند که دیدن خدایی را که هیچ ظاهری جز او نیست منکر شده‌اند... (همان، ص ۱۴۶)

در پاسخ به این افراد علامه طباطبائی می‌گوید که کلام تقدیری ندارد اما نوع رؤیت، رؤیت با چشم حسی نیست، بلکه مقصود آیه رؤیت قلبی می‌باشد؛ بنابراین بهشتیان به خود خداوند می‌نگرند اما نه با چشم سر بلکه به چشم قلب و با حقایق ایمان که در این صورت دیگر محذور مادی شدن خداوند پیش نمی‌آید. صاحب «المیزان»، «ناظره» را در این آیه به معنای رؤیت قلبی که برخاسته از ایمان است می‌داند. او با اشاره به وجود دلایل روشن و قطعی در رد نظریه کسانی که اعتقاد به رؤیت ظاهری خدا دارند، سخت پای می‌فشرد و «ناظره» به معنی «منتظره» از سوی برخی از مفسران را نیز درست نمی‌داند. (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۲۰، ص ۱۹۸) آیه «الی ربها ناظره» آیه‌ای متشابه است؛ زیرا منظور از نظر کردن مردم به پروردگار خویش، روشن نیست، ولی وقتی به آیات محکم قرآن، مانند: (لیس کمثلہ شیء) و (لاتدرکہ الأبصار) نظر افکنیم و این آیه متشابه را بر آن آیات عرضه کنیم، روشن می‌شود که مراد از (نظر کردن) و (دیدن خدا) از سنخ دیدن محسوسات به وسیله چشم نیست؛ زیرا خداوند در آیه شریفه: (ما کذب الفؤاد ما رأی. أفتمارونہ علی ما یری...)

لقد رأی من آیات ربه الکبری) (نجم/ ۱۸ - ۱۱) دیدن با دل و یا قلب را اثبات کرده است و معلوم می‌شود، قلب نیز دیدن خاصی دارد. (همو، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۳۵)

علی‌رغم اینکه علامه طباطبائی معتقد به این رأی می‌باشد و به همین دلیل عمدتاً در تفاسیر معاصر این قول دیده می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۳۰۲) اما با نگاهی گذرا به کتب تفسیری متقدمان اعم از اهل تسنن و امامیه این نتیجه به دست می‌آید که این قول برای آنان مطرح نبوده است. این قول از دو جهت قابل نقد است: اول اینکه «نظر» در لغت به معنای انتظار و یا طلب رؤیت است نه خودِ رؤیت و گفته شد که اگر به معنای نفس رؤیت باشد موردی اختلافی و یا از باب مجاز و توسعه معنایی می‌باشد، چنان که ابن فارس بیان کرده است. از این رو حمل معنای آیه بر رؤیت حقیقی اما با دیدن چشم قلب، یک نوع مجاز‌گویی است و نیاز به قرینه دارد و تا زمانی که بتوان آیه را بر معنایی حقیقی و صحیح حمل کرد نمی‌توان رؤیت قلبی را از آیه برداشت نمود. دوم اینکه اگر کسی به‌عنوان قرینه، روایات وارد شده در این باب را ذکر کند افزون بر اشکالی که از نظر نگارندگان بر این روایات وارد است اشکال دیگری بدین شرح مطرح می‌شود: روایات متعددی ذیل این آیه شریفه وجود دارد که مقصود از این آیه را «انتظار نعمت خداوند» بیان کرده‌اند که در این صورت این روایات مانع از حمل این آیه بر رؤیت قلبی خواهند بود و شاید به‌خاطر وجود همین روایات اکثر مفسرین امامی متقدم، متعرض معنای رؤیت قلبی نشده‌اند.

شیخ احمد مصطفی مراغی در معنای آیه شریفه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» می‌گوید: «یعنی بدون حجاب به خدایشان نظر می‌افکنند. جمهور دانشمندان گفته‌اند: برحسب احادیث صحیح و متواتر مراد از این آیه شریفه، آن است که بندگان در روز قیامت به‌سوی خدایشان نظر می‌افکنند؛ همان‌گونه که در شب چهاردهم ماه، به ماه می‌نگرند. ابن کثیر می‌گوید: این، همان معنایی است که صحابه و تابعان و گذشتگان این امت بر آن اجماع دارند؛ همان‌گونه که رهبران اسلام و هدایت‌کنندگان مردم بر آن اتفاق نمودند. بخاری روایت کرده است که: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبِّكُمْ عِيَانًا؛ پروردگارتان را آشکارا خواهید دید». بخاری و مسلم روایت کرده‌اند: مردمانی گفتند: یا رسول الله آیا در روز قیامت خدایمان را

می‌بینیم؟ رسول اکرم صلی الله علیه و آله پاسخ داد: آیا به هنگامی که ابری جلوی ماه و خورشید را نگرفته است با دیدن آن، به شما زبانی می‌رسد؟ گفتند: نه؛ فرمود: شما نیز اینچنین خدایتان را خواهید دید». (مراغی، ۲۰۰۶، ج ۱۰، ج ۲۹، ص ۱۵۲ و ۱۵۳).

تقریباً تمامی مفسران امامی در کتب تفسیری خود متذکر این قول شده و قول رؤیت حسی خداوند را مردود دانسته‌اند. به این دلیل که دلایل متعدد عقلی دال بر استحاله رؤیت خداوند است؛ زیرا رؤیت خداوند مستلزم جسمانیت است و خداوند هم منزّه از جسم بودن است. از این رو از نظر ایشان معنای آیه غیر از رؤیت حسی خداوند می‌باشد و از سویی آیه دیگر قرآن می‌فرماید: «لیس کمثله شیء» و قول به رؤیت خداوند مستلزم آن است که خدا نیز مانند بقیه اجسام، قابل رؤیت باشد و لذا خداوند مثل پیدا می‌کند و این مردود است؛ از سوی دیگر نیز روایات متعدد شیعی بر استحاله رؤیت حسی خداوند دلالت دارد. در نتیجه؛ این قول، از نظر قرآنی، روایی و عقلی مردود می‌باشد.

سیوطی که شافعی اشعری است در تألیفات خود به مناسبت‌های مختلف سعی در اثبات رؤیت خدا با چشم سر دارد، به طوری که آیاتی مانند: «لا تدرکه الأبصار» و «لن ترانی» که به روشنی رؤیت ظاهری خداوند را در دنیا و آخرت نفی می‌کند را طبق مبانی کلامی و دیدگاه‌های فکری خود نادرست تفسیر و تأویل می‌کند و از ابن جریر طبری به نقل از عطبه عوفی می‌گوید که مؤمنان به خدا می‌نگرند و از بزرگی او چشمشان فراگیر نشود و دید او اینان را فراگیرد؛ و به نقل از عکرمه در پاسخ به این سؤال که چگونه خداوند قابل رؤیت است حال آنکه دیدگان او را در نمی‌یابند، گوید «وقتی به آسمان می‌نگری آیا تمام آن را می‌بینی؟» (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۶۱). حتی در الممنثور آورده است که: «وَأَخْرَجَ ابْنُ جَرِيرٍ عَنِ الْحَسَنِ (وَجُوهَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةً) يَقُولُ: حَسَنَةُ (إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً) قَالَ: تَنْظُرُ إِلَى الْخَالِقِ» و در ادامه بیشتر همان روایات نقل شده توسط طبری را می‌آورد که از عکرمه نقل می‌کند. (سیوطی، ۱۴۳۲، ج ۸، ص ۳۵۰)

اما رأی و نظر اهل عدل و تنزیه در مسئله توحید الهی، رأی و نظری است در کمال والایی و عظمت؛ به طوری که آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/۱۱) را به بهترین وجه

تیین و تفسیر کرده‌اند و با دیدگاه‌های قاصر اشاعره و پیروان ایشان (مشبهه و مجسمه) که می‌گویند خداوند دارای جسم و صورت و دست و چشم و مکان و جهت و قابل رؤیت است به مبارزه برخاسته‌اند و خداوند را منزّه از صفات جسم و جسمانی دانسته‌اند. در خصوص این آیه، تفسیری دقیق و عمیق ارائه کرده‌اند و آن را به گونه‌ای تأویل نموده‌اند که با مبانی اشاعره در تضاد است. خواجه‌نصیرالدین طوسی در نفی رؤیت الهی می‌گوید: دیدن، عبارت است از رسیدن پرتو نور از جسم مرئی به چشم؛ که مستلزم رویارویی و قرار گرفتن چشم در جهت آن جسم است و رویارویی و مواجهه، مستلزم جسمانیت است؛ و این آیه کریمه حال مؤمنان را در روز قیامت چنین وصف می‌نماید که ایشان به‌رغم هول‌انگیز بودن آن روز، شادمان و خرسندند و تنها سبب این سرور و شادمانی آن است که ایشان از غیر خدا بریده و با تمام وجودشان به‌سوی خدا روی آورده‌اند. «نظر» به این معنا با حرف جر «إلی» متعدی می‌شود. (علامه حلی، ۱۴۳۰، ص ۱۶۵-۱۶۳)

#### ۴-۲ «ناظره» به معنای انتظار رحمت، نعمت، ثواب و نور

سید مرتضی در تأویل واژه «ناظره» در آیه «إلی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» نظر را مفید رؤیت ندانسته و آن را بر «انتظار رحمت» و «فکر و تأمل» تأویل کرده است و در این رابطه گفته است: «هو أن یحمل قوله تعالی: إلی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ علی أنه أراد به نعمه رَبِّهَا، لأن الآلاء النعم، و فی واحدها أربع لغات: ألا مثل قفا، و ألی مثل رمی، و إلی مثل معی، و إلی مثل حسی». (سید مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۳۷). شیخ طوسی نیز درباره آیاتی که درباره صفات خداوند هستند غالباً از ظاهر آیه منصرف شده است. برای نمونه در تفسیر این آیه نظر کردن به پروردگار را به «انتظار نعمت خدا بودن» یا «انتظار ثواب الهی داشتن» تأویل کرده است. (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۱۹۷) معتقدان به این نظریه برای اثبات رأی خود ادله‌ای را بیان کرده‌اند که یکی از محکم‌ترین آن‌ها دلیل سیاق است. شیخ طوسی می‌گوید: این عبارت در مقابل عبارت دیگر قرآن قرار گرفته است که می‌فرماید: «تَطْنُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ؛ (قیامت/۲۵) می‌دانند حادثه ناگواری در پیش است که پشت آن‌ها را می‌شکند» و در این سوره خداوند وضعیت دو دسته از مردم را توصیف می‌کند؛ گروهی که می‌دانند عذابی

کمرشکن در انتظار آنان است و گروه دیگری که از آنها با عنوان الی ربها ناظره یاد شده است. از لحاظ سیاق باید به گونه‌ای باشند که مقابل چنین صفتی را داشته باشند و این معنا نیست مگر آنکه آنان نیز در انتظار نعمت و رحمت خداوند باشند، نه اینکه به خداوند نگاه کنند؛ زیرا نگاه به پروردگار صفت مقابل اهل عذاب نیست و در این صورت هر دو فعل، فعلی قلبی می‌شود. درحالی که اگر نظر به معنای رؤیت باشد یکی صفت قلبی و دیگری صفت جوارحی خواهد شد. (همان، ص ۱۹۸) دلیل دیگر این گروه استناد به قول لغویون می‌باشد. چنان‌که در مفهوم‌شناسی بیان شد که در کلام عرب «نظر» به معنای رؤیت نمی‌آید، بلکه معنای حقیقی لفظ نظر، انتظار است.

برخی دیگر از مفسران گفته‌اند که کلمه ثواب در تقدیر است و عبارت «الی ثواب ربها ناظره» می‌باشد با این تفاوت که در اینجا مقصود از ثواب نفس مأکولات و مشروبات و منکوحات و نعمت‌های بهشتی است که مورد رؤیت اهل بهشت قرار می‌گیرد. (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۱۹۸) طبری در تفسیر خود به نقل از گروهی از جمله مجاهد در تأویل آیه آورده است: «وقال آخرون: بل معنى ذلك: أنهما تنتظر الثواب من ربها» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۴، ص ۷۲) هرچند خود طبری این نظر را خیلی قائل نیست. سیوطی در دارالمنثور به نقل از دارقطنی، آجری، لالکائی و بیهقی آورده است که به نور خداوند نگاه می‌کنند: «وأخرج الدارقطني والآجری واللالكائي والبيهقي عن الحسن في الآية قال: النضره الحسن نظرت إلی ربها فنضرت بنوره» (سیوطی، ۱۴۳۲، ج ۸، ص ۳۵۰) هر چند در ادامه به نقل از عکرمه آورده است که «قَالَ عِكْرِمَةُ: أَنْظَرُوا مَاذَا أُعْطِيَ اللَّهُ عَبْدَهُ مِنَ النُّورِ فِي عَيْنَيْهِ أَنْ نَظَرَ إِلَيَّ وَجْهَ الرَّبِّ الْكَرِيمِ عِيَانًا» یعنی به نور خداوند نگاه می‌کنند و خدا را به صورت عیان و آشکار می‌بیند و این نور همان خداوند است. (همان) برخی دیگر آن را «الی ثواب ربها ناظره» (منتظره) تأویل کرده‌اند. این قول از سوی مجاهد، حسن، سعید بن جبیر، ضحاک، امیرمؤمنان علی (علیه السلام) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۰۲) و عبدالله بن عباس و قتاده (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۲۰، ص ۵۶) نقل شده است. از خصوصیت‌های این قول آن است که اولاً «الی» حرف جر دانسته شده و از سوی دیگر بین «الی» و «ربها» که مجرور

آن می‌باشد کلمه‌ای چون ثواب و یا نعمت در تقدیر گرفته شده است؛ یعنی "إلی" اسم بوده و مفرد کلمه "آلاء" و به معنای نعمت است و مفعول ناظره که به معنای منتظره می‌باشد قرار گرفته است و معنای عبارت این گونه است که: «نعمه ربها منتظره: نعمت پروردگارشان را انتظار می‌کشند». این نکته که إلی اسم بوده و به معنای نعمت است مورد تأکید لغویون و ادیبان زبان عرب نیز قرار گرفته است. خلیل بیان می‌دارد که "آلاء" به معنای نعمت‌ها و واحد آن «إلی» است. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۵۶) جوهری نیز می‌گوید که آلاء به معنای نعمت‌ها بوده و واحد آن آلا و إلی می‌باشد همانند معی و أمعاء، (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۲۷۰) ابن منظور نیز همین مطلب را بیان کرده و پس از ذکر قول ائشی می‌گوید که ابن سیده گفته که «إلی» در مفرد «آلا» است. زبیدی نیز پنج وجه در مفرد آلاء بیان می‌دارد که یکی از آن‌ها (إلی) است. (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۱۶۷) فیومی و طریحی نیز دو وجه إلی و آلا را در مفرد آلاء بیان می‌دارند. (فیومی، بی‌تا، ص ۲۰؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۹)

«إلی ربها ناظره؛ یعنی: إنهم قطعوا آمالهم و اطماعهم عن كل شيء سوى الله و یرجونه دون غیره یعنی طمعوا الی ربها لا الی غیره» (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۱۰، ص ۸۷)؛ همانا آن‌ها چشم آرزو و طمع خود را نسبت به هر چیزی غیر از خداوند بسته‌اند و فقط به او امیدوارند نه هیچ کس دیگر.

