



پژوهش نامه امامیه

دوفصل نامه علمی - پژوهشی

سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (دانشکده شیعه‌شناسی)

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: اسحاق طاهری

مدیر داخلی: محمدرضا ملانوری

هیئت تحریریه:

دانشیار گروه مطالعات تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب	علی آقانوری
استاد گروه دین‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب	سید حسن اسلامی اردکانی
دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم	علی‌الله‌باداشتی
دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)	محمدرضا جباری
استادیار گروه مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب	مصطفی سلطانی
دانشیار گروه تاریخ اسلام جامعه المصطفی العالمیه	نعمت‌الله صفری روشانی
استاد گروه فلسفه و کلام مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی	اسحاق طاهری
استادیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب	محمد غفوری‌نژاد

مشاوران علمی:

علی آقانوری، فاطمه توفیقی، امداد توران، علی‌نقی خدایاری، حسین دبیا، محمد کاظم رحمان‌ستایش، محمد غفوری‌نژاد، احمد غلامعلی، سیدحسن طالقانی، سیدمحمد طباطبایی، عبدالهادی مسعودی.

ویراستار: زینب فروزفر

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: اسحاق طاهری

ویراستار چکیده‌های عربی: احمد حاتمی کن کبود

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: مسعود موسوی

بر اساس ابلاغیه شماره ۳/۱۸/۲۳۷۰۹۲ مورخ ۱۳۹۵/۱۰/۲۶ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور دوفصل‌نامه پژوهش‌نامه امامیه دارای درجه علمی-پژوهشی است. پژوهش‌نامه امامیه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه شده است و از طریق پایگاه WWW.NOORMAGS.IR نیز قابل مشاهده و دریافت است.

نشانی: قم، شهرک پردیسان، مقابل مسجد امام صادق (علیه‌السلام)، دانشگاه ادیان و مذاهب

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷

نشانی اینترنتی: imamiya.urd.ac.ir، پست الکترونیک: p.emamiye@urd.ac.ir

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۷۵.۰۰۰ ریال

شاپا: ۶۷۱۲-۲۴۷۶

راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

- حوزه مطالعاتی نشریه:
 - تاریخ: ماهیت، ظهور، رشد، تطورات و مظاهر تمدنی شیعه امامیه؛
 - جغرافیای تاریخی: جغرافیای شیعه امامیه در طول تاریخ و قبض و بسط آن؛
 - اعتقادات: توحید، نبوت، معاد و امامت؛
 - شعائر، احکام، اخلاقیات و آموزه های تفسیری و معنوی و... .
- حجم مقاله: بین ۴۵۰۰ تا ۷۰۰۰ واژه در صفحه A4، فونت ۱۳ مینیمم با فاصله ۱/۵ سانتی متر (ارجاع و واژگان بیگانه داخل کمانک و با قلم ۱۱) در برنامه Word؛ حجم چکیده (به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی): حدود ۱۵۰ واژه منتهی به ۴ تا ۵ کلیدواژه؛
- نام و نام خانوادگی نویسنده، زیر عنوان مقاله، سمت چپ، و رتبه علمی، نام سازمان متبوع، نشانی دقیق، رایانامه و شماره تماس در پانویست ذیل چکیده درج شود؛
- ارجاع: (نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار: جلد/ صفحه) مثل: (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۲۳۸)؛ در صورت تعدد آثار یک نویسنده یا همسانی نام خانوادگی دو نویسنده، آثار با حروف الفبا تفکیک می شود. در صورت تکرار پی در پی اثر واحد، بسته به زبان اثر، از همان یا ibid استفاده می شود. در ارجاع به اثر مشترک با دو یا سه نویسنده، نام نویسندگان، و با بیش از سه نویسنده، تعبیر «و دیگران» بعد از نام نویسنده اصلی درج می گردد.
- ارجاع به فرهنگ یا دانش نامه محتوی مقالاتی که نویسنده مستقل ندارد: (نام فرهنگ/دانش نامه، سال انتشار: جلد و «نام مدخل»): مثل: (دایرةالمعارف فارسی، ۱۳۸۰: «ابن سینا»)
- تنظیم فهرست منابع به صورت:
 - کتاب: نام خانوادگی، نام (تاریخ انتشار)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم، مصحح و... محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.
 - مقاله: نام خانوادگی، نام (تاریخ انتشار)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه (ایتالیک)، سال یا دوره، شماره، شماره صفحات.
 - شبکه: نام خانوادگی، نام (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نام وبسایت یا (عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، شماره و صفحه)، نشانی شبکه.
 - قرآن: (سوره: آیه) مثل: (مائده: ۱۶) و مشخصات کتاب شناسختی نسخه ای که از آن استفاده شده است؛
 - کتاب مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مثل: (متی، ۲: ۱۲).
 - کتب مشهور یا فاقد مشخصات نویسنده: (نام کتاب، جلد/صفحه یا بخش) مثل: (نهج البلاغه، خطبه ۲۷).
 - اگر سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نباشد به ترتیب از بی تا، بی جا و بی نا درج می شود.
 - مقاله نباید قبلاً منتشر یا همزمان به نشریه دیگر ارسال شده باشد. محتوای مقالات بیانگر نظر نویسندگان است و نشریه مسئولیتی درباره آن ندارد.

فهرست

- ۵ روایت زیبایی یوسف (علیه السلام) در منابع حدیثی امامیه؛ مستندات و آسیب‌ها
علی راد
- ۲۹ وجود پیشین انسان در مدرسه کلامی ری
امداد توران
- ۵۳ ظرفیت‌های تقریبی احمدبن حنبل به شیعه امامیه در ساحت اندیشه و عمل
علیرضا میرزایی
- ۷۵ شرح واجب الاعتقاد جلال‌الدین شرف‌شاه حسینی؛ یک شرح با چند انتساب
غلط!
حمید عطائی نظری
- ۹۷ ابزار و منابع معرفت دینی از دیدگاه محمدبن حسن صفار
محمد رضا ملانوری، مصطفی جعفرطیاری
- ۱۲۱ چیستی مرگ و چگونگی زندگی بازپسین از دیدگاه شیخ مفید و سید مرتضی
سعیده سادات نبوی
- ۱۴۱ چکیده‌های عربی

روایت زیبایی یوسف (علیه السلام) در منابع حدیثی امامیه؛ مستندات و آسیب‌ها

علی راد*

[تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۵]

چکیده

دو مسئله اصلی این پژوهش عبارت‌اند از: رهیافت جوامع حدیثی امامیه به آموزه زیبایی فوق‌العاده یوسف علیه السلام چیست؟ و مستندات روایی این آموزه از چه میزان اعتبار برخوردار است؟ برای پاسخ به این مسائل، احادیث این آموزه در میراث حدیثی امامیه را به روش تخریج - زیبایی، استخراج و طبقه‌بندی کردیم و به چهار حدیث معیار دست یافتیم که می‌توان آنها را به دو گونه «یوسف، زیباترین مخلوق» و «زیبایی یوسف، پاداش مؤمنان در قیامت» تقسیم کرد. اعتبارسنجی سندی و دلالتی این احادیث نشان می‌دهد که اسناد و متون آنها با آسیب‌هایی چون ارسال سند، موافقت با اهل کتاب و عامه و تعارض با عصمت انبیا روبه‌رو است که استناد به آنها را در معارف اسلامی با مشکل روبه‌رو کرده است. فرضیه نگارنده صدور این روایات در فضای تقیه، به دلیل غلبه دیدگاه مشهور عامه بوده که خود متأثر از دیدگاه اهل کتاب است.

کلیدواژه‌ها: زیبایی یوسف علیه السلام، حدیث امامیه، آسیب حدیث، اسرائیلیات، موافقت با عامه.

مقدمه

برابر مفاد شماری از احادیث اسلامی، یوسف علیه السلام زیبایی فوق‌العاده و برجسته‌ای داشته و این زیبایی تا حدی انحصاری است که دیگران همانند آن را نداشته و نخواهند داشت. بازتاب این موضوع در ادب و فرهنگ اسلامی و به‌ویژه ایرانی انکارناپذیر است و باهم‌آیی زیبایی و یوسف علیه السلام چنان درهم‌تنیده و سایه‌وار است که یوسف علیه السلام را به نماد زیبایی انسانی تبدیل کرده است.