ابن کثیر روایاتی در تفسیرش از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نقل می‌کند که نشان از رؤیت خداوند دارد و در مجموع تمام روایاتی که در منابع اهل سنت آمده است به همین مضمون هستند و درنهایت می‌گوید که سلف اسلام بیشتر دست به تأویل زده‌اند و مراد از آن‌ها در آیه اشاره به نعمت است و حتی (إلی) را جمع (الآلاء) دانسته‌اند. «وسلف هذه الأمة كما هو متفق عليه بين أئمة الاسلام وهداة الأنام ومن تأول ذلك بأن المراد بإلی مفرد الآلاء وهي النعم كما قال الثوری عن منصور عن مجاهد "إلی ربها ناظره" قال تنتظر الثواب من ربها». (ابن کثیر، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۴۸۰)

در تفسیر علی بن ابراهیم چنین آمده است: «كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ قَالَ: الدنيا الحاضرة و تذرون الاخرة قال: تدعون وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اى مشرقهٔ اِلى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ قال: ينظرون الى وجه الله اى رحمه الله و نعمته» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۹۷) همچنین در تفسیر نورالثقلین به نقل از امام رضا (علیه السلام) آیه را به معنای انتظار ثواب معنا کرده است. «فی عیون الاخبار فی باب ما جاء عن الرضا (علیه السلام) من الاخبار فی التوحید باسناده الى ابراهیم بن اُبی محمود قال: قال علی بن موسی الرضا (علیه السلام) فی قوله تعالى: «وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ» اِلى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» یعنی مشرقهٔ تنتظر ثواب ربها. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۴۶۴) و همین معنا در کتاب‌های روایی و تفسیری نیز آمده است: ابی محمود گوید: امام رضا (علیه السلام) دربارهٔ این آیات: «وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، اِلى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ، فرموده است: «منظور، درخشان و نورانی است که به پاداش پروردگارش نگاه می‌کند». (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۰۹؛ صدوق، ۱۳۶۲، ص ۴۰۹؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۱۶؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۴؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۴)

قائلین این نظریه به این دلیل به این قول مضطر شده‌اند که با اشکال بعضی از مفسرین مواجه گردیده‌اند و آن اینکه «نظر» به معنای انتظار با «الی» متعدی نمی‌شود، بلکه هرگاه با «الی» متعدی شد به معنای رؤیت است و برای فرار از قول به رؤیت با چشم، گفته‌اند که در اینجا معنای طمع تضمین شده است و طمع نیز با «الی» متعدی می‌شود؛ بنابراین باز هم آیه دال بر رؤیت حسی نخواهد بود. در مجموع در جواب این گروه باید یادآور شد که اولاً هم از قرآن و هم از اشعار جاهلی دلیل بر استعمال لفظ نظر با «الی» وجود دارد مانند آیه «فَنَظِرَةٌ اِلى مَيْسَرَةٍ» (بقره/۲۸۰) که نظر به معنای انتظار است و درعین حال با «الی» متعدی شده است و در کتب تفسیری و لغوی اشعار جاهلی ناظر به این معنا ذکر شده است؛ بنابراین دلیلی ندارد که بحث تضمین در این آیه مطرح شود. افزون بر اینکه تضمین خلاف اصل اولیه است.

یک معنای دیگر اینکه میان معنای رؤیت و انتظار جمع شده است. البته بنابر قول به اینکه استعمال لفظ واحد در معانی متعدد جایز است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۰۳؛

مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۳۰۴) این عده آیه را این گونه معنا می کنند: «و آنها به نعمت های پروردگارشان نگاه می کنند و منتظر نعمت های بعدی هستند». این قول افزون بر اینکه مبتنی بر جواز استعمال لفظ واحد در معانی متعدد است، بیان کننده آن است که قائلین به این نظریه نیز به هر حال رؤیت را نسبت به ثواب های الهی دانسته اند نه رؤیت خداوند متعال؛ اما باین حال بعضی از تفاسیر معاصر این رؤیت را به خداوند نسبت داده اند و قول بعدی را به وجود آورده اند. نظر در اینجا در دو معنای حقیقی و مجازی استعمال شده است، معنای حقیقی آن است که به پروردگار خویش با بصیرت ها و بینش های خود نظر می کنند نه با بصرها و چشم ها و این بینایی از طریق آیات و نور او صورت می پذیرد که بر اثر اکرام خداوند متعال نسبت به بندگان پرهیزگار خود، تجلی می یابد. معنای مجازی بدان سبب است که مؤمنان در روز قیامت آرزوی پاداش و کرامت از پروردگار خویش دارند و آرزومندی خود را از همه، جز او قطع می کنند. (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۱۷، ص ۱۶۶) اشکالی که بر این قول وارد است آن که اولاً استعمال یک لفظ در دو معنا نیاز به قرینه دارد و در اینجا قرینه ای وجود ندارد. ثانیاً در قول سوم بیان شد که اگر معنای طمع در معنای نظر تضمین شده باشد نیازمند به قرینه است و تا زمانی که حمل الفاظ بر معانی حقیقی امکان داشته باشد، نباید به سراغ مجاز رفت.

ابوالفتوح رازی «ناظره» در آیه «وجوه یومئذ ناظره الی ربها ناظره» (قیامت / ۲۳) را معنای انتظار می گیرد و نه نگاه. می گوید: «دگر آن که رؤیت چون از نظر باشد الا به انفصال شعاع نباشد و اتصال به مرئی و این متأنی نبود الا با مقابله یا حکم مقابله محل و این بر اجسام و الوان روا بود. بر خدای تعالی روا نبود که او به صفات اجسام و اعراض نیست»، همان گونه که در آیه «وانی مرسله الیهم بهدیة فناظره به هم یرجع المرسلون» (نمل / ۳۵) این معنی را می رساند. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۲۰، ص ۵۸) نظر همیشه به معنی رؤیت نیست؛ چون بعضی وقت ها، نفی رؤیت از نظر می شود؛ مثلاً می گویند: نظرت الی الهلال فلم أره؛ در صورتی که نظر چند معنی دارد و رؤیت یک معنا دارد؛ و دیگر اینکه نظر سبب رؤیت است و سبب نمی تواند مسبب شود و نظر با «الی» متعدی می شود؛ ولی رؤیت متعدی



بنفسه است؛ و دیگر اینکه به خداوند رأی اطلاق می‌شود ولی ناظر اطلاق نمی‌شود. (همان، ج ۱۱، ص ۳۳)

عایشه با امکان دیدن خداوند با چشم، سخت مخالف بوده و بشدت آن را انکار می‌کرد. در حدیث مسروق- از او- که همگی به آن اتفاق دارند آمده است: «به عایشه گفتم: ای مادر، آیا محمد صلی الله علیه و آله در شب معراج خداوند را دید؟ در پاسخ گفت: از آنچه گفتمی موی بر بدنم راست شد! هر کس درباره این سه چیز با تو سخن گفت دروغ گفته است: کسی که بگوید محمد پروردگارش را دید، دروغ‌گوست؛ و به راستی افتراء بزرگی بر خداوند روا داشته است- آنگاه این آیه را تلاوت کرد- که: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام/۱۰۳)؛ و کسی که بگوید، آنچه را فردا رخ دهد می‌دانم، دروغ می‌گوید- آنگاه این آیه را قرائت کرد- که: «وَمَا تُدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا» (لقمان/۳۴)؛ و کسی که بگوید پیامبر چیزی از دین را پوشیده داشته است، دروغ‌گوست- سپس این آیه را خواند- که: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...» (مائده/۶۷). این حدیث را بخاری و مسلم و دیگر صاحبان صحاح روایت کرده‌اند. (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۵۳) صاحب «تفسیر المنار» هراسان از اطرافیان به دلیل روی گرداندن از مذهب پیشینیان خود، چنین می‌گوید: «و اما درباره دیدن و رؤیت خداوند متعال، چه بسا در آغاز چنین گفته شود که آیاتی که رؤیت را نفی می‌کنند صریح‌تر از آیاتی است که آن را اثبات می‌کنند؛ مانند این گفتار الهی که «لن ترانی» (انعام/۱۰۳) و «الی ربها ناظرة» (قیامت/۲۳) و ... و ثابت شد که «نظر» به این معنا، با حرف جرّ «الی» متعدی می‌شود؛ از این رو برخی از مفسران، وجه دلالت آن را بر معنای دیگر (جهت دادن حسّ بینایی به آنچه دیدنی است) با استناد به لفظ «وجوه» گرفته‌اند؛ که این وجه چندان قابل قبول نیست». (همان، ص ۱۳۴)

در میان این اقوال بهترین قول آن است که «الی» اسم بوده و مفعول کلمه ناظره به معنای منتظره می‌باشد و جمع آن «آلاء» است؛ زیرا سایر اقوال دچار اشکالات مفهومی یا لغوی می‌باشند و یا در بعضی از اقوال نیاز به تقدیر گرفتن است که خلاف اصل می‌باشد و

نیز این قول افزون بر بی‌نیازی از گرفتن تقدیر با اصول لغوی و ادبی نیز سازگار است. که پیش‌تر این نظر از سوی سید مرتضی بیان شد. (شریف مرتضی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۸)

### نتیجه‌گیری

اهل حدیث به ظواهر آیات و روایات، بدون کنکاش در مفاهیم یا اسناد آن‌ها، تعبد دارند و از طرفی اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دهند و از جمله نتایج ظاهرگرایی آنان، اعتقاد به شباهت خداوند به انسان، حجیت پروردگار و اثبات جهت، انتقال، حرکت و اعضاء برای خداوند است. بر اساس مبانی که برای خود درست کرده‌اند این نوع فهم را مبنای تفسیر خود گرفته‌اند تا بر اساس این فهم‌های نارسا و نامتعادل که به وسیله القائنات یهود و نصارا در بین روایاتشان رسوخ کرده، دست به تفسیر آیات بزنند. این گروه در میان اهل سنت، که چنین مبانی دارند بیشتر اشاعره هستند و در مقابل آنان، معتزله قرار دارند که عقل را بر نقل ترجیح می‌دادند و هرگاه نقل را مخالف عقل می‌یافتند، نقل را فرونهاد، عقل را مقدم می‌داشتند. اختلاف و ناهمسازی میان این دو گرایش همچنان تاکنون پابرجاست و در تفاسیر عصر حاضر هم همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد به رؤیت خداوند قائل‌اند.

اینکه برخی از مفسران «ناظره» را به معنای رؤیت گرفته‌اند در جواب باید گفت که اولاً رؤیت بدون تقابل میان رائی و مرئی امکان‌پذیر نیست و لازمه تقابل هم جسم بودن و عرض بودن و تشبیه تجسیم است. ثانیاً رؤیت مستلزم حدوث هم هست؛ اما ملازمه هر حدوثی این نیست که هر دو طرف مرئی باشند. هر مرئی حادث است اما هر حادثی لزوماً مرئی نیست؛ مانند عقل که حادث است اما مرئی نیست. در این مقوله باید گفت حدوث شرط لازم برای مرئی هست اما شرط کافی نیست. ثالثاً عدم رؤیت برخی موارد مثل مجردات و ... شرایط مادی بودن و تقابل و ... را ندارند که شیء موردنظر مرئی نیست؛ بنابراین این نظریه آیه «الی ربها ناظره» به معنای رؤیت الهی چه در دنیا و چه در قیامت باشد کاملاً رد می‌شود.

نکته دیگر اینکه اشاعره تأویل آیه را به معنای رؤیت گرفته‌اند و این مبنای تأویل اشاعره برخلاف روش سلف آن‌هاست که از حمل آیه به ظاهر روی گردان شده‌اند و حال

چگونه امثال فخر رازی و ... دست به تأویل می‌زنند، در این مقوله معتزله می‌تواند دست به تأویل بزنند اما اشاعره جایی برای تأویل ندارند. اگر هم بنا بر تأویل باشد از نظر علامه طباطبائی مراد از نظر به سوی خدای تعالی، نگاه مادی، چونان نگاه به اجسام خارجی نیست، زیرا دلیل‌های قطعی بر محال بودن آن در مورد خداوند متعال اقامه شده است، بلکه منظور نگاه قلبی است و رؤیت قلب به وسیله حقیقت ایمان است که دلیل قطعی و اخبار رسیده از اهل بیت عصمت (علیه‌السلام) بر آن دلالت دارد.

در مجموع می‌توان گفت که در این زمینه دو اصل مبنایی در کلام داریم؛ اصل تنزیه و اصل رؤیت در معنای حجاب. بین این دو معنای تأویل که آیه را به معنای نعمت بگیریم و یا اینکه به معنای رؤیت قلبی بگیریم اختلاف نظر است و بهتر است که نظر سید مرتضی را ارجح بدانیم و «الی» را حرف جر نگرفته است، بلکه مفرد از جمع «آلاء» است و در این حالت نیازی هم به تقدیر گرفتن چیزی نداریم. هر چند اشکال خاصی هم بر نظریه رؤیت شهود قلبی نیست. به هر حال در تأویل و معنای واقعی خداوند عالم تر است و اگر هم نظری بیان می‌شود از باب جهد و کوشش در فهم نزدیک به معارف الهی است.

## منابع

قرآن کریم.

ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا. (۱۴۲۰). معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام هارون، بیروت، دار الجیل.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۲). تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، بیروت، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزیع.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت، دار صادر، چاپ سوم.  
ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

آلوسی، شهاب الدین محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵). تفسیر روح المعانی، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت - لبنان، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.  
بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳). تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت، دار العلم للملایین.

ذهبی، محمد حسین. (۱۴۰۹). التفسیر و المفسرون، قاهره، دار احیاء التراث العربی.  
رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق و بیروت، الدار الشامیه و دار العلم.

رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۴). تفسیر القرآن الکریم (تفسیر المنار)، بیروت، دارالمعرفة.  
زیبیدی، محب الدین مرتضی واسطی. (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر.  
سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۹۹۸). امالی مرتضی: غرر الفوائد و درر القلائد. نگارش: علم الهدی، علی بن الحسین، تصحیح: ابراهیم، محمد ابوالفضل، قاهره، دار الفکر العربی، چاپ اول.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱). *الایقان فی علوم القرآن*، تحقیق: فواز احمد زممرلی، بیروت، دار الکتب العربی.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۳۲). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت، دار الفکر. شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۴). *فتح القدر الجامع بین فنی الروایة و الدراية من علم التفسیر*، بیروت، دار الکتب الطیب.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲). *الأمالی*، تهران، کتابخانه اسلامی.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا (علیه السلام)*، تهران، انتشارات جهان.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۸). *التوحید*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، انتشارات الاعلمی، چاپ سوم.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، نشر مرتضی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم.

طبری، محمد ابن جریر. (۱۴۱۲). *تفسیر الطبری جامع البیان*، بیروت - لبنان، دار المعرفة.

طریحی، فخرالدین. (۱۴۱۶). *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹). *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعة. (۱۴۱۵). *تفسیر نور الثقلین*، محقق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، نشر اسماعیلیان، چاپ چهارم.

علامه حلی، حسن بن مطهر. (۱۴۳۰). *شرح تجرید العقاید*، قم، جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه به قم، موسسه النشر الاسلامی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰). *کتاب العین*، قم، هجرت، چاپ دوم.

فیومی، احمد بن محمد مقری. (بی تا). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم، دار الرضی.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴). *تفسیر القمی*، محقق: طیب موسوی جزائری، قم، دار الکتب، چاپ سوم.

کاشانی، ملافتح الله. (۱۳۳۶). *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی علمی.

مدرسی، سید محمدتقی. (۱۳۷۷). *تفسیر هدایت*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

مراغی، أحمد مصطفی. (۲۰۰۶). *تفسیر المراغی*، بیروت، دارالفکر.  
مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴). *تفسیر الکاشف*، تهران، دارالکتب الاسلامی.  
مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامیة.  
نحاس، ابو جعفر احمد بن محمد. (۱۴۲۱). *اعراب القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیة.



## مبانی پارادایم‌های علوم انسانی قرآن بنیان در دستیابی به توسعه

دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه علوم انتظامی امین، تهران، ایران

شاهپور اکبری \* ID

### چکیده

شاخص توسعه انسانی (HDI) یک شاخص مرکب آماری است که در آن امید به زندگی، آموزش و پرورش و درآمد سرانه به‌عنوان معیار برای رتبه‌بندی کشورها ارزیابی می‌شود. سطح تحصیلات بالاتر و تولید ناخالص داخلی نیز به‌عنوان برنامه توسعه سازمان ملل متحد (UNDP) برای اندازه‌گیری توسعه کشور نیز استفاده می‌شود. این شاخص‌ها بر اساس رویکرد مادی به انسان است که توسط سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی مطرح می‌شود که اغلب در مورد وضع مطلوب در زندگی، تغذیه خوب، حوزه سلامت، تحصیل و ... بحث می‌کند. این نحو بررسی بر اساس مدل اسلامی که عالم ماده زمینه برای تکامل انسان و راه‌یابی به عالم برتر است کاملاً متفاوت می‌باشد. توسعه یک مفهوم است که همیشه ذهن انسانی را در آن جلب کرده است. پیشرفت انسانی از دیدگاه اسلام، با توجه به ابعاد گوناگون و پیچیده وجود انسان، از وسعت مفهومی و محتوای غنی برخوردار است اما شاخص توسعه انسانی چنان‌که اندیشمندان غربی نیز اذعان دارند؛ به‌طور کامل، محتوای این مفهوم را دربر نمی‌گیرد. در مبانی علوم انسانی قرآن بنیان مواردی معرفی شده است که به‌صرف لذت معقول از نعمت‌های مادی تنها معیار توسعه انسان و جامعه نیست. این مقاله باهدف بررسی مفهوم واقعی، دیدگاه‌ها و مکانیسم توسعه پایدار از منظر قرآن و دقیق بودن آن تعریف، جامعه قرآنی را با معرفی شاخص‌های یک جامعه مدرن تعریف می‌کند. روش پژوهش و روش‌شناسی از نوع کتابخانه‌ای است و متون به آن اشاره می‌شود و به این دلیل که این مفاهیم نیاز به تبیین دارند این روش انتخاب شده است.

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی، قرآن، پارادایم، پیشرفت، توسعه.

\* نویسنده مسئول: shaporakbari57@gmail.com

1. Human Development Index
2. HDRO (Human Development Report Office) United Nations Development Programme. Retrieved 14 September 2018

## ۱- مقدمه

دقت در تعاریف و شاخص‌های دستیابی به توسعه بر اساس مبانی علوم انسانی قرآن بنیان نشان می‌دهد که توسعه در ساحتی مادی و دور از هرگونه امر قدسی دیده شده و طبیعی است به‌ویژه که هدف غایی در هیچ یک از آن‌ها باهدف نهایی در اندیشه اسلامی مشترک نیست. در مورد توسعه و پیشرفت می‌توان به توسعه انسانی، توسعه اقتصادی، توسعه اجتماعی، توسعه پایدار، توسعه جهانی و ... اشاره کرد اما هیچ‌یک از این موارد مدنظر ما نیست. جامعه پیشرفته و وارسته، با توجه به تعریف فرهنگ‌ها، ادیان و مکاتب مختلف خواهد بود؛ لذا تعریف وارستگی و توسعه در هر جامعه بستگی به فرهنگ و آموزه‌هایی دارد که در آن جامعه حاکم است و شاخصه‌های آن را دین و فرهنگ آن جامعه بیان می‌کند. بنا بر معیار و تعریفی که دین اسلام از پیشرفت و توسعه دارد، جامعه‌ای وارسته است که شهروندانش به آموزه‌ها، تعالیم و دستورات اخلاقی و اجتماعی اسلام پای بند باشند و آن رفتارها را در جامعه خود به اجرا در آورند.

علل پیشرفت یک امت و نشانه‌های سقوط در بیانی از امیرالمؤمنین (ع) نیز تبیین شده است که به آن اشاره می‌شود حضرت فرمود: «يُسْتَدَلُّ عَلَىٰ إِدْبَارِ الدُّوَلِ بِأَرْبَعٍ: تَضْيِيعُ الْأَصُولِ وَ التَّمَسُّكُ بِالْفُرُوعِ وَ تَقْدِيمِ الْأَرَاذِلِ وَ تَأْخِيرِ الْأَفَاضِلِ»؛ (تحف العقول، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۳: ص ۳۲۱؛ غرر الحکم، ص ۳۴۲) دولت‌ها و جوامع زمانی به انحطاط گرایش پیدا می‌کنند که اصول ارزشی از بین برود و نیرنگ به عنوان اصل ارزشی مورد قبول قرار گیرد، فرومایگان سمت‌ها و مسئولیت‌ها را به عهده گیرند و کسانی که فاضلند منزوی شوند.

از نگاه اسلام، زندگی اجتماعی و روابط افراد یک جامعه و وظایف یک شهروند در قبال مردم و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، دارای اصول و ضوابطی است که هر فرد مسلمان در مناسبات و رفتارهای اجتماعی ملزم به رعایت آن‌ها است. هر انسان و جامعه‌ای که این آموزه‌ها را سرلوحه برنامه‌های زندگی خویش قرار دهد، در آن اجتماع پیشرفت و وارستگی و توسعه تحقق خواهد یافت.



## ۲- بیان مسئله

اعتقاد به تکامل، اندیشه‌ای است که همیشه ذهن انسان را به چالش می‌کشد، همان‌طور که مردم غریزی به دنبال کمال و پیشرفت می‌باشند و این تعریف جدیدی از تکامل انسان ارائه می‌دهد. برای کشف و توضیح قوانین تکاملی که در جوامع بشری وجود دارد، باید از این موضوع آگاه شد که در حقیقت در غرب عمدتاً بر اساس «انسان‌گرایی» و «لیبرالیسم»<sup>۱</sup> با تمرکز بر «تکنولوژی» و شاخص‌های صنعتی و اقتصادی به دنبال توسعه جامعه هستند. با توجه به این واقعیت که توسعه به‌طور کامل به ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی حاکم بر جامعه بستگی دارد، می‌توان گفت مذهب مهم‌ترین عنصر تعیین‌کننده در این زمینه است که جنبه‌های مختلف در آن همیشه وجود داشته است و در طول تاریخ به نمایش گذاشته شده است. اگرچه جهت‌گیری اصلی قرآن به آخرت است، اما رسیدن به آخرت و رستگاری را منوط به بهره‌مندی معقول و حساب‌شده از مواهب مادی می‌داند از این‌رو تحقق نقش قرآن در ساخت تمدن بشری انکارناپذیر است و با استناد به شواهد و ادله محکم می‌توان به یک چارچوب مفهومی و نظریه کلان در خصوص سازگاری آموزه‌های قرآن با پیشرفت، دست یافت. این مقاله در تلاش است تا مفهوم واقعی، افق و سازوکار پیشرفت پایدار را از دیدگاه قرآن موردبررسی قرار داده و با معرفی شاخص‌های جامعه پیشرفته، تعریفی دقیقی از جامعه قرآنی پیشرفته ارائه کند.

## ۳- مفاهیم و اصلاحات

### ۳-۱ توسعه و پیشرفت

مفهوم توسعه و پیشرفت همواره از اساسی‌ترین دغدغه‌های ذهنی اندیشمندان و متفکران بوده است. توسعه: (تُسْعِ ع) [ع. توسعه] ۱ - (مص م.) گشاد کردن، فراخ کردن، وسعت دادن. ۲ - (مص م.) گشادی، فراخی. ۳ - ترقی، پیشرفت. (لغت‌نامه دهخدا؛ فرهنگ معین).

---

۱- لیبرالیسم (به انگلیسی: Liberalism) در معنای لغوی، به معنی آزادی‌خواهی است و به آرایه وسیعی از ایده‌ها و تئوری‌های مرتبط دولت، اطلاق می‌شود که آزادی شخصی را مهم‌ترین هدف سیاسی می‌داند.

توسعه در لغت به معنای رشد تدریجی در جهت پیشرفته‌تر شدن، قدرتمندتر شدن و حتی بزرگ‌تر شدن است (فرهنگ لغات آکسفورد، ۲۰۰۱).

پیشرفت: (ز) (مص مر.) ۱ - پیش رفتن، جلوتر رفتن. ۲ - ترقی، رشد. (لغت نامه دهخدا؛ فرهنگ معین)

توسعه در دیدگاه اندیشمندان مختلف با توجه به رویکرد و گرایش آن‌ها به مسائل گوناگون دارای تعاریف متعددی است. ادوارد تایلور، با گرایش فرهنگی در تعریف توسعه می‌نویسد: هرگاه با هنرهای پیشرفته، دانش مترقی و سازمان‌های پیچیده برخورد کنیم، باید بدانیم که این‌ها از توسعه و پیشرفت تدریجی مراحل ساده قبل نتیجه‌گیری شده‌اند و هیچ مرحله‌ای از تمدن به خودی خود به وجود نمی‌آید؛ بلکه هر مرحله از مرحله قبلی ناشی می‌شود و متکی به آن است (ادیبی، ۱۳۵۳: ۲۵۰). اسپنسر، توسعه را ادغام و یکپارچگی ماده دانسته که با اصطکاک و تجزیه حرکت همراه است (توسلی، ۱۳۷۶: ۹۹). آگوست کنت، پیشرفت انسان را دارای سه مرحله الهی، متافیزیک و علمی می‌داند. به نظر کنت هر یک از مراحل پیشرفت جامعه بشری، با تکامل ذهن بشر شکل می‌گیرد (همان).

### ۳-۲ پارادایم

واژه پارادایم (paradigm) ابتدا در قرن پانزدهم به معنی «الگو، مدل و نمونه به کار می‌رفت.» (کوهن، تامس، ص ۳۷) اما در دهه ۱۹۶۰ تامس کوهن واژه پارادایم را به معنی یک تفکر در هر انقلاب علمی بکار برد. «پارادایم» از کلمه یونانی «پارادیگما» گرفته شده است و در اصل واژه افلاطونی است و تغییر شکل یافته کلمه «مُثل» بعدها توسط مترجمان است. امروزه به معنای یک جهان‌بینی و نظریه کلی است که انسان راجع به قلمروئی از هستی دارد و با توجه به آن نظریه به تفحص و بررسی جزئیات درون آن قلمرو می‌پردازد. (زرشناس، شهریار، ۱۳۸۳: ص ۷۷). کوهن مفهوم پارادایم را در کتاب «ساختار انقلاب‌های علمی» (۱۹۶۲) بکار برد و آن را به این صورت تعریف می‌کند که پارادایم عبارت است از «دستاوردهای علمی به صورت عمومی پذیرفته شده‌ای که برای مدتی به وسیله کارورزان آن

رشته، به‌عنوان مدلی برای حل مسائل رشته مزبور به کار گرفته می‌شوند.» (معینی علمداری، جهانگیر، ۱۳۸۵: ص ۴۳).

الگوواره یا پارادایم، سرمشق و الگوی مسلط و چهارچوب فکری و فرهنگی است که مجموعه‌ای از الگوها و نظریه‌ها را برای یک گروه یا یک جامعه شکل داده‌اند. هر گروه یا جامعه، «واقعیات» پیرامون خود را در چارچوب الگوواره‌ای که به آن عادت کرده تحلیل و توصیف می‌کند. پارادایم از جدیدترین مفاهیمی است که وارد حوزه فلسفه علم جامعه‌شناسی شده است. الگوواره‌هایی که از زمان‌های قدیم موجود بوده‌اند از طریق آموزش محیط به افراد، برای فرد به‌صورت چارچوب‌هایی «بدیهی» درمی‌آیند. درواقع پارادایم «...الگوی داوری شایع و موجه و مورد مراجعه برای رد یا قبول افکار هستند و شامل الگوهای منطقی، منطقی-احساسی و فقط احساسی، الگوهای فکری فردی، گروهی و عمومی می‌شوند. شرط لازم و کافی برای تشکیل یک پارادایم، این است که یک الگوی داوری، مقبول و مورد مراجعه باشد؛ به‌عبارت‌دیگر، هر آنچه رفتار پارادایمی داشته باشد، پارادایم است. رفتار پارادایمی عبارت است از: در چمبره (میان) گرفتن داوری‌های ادراکی، توسط یک الگو برای یک مدت طولانی. پس هر آنچه بتواند مجموعه‌ای از داوری‌های ادراکی یک فرد یا جامعه را در چمبره (آغوش) خود بگیرد و مدت‌ها پایدار بماند، پارادایم است. پارادایم‌های غیر ارتکازی<sup>۱</sup>، متکی به رفتار ادراکی و علمی فرد و جامعه هستند: این که ایشان چیزی را پارادایم قرار دهند یا نه.»