موضوع زیبایی فوق‌العاده یوسف علیه السلام در مسائل کلامی همچون مسئله تفاضل پیامبران (ابن‌شهر آشوب، ۱۹۶۵: ۱/۱۸۷) و پاسخ به شبهه بی‌صبری یعقوب علیه السلام در فراق یوسف علیه السلام (سید مرتضی، ۱۹۸۹: ۷۰) شایسته بررسی است. همچنین دارای کارکرد تفسیری در تحلیل داستان کام‌جویی از یوسف علیه السلام و سجده بر وی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/۲۴۷) در تفسیر سوره یوسف است؛ در مباحث عرفانی و اخلاقی، در موضوع تأثیر زیبایی و عشق در پدیداری حالت بی‌خودی و فنا و تحمل درد و مصائب (غزالی، بی‌تا: ۱۷۴/۶ - ۱۷۶؛ بحرانی قطیفی، ۱۴۱۹: ۳/۳۴۳ - ۳۴۴) نیز رد پای استشهاد به زیبایی یوسف علیه السلام مشهود است. در این پژوهش فقط به جنبه روایی این موضوع پرداخته‌ایم که البته نتایج آن در مقولات پیش‌گفته تأثیرگذار خواهد بود، زیرا مستند اصلی سایر تحلیل‌ها و برداشت‌ها نیز همین احادیث هستند.

پرسش این است که رهیافت جوامع روایی امامیه به مستندات زیبایی یوسف علیه السلام چیست؟ این مستندات از چه میزان اعتبار برخوردار است؟ در این پژوهش اسناد و مصادر احادیث مستند زیبایی یوسف علیه السلام را با رویکرد آسیب‌شناسی و مبتنی بر روش نقد بیرونی بررسی کرده‌ایم تا نشان دهیم اسناد و مصادر این احادیث چه میزان اعتبار دارند و خاستگاه اصلی و فرایند انتقال آنها در مسیر نقل و کتابت جوامع حدیثی امامیه چگونه بوده است. ضعف در سند، اعم از راوی ضعیف و طریق نامعتبر، معیار ارزیابی ما در این بخش بوده است. شاخص دیگر نیز اعراض یا اقبال محدثان سترگ و جوامع معتبر امامیه به این احادیث می‌باشد. در این مقاله بیشترین تمرکز برای زیبایی و تحلیل این احادیث، بر جوامع روایی متقدم امامیه بوده است زیرا خاستگاه اولیه و اصلی حدیث شیعی همین منابع هستند و فقط به‌ضرورت به منابع میانی و معاصر پرداخته‌ایم. هر روایت را به نام

اولین راوی آن نام‌گذاری نموده‌ایم. تا آنجا که برای نگارنده میسور بود متن روایات در تمامی مصادر حدیثی شناخته‌شده و نشریافته، با استفاده از روش‌های زیبایی متون حدیثی استخراج شده است. در ارجاع نیز در صورتی که حدیثی در بیش از یک منبع گزارش شده باشد، از کهن‌ترین تا متأخرین آن استناد داده شده است. مقاله در دو بخش «متون: زیبایی و گونه‌ها» و «آسیب‌شناسی» سامان یافته است. بخش نخست به زیبایی متون روایی زیبایی یوسف علیه السلام در منابع حدیثی امامیه و تحلیل دلالتی نکات آنها اختصاص یافته است. در بخش دوم به آسیب‌شناسی سندی و محتوایی متون مذکور پرداخته و در نتیجه‌گیری، دیدگاه منتخب خود را گفته‌ایم.

متون: زیبایی و گونه‌ها

برای زیبایی احادیث مربوط به زیبایی یوسف از روش کلیدواژه و روش مفهومی استفاده شده است، از این رو احادیث مشابه مضمون جمال یوسف علیه السلام چون حسن یوسف علیه السلام نیز در این مرحله زیبایی و گزارش شده است. ترتیب گزارش روایات در هر دسته بر پایه قدمت راویان آنها بوده است تا از این طریق تأثیر و تأثرها و تغییر و تبدیل‌های احتمالی در متون و اسناد را بازشناسیم. روایات زیبایی یوسف علیه السلام در منابع شیعی را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد؛ دسته نخست، روایاتی هستند که به زیبایی فوق‌العاده یوسف علیه السلام در میان آفریننده الهی تصریح کرده‌اند و آن را فضیلتی خاص برای وی دانسته‌اند. دسته دوم، روایاتی هستند که زیبایی یوسف علیه السلام در آنها مفروض است و آن را پاداش برخی اعمال یا مقامات معنوی در قیامت برای مؤمنان دانسته‌اند.

روایات دسته اول: یوسف علیه السلام زیباترین آفریده

۱. روایت ثمالی از امام سجاد علیه السلام

این روایت در تفسیر عیاشی (۳۲۰ ه.ق.) و *علل الشرایع* صدوق از امام سجاد علیه السلام گزارش شده است:

قال أبو حمزة: قلت لعلي بن الحسين: ... ابن كم كان يوسف يوم القي في الجب؟ فقال: ابن سبع سنين، قلت: فكم كان بين منزل يعقوب يومئذ و بين

مصر؟ قال: مسيرة ثمانية عشر يوما، قال: و كان يوسف من أجمل أهل زمانه فلما راهق يوسف راودته امرأة الملك عن نفسه، فقال لها: معاذ الله إنا من أهل بيت لايزنون، فغلقت الأبواب عليها و عليه و قالت لا تخف و أَلقت نفسها عليه فأفلت هاربا إلى الباب ففتحه و ألحقته فجدبت قميصه من خلفه، فأخرجته منه و أفلت يوسف منها في ثيابه... (عياشي، بی تا: ۱۷۲/۲؛ صدوق، ۱۹۶۶: ۴۵/۱).

۲. روایت عقرفوفی از امام صادق علیه السلام

این روایت در تفسیر عیاشی با سند «عن شعيب العقرفوفی عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ...» نقل شده است (عیاشی، بی تا: ۱۷۸/۲). ولی در تفسیر علی بن ابراهیم قمی (۳۲۹ ه. ق.) با سند مسند گزارش شده است که عبارت است از:

أخبرنا الحسن بن علي عن أبيه عن إسماعيل بن عمر عن شعيب العقرفوفی عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن يوسف أتاه جبرئيل فقال له: يا يوسف إن رب العالمين يفرئك السلام - و يقول لك من جعلك في أحسن خلقه قال فصاح و وضع خده على الأرض - ثم قال أنت يا رب، ثم قال له: و يقول لك من حببك إلى أيبك دون إخوتك قال فصاح و وضع خده على الأرض، قال و يقول لك: من أخرجك من الجب بعد أن طرحت فيها و أيقنت بالهلكة؟ قال فصاح و وضع خده على الأرض ثم قال أنت يا رب قال: فإن ربك قد جعل لك جل عقوبة في إستغائتك بغيره فلبثت في السجن بضع سنين، قال فلما انقضت المدة و اذن الله له في دعاء الفرج فوضع خده على الأرض ثم قال «اللهم إن كانت ذنوبی قد اخلقت وجهی عندك فإني أتوجه إليك بوجه آبائي الصالحين إبراهيم و إسماعيل و اسحق و يعقوب» ففرج الله عنه... (قمی، ۱۳۶۷: ۳۴۵/۱).

مشابه این تعبیر پیش‌تر در تنزیه الانبیاء سید مرتضی گزارش شده است که بیان‌گر اعتقاد سید به این آموزه درباره یوسف علیه السلام بوده است. سید مرتضی در پاسخ به چرایی حزن و اندوه زیاد یعقوب علیه السلام در فراق یوسف علیه السلام و ناهماهنگی آن با مقام نبوت، از زیبایی فوق‌العاده یوسف علیه السلام به عنوان بخشی از دلیل خود در توجیه عملکرد یعقوب بهره جسته است:

روایت زیبایی یوسف (علیه السلام) در منابع حدیثی امامیه؛ مستندات و آسیب‌ها / ۹

إن یعقوب علیه السلام بلی و امتحن فی ابنه بما لم یمتحن به أحد قبله، لان الله تعالى رزقه من یوسف أحسن الناس و أجملهم و أكملهم علما و فضلا و أدبا و عفافا، ثم أصیب به أعجب مصیبة و أطرفها (سید مرتضی، ۱۹۸۹: ۷۰).

۳. روایت ابن شهر آشوب

این روایت که مشهورترین مستند این آموزه در روایات شیعی است چنین گزارش شده است: «قوله صلی الله علیه وآله: كان یوسف أحسن و لكننی أملح» (ابن شهر آشوب، ۱۹۶۵: ۱۸۷/۱؛ مجلسی، ۱۹۸۹: ۴۰۸/۱۶).

روایات دسته دوم: زیبایی یوسف علیه السلام، پاداش اخروی مؤمنان

۱. روایت ابوبصیر از امام صادق علیه السلام

این دسته از متون شامل روایات ترغیب به قرائت سوره یوسف علیه السلام و پاداش آن در روز قیامت است. در این روایات پاداش قرائت این سوره، اعطای زیبایی یوسف علیه السلام به خواننده این سوره بیان شده است. شمار زیادی از مفسران و محدثان وجود این نوع روایات را قبول و گزارش کرده‌اند. کهن‌ترین نقل این روایت را عیاشی در تفسیر خود چنین گزارش کرده است:

عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول من قرأ سورة يوسف عليه السلام [في كل يوم أو] في كل ليلة بعثه الله يوم القيامة و جماله على جمال يوسف عليه السلام، و لا يصيبه يوم القيامة ما يصيب الناس من الفزع و كان جيرانه من عباد الله الصالحين، - ثم قال: ان يوسف كان من عباد الله الصالحين - و أومن في الدنيا أن يكون زانيا أو فحاشا (عیاشی، بی تا: ۱۶۶/۲).

در برخی از نقل‌ها نیز ادعا شده است که این مضمون یا این سوره در تورات نیز مکتوب بوده است:

سورة یوسف فإن من قرأها فی کلّ یوم أو فی کلّ لیلة، بعثه الله تعالى یوم القيامة و جماله مثل جمال یوسف، و لا یصیبه فزع یوم القيامة، و كان من خیار عباد الله الصالحین، و قال: إنها كانت فی التوراة مكتوبة (کاشف الغطاء، ۱۳۸۰: ۴۷۱/۳).

۲. روایت شیخ صدوق

در حدیثی که صدوق در *امالی* آن را گزارش کرده، آمده است به علی علیه السلام در روز قیامت فضائل و خصائص انبیا اعطا می‌شود و از جمله آنها زیبایی یوسف علیه السلام است. برخی این روایت را از گونه اشباه و نظائر نامیده‌اند به دلیل اینکه میان امام و انبیا مشابَهاتی را تبیین می‌کند (رحمانی همدانی، ۱۴۱۷: ۳۰۲ - ۳۰۳). متن روایت اول چنین است:

حدثنا علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه، عن جده أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه محمد بن خالد، عن خلف بن حماد، عن أبي الحسن العبدی، عن الأعمش، عن عباة بن ربعی، عن عبد الله بن عباس... قال رسول الله: ... إنه إذا كان يوم القيامة أعطى الله عليا من القوة مثل قوة جبرئيل (عليه السلام)، و من الجمال مثل جمال يوسف (عليه السلام)، و من الحلم مثل حلم رضوان، و من الصوت ما يداني صوت داود (عليه السلام)... (صدوق، ۱۴۱۷: ۵۶۷).

در *خصال* نیز این را از طریق دیگری از مجاهد و از ابن عباس نقل می‌کند (صدوق، ۱۴۰۳: ۵۸۲). جالب است که در *ثواب الاعمال* مشابه این مقام را برای فضیلت و ثواب قرائت سوره یوسف علیه السلام نقل کرده است (روایت دوم):

بهذا الاسناد [أبی ره]، عن الحسن عن أبيه عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من قرأ سورة يوسف عليه السلام في كل يوم أو في كل ليلة بعثه الله تعالى يوم القيامة و جماله مثل جمال يوسف عليه السلام و لا يصيبه فزع يوم القيامة و كان من خيار عباد الله الصالحين، و قال إنها كانت في التوراة مكتوبة (صدوق، ۱۳۶۸: ۱۰۶).

در سایر منابع پسین مناقب‌نگاری، فقهی و تفسیری امامیه نیز این روایت از صدوق نقل شده است (نک: فتال النیسابوری، بی تا: ۱۰۹ - ۱۱۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۹۶۵: ۲۷/۳) (البته با طریقی متفاوت)؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲۰۱/۲؛ قمی، ۱۳۸۰: ۳۶؛ حلی، ۱۴۲۴: ۲۲۴ - ۲۲۵؛ دیلمی، ۱۴۱۵: ۲۹۲/۲؛ مجلسی، ۱۹۸۹: ۲۹۳/۷؛ حر العاملی، ۱۴۱۴: ۸۸۹/۴).

دلالت روایات

قدر متیقن و مفهوم مشترک احادیث مذکور این است که یوسف علیه السلام زیبایی خاصی داشته است؛ این مفهوم از طریق کاربرد واژگان جمال و حسن، به‌کارگیری اسلوب حصر و تأکید بر اعطای این نعمت به یوسف علیه السلام، استنباط می‌شود. در کتب لغت، جمال به معنای بهاء (درخشندگی) و حُسن (نیکویی و زیبایی) آمده است. برای نمونه از جمیل و جمیلة یا جملاء برای اشاره به زیبایی ظاهری زن (ثعالی، ۱۹۹۶: ۶۴) استفاده شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۴۲/۶؛ جوهری، ۱۹۵۶: ۱۶۶۱/۴). هرچند از دو واژه جمال و حُسن برای توصیف زیبایی چهره استفاده می‌شود اما تفاوت‌های ظریفی نیز میان آن دو ادعا شده است. از نگاه ابو‌هلل عسگری در لغت عربی، در اصل «جمال» به درشتی و بزرگی حجم یا آثار هر شیئی اطلاق می‌شود و استعمال آن برای انسان، در اصل برای توصیف افعال، اخلاق و احوال ظاهری فرد بوده و بعدها برای توصیف صورت به کار رفته است؛ برخلاف حُسن که برای توصیف زیبایی صورت بوده و بعدها برای رفتار و احوال به کار رفته است (عسگری، ۱۴۱۲: ۱۶۶).

روایت ثمالی با تعبیر «من أجمل أهل زمانه» به زیبایی فوق‌العاده یوسف علیه السلام تصریح دارد. برابر روایت عرقوفی یوسف علیه السلام نیکوترین آفریده الهی در زمین بوده است، زیرا در توصیف وی از تعبیر «أحسن خلقه» استفاده شده است. هرچند این متن تصریح یا دلالت مطابقی بر زیبایی فوق‌العاده یوسف علیه السلام ندارد اما دلالت تضمینی بر آن داشته یا قرینه‌ای بر مدعای زیبایی خاص یوسف علیه السلام است، زیرا از اطلاق تعبیر «أحسن خلقه» چنین برمی‌آید که یوسف علیه السلام از حیث زیبایی، ویژگی برتری داشته است. برابر روایت ابن‌شهر آشوب، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم یوسف علیه السلام را زیباتر یا نیکوتر از خود توصیف کرده است؛ البته ایشان از یوسف علیه السلام ملاحظت بیشتری داشته‌اند. در روایات دسته دوم ترکیب «جمال یوسف» به همان معنای معهود از زیبایی یوسف علیه السلام نزد مخاطبان انصراف دارد و اقتضای پاداش بودن آن برای مؤمنان این است که از خصوصیت و امتیازی برخوردار است.

آسیب‌شناسی روایات

۱. نقد سندی

۱.۱. ارسال در سند

۱.۱.۱. روایت عقرقوفی از امام صادق علیه السلام در کتاب تفسیر عیاشی دچار ارسال است. هرچند با قبول فرضیه نقل تفسیر قمی از تفسیر عیاشی، می‌توان آن را با استناد به طریق قمی تصحیح کرد؛ لکن صحت این فرضیه مشروط به اثبات این مدعا است که طریق قمی به این روایت، مستقل از عیاشی بوده و فاقد آسیب‌های اسنادی است. استقلال طریق قمی فاقد دلیل اثباتی است. سند قمی نیز با تردیدهایی روبه‌رو است، زیرا بررسی اسناد و طریق روایات عقرقوفی نشان می‌دهد که سند این حدیث از وی متفرد است و با سایر اسناد وی مشابهتی ندارد. عقرقوفی از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام است و دارای کتاب یا اصل بوده و نجاشی وی را با یادکرد «ثقة» و «عین» توثیق کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۹۵). از توزیع روایات وی در ابواب فقهی جوامع حدیثی چنین به نظر می‌آید که مضامین کتاب یا اصل منسوب به وی فقهی بوده است (اردبیلی، بی‌تا: ۱/۴۰۱). از این رو روایت زیبایی یوسف علیه السلام به احتمال بسیار قوی از احادیث این کتاب نبوده است. چرا که به وی کتابی در موضوع تفسیر قرآن نیز نسبت داده نشده است. در نتیجه سند تفسیر عیاشی و تفسیر قمی به این روایت با آسیب‌های اسنادی مواجه است.