#### ۴- شاخص‌های جامعه پیشرفته

شاخص‌های انسانی رشد و توسعه که قرآن بر اساس فلسفه خلقت انسان در نظر گرفته است، سبک خاصی از زندگی را ارائه می‌دهد که سبک اسلامی نامیده می‌شود. برخی از مهم‌ترین شاخصه‌ها و نشانه‌های وجود توسعه و پیشرفت در یک جامعه به‌صورت خلاصه می‌تواند این‌ها باشد:

---

۱- ارتکاز عبارت است از رسوخ مفهومی خاص در ذهن گروهی یا اکثر و با همه مردم مانند ارتکاز محترم بودن قرآن و کعبه نزد مسلمانان و ارتکاز حرمت داشتن امامان معصوم علیهم‌السلام.

#### ۴-۱ توحید

پیشرفت‌های مادی و صنعتی فقط بخشی از زندگی انسان را تأمین می‌کند و به تنهایی سعادت و خوش بختی نمی‌آورد و پاسخ‌گوی همه خواسته‌های فطری بشر نیست، بلکه باید به موازات این، پیشرفت در ابعاد معنوی، اخلاقی و انسانی نیز تکامل یابد و خلأهای روحی و روانی را جبران نماید. بی‌گمان سرچشمه حیات معنوی و همه امور دینی و اخلاقی پذیرش توحید و پرستش خدای یگانه است.

نیاز به معبود و احساس پرستش یکی از ضروریات فطری و صفات عمومی بشر است و از هیچ ملتی جدا نمی‌شود و هیچ حقیقتی به جای آن نمی‌نشیند. قرآن یکی از مظاهر برجسته جامعه مطلوب را اعتقاد به توحید و دوری از شرک می‌داند. هر پیامبری که از جانب خدا مبعوث شده، نخست توحید و یگانه‌پرستی را مطرح ساخته، سپس دیگر مسائل اجتماعی و سیاسی را بیان کرده است: «...لَيَبْدُلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي وَلَا يُشْرِكُونَنِي بِشَيْئًا» (نور / ۵۵) و ترسشان را به امنیت و آرامش مبدل می‌کند؛ آن‌چنان که تنها مرا می‌پرستند و چیزی را شریک من نخواهند ساخت و کسانی که پس از آن کافر شوند، آن‌ها فاسقان‌اند.»

#### ۴-۲ عدالت

رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) می‌فرماید: عدل در مسائل اجتماعی مانند سپر نگهبانی است که افراد در پناه آن از تعدی محفوظ خواهند ماند. (مجلسی، محمدباقر، ج ۱۰۱، ص ۹۲). «وَعَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) نَظَرَ إِلَى رَجُلٍ لَهُ ابْنَانِ فَقَبِلَ أَحَدَهُمَا وَتَرَكَ الْآخَرَ فَقَالَ النَّبِيُّ ص فَهَلَّا آسَيْتَ بَيْنَهُمَا؟» (احسائی، ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۲۹۳). پدری با دو فرزند خود شرفیاب محضر رسول اکرم بود. یکی از فرزندان را بوسید و به فرزند دیگر اعتنا نکرد. پیغمبر که این رفتار نادرست را مشاهده کرد! به او فرمود چرا با فرزندان خود به‌طور مساوی رفتار نمی‌کنی؟ و فرمود: «اعْدِلُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ كَمَا تُحِبُّونَ أَنْ يَعْدِلُوا بَيْنَكُمْ فِي الْبِرِّ وَاللُّطْفِ»؛ (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴: ج ۱۰۱، ص ۹۲) میان فرزندانان به عدالت رفتار کنید، چنان که دوست دارید در مورد شما به عدالت رفتار شود در خوبی‌ها و لطف.»

#### ۴-۳ اتحاد

وحدت نظری و عملی و هماهنگی عناصر مؤثر جامعه از نشانه‌های روشن پیشرفت و تمدن است. در جامعه‌ای که تکریم، حرمت و ارزش‌یابی افراد بر اساس جنسیت، تابعیت، رنگ و زبان مبتنی گردد، پایه‌های پیشرفت مستحکم نمی‌شود و کاروان تمدن به پیش نمی‌رود؛ اما در سایه انسجام و همبستگی، سنت‌ها و نظرها به هم می‌آمیزد، بر کمالات و امتیازات اقوام و افراد جامعه افزوده می‌شود، کمبودها و نقص‌های اجتماعی تأمین می‌گردد، اندیشه‌ها و فرهنگ‌ها با هم آشتی می‌پذیرد، تعاون و همیاری جان می‌گیرد، بازار و بازرگانی رونق می‌یابد و ارکان حکومت و پایه‌های دولت تقویت می‌شود.

اگر اختلاف را به دو دسته اصلی اختلاف در عقیده و اختلاف در حیات اجتماعی بدانیم و فقدان هدایت و تربیت الهی و دسیسه‌های شیطانی را عامل چنین اختلافی بشناسیم، نقش پیامبران در رفع اختلاف و ایجاد اتحاد روشن می‌شود؛ زیرا آنان با آوردن آیین آسمانی که مطابق با عقل و فطرت انسان‌ها است، انسان را از پراکندگی عقیدتی رها می‌سازند و با ارائه شریعت و قوانین زندگی اجتماعی، با اجرای حدود الهی با اختلافات اجتماعی مقابله: «وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»، (بقره/۲۱۳) و با تربیت مردم و تزکیه دل‌ها و تعلیم اخلاقیات، با دسیسه‌های شیطانی مبارزه می‌کنند.

اتحاد و یگانگی در سایه وحدت عقیده، محکم‌ترین نوع اتحاد است که قرآن بر آن تأکید کرده است. قرآن، بر اساس همین وحدت عقیده، مؤمنان را برادران یکدیگر خوانده است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات / ۱۰) و این اخوت و برادری، آن‌چنان مستحکم بود که تا مدتی پس از عقد مؤاخاة میان مؤمنان در مدینه، آنان از یکدیگر ارث می‌بردند (نساء/۳۳) تا آن‌که با آمدن آیه «وَأَوْلُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ»، (انفال/۷۵) این حکم منسوخ شد. هم‌چنین در پیوند اخوت، تفاوت‌های ظاهری را نادیده گرفته، حتی کودکان بی‌سرپرست را برادر مردان بزرگ قرار می‌دهد: «وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ» (بقره/۲۲۰) حتی کسانی را که سابقه شرک و جنگ داشته باشند، به مجرد آن‌که توبه کنند و اهل نماز و زکات شوند، برادران مؤمنان می‌سازد: «فَإِنْ تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ... فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ»

(توبه / ۱۱) هم چنین مردان و زنان مؤمن، در برابر یکدیگر، ولی و یار معرفی شده‌اند: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه/۷۱) و از آنان خواسته است تا در کارهای نیک و پارسایی، یکدیگر را یاری دهند: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى». (مائده / ۲) قرآن، به استناد همین یگانگی نه تنها بر یک نسل، بلکه بر همه نسل‌های مؤمن و مسلمان در نسل‌ها و عصرهای مختلف و با نژادهای گوناگون امت واحده اطلاق کرده است: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً». (انبیاء/۹۲)

#### ۴-۴ آزادی

آزادی از مظاهر بارز پیشرفت است؛ جامعه‌ای که بر پایه آزادی اندیشه استوار باشد، در افق روشنی از تمدن انسانی قرار می‌گیرد. «آزادی» هیچ‌گاه نمی‌تواند مطلق و نامحدود باشد، جهان‌بینی الهی می‌گوید: جهان دارای مبدأ و معاد است و برای انسان، وحی و رسالتی آمده و انسان در عین طبیعی بودن، دارای حیثیت وجودی فراطبیعی می‌باشد و انسان مسافری است که عوالمی را پشت سر گذاشته و عوالمی را پیش رو دارد و با مرگ نابود نمی‌شود. (مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸: ص ۱۴). باید توجه داشت که آزادی در عرصه‌های مختلف دارای حدود و موازینی است و آزادی لجام گسیخته و بدون قید، هرچند و مرجع به دنبال دارد. از جمله قرآن کریم درباره تعدی نکردن به حدود و احکام الهی و رعایت مرزهای الهی می‌فرماید: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ؛ (بقره / ۲۲۹). ... این‌ها (احکام) حدود و مرزهای الهی است از آن تجاوز نکنید، هر کس از آن تجاوز کند ستمگر است.»

#### ۴-۵ علم و دانش

آشنایی با علوم و فنون از دیگر مظاهر تمدن و جهل و ناآگاهی و نداشتن شناخت کافی نسبت به علم و صنعت از نشانه‌های عقب‌ماندگی و سقوط است. جامعه‌ای پیشتاز است که بهره‌ای از معارف بشری را دریابد و گامی فراسوی علم و معرفت بردارد و گرنه در پیچ‌وخم حیات، همچنان حیرت‌زده می‌ماند و ره به جایی نمی‌برد.

با توجه به مفاهیم و چشم‌انداز پیشرفت در قرآن، برخی از مهم‌ترین شاخص‌های جوامع پیشرفته انسان را می‌توان از دیدگاه قرآن مورد بررسی قرار داد. خداوند که عالم را مسخر انسان قرار داده است، شرط تسخیر را علم می‌داند. از این رو قرآن در تعداد بسیاری از آیات خود انسان را به فراگیری علم و دانش تشویق می‌نماید و علم را عامل ترفیع و پیشرفت انسان می‌داند و می‌فرماید: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ». (مجادله / ۱۱) «خداوند درجات کسانی از شما را که ایمان آورده و کسانی را که دارای علم و دانش هستند، بالا می‌برد»  
«هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ». (زمر / ۹) «آیا کسانی که می‌دانند با آن کسانی که نمی‌دانند برابرند».

#### ۴-۶ انفاق

با توجه به نقش مؤثر انفاق، زکات، خمس و صدقه در ریشه‌کن کردن فقر در رشد اقتصادی جامعه و تحقق رفاه اجتماعی و ایجاد محبت در جامعه که خود عامل یگانگی و انسجام اجتماعی می‌گردد؛ خداوند فرامین مؤکدی بر بذل و بخشش مال دارد. خداوند در آیه ۱۸۰ از سوره آل عمران کسانی که نسبت به بخشش مال بخل می‌ورزند را مورد نکوهش قرار می‌دهد و می‌فرماید: «وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ...» (آل عمران / ۱۸۰) «آن‌ها که بخل می‌ورزند و آنچه را خدا از فضل خود به آنان داده انفاق نمی‌کنند، گمان نکنند برای آن‌ها خیر است، بلکه برای آن‌ها شر است». در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». (حدید / ۱۰). «چرا در راه خدا انفاق نکنید، در حالی که میراث آسمانها و زمین همه از آن خدا است» و همچنین می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ». (بقره / ۲۶۷) ای کسانی که ایمان آورده‌اید از اموال پاکیزه‌های که به دست آورده‌اید، یا از زمین برای شما خارج ساخته‌ایم انفاق کنید»

خداوند در سوره آل عمران انفاق را شرط رسیدن به نیکوکاری می‌داند و می‌فرماید: «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» (آل عمران / ۹۲) هرگز به حقیقت نیکوکاری نمی‌رسید، مگر اینکه از آنچه دوست دارید انفاق کنید».

#### ۴-۷ امر به معروف و نهی از منکر

از عوامل مهم پیشرفت جامعه امر به معروف و نهی از منکر است که قرآن در آیات متعدد اهمیت آن را گوشزد کرده است. از جمله در آیه ۱۰۴ از سوره آل عمران می‌فرماید: «وَلَنْ تَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران / ۱۰۴).

باید از میان شما جمعی دعوت به نیکی کنند و امر به معروف و نهی از منکر نمایند و آن‌ها رستگاران‌اند»

امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید: «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ هُنَالِكَ ... مِنْهَا جُ الصَّلْحَاءُ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ وَتَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ وَتَحُلُّ الْمَكَاسِبُ وَتُرَدُّ الْمَظَالِمُ وَتُعْمَرُ الْأَرْضُ وَيُنْتَصَفُ مِنَ الْأَعْدَاءِ وَ يَسْتَقِيمُ الْأَمْرُ الْحَدِيثُ». «امر به معروف و نهی از منکر دو فریضه بزرگ الهی هستند که بقیه فرایض به وسیله آن‌ها برپا می‌شوند و به وسیله این دو، راه‌ها امن می‌گردد و کسب و کار مردم حلال می‌شود، حقوق افراد تأمین می‌گردد و در سایه آن زمین‌ها آباد و از دشمنان انتقام گرفته می‌شود و در پرتو آن همه کارها روبه‌راه می‌گردد».

پیغمبر اکرم می‌فرماید: «مَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَى عَنِ الْمُنْكَرِ فَهُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ وَ خَلِيفَةُ كِتَابِهِ». «کسی که امر به معروف و نهی از منکر کند، جانشین خداوند در زمین و جانشین پیامبر و کتاب او است» (مکارم الأخلاق، ۱۳۷۷: ج ۳، ۵۱) همچنین می‌فرماید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (آل عمران / ۱۱۰). «شما بهترین امتی بودید که به سود انسان‌ها آفریده شدید که امر به معروف می‌کنید و نهی از منکر و به خدا ایمان دارید».



#### ۴-۸ امنیت

مقوله امنیت در واقع عنصر محوری برای جامعه است؛ یعنی جامعه در بستر امنیت شکوفا خواهد شد؛ چراکه رشد و تعالی همه‌جانبه تعلیم و تربیت و دیگر ابعاد زندگی مادی و معنوی در سایه امنیت و آسایش امکان‌پذیر است و تلاش و تکاپوی افراد در گهواره امنیت جهت و جریان می‌یابد. حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) از جمله ویژگی‌های خانه خدا را مأمّن بودن آن معرفی می‌نماید و از خدا می‌خواهد تا آن را برای زائران خانه‌اش ایمن گرداند. (سوره بقره / ۱۲۵) پس جامعه‌ای که از نعمت امنیت بی‌بهره است نشان می‌دهد که هنوز با پیشرفت شایسته و تمدن انسانی فاصله دارد.