۱.۱.۲. احادیث دسته دوم روایت ابوبصیر از امام صادق علیه السلام در تفسیر عیاشی، از یک سو مرسل است و از سوی دیگر راوی آن ابوبصیر نیز مشترک میان یحیی بن ابی القاسم اسدی و لیث بن یختری مرادی است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۴۱؛ غضائری، ۱۳۸۰: ۱۲۰؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۴۰۷/۱؛ حلی، ۱۴۱۷: ۴۱۶ - ۴۱۷؛ تفرشی، ۱۳۷۶: ۸۰/۵ - ۸۲؛ خویی، ۱۹۹۲: ۱۵۰/۱۵ - ۱۵۱) که به دلیل اختصار سند در تفسیر عیاشی، تمیز آن را علی‌رغم روشن بودن طبقه رجالی وی، دشوار کرده است. به‌ویژه اینکه مضمون روایت فقهی نیست و نمی‌توان از طریق محتوا و مضمون اشتراک آن را برطرف کرد، زیرا کتاب تفسیری خاصی برای هیچ‌یک از راویان

روایت زیبایی یوسف (علیه السلام) در منابع حدیثی امامیه؛ مستندات و آسیب‌ها / ۱۳

مشترک در کنیه ابوبصیر گزارش نشده است. همچنین این روایت در تفسیر عیاشی اولین روایت در تفسیر سوره یوسف عَلَيْهِ السَّلَام از ابوبصیر است. اسناد روایات پیشین نیز افزون بر آسیب اختصار و ارسال از غیر ابوبصیر و از راوی‌ای به نام سعید بن مسیب از امام سجاد عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده (عیاشی، بی‌تا: ۱۶۴/۲) و امکان استفاده از راه‌کار توجه به سند قبل نیز درباره آن منتفی است.

۱.۱.۳. از روایات دسته دوم، روایت دوم شیخ صدوق در کتاب *ثواب الأعمال* مرسل است، چرا که سند وی از پدرش تا حسن بن محبوب معلوم نیست و تعمیم اعتبار مراسلات صدوق در کتاب *من لایحضره الفقیه* به این روایت نادرست است. زیرا افزون بر مناقشه برانگیز بودن اصل اعتبار مراسلات، تعمیم مراسلات صدوق از روایات فقهی به روایات فضائل نیازمند ادله استواری است که هر گونه تسامح در گزارش این نوع احادیث را نفی کند. از سوی دیگر این نقل در سایر کتب حدیثی متقدم امامیه نیز گزارش نشده است تا بتوان از طریق آنها ضعف سند را جبران کرد. معنعه بودن سند نیز وجه دیگر ضعف این سند است که در تضعیف آن می‌توان مطرح کرد، زیرا همواره به قرینه احتمال ممکن نبودن ملاقات یا استماع از شیخ، حذف راوی ضعیف از سند، شبهه تدلیس در مروی^۲ منه را با خود دارد (میرداماد، ۱۳۸۲: ۲۶۹؛ نووی، ۱۹۸۷: ۳۳/۱) و حداقل اینکه سند را دچار ارسال یا ابهام می‌کند (میرداماد، ۱۳۸۲: ۹۹) و برای اعتبار آن شرایط خاصی لازم است (نووی، ۱۹۸۷: ۱۳۳؛ ابن عبد آلبر، ۱۳۸۷: ۲/۱).

۱.۲. تفرد در نقل

۱.۲.۱. بر پایه منابع شناخته شده روایی، تفسیری و سیره‌نگاری، کهن‌ترین منبعی که روایت «کان یوسف أحسن ولکننی أملح» در آن گزارش شده است، مناقب آل *أبی طالب* اثر ابن شهر آشوب است و پیش از آن تقریباً در هیچ منبعی این متن و حتی مشابه آن یافت نشده است. در منابع اهل سنت نیز این متن گزارش نشده و حتی در متون سیره و معازی اولیه نیز یافت نشده است؛ بسیار بعید به نظر می‌رسد که متن با این صراحت در وصف رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در منابع سیره

گزارش نشده باشد. با توجه به این ویژگی می‌توان گفت که برای نخستین بار ابن شهر آشوب آن را نقل کرده است. متن کامل این روایت به نقل از ابن شهر آشوب چنین است:

یوسف إن كان له جماله فلمحمد ملاحه و کمال قوله صلى الله عليه و آله: كان يوسف أحسن ولكنني أملح، و إن كان يوسف في الليل نورانيا، فمحمد في الدنيا و العقبى نوراني ففي الدنيا يهدى الله لنوره و في العقبى (انظرونا نقتبس)، يوسف دعا لمالك بن زعر ليكثر ماله و ولده، قال النبي: ستدرک ولدا لي يسمي الباقر فإذا لقيته فاقرأه مني السلام، و قال لانس: اللهم أطل عمره و أكثر (ابن شهر آشوب، ۱۹۶۵: ۱۸۷/۱).

سبک‌شناسی این نقل نشان می‌دهد که جدلی بوده و کاملاً پیداست که در مواجهه با اهل کتاب و پیروان سایر ادیان به اثبات فضائل نبوی پرداخته است. متن اصلی این روایت بسیار طولانی است و بیش از شانزده صفحه از بحار الأنوار را به خود اختصاص داده است که نشان می‌دهد همان متن مناقب بوده است. مجلسی همین متن را از مناقب ابن شهر آشوب در حدیث اول گزارش کرده است: «باب ۱۲: نادر فی اللطائف فی فضل نبینا صلی الله علیه و آله فی الفضائل و المعجزات علی الأنبياء علیهم السلام» (مجلسی، ۱۹۸۹: ۴۰۲/۱۲-۴۰۶). گزارش این روایت در باب نوادر، تردید مجلسی در اعتبار آن را نیز می‌رساند. البته اگر نادر را به معنای روایتی بدانیم که راوی حدیث آن را از طریق غیر معروف و مشهور نقل کرده باشد. شایان ذکر است که مجلسی در این باب دو روایت را با استناد به مناقب ابن شهر آشوب نقل کرده است و وضعیت این روایات نیز در اصل کتاب مناقب دچار ارسال است. از این رو می‌تواند قرینه‌ای بر مفهوم یادشده از «نادر» در بحار الأنوار باشد، زیرا مجلسی می‌توانست از لحاظ موضوعی، این روایت را در ابواب قبلی یا باب مستقلی جای دهد. البته در فرض حمل مفهوم نادر به قلت نیز همچنان تردید درباره اعتبار این روایت باقی است، زیرا ابن شهر آشوب در نقل آن تفرد دارد و در

روایت زیبایی یوسف (علیه السلام) در منابع حدیثی امامیه؛ مستندات و آسیب‌ها / ۱۵

سایر منابع روایی و غیرروایی متقدم امامیه نقل نشده است و نمی‌تواند نادر بودن آنها را از طریق اقبال عالمان امامیه جبران کرد. شایان ذکر است که تعبیر «أجمل أهل زمانه» از سوی اهل کتاب درباره پیامبران پیش از یوسف عليه السلام به کار رفته است: «عن وهب بن منبه قال كان نوح أجمل أهل زمانه و كان يلبس البرقع فأصابتهم مجاعة في السفينة فكان نوح إذا تجلى بوجه لهم شعوا» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۹۵/۳). گویی این تعبیر جزء ترجیع‌بندهای وهب و امثال وی در وصف پیامبران بوده است تا از آن به عنوان زمینه‌ای برای نقل عجایب و غرایب استفاده کند.

۱.۲.۲. بررسی منابع متقدم امامیه نشان می‌دهد که صدوق در نقل روایت اول از روایات دسته دوم متفرد است و در سایر منابع چنین نقلی گزارش نشده است و این تفرد از اعتبار آن می‌کاهد. بخش دوم و اصلی سند صدوق از اعمش تا ابن عباس نشان می‌دهد که طریق این روایت شیعی نیست و صدوق آن را از طریق مشایخ خود از اهل سنت نقل کرده است. لذا طریق آن، راویان اهل سنت است که از ابن عباس نقل کرده‌اند و حجیت روایات ابن عباس بر فرض اعتبار سند و مصدر، محل مناقشه بوده و در نهایت در حد قول و نظر وی درخور بررسی و مناقشه است. روایت دوم صدوق در *ثواب الأعمال* نیز در منابع پیش یا معاصر وی یافت نشد و وی در نقل این حدیث نیز تفرد دارد.

۱.۳. راویان ضعیف

در صدر سند روایت عقرقوفی از امام صادق عليه السلام در کتاب تفسیر عیاشی، بطائنی و پسر وی حضور دارد که کشی آن دو را متمایل به غلو و کذب خوانده و در ارزیابی سند حدیث دیگری که بخش میانی آن مشابه همین سند است^۱ تصریح کند: «محمد بن عبدالله بن مهران غال و الحسن بن علی بن ابی حمزة کذاب غال قال: و لم أسمع في شعيب إلا خيرا، و أولياؤه أعلم بهذه الرواية علی بن ابی حمزة البطائنی» (طوسی، ۱۴۰۴: ۷۴/۲). این مطلب نشان می‌دهد که این طریق به روایات عقرقوفی از نظر نجاشی مخدوش است و انتساب این

حدیث به وی نزد کشی محرز نیست. احتمال دارد که بطائنی و پسرش برای اعتباربخشی، این روایات را به عقرقوفی اسناد داده باشند تا مقبول واقع گردد.