#### ۴-۹ مسئولیت اخلاقی

مسئولیت اخلاقی مسئولیتی انسانی است که ناظر به آینده یا گذشته می‌باشد و در عین حال، غیر از مسئولیت به معنای حقوقی، اجتماعی، علی و... است. این تعریف، کلی است و تنها بیان می‌کند مسئولیت اخلاقی غیر از مسئولیت‌های دیگر است، اما ملاک اخلاقی بودن را به درستی مشخص نمی‌کند، بنابراین نیازمند تبیین بیشتر معنای مسئولیت اخلاقی هستیم.

#### ۴-۱۰ تبیین معنای مسئولیت اخلاقی

برخی مسئولیت اخلاقی را به معنای قابلیت مدح و ذم اجتماعی دانسته‌اند؛ و برخی آن را به معنای توانایی و قابلیت توضیح و تفسیر یک رفتار یا یک صفت آورده‌اند. در مواردی نیز مسئولیت را به معنای «در معرض مجازات بودن» یا «مسئولیت در برابر خداوند که نتیجه آن مجازات و کیفر اخروی است» آورده‌اند. (مصباح یزدی، محمدتقی، ص ۱۲۰) برخی نیز آن را به معنای اقرار شخص به افعال صادره از خویش و آمادگی برای تحمل نتایج آن تعریف کرده‌اند. (بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۷۵: ص ۲۲۲).

تعاریف فوق غالباً به لوازم و پیامدهای مسئولیت اخلاقی نظر داشته‌اند تا به حقیقت مسئولیت اخلاقی. برای تعریف مسئولیت اخلاقی باید به وظیفه اخلاقی توجه کرد. چنان‌که مسئولیت در هر حوزه‌ای مبتنی بر وظایف است و این وظیفه است که مسئولیت را با خود

می‌آورد در اخلاق نیز مسئولیت با وظایف اخلاقی مرتبط است؛ یعنی مسئولیت به معنای مورد بازخواست قرار دادن شخص در موارد وظایف اخلاقی. شخص در مقابل وظایف اخلاقی که بر عهده اوست مواجه با سؤال و بازخواست است، اگر وظایف خود را به درستی انجام دهد مستحق مدح است و گرنه مستوجب مذمت. هویدا است که مستوجب مدح و ذم بودن از پیامدهای مسئول بودن اوست. نتیجه آن که مسئولیت در جایی معقول است که «مسئول» نسبت به امر مورد سؤال، وظیفه و تکلیفی داشته باشد. به همین جهت است که گفته می‌شود، مفهوم مسئولیت در قبال انجام یا ترک وظیفه مطرح می‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ص ۱۲۱).

#### ۴-۱۱-۱۱ نظم

بخش عظیمی از دستورات و سفارشات قرآن کریم در راستای تنظیم اندیشه و اعمال انسان است. امیرمؤمنان (علیه السلام) می‌فرماید: «أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَ الْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ؛ (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۷). آگاه باشید که آگاهی از آینده، خبر از گذشته، داروی درد (نادانی و گمراهی) و نظم و ترتیب زندگی روزمره شما در قرآن (آمده) است.»

#### ۴-۱۱-۱۱-۱ نظم فکری

اگر انسان زندگی خود را طبق پیشش اسلامی نظم بدهد و بکوشد گفتار، رفتار و حرکاتش منظم و مطابق برنامه دقیق اسلام باشد، نظم فکری پیدا می‌کند و هیچ‌گاه دچار تزلزل فکری و عقیدتی نمی‌شود. حضرت امام خمینی (رحمة الله عليه) در این باره می‌فرماید: «اگر در زندگی مان، در رفتار و حرکاتمان نظم بدهیم، فکرمان هم بالطبع نظم می‌گیرد، وقتی فکر نظم گرفت، یقیناً از آن نظم فکری الهی هم برخوردار خواهد شد.» (وجدانی، مصطفی، ۱۳۷۶: ج ۴، ص ۱۲۱).

#### ۴-۱۱-۲ نظم در مصرف

نظم در مصرف به معنای داشتن حساب و برنامه دقیق در دخل و خرج‌ها و مصرف‌هاست که در این امور، اعتدال را رعایت کرده و از زیاده‌روی و اسراف پرهیزند. چنان‌که قرآن کریم بندگان خوب خود را این‌گونه می‌ستاید: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَتْ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان / ۶۷). بندگان خدای رحمان) کسانی هستند که هرگاه انفاق (هزینه) کنند نه اسراف کنند و نه تقتیر (دست‌خسکی) و (هزینه زندگی آنان) بین این دو در شرایط متعادل است.»

#### ۴-۱۱-۳ نظم در امور نظامی

پایبندی به نظم و انضباط به‌ویژه در امور نظامی از اهمیت بالاتری برخوردار است. یکی نیروی نظامی باید در کیفیت پوشیدن لباس نظامی، سر وقت حضور یافتن در محل کار، به غیر کار موظف نپرداختن مقید باشد، برای دفاع از اسلام و میهن اسلامی آمادگی کامل داشته باشد، سلسله‌مراتب نظامی را رعایت کند. احترام مقامات مافوق خود را نگه دارد، در برخورد با همکاران هم‌ردیف و... منظم و منضبط باشد. تفصیل بیشتر این بخش در درس آینده می‌آید.

#### ۴-۱۲ عزت

عزت از مباحثی است که قرآن کریم آن را مطرح می‌کند، عزت از فضائل انسانی است و خوب و ذلت از رذایل انسانی است و بد اما در حقیقت آن بیان ویژه خود را دارد. عزت به صلابت و نفوذناپذیری است و لازمه صلابت و نفوذناپذیری پیروزی است، بر اساس آموزه‌های قرآن عزت به این معنا پیش خداست که قرآن فرمود: «فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (سوره نساء / ۱۳۹). و اگر خدا عزیز محض است اگر کسی خواست از عزت سهمی ببرد، چاره‌ای ندارد که با خدا رابطه داشته باشد، آن‌ها که با خدا رابطه دارند - مانند انبیاء و شاگردان آن‌ها - از عزت برخوردارند «الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (سوره منافقین / ۸). پیامبر عزیز است، مؤمنان عزیزند و سر‌بهره مندی آن از عزت وابستگی آن‌ها به خداست» برخی

به دنبال عزت هستند اما نمی‌دانند که عزت کجاست و راه آن چیست چنانچه اگر انسانی تشنه است و به دنبال آب است اول باید سرچشمه و محل وجود آب را بشناسد و در ثانی راه رسیدن به چشمه و دستیابی به آب را نیز بداند در این صورت اگر حرکت کرد و به آب رسید و از آن استفاده کرد خود را از تشنگی نجات می‌دهد.

قرآن کریم درباره منافقان فرمود: آنان به دنبال عزت هستند و لکن بی‌راه می‌روند زیرا عزت واقعی پیش خداست. «أَيُّتَنُوعُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (نساء / ۱۳۹). منافقان با کافران ارتباط برقرار می‌کنند آیا آن‌ها به راستی می‌خواهند از طریق این ارتباط به عزت برسند، در حالی که تمام عزت‌ها مخصوص خداست؛ زیرا عزت همواره از علم و قدرت سرچشمه می‌گیرد و تنها خدا علیم و قادر مطلق است ولی کفار قدرت و علمشان ناچیز است از این رو آن‌ها نمی‌توانند عزت را برای شما فراهم کنند.

در آیه دیگری می‌فرماید: عده‌ای عزت را از راه گناه تعقیب می‌کنند نه از راه تقوا و لذا به آن‌ها گفته می‌شود از خدا پروا داشته باش، او عزت را در سایه گناه می‌داند «وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ». (بقره / ۲۰۶).

این آیات نشان می‌دهد که عزت را باید در سایه ارتباط با خدا بیابند زیرا سرچشمه عزت‌ها اوست نه کفار و بیگانگان و نه راه گناه بلکه باید با خدا رابطه برقرار کرد و از گناه پرهیز کرد. از این رو در سوره فاطر فرمود: «مَنْ كَانَ يَرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَكْرٌ أُولَئِكَ هُوَ يُبْورُ» (فاطر / ۱۰) کسانی که عزت می‌خواهند از خدا بطلبند، زیرا تمام عزت از آن خداست (و راه وصول آن کسب عزت در پرتو عزت الهی است) سخنان پاکیزه به سوی او صعود می‌کند و عمل صالح را بالا می‌برد و آن‌ها که نقشه‌های سوء می‌کشند عذاب شدید برای آن‌هاست و مکر و تلاش افسادگرانه آنان نابود می‌شود و به جایی نمی‌رسد.

بر اساس این آیه سرچشمه عزت خداست و راه رسیدن به آن عقیده خوب، منطقی خوب، اوصاف نفسانی است که به سوی خدا صعود می‌کند و تنها عقیده و سخن کافی نیست بلکه عمل هم لازم است زیرا عمل صالح عقیده پاک را تقویت می‌کند که به سوی

خدا صعود کند و وقتی صعود کرد به مرکز عزت نزدیک می‌شود وقتی به مرکز عزت نزدیک شد پیشرفت می‌کند و چیزی او را زایل نخواهد کرد و پیامبر و مؤمنان با کلمات طیب و عمل صالح به مرکز عزت نزدیک شدند. در مقابل اگر کسی از خدا فاصله گرفت در بخش عقیده دچار انحراف شد و در عمل به نافرمانی خدا مبتلا گردید ذلت به سراغ او خواهد آمد. درواقع آنچه از منظر قرآن به صورت عزت و پیشرفت است اعتقاد و عمل است که مواردی که ذکر می‌شود مصادیق آن اعتقاد و عمل می‌باشد.

### نتیجه‌گیری

در مورد توسعه و پیشرفت می‌توان به توسعه انسانی، توسعه اقتصادی، توسعه اجتماعی، توسعه پایدار، توسعه جهانی و ... اشاره کرد اما هیچ‌یک از این موارد مدنظر ما نیست. جامعه پیشرفته و وارسته، با توجه به تعریف فرهنگ‌ها، ادیان و مکاتب مختلف خواهد بود. بر اساس آیات قرآن مجید جامعه پیشرفته، جامعه‌ای است که با سرمایه ایمان و عمل صالح، در ارتباط با خداوند باشد.

ما برای ساختن کشور به چند عامل نیازمندیم. عامل اول، وحدت و انسجام است. یک ملت متحد و همدل، شکست‌ناپذیر است. یک ملت متحد می‌تواند همه قله‌های ترقی و پیشرفت را فتح کند. عامل و عنصر دیگری که ما نیاز داریم عبارت است از عدالت؛ عدالت محور و رکن جامعه اسلامی است. عدالت ستون خیمه جامعه نمونه است. عدالت رکن حاکمیت اسلامی است. عدالت روح انقلاب اسلامی است. بدون عدالت پیشرفتی اتفاق نخواهد افتاد. بدون عدالت کشور ساخته نخواهد شد و بدون عدالت استعدادها و ذخایر انسانی و مادی شکوفا نخواهد شد. عدالت تضمین پیوند دل‌ها و مهرورزی است. در مورد سایر عوامل توسعه و پیشرفت می‌توان به: عزت، نظم، تبیین معنای مسئولیت اخلاقی، مسئولیت اخلاقی، امنیت، امر به معروف و نهی از منکر، انفاق، علم و دانش، آزادی، اتحاد، عدالت و توحید اشاره کرد که همگی از موارد مهمی است که به تبیین آن‌ها پرداختیم.

## منابع


### قرآن کریم

- احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵ ق)، *عوالی الکنالی*، به کوشش مجتبی عراقی، قم، سید الشهداء.
- ادیبی، حسین (۱۳۵۳)؛ *زمینه انسان‌شناسی*، تهران، نشر پیام.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶ ه. ق)؛ *غررالحکم و درر الکلم*؛ تهران: دانشگاه تهران.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۵). *الاخلاق النظریه؛ کویت*، وكالة المطبوعات.
- توسلی، غلام عباس (۱۳۷۲)؛ *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، انتشارات سمت.
- حرانی، ابن شعبه (۱۳۶۳ ش)، *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیهم*، چاپ علی اکبر غفاری، قم.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)؛ *لغت‌نامه؛ زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی*، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- دیکشنری جدید آکسفورد انگلیسی (۲۰۰۱)، دانشگاه آکسفورد، ویرایش. جودی پیرسول. Oxford Dictionary of English, Oxford University Press, 2001.
- زرناس، شهریار (۱۳۸۳)؛ *واژه‌نامه فرهنگی*، سیاسی، تهران، کتاب صبح.
- سید رضی. (۱۹۹۴)، «*نهج البلاغه*»، ترجمه سید جعفر شهیدی، انتشارات تحلیلی اسلامی و آموزش، تهران.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰)؛ *مکارم الأخلاق*، قم، نشر شریف رضی.
- کوهن، تامس (۱۳۶۹)؛ *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه آرام، احمد؛ تهران، سروش.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ق)؛ *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱)؛ *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، *گفتارهای معنوی*، قم، انتشارات صدرا.
- معین، محمد (۱۳۹۳)؛ *فرهنگ فارسی معین*، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر، نوبت چاپ ۲۷.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۵)؛ *روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست*، تهران، دانشگاه تهران.
- وجدانی، مصطفی (۱۳۷۶)؛ *سرگذشت‌های ویژه از زندگی حضرت امام خمینی (رحمه‌الله‌علیه)*، تهران، انتشارات پیام آزادی.



## مقابله با افراطی‌گری در سیره و روش امام رضا(ع)

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآنی دانشکده علوم قرآنی،  
دانشگاه معارف قرآنی، قم، ایران

فرهاد مرادی ده‌موردی \*  ID

### چکیده

لقب امام هشتم شیعیان، «رضا» است. صرف نظر از این که آن حضرت مورد رضای خداوند متعال بودند، در عین حال مقبولیتی فراگیرتر از آباء و فرزندان مطهرشان داشتند. در آن برهه از زمان، بر سر رهبری و پیشوایی آن حضرت اجماعی پیدا شد؛ به گونه‌ای که تأثیرات آن در دهه‌های بعد از شهادت ایشان قابل مشاهده است. دوره امامت حضرت علی بن موسی الرضا(ع) یکی از پربرکت‌ترین دوره‌های ائمه اطهار(ع) است. عصر زندگی آن حضرت عصر پر تلاطمی بود؛ از یک سو قیام‌های مکرر زیدیان برضد حکومت‌های وقت به وقوع پیوست، از سوی دیگر معتزله عقل‌گرا تفکرات خود را وارد حوزه اسلامی کرده بودند و با ترتیب دادن جلسات بحث و مناظره، خود را پرچمدار علم کلام معرفی می‌کردند. امام هشتم شیعیان تعامل گسترده همراه با حکمت و موعظه حسنه با جریان‌ها و مکاتب زمان خود داشتند و با مواضع حکیمانه، به مقبولیت عام دست یافتند. عصر زندگی امام رضا(ع) عصر پر تلاطمی است. در آن عصر قیام‌های مکرر و گاه ناپخته علویان برضد حکومت‌های وقت به وقوع پیوست. داستان «شهید فخر» در دوران جوانی آن حضرت رخ داد و بعد از آن نهضت «ابن طباطبای» در کوفه اتفاق افتاد و محمد بن جعفر، عموی بزرگ حضرت امام رضا(ع)، در مکه سردمدار قیام شد. امام رضا(ع) در قبال همه این حرکات موضع حکیمانه داشتند و ضمن نصیحت سردمداران این جریان‌ها و دعوت به احتیاط و حزم، از افراطی‌گری آنان جلوگیری می‌کردند. ناگفته نماند که برادران آن حضرت نیز به این جریان‌ها پیوستند؛ یکی از آنان شخصیتی است که به «زید النار» مشهور است. امام رضا(ع) با این موضع حکیمانه در عرصه فرهنگی و سیاسی و اجتماعی تأثیرات بسیار گسترده‌تری نسبت به اقدامات افراطی همسو برجای گذاشتند که تأثیرات شگرفی در تثبیت تشیع و اسلام در آن مقطع داشتند.

کلیدواژه‌ها: امام رضا(ع)، مقابله، جریان افراطی، مناظره، قیام.

## مقدمه

نهضت ترجمه در عصر امام رضا(ع) به اوج خود رسید، با این حال بی‌تردید یکی از دستاوردهای این اقدام، انبساط و آزاداندیشی پس از جمودی فکری بود که جامعه اسلامی گرفتار آن گردیده بود. چنانچه در ریشه‌یابی چنین جمودی واکاوی شود، به دست می‌آید که همه ایده‌ها و مکتب‌های عقیدتی اسلامی همچون «مجسمه»، «مشبهه»، «خوارج»، «مرجه»، «معتزلی‌ها» و «اصحاب حدیث و اشاعره»، مدارک بینشی و فکری خود را براساس آیات کریمه قرآن جستجو نموده‌اند و عده‌ای دیگر با رواج اسرائیلیات و مطالب دروغین در پیکره عقیدتی مسلمانان سعی در مسخ و نسخ درونی نظام اسلامی داشتند و هر مسلکی خود را حق مطلق دانسته و به تکفیر دیگران پرداخته است. مامون نیز از هرگونه نوآوری، آزاداندیشی و مخالفت با جمودگرائی حمایت می‌نمود و خود این موضوع بر رواج تفکر معتزلی استوار بود که استفاده افراطی از عقل ابزاری را معیار خود می‌دانستند و از آن کمک می‌گرفتند.

دوران متمایز امامت علی بن موسی الرضا(ع) در آن دوره تاریخی، خصوصاً حضور این امام در محدوده جغرافیای ایران، که بستر مناسبی را برای ایجاد فعالیت نوین جامعه شیعی در این سرزمین رقم می‌زد و بدان هویتی تازه می‌بخشید با جریانات فکری و مذهبی مختلفی روبه‌رو بود و این مساله تحقیق و کاوشی مختصر در خصوص بازشناسی و گونه‌شناسی جریان و چالش‌های مختلف معاصر با حضور آن حضرت بر مقام امامت و مسند ولایت عهدی و چگونگی تقابل خاص امام رضا(ع) در پاسخ به این جریان‌ها را می‌طلبد.

## مفهوم جریان فکری

در فرهنگ لغت واژه «جریان» به معانی ذیل تعبیر شده است: «۱. روان شدن یا به حرکت درآمدن چیزی معمولاً مایع، حرکت ماده سیال؛ ۲. آنچه اتفاق افتاده یا در حال اتفاق افتادن است، رویداد، ماجرا؛ ۳. حرکت، روند و سیر چیزی، امری یا موضوعی در یک مسیر، فرآیند؛ ۴. موضوع» (انوری، فرهنگ روز سخن، ص ۳۷۹). و لفظ «فکری» هم به مفهوم «آنچه مربوط به فکر می‌باشد، یا -در گفتگو- در فکر فرو رفته، دل مشغول یا



گرفته و غمگین و یا دستخوش نگرانی» تبیین شده است (همان، ص ۸۵۷).

## گونه‌شناسی جریان‌های معاصر دوران امام رضا(ع)

### ۱. جریانات سیاسی

اختلافی که بین امین و مامون پیش آمد و در نتیجه مامون به قدرت رسید که دوران اقتدار خلافت عباسیان به شمار می‌آید، به طوری که آوازه شوکت و شخصیت هارون در غرب و شرق گسترانیده شده بود. مأمون به اقتضای این موقعیت، در پی مشروعیت‌سازی خویش، متوسل به راهکار ویژه‌ایی از منظری متفاوت گردید و آن کمک گرفتن از مشروعیت خاندان اهل بیت (ع) بود. تعامل خلافت عباسی با امام شیعی، تا آن مرحله پیش رفت که امام رضا(ع) را به ولایت عهدی خویش رساند. در این برهه تاریخی، نبایست فعالیت فرقه‌ی نوپای اسماعیلیه در کنار تحریکات علویان و خوارج تغافل نمود؛ حرکت ابوالسرایای علوی، (محمدبن جریر طبری، ۱۳۵۳، ج ۸، ص ۵۲۸). محمدبن جعفر صادق (ع) در مکه (احمدبن خطیب بغدادی، ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۱۱۳ - ۱۱۴)، بابک خرمی، (محمدبن اسحاق ابن ندیم، ۱۳۸۳، ص ۴۸۲). و... از آن جمله‌اند. آنچه بر وقوف آن پیداست، اینست که مامون در استدلال خود شیوه عقل‌گرایی رایج‌تر پیش می‌گیرد، حتی در مواجهه با اصل قبول احادیث نیز چنین برخوردی دارد و این از سیاست‌های مامون در مقابل امام رضا(ع) است که به آن توسل می‌جوید.<sup>۱</sup> (عوالم العلوم و المعارف) (مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، ج ۲۲-الرضاع، ص: ۳۱۰) حتی مامون به این نیز اکتفا نمی‌کند و مسائل اختلافی بین شیعه و سنی را بر سر زبانها جاری می‌کند که بالاخره پیامبر(ص) در احادیث ابوبکر و عمر (خلیفه اول و دوم) را چه جایگاهی داده است. از دیدگاه مأمون اگر حدیث صحیح باشد، پس مخالفت شیعه با آن معنی ندارد؛ اما اگر احادیث این‌چنینی مورد استناد نباشد پس چرا اهل سنت داعیه دار آن هستند. در واقع بیشتر قصد به چالش

۱- فقال المأمون: الروایات کثیرة، و لا بدّ من أن نکون کلّها حقّاً، أو کلّها باطلا، أو بعضها حقّاً، و بعضها باطلا، فلو کانت کلّها حقّاً، کانت کلّها باطلا من قبل أن بعضها ینقض بعضها، و لو کانت کلّها باطلا کان فی بطلانها بطلان الدین، و دروس الشریعة، فلمّا بطل الوجوهان، ثبت الثالث بالاضطرار، و هو أن بعضها حقّ و بعضها باطل، فإذا کان كذلك، فلا بدّ من دلیل علی من یحقّ منها، لیعتقد و ینفی خلافه، فإذا کان دلیل الخبر فی نفسه حقّاً، کان أولى ما اعتقد و اخذ به و....

کشیدن امام رضا(ع) در چنین مواردی می باشد که مامون از این موقعیت استفاده می کند و در کتاب عوالم العلوم مثالهایی فراوان از آن به چشم می خورد.<sup>۱</sup> (عوالم العلوم و المعارف (مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، ج ۲۲-الرضاع، ص: ۳۱۱)

## ۲. جریانات مذهبی

بعد از بعثت پیامبر(ص) تقریباً همه به زیر پرچم اسلام گرویدند، اما دیری نپایید که پس از رحلت پیامبر(ص)، بسیاری از تمایزها و تفاوتها که دین مبین اسلام آن را منسوخ قلمداد نموده بود با جریانهای سیاسی-اجتماعی زمانه همراه گردید و در انشعابات و انحرافهای فکری-عقیدتی جلوه گر شد و حاصل آن چیزی جز پدیدار شدن نخستین فرق فقهی-کلامی نبود. از مهمترین فرق کلامی اشاعره و معتزله هستند که اشاعره، اهل حدیث و ظواهر آن و معتزله پیرو عقل گرایی اند. در مناظرات و جلسات مأمون نیز این دو گروه زیاد به چشم می آیند.<sup>۲</sup> (عوالم العلوم و المعارف (مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، ج ۲۲-الرضاع، ص: ۳۰۸)

از جمله این فرق:

الف) مُجَسَّمه:

فرقه‌ای از متکلمانند که گویند خداوند جسم است و ظاهری خوش سیما دارد. (سجادی. سید جعفر، ص ۱۲۴)

مجسمه و مشبیه خداوند را تشبیه به خلق کنند برایش جا و مکان اثبات کنند و گویند بر عرض جای دارد و پاها بر کرسی نهاده و اعضاء بدون دارد. (مشکور. محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، ص ۹۳)

ب) مفوضه:

---

۱- رجعنا إلى حدیث المأمون: فقال آخر من أصحاب الحدیث: فإنَّ النبیَّ صَلَّى اللهُ عليه و آله قال: «لو كنت متخذاً خلیلاً، لأتخذت أبا بكر خلیلاً!» فقال المأمون: هذا مستحيل و.....

۲- أمرنی المأمون بإحضار جماعة من أهل الحدیث، و جماعة من أهل الكلام و النظر، فجمعت له من الصنفین زهاء أربعین رجلاً، ثم مضیت بهم، فأمرتهم بالکینونة فی مجلس الحاجب لاعلمه بمكانهم، ففعلوا فأعلمته، فأمرنی بإدخالهم ففعلت، فدخلوا و سلموا.

معتقدند انسان در اعمال خود می‌تواند بدون خواست و اراده خداوند عمل کند یعنی امور انسانی و اعمال او را، خدا به خود او واگذار کرده است که صاحب اختیار کامل باشد. (پیشین.)

ج) مُرَجئه:

معتقدند اگر کسی ایمان داشته باشد، معصیت او را زیان ندارد و اگر کافر باشد اعمال خوب او سود ندهد. این فرقه به مناسبت حملات شیعیان و خوارج بر بنی‌امیه به وجود آمد و اطاعت در برابر بنی‌امیه و عدم تکفیر آنان را اعلام کردند. وجه تسمیه این فرقه به این نام آن است که آنان ایمان را بر عمل مقدم داشتند. (پیشین.)

د) قدریه:

کسانی را گویند که امور و اتفاقات و افعال را تابع قدرالهی می‌دانند و گویند آنچه مقدر است کائن است و بشر هیچ نوع اختیاری ندارد، زیرا آنچه باید به وقوع پیوندد در عالم نفس کلیه معین و محدود و مشخص شده است... به عبارت دیگر قدری مذهب در یک معنی همان جبری مذهب است. (پیشین. فرهنگ فرق اسلامی / ۳۵۸.)

برخی از مستشرقین معتقدند که قدریه پیش از معتزله وجود داشته‌اند و راه را برای آنان باز کرده‌اند و معتزله وارث قدریه و فرزندان روحانی آنان بودند.

ه) غلاه:

ایشان فرقه‌هایی از «شیعه» هستند که درباره ائمه خود گزاره‌گویی کرده و آنان را به خدایی رسانیده و یا قائل به «حلول» جوهر نورانی الهی در امامان خود شدند و یا به «تناسخ» قائل گشتند. تمام فرق شیعه جز اثنی عشریه، زیدیه و بعضی از اسماعیلیه و فطحیه و واقفه از غلاه به شمار می‌روند.

در آغاز «غلات» شیعه، تنها به غلو درباره ائمه خود می‌پرداختند ولی از قرن دوم هجری بعضی از فرق ایشان مطالب غلوآمیز خود را با سیاست آمیخته و با دولت اموی و عباسی به مخالفت پرداختند. غلات بر چند دسته شده، گروهی گفتند: حضرت علی(ع) و بعضی از ائمه(ع) خدا هستند و برخی گفتند ایشان پیغمبرند. عدد فرق غلات در اسلام از

صد و پنجاه فرقه بیشتر باشد». (پیشین. فرهنگ فرق اسلامی / ۳۴۴).