۲. نقد دلالی

۲.۱. ابهام در تناسب اجزای روایت ثمالی

روایت ثمالی حدیثی طولانی است که طی چند روز از امام سجاد علیه السلام استماع شده است. کتاب تفسیر عیاشی فقط بخشی از آن را تقطیع و در میان روایات ذیل سوره یوسف علیه السلام گزارش کرده است، بدون اینکه مشخص کند این روایت، تفسیر کدام آیه از این سوره است یا ضرورت گزارش آن چیست. ولی صدوق متن کامل آن را در باب «العله التي من أجلها إمتحن الله عزّ و جلّ یعقوب علیه السلام» گزارش نموده است (صدوق، ۱۹۶۶: ۴۵/۱ - ۵۰). تقطیع عیاشی و جاگذاری نکردن دقیق روایت ذیل سوره یوسف علیه السلام از آسیب‌های روشی کتاب تفسیر عیاشی در گزارش این روایت است. از درنگ در مفاد روایت برمی‌آید که این بخش از روایت جنبه تفسیری ندارد و بیشتر درباره داستان یوسف علیه السلام اطلاعات تاریخی داده است. ظاهراً خود مؤلف تفسیر به این نکته توجه داشته و نتوانسته است آن را ذیل یکی از آیات سوره یوسف علیه السلام جای دهد. از سوی دیگر این روایت ساختار پرسشی دارد و حاوی پرسش‌های ثمالی از امام سجاد علیه السلام درباره داستان یوسف علیه السلام است. یکی از پرسش‌های ثمالی مقدار فاصله جغرافیایی منزل یعقوب علیه السلام با مصر - محل زندگی یوسف علیه السلام - است که در پاسخ، زمان متعارف سفر در آن روزگار هجده روز بیان شده است.

بعد از مطلب مذکور، روایت بلافاصله بدون پرسش دیگری از راوی، وارد موضوع زیبایی یوسف علیه السلام و داستان مرآده زلیخا با وی می‌شود که بعد از سن بلوغ یوسف علیه السلام رخ داده است: «قال و كان يوسف من أجمل أهل زمانه فلما راهق يوسف راوده امرأة الملك عن نفسه». این عبارت دو زمینه را برای مرآده زلیخا مطرح می‌کند: زیبایی فریبنده یوسف علیه السلام و بلوغ جنسی او. فقدان پرسش راوی با ساختار این روایت همسان نیست و احتمال درج و زیادت این بخش را از سوی راوی تقویت می‌کند. همچنین استفاده از

روایت زیبایی یوسف (علیه السلام) در منابع حدیثی امامیه؛ مستندات و آسیب‌ها ۱۷ /

تعبیر اهل بیت در پاسخ یوسف علیه السلام به زلیخا: «معاذ الله إنا من أهل بيت لا يزنون»، در رد درخواست وی بر این احتمال می‌افزاید، زیرا استدلال به آن برای زلیخا معنای روشنی ندارد و یوسف علیه السلام برای زلیخا برده‌ای بیش نبوده است (واحدی، ۱۴۱۵: ۵۴۶/۱؛ جزایری، ۱۴۰۴: ۱۷۹). همچنین این بخش در هیچ‌یک از روایات دیگر گزارش نشده است و ثمالی در این متن تفرد دارد. در قرآن نیز چنین استدلالی از یوسف علیه السلام مطرح نشده و فقط به تعبیر «معاذ الله» اکتفا شده است.

۲.۲. تعارض با عصمت پیامبران و مخالفت با قرآن

مضمون روایت عقرقوفی از امام صادق علیه السلام در کتاب تفسیر عیاشی با عصمت و اعتقاد راسخ یوسف علیه السلام به توحید ربوبی تعارض دارد، زیرا به گناه یوسف علیه السلام در توسل به غیر خداوند (پادشاه مصر) برای رهایی از زندان تصریح دارد: «قال: فان ربك قد جعل لك حل عقوبة في استغاثتك بغيره فلبثت في السجن بضع سنين» که موجب شد مدت زندانی شدن یوسف علیه السلام طولانی‌تر شود. صدر روایت نیز به نعمت‌های اعطایی خداوند به یوسف علیه السلام از جمله زیبایی خاص وی اشاره دارد که یوسف علیه السلام شکرگزار آنها نشد و از غیر خداوند یاری جست و به همین دلیل مجازات شد. گویی صدر روایت، از جمله اشاره به نعمت زیبایی یوسف علیه السلام، مقدماتی هستند تا مجازات تعیین شده بر گناه یوسف علیه السلام در توسل به غیر خدا را توجیه‌پذیر کند. چرا یوسف علیه السلام از اعطاکننده این نعمت‌های برجسته برای رهایی از زندان کمک نگرفت و به پادشاه مصر متوسل شد؟ روشن است که این ادعا با مبانی عصمت انبیا و باور آنها به توحید ربوبی تعارضی آشکار دارد.

برابر برخی روایات اهل سنت (ذهبی، ۱۴۱۳: ۱۷۵/۱۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۴۸/۱۲؛ رازی، ۱۴۱۹: ۲۱۴۹/۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۵۴۱/۴) و امامیه (عیاشی، بی تا: ۱۷۶/۲؛ قمی، ۱۳۶۷: ۳۵۳/۱؛ مجلسی، ۱۹۸۹: ۳۰۱/۱۲) علت طولانی شدن مدت زندانی یوسف علیه السلام، طبق آیه ۴۲ سوره یوسف: «وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ»، توسل وی به غیر خدا بود که به سبب آن چندین سال آزادی وی به تأخیر افتاد. یوسف علیه السلام لحظه‌ای یاد خداوند را فراموش کرد و به جای استمداد از خداوند، از هم‌بند

خود که در حال آزادی از زندان بود، خواست که برای آزادی وی نزد پادشاه وساطت کند (بلخی، ۱۴۲۳: ۳۵/۲). روایات از این لغزش به عنوان تجربه‌ای اخلاقی و اعتقادی یاد کرده‌اند که چگونه لحظه‌ای غفلت از توحید، پیامبری چون یوسف علیه السلام را به عقاب الاهی مبتلا کرد (ابن حبان، ۱۹۹۳: ۸۶/۱۴؛ هیثمی، ۱۹۹۰: ۴۲۰/۵؛ طبرانی، ۱۹۸۵: ۱۹۹/۱۱؛ صنعانی، ۱۹۸۹: ۳۲۳/۲؛ هندی، ۱۹۸۹: ۵۱۴/۱۱).

این شبهه بر این مسئله تأکید دارد که استمداد از غیر خدا با آموزه توحید ربوبی سازگار نیست و نشانه این است که هنوز توحید در جان و دل و اندیشه فرد رسوخ نکرده است. پیامبران الاهی به نقش اراده خداوند در تحقق همه امور باور راسخی دارند و باید از خود ایشان یا فرد مأذون از سوی ایشان استمداد شود؛ ولی اقدام یوسف علیه السلام چنین نبود و وی از فردی عادی وساطت خواست.

برای ارزیابی روایاتی که خاستگاه به وجود آمدن این شبهه شده‌اند، باید به مصادر آنها توجه کرد. مصادر اصلی این روایات در منابع تفسیری و حدیثی متقدم اهل سنت عبارت‌اند از: تفسیر عبدالرزاق صنعانی (۲۱۱ ه.ق.) از طریق عکرمه، جامع البیان طبری (۳۱۰ ه.ق.) از طریق عکرمه و ابن عباس و دیگران، صحیح ابن حبان (۳۵۴ ه.ق.) از طریق ابوهریره، المعجم الکبیر طبرانی (۳۶۰ ه.ق.) از طریق ابن عباس. نقل نشدن این روایات در منابعی چون صحیح بخاری (۲۵۶ ه.ق.)، صحیح مسلم (۲۶۱ ه.ق.) و سنن و مسانید معتبر دیگر آنها در قرن سوم هجری، می‌تواند نوعی تضعیف این روایات قلمداد شود، زیرا به نظر می‌آید که از نگاه صاحبان این جوامع، روایات مذکور فاقد شرط صحت و اعتبار بوده و از این رو با وجود امکان نقل، به گزارش آنها نپرداخته‌اند.

اغلب روایات شبهه استمداد یوسف علیه السلام از غیر خداوند نیز از طریق ابوهریره و عکرمه نقل شده است. طریق روایات منقول از ابوهریره به دلیل شبهه تدلیس وی، به‌ویژه در احادیث باب انبیا، درخور تردید و تضعیف است و اغلب روایات منقول از وی با مضمون تنقیص انبیا را مجعول دانسته‌اند (شاکر، بی تا: ۸۴؛ الطائی، ۲۰۰۱: ۱۱۵؛ عواد، ۱۹۹۳: ۴۷۸/۶؛ غلامی، ۱۴۲۰: ۳۸ - ۴۰ و ۱۱). عکرمه نیز اعتبار لازم را برای نقل از ابن عباس ندارد، زیرا مخالفان اعتقاد دارند وی افزون بر کذاب بودن در حدیث و گرایش به خوارج، بر ابن عباس نیز دروغ می‌بست (عسقلانی، ۱۹۸۴: ۲۳۷/۷؛ ابوریه، بی تا: ۳۰۴).

روایت زیبایی یوسف (علیه السلام) در منابع حدیثی امامیه؛ مستندات و آسیب‌ها / ۱۹

مجاهد بر این باور بوده است که مرجع ضمیر در «انساء» به ساقی پادشاه برمی‌گردد نه یوسف علیه السلام. از این رو اساساً موضوع آیه، فراموشی یوسف علیه السلام نبوده است (رازی، ۱۴۱۹: ۲۱۴۹/۷). بر پایه این یافته استوار محققان که مجاهد تفسیر خود را از ابن عباس اخذ و به روش وی در تفسیر قرآن عمل کرده است (مجاهد، ۱۴۱۰: ۱۳۹-۱۴۱)، می‌توان گفت میان قول عکرمة از ابن عباس و قول مجاهد تعارض وجود دارد زیرا معقول نیست ابن عباس دو قول مخالف در یک موضوع داشته باشد. در فرض تعارض میان قول عکرمة و مجاهد، قول مجاهد به دلیل همسویی با ظاهر آیه و سیاق سوره و مبانی کلامی فریقین در عصمت یوسف علیه السلام بر قول عکرمة ترجیح دارد. از این طریق می‌توان اثبات کرد که دیدگاه منسوب به ابن عباس، رأی عکرمة بوده است که همسو با رأی ابوهریره است. اختلاف نظر میان روایات صحابه و تابعان در تعیین مرجع ضمیر فعل «انساء» می‌تواند قرینه‌ای بر اجتهادی بودن قول ابوهریره و عکرمة باشد، که به هدف تنقیص منزلت یوسف علیه السلام رأیی را مخالف سیاق و ظاهر آیات بیان کردند. این دیدگاه با تورات نیز مخالفت آشکاری دارد، زیرا در سفر پیدایش تصریح شده است که ساقی، یوسف علیه السلام را فراموش کرد: «لیکن رئیس ساقیان، یوسف علیه السلام را به یاد نیاورد، بلکه او را فراموش کرد.»^۲ (پیدایش، ۴۰: ۲۳) این مطلب از جمله موارد موافقت تورات با قرآن است. جای درنگ و پرسش دارد که ابوهریره و عکرمة چگونه رأیی خلاف قرآن و تورات مطرح کرده‌اند؟

روایات موجود در منابع شیعی را نیز می‌توان به دو دسته روایات نبوی و روایات ائمه تقسیم کرد. دسته نخست به شکل مرسل از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است. دسته دوم نیز از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام با متنی طولانی نقل شده است. شایان توجه است که مرجع اصلی این متون، منابع روایی اصلی و متقدم امامیه نبوده و همگی در تفاسیری چون تفسیر قمی و مجمع البیان گزارش شده است که گاهی خود مفسران بعد از گزارش روایت در صحت آنها تردید کرده‌اند. از این رو مفسران کهن و معاصر امامیه در صحت اسنادی روایات دیگر برخی امامان تردید داشته (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۵۹/۵-۳۶۰) و فراموشی یوسف علیه السلام را در تعارض با قرآن دانسته‌اند، چرا که قرآن وی را از مخلصین برشمرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۱/۱۱).

پیش از طبرسی نیز، شیخ طوسی در *تفسیر التبیان*، هنگام تفسیر این آیه، اساساً این روایات را از رسول خدا ﷺ و امامان شیعه علیهم‌السلام ذکر نکرده است و اختلاف نظر را میان دیدگاه منسوب به ابن عباس با شماری از مفسران دیگر تابعی چون حسن بصری و برخی معتزله چون ابوعلی جبائی به تصویر کشیده است (طوسی، بی‌تا: ۱۴۴/۶). درحالی‌که به طور قطع وی به این متون دسترسی داشته و نشان می‌دهد که شیخ طوسی صدور آنها را از رسول خدا ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام قبول نداشته است. در نتیجه روایات، اعتبار لازم برای تفسیر این آیه را ندارند.

روایات مذکور افزون بر ضعف صحت سندی فاقد معیارهای اعتبار مضمونی نیز هستند، زیرا با ظاهر آیه در تعارض‌اند. آیات مربوط به آزادی یوسف علیه‌السلام از زندان ابتدا حکایت می‌کند که یوسف علیه‌السلام خواب دو زندانی را تأویل کرد که منجر به آزادی یکی از آن دو شد. وی ساقی ویژه پادشاه شده و خوابش، به همان شکلی که یوسف تأویل کرده بود، به حقیقت پیوست. یوسف علیه‌السلام هنگام خروج این زندانی (ساقی پادشاه در روزهای آینده) شاید به پاس تأویل خوابش، از وی دوستانه درخواست کرد که ماجرای بی‌گناهی وی و ظلم زلیخا در حقش را در فرصت مناسبی نزد پادشاه بازگو کند. ولی این زندانی که از شدت هیجان و شادی حضور در قصر و غیرمترقبه بودن شغل جدیدش در پوست خود نمی‌گنجید، خاطرات زندان را به فراموشی سپرد یا عمداً بنا به ملاحظات درخواست یوسف علیه‌السلام را به پادشاه نگفت. قرآن سستی و عدم تعهد وی در عمل به درخواست یوسف علیه‌السلام را به نسیان شیطانی تعبیر کرده است. از یادکرد واژه شیطان برمی‌آید که فراموشی وی، معلول خوشگذرانی و بی‌مبالاتی وی بوده است. البته همین فرد بعدها که معبران از تعبیر خواب پادشاه ناتوان ماندند، به یاد تعبیر خواب خود از سوی یوسف علیه‌السلام افتاد و پادشاه را به سوی یوسف علیه‌السلام فراخواند. از ادامه داستان در ظاهر آیه «وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ» (یوسف: ۴۵) چنین به ذهن آید که خود وی ماجرای بی‌گناهی یوسف علیه‌السلام را بازگو نکرد و به طور کلی علم یوسف علیه‌السلام به تأویل خواب را به پادشاه گفت. این سیاق نشان می‌دهد که شخص فراموش‌کار ساقی بوده و نه یوسف علیه‌السلام و آنچه فراموش شد، بیان بی‌گناهی یوسف علیه‌السلام در علت زندانی شدنش بوده است.^۲ در نتیجه توجیهاات ترک اولی از سوی یوسف علیه‌السلام، منافات نداشتن

روایت زیبایی یوسف (علیه السلام) در منابع حدیثی امامیه؛ مستندات و آسیب‌ها / ۲۱

درخواست یوسف علیه السلام با اعتقاد توحیدی‌اش و... احتمالاتی ذهنی است که فاقد مستندات و نشانه‌های متنی در آیه می‌باشد و بیشتر شبیه به تخمین و استحسان است تا تفسیر.

پیش‌تر بیان شد که این احتمالات ریشه در اقوال صحابه و روایات ضعیفی دارد که در برخی منابع گزارش شده و در ذهنیت مفسران تأثیر گذاشته است و آنها با نوعی پیش‌داوری سراغ آیات رفته‌اند. درخواست یوسف علیه السلام در صورتی با توحید ربوبی ناسازگار است که وی توکل بر خدا را رها کرده و فقط بر هم‌بند خود در زندان امید بسته باشد؛ اما جمع میان توکل به خداوند با آینده‌نگری، تعارضی با توحید ربوبی ندارد و چه بسا محتمل است که وی برای این کار از سوی خداوند اذن داشته است (سید مرتضی، ۲۰۱۰: ۴۸۲/۲).

۲.۳. موافقت با اهل کتاب و روایات عامه

موافقت با اهل کتاب و روایات عامه از جدی‌ترین وجوه ضعف محتوایی این روایات است، زیرا خاستگاه تاریخی ایده زیبایی فوق‌العاده یوسف علیه السلام پیش از کهن‌ترین روایت شیعی از امام سجاد علیه السلام به اهل کتاب و صحابه متمایل به آنان می‌رسد. برابر روایت کعب‌الأحبار (۳۴ ه.ق.) خداوند زیبایی را به سه بخش تقسیم و دو سوم آن را به یوسف علیه السلام عطا کرده است و به هیچ‌یک از انسان‌ها چنین درجه‌ای از حُسن و جمال را نداده است (حاکم نیسابوری، بی‌تا: ۵۷۳/۲ - ۵۷۲). روایت ابوسعید خدری (۶۴ ه.ق.) به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله چهره یوسف علیه السلام را بسان ماه شب چهاردهم توصیف کرده است (حاکم نیسابوری، بی‌تا: ۵۷۳/۲ - ۵۷۲). انس بن مالک (۹۳ ه.ق.) نیز از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده است که خداوند به یوسف علیه السلام و مادرش بخش یا نیمی از حُسن را عطا کرده است (همان).