با تکیه عباسیان بر مسند قدرت، دوره جدیدی از مسائل کلامی و فقهی آشکار گردید که غالباً با عقل‌گرایی همراه بود؛ در این راستا، مهمترین این فرقه‌ها؛ معتزله، اشاعره و اهل حدیث و... می‌باشند. قضا و قدر، جبر و اختیار شاخصه‌ی اساسی در تضاد فکری این فرق به شمار می‌رود و این مهم سبب شد که در این راستا سوالاتی از امام رضا(ع) پرسیده شود و روایات متعدد آن حضرت در این حیطه، شاهد بر این مدعاست؛ (عزیزالله عطاردی، ۱۳۸۳ ق، ج ۱، ص ۵۳-۷۳). مسائلی از قبیل؛ توحید، ایمان و کفر، ثبوت و ضرورت وجود امام (ع) در هر زمان بر زمین و... اهم مباحث کلامی آن عصر برشمرده می‌شود که امام (ع) در روایات و گاه مناظرات بدان پاسخ گفته‌اند؛ از جمله آن می‌توان وجود روایاتی در باب ضرورت حضور امام (ع) در هر دوران (محمدبن یعقوب کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۷ - ۱۷۹). و نیز تأکید بر واقعه غدیر آغاز امامت علی (ع) و حدیث سلسله الذهب، اشاره نمود. فرقه‌ی شیعه نیز همچون سایر فرق کلامی، دچار تعارضات دورنی و جریان‌های افراطی شد و به چندین گروه از جمله ناوویسه، فطحیه، قطعیه، اسماعیلیه، واقفیه تقسیم شدند که هر یک با نقد مباحث کلامی و فقهی دیگری، مدافع اصالت و حقانیت خود بودند همانند فرقه واقفیه که به عنوان وکیل امام هفتم (ع)، خمس و زکات مردم را تحویل می‌گرفتند جمعی از آنان در زمان امامت امام رضا(ع)، بر امامت پدرش توقف نمودند (حسن بن موسی نوبختی، ۱۳۵۳، ص ۶۷). و او را مهدی دانستند که بیشتر بر فزون‌طلبی و تصاحب اموال برجای مانده از موسی بن جعفر (ع) نزدشان، متفق القول گشتند و در مقابل قطعیه، قرار گرفتند. برخی نیز ظهور این فرقه را چنین می‌دانند که «جمعی از اصحاب امام کاظم (ع) با برداشت غیر صحیح از روایاتی که به آن حضرت نسبت قائمیت می‌داد، معتقد به مهدویت آن جناب و توقف در حضرتش گردیدند و آنها به دلیل اعتقاد به حضرت مهدی (ع) و نشناختن مصداق واقعی آن، دچار این کجی و انحراف گردیدند». (محمدبن حسن علی طوسی، ۱۳۴۸ ق، ص ۴۱). حتی مامون در بعضی مواقع قصد دارد که امامان قبلی را متهم به این کند که خلاف حکم خدا و قرآن دستور داده‌اند

و با زیرگی آن را در لابلای سوالات خود از امام رضا(ع) می‌پرسد، تا شاید ایشان را در تنگنا قرار دهد. همه خط مشی‌ها به این منتهی می‌شود که جریان انحرافی در شیعه نیز روی داده است.<sup>۱</sup> (عوالم العلوم و المعارف (مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، ج ۲۲-الرضاع، ص: ۲۱۳) هر چند برای تقرب به امام رضا(ع) نیز سخنانی را بر زبان آورده است، اما قصد مامون در این زمینه احتجاج با مخالفین است و در این موقعیت ترجیح می‌دهد با امام رضا(ع) همسو شود. از جمله در جایی که در بیان برتری علی(ع) بیان می‌دارد که وقتی حسن و حسین(ع) سرور جوانان اهل بهشت اند، پس به طریق اولی پدر آنها نیز برتر است و نمی‌توان ابوبکر و عمر را بالاتر از علی(ع) دانست.<sup>۲</sup> چنین استدلالاتی از سوی مامون بیشتر برای احتجاج با مخالفین است. (عوالم العلوم و المعارف (مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، ج ۲۲-الرضاع، ص: ۳۱۶)

فرقه غلات نیز به پیروی از ابوالخطاب، یکی از یاران امام صادق(ع) بر این اندیشه‌ی نابخردانه صحه گذاردند و بدان رنگ و بویی تازه بخشیدند و معتقد به تناسخ شدند که شاید عقاید آنان به نوعی برگرفته از آراء مسیحیان باشد. به هر ترتیب، اندیشه غلو، می‌توانست از درون، هسته‌ی مرکزی تشیع ناب را نشانه رود آن، را از هم پاشد و از برون، باعث گردد تا دیدی تاریک و منفی انگارانه نسبت به فرقه‌ی تشیع برای غیر حاصل سازد. (اندیشه نو، آذرماه ۸۵، ص ۴۷)

### ۳. جریانات فرهنگی

«مأمون برای مغلوب ساختن امام رضا (علیه السلام)، شروع به گردآوری علما و معتزلیان و اهل کلام که اصحاب جدل و کلام و استدلال و موشکافی بودند نمود تا با امام رضا(ع) درافتند و در هر مجلسی از قدر علمی امام بکاهند و او را در زمینه‌ی بزرگترین چیزی که خود و پدرانش(ع)، ادعا می‌کردند؛ یعنی علم و شناخت آثار و علوم پیامبر خدا(ص) که

۱- ... قال المأمون: كيف يجوز أن يقول عليّ عليه السلام: أجلد الحدّ من لا يجب الحدّ عليه، فيكون متعدّياً لحدود الله عزّ وجلّ، عاملاً بخلاف أمره، و ليس تفضيل من فضله عليهما فريئة. و...

۲- آنها سیدای شباب اهل الجنّة من الأوّلین و الآخرین، و أبوهما خیر منهما. و... (السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ \* أولئك الْمُقَرَّبُونَ) الواقعة/ ۱۰ و ۱۱. قال: فهل علمتم أحداً أسبق من عليّ عليه السلام إلى الإسلام.

بر حسب اعتقاد شیعیان بزرگترین شرط و لازمه پیشوایی امام بود، شکست دهند. (جعفر مرتضی عاملی، ۱۳۵۶، ص ۳۵۸). به گونه ای که برخی از مناظرات «از طلوع آفتاب تا بعد از نماز مغرب به طول می انجامید». (سید محمد مرتضوی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵). تا آن حد کار پیش رفت که با تأسیس «بیت الحکمه»، و ترجمه کتب دیگر ملل، روند تازه و منظمی به خود گرفت و مناظرات شروع شد.

## از نظر علمی

### تشکیل جلسات مناظره:

در باب مناظره، امام با دو گروه متکلمان و فقهای اسلامی و بزرگان فرق مختلف و همچنین علمای سایر ادیان مناظراتی داشتند؛ راهکار مشترک در این مناظرات؛ استفاده از استدلالات عقلانی و منطقی براساس فطرت و حقیقت بود که نزد جویندگان راستی و درستی مسلمان و غیر آن یکسان به شمار می آمد. از جمله افرادی مانند: جاثلیق<sup>۱</sup>، رأس الجالوت<sup>۲</sup>، روسای صابئیان<sup>۳</sup>، هربذ اکبر<sup>۴</sup>، قوم زردشت<sup>۵</sup>، نسطاسیان رومی<sup>۶</sup> و بسیاری از متکلمان از اقوام و کشورهای مختلف با دین و آیین های گوناگون برای مناظره با آن حضرت به سوی ایشان روانه شدند.<sup>۷</sup> (عوامل العلوم و المعارف (مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، ج ۲۲-الرضاع، ص: ۳۰۰) با این کار هم بر قدرت مأمون افزوده می شد که از کل دنیا نمی توانند با وی روبرو شوند و اگر هم امام رضا(ع) جواب نمی دادند باز هم مأمون به زعم خویش بر وی پیروز شده است.

۱- رئیس النصارى فى بلاد الإسلام- به نقل از مجمع البحرين: ۱۴۳/۵

۲- هو عالم اليهود و کبیرهم.

۳- سمى الصابئون الصابئين لأنهم صبوا إلى تعطيل الأنبياء و الرسل و الملل و الشرائع.

۴- واحد الهرايذة المجوس، و هم قومه بيت النار التى للهند

۵- هو زرادشت بن يورشب، و دینه الدعوة إلى دين مارسيان

۶- علم، و بالرومية عالم بالطب.

۷- لما قدم على بن موسى الرضا عليهما السلام على المأمون أمر الفضل بن سهل أن يجمع له أصحاب المقالات مثل:

الجاثليق «۱»، و رأس الجالوت «۲»، و رؤساء الصابئين «۳»، و الهربذ الأكبر «۴»، و أصحاب زرادشت «۵»، و نسطاس

الرومى «۶»، و المتكلمين، لسمع كلامه

معتزله‌ی عقل‌گرا، نقطه‌ی مقابل اصحاب حدیث نقل‌محور برشمرده که در «ماجرای محنت» گوی سبقت را از حریف ربوده بودند، البته نقش مأمون در این جریان و طرفداری از این اندیشه‌ی تعقلی حائز اهمیت و برجسته می‌نمود. امام رضا(ع) و یا نمایندگان منتخب از سوی آن حضرت با برگزاری مناظرات با صاحبان خردگرایی معتزله (کمال‌الدین شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۰۵). که در خصوص مسائلی همچون خلق قرآن، گناهان کبیره و... می‌بود و همچنین ابوقره از اصحاب اهل حدیث (ابی منصور احمدبن علی طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، صص ۱۸۵ - ۱۸۹). سعی در تعدیل و رهنمون‌سازی به سوی حقیقت اسلام ناب این دو نحله‌ی کلامی مطرح در عرصه‌ی علمی و دینی آن دوران داشتند. بیشتر مناظرات از سوی مأمون برگزار می‌گردد که در آن از تمامی ملل شرکت داشتند و از امام رضا(ع) در خواست می‌نمود که در این مناظرات شرکت نماید.<sup>۱</sup> (عوامل العلوم و المعارف مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، ج ۲۲-الرضاع، ص: ۳۰۱)

از نظرگاه دیگر، مناظره، سطح بینش اجتماعی و اعتقادی مسلمین افزون می‌گرداند و رجحان اسلام بر سایر ادیان نزد اذهان آنان، بدیهی. شبهاتی در خصوص توحید (کمال‌الدین شیخ صدوق، ۱۴۱۶، ص ۴۲۲)، نبوت (همان، ص ۴۲۰). نبی اکرم (ص) (همان، ص ۴۲۴) آفرینش و خلقت (همان، ص ۴۳۲ - ۴۳۰). کتاب‌های آسمانی همچون انجیل. (همان، ص ۴۲۵). حضور امام در هر زمان بر زمین از جمله مسائل مطرح شده برای حاضران در مناظره بود. در این طریق، امام رضا(ع)، همواره در مناظرات خویش از اصل برتری جویی تبری می‌جست و از مغالطات جدلی پرهیز می‌نمود و استدلال‌ات عقلی را مطرح می‌سازد و با هر دین و مذهبی با زبان و دین خودشان با آنها مناظره می‌کرد و این به صراحت در سیره و روش امام رضا(ع) مشهود است.<sup>۲</sup> (عوامل العلوم و المعارف مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، ج ۲۲-الرضاع، ص: ۳۰۹) در میدان احتجاج، زمانی به اقامه‌ی

۱- إنه اجتمع إلى أصحاب المقالات، وأهل الأديان و المتكلمون من جميع الملل، فرأيك في البكور إلينا إن أحببت كلامهم، و إن كرهت ذلك فلا تتجشم، و إن أحببت أن نصير إليك، خف ذلك علينا.

۲- إذا سمع احتجاجي على أهل التوراة بتوراتهم، و على أهل الإنجيل بإنجيلهم، و على أهل الزبور بزبورهم و على الصابئين بعبرانيهم، و على أهل الهراية بفارسيهم، و على أهل الروم بروميهم، و على أصحاب المقالات بلغاتهم و...

حجت و دلیل می‌پردازد که پیش از این پایه‌ی سخن را با مثال‌های ساده و قابل فهم و آنچه در صحنه‌ی زندگی ملموس و محسوس است، استوار کرده باشد تا پس از برطرف شدن پیچیدگی مطلب و در آمدن آن به صورت پدیده‌ای ساده و روشن، مجال شک و تردید برای خصم باقی نماند. (محمدجواد، فضل الله، ۱۳۶۹، ص ۱۷۳) به عنوان مثال در رویارویی با جاثلیق بعد از اینکه مامون به جاثلیق می‌گوید که این از نوادگان پیامبر (ص) است و حاضری با وی تکلم کنی؟ جاثلیق می‌گوید که من کتاب و پیامبر او را قبول ندارم و امام رضا (ع) سریعاً به جاثلیق می‌گوید که با انجیل با تو مناظره می‌کنم، آیا باز هم قبول نمی‌کنی؟ در این حین جاثلیق چاره‌ای جز قبول ندارد. این اوج بلندای علم امام معصوم (ع) به تمامی علوم ادیان است که در این مناظرات به چشم می‌خورد.<sup>۱</sup> (عوامل العلوم و المعارف) (مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، ج ۲۲-الرضاع، ص: ۳۰۲) در مناظره با راس الجالوت نیز شاهد چنین صحنه‌هایی هستیم که امام رضا با تورات با او تکلم می‌کند و....<sup>۲</sup> (عوامل العلوم و المعارف) (مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، ج ۲۲-الرضاع، ص: ۳۰۳)

افزون بر آن، حضرت، در مناظره با فرقه‌های مسلمان به آیات و روایات مورد قبول آنها تکیه می‌نمود (فریبا آذرینا، ص ۳۹). به طوری که در مقابل معتزله که معتقد بودند، خداوند گناهان کبیره را نمی‌آمرزد، جواب امام (ع) به آنان این بود که امام صادق (ع) فرموده است این سخن معتزله برخلاف قرآن است زیرا قرآن می‌فرماید: «وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم؛ با اینکه مردم نسبت به خود ستم می‌کنند، خداوند آنها را می‌بخشد.» (سوره رعد، آیه ۶). در مقابل متکلم بزرگی چون سلیمان مروزی نیز چنین

۱- یا جاثلیق، هذا ابن عمی علی بن موسی بن جعفر علیهم السلام و هو من ولد فاطمة بنت نبینا و ابن علی بن ابی طالب علیه السلام، فاحب أن تکلمه و تحاجه و تصفه، فقال الجاثلیق:

یا امیر المؤمنین کیف احاج رجلا یحتج علی بکتاب أنا منکره، و نبی لا أومن به.

فقال [له] الرضا علیه السلام: یا نصرانی فإن احتججت علیک یانجلیک أ تقر به؟

۲- فالتفت الرضا علیه السلام إلى رأس الجالوت، و احتج علیه بالتوراة و الزبور، و کتاب شعیا و حیقوق، حتی افحم و لم یجر جوابا.



استدلال می‌کند که مناظرات ایشان در بابی جداگانه در کتاب عوالم العلوم آمده است.<sup>۱</sup> (عوالم العلوم و المعارف (مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، ج ۲۲-الرضاع، ص: ۳۰۵)

در مورد اصول اعتقادی همچون توحید، نبوت، امامت و...، آن حضرت، انعطاف ناپذیر و قاطع بودند، سخن آن حضرت با فضل بن سهل و برخوردارهای دیگر او با این وزیر و نیز صراحت‌های آن حضرت در مباحثه‌ها و مناظرات کلامی و تبیین مسائل اعتقادی از دیدگاه اهل بیت (علیهم السلام) (علامه مجلسی، ۱۳۸۵ق، ج ۱۹، ص ۱۴ و ص ۱۶۳). از آن جمله‌اند. از جمله مسائل دیگری که امام(ع) با آن مناظراتی را با سلیمان مروزی داشتند، مربوط به مسائل بدأ و اراده و مسایل توحیدی است.<sup>۲</sup> (عوالم العلوم و المعارف (مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، ج ۲۲-الرضاع، ص: ۳۱۵)

در این اثنا، همان‌گونه که ذکر گردید جامعه‌ی شیعی نیز از هجمه‌های شک و شبهه دورنماند و در آن زمان به چند گروه همانند واقفیه و قطعیه منقسم گردید. از این رو، آن حضرت مناظرات فراوانی را با نمایندگان این فرق که شاخص‌ترین آن واقفیه بود، انجام دادند (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۱۴). و در این ضمن حتی نامه‌نگاری‌های متعددی با سران این نحله‌ی فکری داشتند. توجه فراوان آن حضرت به استناد بر آیات قرآن کریم و سخنان پیامبر (ص) و ائمه پیشین شاخصه بارز مناظرات او با بزرگان سایر فرق و نحله‌ها قلمداد می‌گردید.