بر پایه نتایج آسیب‌شناسی روایات مستند بر منابع اهل سنت و طبق آخرین دستاوردهای حدیث‌پژوهی، با اطمینان می‌توان گفت حدیث نخست را برای اولین بار کعب‌الأحبار، بین سال‌های ۱۲ تا ۳۲ هجری قمری در مدرسه مدینه مطرح کرد؛ به دلیل حمایت خلیفه دوم از جایگاه کعب در نقل قصص و آموزه‌های اهل کتاب، روایت نادرست و اغراق‌آمیز وی از تورات درباره زیبایی یوسف علیه السلام مقبول برخی صحابه واقع

شد. اسلوب قصه‌سرایانه این روایت و اطناب آن نشان‌دهنده انطباق ساختاری آن با وضعیت قصه‌گویان در این دوره تاریخی است، چنان‌که به تفصیل و پیچیدگی در نقل زیبایی یوسف عَلَيْهِ السَّلَام گرویده و آن را در پیوند با زیبایی آدم عَلَيْهِ السَّلَام ترسیم کرده‌اند.

حدیث دوم به احتمال زیاد در نیمه دوم قرن اول در مدینه متأثر از روایت کعب و با استفاده از ظرفیت داستان معراج رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بازسازی شده است. اطناب، ساختار قصه و ترویج پیامبران بنی‌اسرائیل نشانه‌هایی از اثرپذیری گوینده آن از وضعیت حاکم در این دوره است؛ البته با توجه به حضور ابن‌اسحاق در نقل این روایت، جعل آن در مدرسه بصره نیز محتمل است. ابن‌اسحاق در نیمه دوم قرن اول هجری به دلیل علاقه شدید به انتقال آموزه‌های اهل کتاب در نوشته‌های خود، نقش جدی در ترویج دیدگاه کعب درباره زیبایی یوسف عَلَيْهِ السَّلَام داشت.

تبارشناسی کعب‌الأخبار و ابن‌اسحاق گرایش این دو به اهل کتاب را اثبات می‌کنند زیرا هر دو دارای تبار یهودی و مسیحی بوده و یکی از علل اعراض عالمان معاصرشان از آنها، اعتماد آنها به آرای اهل کتاب بوده است. مسلمان قرن اول به دلیل ناآگاهی از متن عبری تورات یا دسترسی به ترجمه عربی آن، امکان ارزیابی اقوال کعب و ابن‌اسحاق را نداشتند. سمره در انتشار منقولات کعب، در بصره نقش داشت و به دلیل جاهت سیاسی و اجتماعی در پرتو عنوان صحابه، نقل وی نقدپذیر نبود. اعتماد خلیفه عباسی به ابن‌اسحاق در نگارش *المبتدأ* و *المغازی* نیز به تثبیت این باور در اذهان راویان و مسلمانان منجر شد. البته هوشمندی شماری از محدثان سه قرن نخست هجری در اعراض از این روایات انکارناپذیر است.

حدیث سوم نیز تلخیص روایت دوم است که از طریق ابن‌اسحاق در مدرسه بصره نقل شده است، هرچند طرق دیگری نیز برای آن، در سایر مدارس گزارش شده است اما به نظر می‌آید بن‌مایه اصلی این روایت همان نقل ابن‌اسحاق از ابوسعید خدری است که ویرایش و تلخیص شده است.

در نتیجه می‌توان گفت احادیث اهل سنت در موضوع زیبایی یوسف عَلَيْهِ السَّلَام در نیمه نخست قرن اول هجری در مدرسه حدیثی مدینه از سوی کعب‌الأخبار مطرح شده است. بعد از کعب ابتدا سمره بن‌جندب و سپس ابن‌اسحاق در انتقال این احادیث در مدرسه

بصره نقش جدی داشتند. بعد از پیرایش کتاب ابن اسحاق از سوی ابن هشام رگه‌هایی از احادیث منسوب به صحابه بازماند و از این طریق در برخی جوامع متقدم اصحاب حدیث اهل سنت بازتاب یافت. اما در غالب آنها که در اعتبارسنجی منقولات اهل کتاب رویکرد متنی داشتند، گزارش نشد. در ابتدای قرن چهارم هجری طبری با تجمیع و گزارش این احادیث در تفسیر خود، کارکردی تفسیری برای آنها در داستان سوره یوسف عَلَيْهِ السَّلَام قائل شد و سپس ابن ابی حاتم رازی همان‌ها را با تکمیل متن گزارش کرد. در پایان این قرن حاکم نیسابوری با ادعای تصحیح این احادیث بر مبنای مسلم و بخاری به دنبال اعتباربخشی به آنها بود تا کاستی اعراض صاحبان جوامع معتبر اهل سنت از این احادیث را جبران کند؛ ولی تصحیح وی با نقدهایی روبه‌رو است. به‌واقع خاستگاه پدیداری این احادیث مدینه بود و سپس به بصره انتقال یافت. لکن مسیر انتقال آنها با آسیب‌های جدی روبه‌رو شد (نک: راد، ۱۳۹۵: ۳-۲۳). با توجه به پیشینه این روایات در آرا و اقوال اهل کتاب و احادیث عامه چاره‌ای نیست که صدور مشابه آنها در احادیث امامیه را یا حمل بر تقیه کنیم یا اینکه بخش‌های مشترک آنها با احادیث اهل کتاب و عامه را فاقد اعتبار بدانیم.

نتیجه

مستندات روایت زیبایی فوق‌العاده یوسف عَلَيْهِ السَّلَام، چهار حدیث در منابع شیعی است که به دو دسته کلی تقسیم می‌شود: دسته نخست یوسف عَلَيْهِ السَّلَام را زیباترین مخلوق معرفی کرده است و برابر دسته دوم زیبایی یوسف عَلَيْهِ السَّلَام پاداش شماری از اعمال نیک مؤمنان راستین در روز قیامت است. روایات دسته نخست در آغاز قرن چهارم هجری در تفاسیر عیاشی و قمی و سپس در آثار ابن شهر آشوب گزارش شده‌اند. کهن‌ترین منبع روایات دسته دوم نیز تفسیر عیاشی و *امالی* صدوق است. به نظر می‌آید آغازگر ترویج این احادیث در جوامع شیعی عیاشی بوده است که با طرح آنها در تفسیر خود زمینه نقل آنها را برای محدثان بعدی فراهم آورد. در قرن ششم نیز ابن شهر آشوب با طرح مجدد مضمون این احادیث در ساختاری جدید به نقل آنها تأکید کرد. این احادیث کاستی‌هایی چون نقل‌نشدن در منابع اولیه و معتبر روایی امامیه، آسیب‌های اسنادی متعدد، نقدهای محتوایی و موافقت با آرای

اهل کتاب و اقوال عامه دارند که اعتبار آنها را کاسته است. با توجه به این آسیب‌ها، راه‌کار تقیه مناسب‌ترین دفاع از گزارش این روایات در برخی از منابع شیعی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. بخش مذکور از سند چنین است: «وجدت بخط جبریل بن أحمد، حدثني محمد بن عبد الله بن مهران عن محمد بن علي، الحسن بن علي عن أبيه عن شعيب العفرقوني» (طوسی، ۱۴۰۴: ۲/۷۴).
۲. این متن در تمامی ترجمه‌های قدیم و جدید واژگانی و تفسیری یکسان گزارش شده است و این نشان می‌دهد که متن تورات در بیان این مهم فاقد هر گونه ابهام و اجمال بوده است و بر فراموش‌کار بودن ساقی تصریح دارد.
۳. شایان ذکر است در برخی اقوال تفسیری کلمه «أمة» در عبارت «ادكر بعد أمة» به امه قرائت شده و به نسیان معنا شده است؛ ترکیب «رجل مأموه» درباره شخصی به کار می‌رود که عقل خود را به کار نیندند و گویی که عقلی برای وی نباشد (نک: ابو عبیده، ۱۹۵۴: ۳۱۳/۱).

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس.

ابن حبان، محمد (۱۹۹۳). صحیح ابن حبان، تحقیق: شعيب الأرئوط، بیروت: مؤسسة الرسالة، الثانية، ج ۱۴.

ابن شهر آشوب (۱۹۶۵). مناقب آل أبي طالب، نجف اشرف: الحيدرية، الأولى، ج ۱.

ابن عبد آلبر (۱۳۸۷). التمهيد، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ج ۱.

أبوريه، محمود (بی‌تا). أضواء على السنة المحمدية، بی‌جا: نشر البطحاء، چ پنجم.