### شاخصه‌ی مناظرات درون دینی

یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های مناظرات برون دینی امام رضا(ع) با علمای ادیان مختلف، آگاهی کامل بر کتب آنان می‌بود که برگرفته از علم الهی آن حضرت از ذات باری تعالی به شمار می‌آمد. براساس نگرش کلامی شیعه، گستره علم و دانش امام(ع) افزون بر قرآن و سنت (محمدبن یعقوب کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۰۱). حوزه‌های دیگری از جمله کتب

۱- باب ما تکلم به علیه السلام مع سلیمان المروزی، و احتجاجاته علیه

۲- فاحتج علیه السلام علیه فی البداء و الإرادة و غیرهما من مسائل التوحید، حتی انقطع سلیمان، و لم یحر جوابا

مقدسی همچون تورات، انجیل و زبور (کمال الدین شیخ صدوق، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۹۵) و زبان اقوام و ملل گوناگون (محمد بن یعقوب کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۲۷). را نیز در برمی گیرد چنانکه اباصلت در مورد تسلط امام رضا (ع) بر هر زبانی می گوید:

« به امام رضا (ع) عرض کردم در شکفتم از این همه اشراف شما به زبانهای گوناگون! امام (ع) فرمود: ... چگونه می شود خداوند، فردی را حجت بر مردم قرار دهد ولی او زبان آنان را درک نکند.» (کمال الدین شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳۱؛ علی بن عیسی اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۲۹) علاوه بر آن، مشخصه‌ی بارز امام در مناظراتش با علمای غیرمسلمان، استفاده از مشترکات میان دین اسلام و این علما به شمار می آمد. به کاربردن جدال احسن، از اصول مناظره‌ی آن حضرت در تقابل با بزرگان این ادیان به کار گرفته می شود. ایشان با بهره گیری از شیوه «جدال احسن» برای اثبات دیدگاه خویش و ابطال نظر آنان به کتاب مقدس آنان (عهد جدید و عهد قدیم) استناد می کردند (توماس میشل، ۱۳۷۷ ش، ص ۲۳ - ۲۷؛ فریبا آذر فیاض، ص ۸۰) که این همان بهره‌مندی از مشترکات اسلام و اهل کتاب قلمداد می گردد. در برخی موارد نیز وجدان و فطرت آنان را به شهادت می طلبید. (عوامل العلوم و المعارف (مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، ج ۲۲-الرضاع، ص: ۳۰۹)

اما شاخصه‌ی کاملاً مشهود و مشهور امام رضا (ع) در مناظرات، رعایت ادب در همه حال، حتی هنگامی که پیروز میدان مناظره در تقابل با رقیب غیرمسلمان می گردیدند، می بود. (ابی منصور احمد بن علی طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۴۲۳).

از مهمترین مجالس مناظره امام رضا (ع)، مناظرات مرو است. مأمون، رهبران مکاتب کلامی و علمای ادیان مختلف همچون یهود، مسیح، هندو... را گردهم آورد تا با حضرت مناظره نمایند به نحوی که «این مناظره از طلوع آفتاب تا بعد از نماز مغرب طول کشیده است.» (سید محمد مرتضوی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵).

مناظره با جاثلیق، مطابق بر انجیل، کتاب مقبول این نصرانی از سوی آن حضرت، که در خاتمه، جاثلیق، درمانده شد و گفت: «به مسیح قسم، گمان نمی کردم بین مسلمانان،

فردی مثل تو پیدا شود». مناظره با عمران صابی در خصوص موضوع توحید، مناظره با رأس الجالوت بزرگ یهودیان، مناظره با بزرگ هیربدان و... (عوالم العلوم و المعارف) (مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، ج ۲۲-الرضاع، ص: ۳۰۴

### شیوه‌ی عملی تکفیر

«غالیان کافرند، معتقدان به تفویض مشرکند، همنشینی و معاشرت با آنان... امان دادن به آنان، و امین دانستن شان، کمک و دستگیری به آنها، سبب خروج از اطاعت خدا و پیامبر خداوند است». (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ص ۲۰۳).

مطلب مذکور، دیدگاه خاص امام رضا(ع) در مورد فرقه‌ی افراطی غالیان است که به پیروی ابوالخطاب مقام ائمه (ع) را والاتر از آنچه هست، می‌دانند، چنانکه امام در مورد آنان چنین می‌فرماید: مرا از حق خودم بالاتر مبرید، چه اینکه خداوند قبل از این مرا به عنوان پیامبر انتخاب کند به عنوان بنده انتخاب کرد. (سیدمحمد مرتضوی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۰۸). این فرقه با اندیشه‌ی افراطی نابخردانه‌اش، ننگی بر دامان تاریخ تشیع به شمار می‌آمد که از درون اساس و بنیان معارف شیعه را نشانه رفته بود و از برون دیدگاه حقارت آمیز دیگران را به شیعیان به ارمغان می‌آورد و بی‌جهت نیست که پیروان آن در زمرة مخالفان و دشمنان اهل بیت قرار می‌گیرند آنجا که امام رضا(ع) در مورد ایشان چنین می‌فرماید: مخالفان و دشمنان ما سه دسته اخبار و روایات، در فضایل ما جعل کردند؛ غلو درباره‌ی ما، کوتاهی و نارسایی در امر ما، بدگویی آشکار از دشمنان ما، پس هرگاه مردم مطالبی آمیخته با غلو درباره‌ی ما بشنوند، شیعیان ما را تکفیر کرده، آنان را معتقد به الوهیت ما خوانند و چون در روایات تقصیر و کوتاهی را ببینند. آن کوتاهی را از ما خواهند دانست و زمانی که بدگویی صریح و بی‌پرده همراه با ذکر نام دشمنان ما را بشنوند ما را با ذکر نام به بدی یاد خواهند کرد. (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۳۰۴).

در حدیثی از اباصلت هروی چنین نقل می‌شود که به امام رضا(ع) گفت؛ در کوفه عده‌ای معتقدند برای پیامبر (ص) هرگز در نمازش سهوی رخ نداده است. امام (ع) فرمود: «دروغ می‌گویند خدا آنان را لعنت کند، کسی که هرگز سهوی برای او رخ نمی‌دهد

خداست». (همان، ج ۲، ص ۲۰۳).

در یکی از مناظرات علی بن محمد بن جهم عصمت انبیا را زیر سوال برد و امام رضا(ع) با آیات قرآن آنچنان جواب محکمی به وی داد که اشک از چشمان علی بن محمد جهمی جاری شد و حیرت همگان را برانگیخت.<sup>۱</sup> (عوالم العلوم و المعارف مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، ج ۲۲-الرضاع، ص: ۳۰۷) مشبهه، مفوضه و حلولیه نیز، جزء دیگر انشعابات فرقه ی غالی به شمار می آیند که هر سه از دیدگاه امام رضا(ع) مشترک و کافر برشمرده می شوند به طوری که آن حضرت در رد مفوضه چنین می فرماید: «کسی که گمان کند خداوند عزوجل کار آفرینش و روزی را به حجت های خود (پیامبر و ائمه (ع) واگذار کرده است، قائل به تفویض شده مشرک است». (علامه مجلسی، ۱۳۸۵ق، ج ۲۵، ص ۲۳۹).

حکم تکفیر قائلین به تناسخ که به دو گروه خابطیه و حماریه منقسم می شود و یکی از ارکان اعتقادی غالیان محسوب می گردید از سوی امام رضا(ع) بدون هیچ اغماضی مطرح گردید چنان که در مورد آنان چنین فرمود: «من قال بالتناسخ فهو کافر بالله العظیم، یکذب بالجنه والنار»؛ هرکس به تناسخ قائل شود به خداوند بزرگ کفر ورزیده و بهشت و دوزخ را تکذیب نموده است. (همان، ج ۴، ص ۲۳۰ و ج ۲۵، ص ۲۷۳). تمامی روایات مذکور، به نوعی خطر حضور فرق غالی گرایانه را از سوی امام رضا(ع) به جامعه ی مسلمین به خصوص شیعیان یادآور می شود تا از آمیختگی اندیشه و عقاید پیروان این نحله ی کلامی کاملاً مذموم، با آیین تشیع ممانعت گردد و سطح آگاهی عمومی در خصوص فرق افراطی نامعقول از طریق این احادیث و روایات افزایش یابد و متمسکان به آن بدون هیچ رفتار انعطاف آمیزی از سوی حضرت، کافر و مشرک و به نوعی در انزوا قرار گیرند و بتدریج از گردونه ی فرق مذهبی حذف گردند و ننگی برای فرقه ی تشیع به شمار نیایند تا شیعیان بدان گروه منحرف شناخته و معرفی نشوند.

۱- نعم قال: فما تعمل فی قول الله عزّ و جلّ (وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ). (إلی آخر ما قال). فأجابه علیه السلام عن جمیع ذلك، حتّی بکی علی بن محمّد بن الجهم و...

### نتیجه‌گیری

اعتلای بیش‌اسلام در نزد مسلمان و غیر از آنان و نیز رهنمون ساختن انسانها به سوی سعادت راستین، یگانه هدف تمامی ائمه به شمار می‌آید هدفی واحد که امام رضا(ع) در دوران امامت و سپس ولایت عهدی آن حضرت در دستگاه حکومت مأمون همواره مدنظر داشتند که نیل آن در چندین راهکار مختلف دنبال می‌گردید؛ مناظره، تکفیر، طرد و... از جمله ی آنها قلمداد می‌گردد. راهکارهای مذکور از سوی هر یک از ائمه (س) و انبیاء به طریقی متفاوت اعمال می‌گردید ملزوم موقعیت‌هایی خاص بود. امام رضا(ع) نیز متناسب با جریان‌های ذکر شده و شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی همچنین موقعیت اجتماعی افراد و گروه‌های مختلف، راهکارهای فوق را متناسب با این شرایط بر دیگر فعالیت‌ها، ارجحیت بخشید و آن را در بطن جامعه‌ی مسلمین و حتی غیر از آن به کار گرفت تا آسیب‌های منعکس یافته و فراگیر در پی ترجمه‌ی متون یونانی، سریانی و... بر اعتقادات ناب اسلام را بر همگان بشناسند و با آسیب‌شناسی آگاهانه، اسلام راستین را نزد همگان بدور از هر گونه پلیدی و کزی به نمایش گذارند.

## منابع

### قرآن کریم

ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۳). الفهرست، ترجمه رضا تجدد بن علی بن زین العابدین مازندرانی، تهران - دنیای کتاب.

اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ش). کشف الغمّه - تبریز - مکتبه بنی هاشمی، دنیای کتاب.

اندیشه نو. (۱۳۸۵). ویژه نامه امام رضا(ع) - آذرماه ۸۵ - شماره اول.

انوری، حسن. (۱۳۸۳ش). فرهنگ روز سخن، نشر سخن، تهران.

آذرنیا، فریبا. (بی تا). فرقه های کلامی دوران امام رضا(ع) و موضع گیری امام (ع)، نشریه زائر. ش ۵۶ - ۵۵.

بحرانی، عبدالله بن نورالله. (۱۳۹۰). عوالم العلوم و المعارف، مستدرک - حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام، جلد ۲۲، نگارش محمد باقر موحد ابطحی اصفهانی، قم، موسسه الامام المهدي (عج).

خطیب بغدادی، حافظ ابی بکر احمد بن علی. (۱۳۴۹ ق - ۱۳۹۱ م). تاریخ بغداد و مدینه الاسلام - بغداد - مکتبه العربیه.

سید جعفر. (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی / انتشارت کومش. چاپ سوم. تهران. زمستان ۱۳۷۳

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۱ ش). کمال الدین - معانی الاخبار - قم - انتشارات جامعه مدرسین..

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۸ ق). کمال الدین؛ عیون اخبار الرضا - قم - انتشارات جهان..

صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۶ ق). کمال الدین؛ التوحید - قم - جامعه مدرسین.

طبرسی، ابی منصور احمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). الاحتجاج - بیروت - الاعلمی.

طبری، محمد بن جریر. (۱۳۵۳). تاریخ طبری، انتشارات بنیاد فرهنگی ایران، چاپ اول.

طوسی، محمد بن حسن بن علی. (۱۳۴۸). اختیار معرفه الرجال (رجال کشی) - حسن المصطفوی - مشهد - دانشگاه مشهد.

- عاملی، جعفر مرتضی. (۱۳۵۶). الحیاء السیاسة للأمام رضا(ع) - ترجمه دفتر انتشارات اسلامی - تهران - کنگره جهانی حضرت رضا(ع).
- فضل‌الله، محمد جواد. (۱۳۶۹). تحلیلی از زندگانی امام رضا(ع) - ترجمه محمد صادق عارف - مشهد. آستان قدس رضوی - بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵ ش). فروع الکافی - تهران - دارالکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (بی‌تا). اصول کافی، ترجمه محمد باقر کمره‌ای، تهران - سازمان اوقاف امور خیریه - انتشارات اسوه.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۸۵). بحار الانوار - ترجمه ابوالحسن موسوی همدانی - تهران - اصلاحی.
- مرتضی، سید محمد. (۱۳۷۵). نهضت کلامی در عصر امام رضا(ع) - مشهد - مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی - چاپ اول.
- مشکور. محمد جواد. (۱۳۷۲). فرهنگ فرق اسلامی / ۳۹۰. بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی. چاپ دوم.
- میشل، توماس. (۱۳۷۷ ش). کلام مسیحی - ترجمه حسین توفیقی - قم - مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- نرم افزار جامع الاحادیث نور ۳، مؤسسه نورالانوار
- نوبختی، حسن بن موسی. (۱۳۵۳). ترجمه فرق الشیعه نوبختی با دو مقدمه زندگی نامه نوبختی و کتاب‌های فرق - تهران - بنیاد فرهنگ ایران.