ابو عبیده، معمر (۱۹۵۴). مجاز القرآن، قاهره: نشر خانجی، ج ۱.

اردبیلی، محمد علی (بی‌تا). جامع الرواة، بی‌جا: مکتبه المحمدی، ج ۱.

ألوسی، محمود (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۱۲.

البحرانی القطیفی، أحمد آل طعان (۱۴۱۹). الرسائل الأحمدية، قم: دار المصطفى ﷺ لإحياء

التراث، ج ۳.

بلخی، مقاتل (۱۴۲۳). تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار إحياء التراث، ج ۲.

تفرشی، مصطفی (۱۳۷۶). نقد الرجال، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ج ۵.

ثعالبی، عبد الملك (۱۹۹۶). فقه اللغة و سر العربية، بیروت: دار الكتاب العربي.

روایت زیبایی یوسف (علیه السلام) در منابع حدیثی امامیه؛ مستندات و آسیب‌ها / ۲۵

جزائری، نعمة الله (۱۴۰۴). *النور المبین فی قصص الأنبياء و المرسلین*، قم: مكتبة المرعشی النجفی.

جوهری، اسماعیل (۱۹۵۶). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية*، بیروت: دار العلم للملایین، ج ۴. حاکم نسابوری (بی تا). *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دار المعرفة، ج ۲. حر عاملی، محمد (۱۴۱۴). *وسایل الشیعة*. قم: مؤسسه آل البيت، ج ۴. حلّی، حسن بن سلیمان (۱۴۱۷). *خلاصة الأقوال*، التحقیق: فضیلة الشیخ جواد القیومی، قم: مؤسسه نشر الفقاهة.

حلّی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۴). *المختصر*، تحقیق: سید علی أشرف، قم: المكتبة الحیدریة. خوئی، ابوالقاسم (۱۹۹۲). *معجم رجال الحدیث*، بی جا: بی نا، ج ۱۵. الدیلمی، الحسن (۱۴۱۵). *إرشاد القلوب*، قم: الشریف الرضی، ج ۲. ذهبی، محمد (۱۴۱۳). *سیر اعلام النبلاء*، بیروت: مؤسسه الرسالة، ج ۱۳. راد، علی (۱۳۹۵). «احادیث جمال یوسف علیه السلام در منابع اهل سنت؛ آسیب شناسی و تاریخ گذاری»، *علوم حدیث*، ش ۸۲، ص ۳-۳۲.

رازی، ابن ابی حاتم (۱۴۱۹). *تفسیر القرآن العظیم*، عربستان: مكتبة نزار، ج ۷. الرحمانی الهمدانی، أحمد (۱۴۱۷). *الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام*، تهران: المنیر. سید مرتضی (۱۹۸۹). *تنزیه الانبیاء*، بیروت: دار الأضواء. سید مرتضی (۲۰۱۰). *نفائس التأویل*، اشراف: احمد الموسوی، بیروت: شرکت الأعلمی - للمطبوعات، ج ۲.

سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ج ۴. شاکر، عبد الصمد (بی تا). *نظرة عابرة إلى الصحاح الستة*، قم: نرم افزار کتابخانه اهل بیت علیهم السلام. صدوق، محمد (۱۳۶۸). *ثواب الأعمال*، قم: منشورات الرضی. صدوق، محمد (۱۴۱۷). *امالی*، قم: مؤسسه البعثة. صدوق، محمد (۱۹۶۶). *علل الشریع*، نجف: المكتبة الحیدریة، ج ۱. صدوق، محمد بن بابویه (۱۴۰۳). *الخصال*، تصحیح و تعلیق: علی أكبر الغفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

صنعانی، عبدالرزاق (۱۹۸۹). *تفسیر القرآن*، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزیع، الاولى، ج ۲. الطائی، نجاح عطا (۲۰۰۱). *یهود بثوب الاسلام*، بیروت: دار الهدی لإحياء التراث. طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ج ۱۱.

- طبرانی، سلیمان (١٩٨٥). المعجم الكبير، تحقيق: حمدى عبد المجيد السلفى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، الثانية، ج ١١.
- طبرسى، فضل بن حسن (١٣٧٢). مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ج ٥.
- طبرسى، فضل بن حسن (١٣٧٧). تفسير جوامع الجامع، تهران: دانشگاه تهران، ج ٢.
- طوسى، محمد بن حسن (١٤٠٤). اختيار معرفة الرجال، تحقيق السيد مهدي الرجائي، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج ١.
- طوسى، محمد بن حسن (بى تا). التبيان فى تفسير القرآن، لبنان: دار احياء التراث العربى، ج ٦.
- عسقلانى، احمد (١٩٨٤). تهذيب التهذيب، بيروت: دار الفكر، الأولى، ج ٧.
- عسگرى، ابو هلال (١٤١٢). الفروق اللغوية، قم: موسسه النشر الاسلامى.
- عواد معروف، بشار (١٩٩٣). المسند الجامع، بيروت: دار الجبل، ج ٦.
- عياشى، محمد (بى تا). تفسير العياشى. تحقيق: هاشم الرسولى المحلاتى، طهران: المكتبة العلمية الإسلامية، ج ٢.
- غزالى، ابو حامد (بى تا). إحياء علوم الدين، بيروت: دار الكتاب العربى، ج ٦.
- غضائرى، أحمد (١٣٨٠). رجال، تحقيق: السيد محمدرضا الجلالى، قم: دار الحديث.
- غلامى الهرساوى، حسين غيب (١٤٢٠). البخارى و صحيحه، قم: مركز الأبحاث العقائدية.
- فراهيدى، خليل (١٤٠٩). العين، تحقيق: مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائى، قم: دار الهجرة، ج ٦.
- قمى، على بن ابراهيم (١٣٦٧). تفسير القمى، قم: انتشارات دار الكتاب، چاپ چهارم، ج ١.
- قمى، محمد بن الحسن (١٣٨٠). العقد النضيد و الدر الفريد، قم: دار الحديث.
- كاشف الغطاء، جعفر (١٣٨٠). كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، مشهد: مكتب الإعلام الإسلامى، ج ٣.
- مجاهد بن جبر (١٤١٠). تفسير الامام مجاهد بن جبر، تحقيق: محمد عبدالسلام ابوالنيل، مدينه نصر: دار الفكر الاسلامى الحديثة، الأولى.
- مجلسى، محمد باقر (١٩٨٩)، بحار الأنوار، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ج ١٢.
- ميرداماد، محقق (١٣٨٢). الرواشح السماوية، قم: دار الحديث.
- نجاشى، احمد (١٤١٦). رجال النجاشى، قم: مؤسسة النشر الإسلامى.
- نووى، محى الدين (١٩٨٧). شرح صحيح مسلم، بيروت: دار الكتاب العربى، ج ١.
- النيسابورى، القتال (بى تا). روضة الواعظين، قم: منشورات الرضى.

روایت زیبایی یوسف (علیه السلام) در منابع حدیثی امامیه؛ مستندات و آسیب‌ها / ۲۷

الواحدی النیسابوری، ابوالحسن (۱۴۱۵)، *الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، تحقیق: صفوان

عدنان داوودی، بیروت: دار القلم، ج ۱.

هندی، علاء‌الدین علی (۱۹۸۹). *کنز العمال*، بیروت: مؤسسة الرسالة، ج ۱۱.

هیشمی، نورالدین (۱۹۹۰). *موارد الظمان*، بی‌جا: دار الثقافة العربية، ج ۵.

وجود پیشین انسان در مدرسه کلامی ری

امداد توران*

[تاریخ دریافت: ۱۹/۰۸/۹۵؛ تاریخ پذیرش: ۲۵/۱۲/۹۵]

چکیده

مسئله وجود پیشین انسان، یعنی حضور انسان در عوالمی پیش از این عالم، از جمله مسائل کلامی کلیدی در تاریخ عقاید امامیه است که هر گونه موضع مثبت یا منفی در قبال آن، عملاً سمت و سوی بخش اعظم دیگر مباحث کلامی را تعیین می‌کند. عالمان امامی در مدارس کلامی متوالی مواضع متفاوت و متضادی را درباره این مسئله برگزیده‌اند و موافق موضع خود و علیه موضع مقابل استدلال کرده‌اند. یکی از مدارس مهم کلامی، مدرسه ری در قرن ششم است. این مقاله با بررسی آثار برجای‌مانده از عالمان این مدرسه نشان می‌دهد که اکثر یا کثیری از عالمان مدرسه ری به پیروی از مدرسه بغداد، منکر وجود پیشین انسان در عالم ذر بوده‌اند. این مقاله همچنین نشان می‌دهد روایات خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام در مدرسه ری افزایش کیفی داشته است و در آثار برخی از عالمان این مدرسه روایاتی درباره این مسئله درج شده‌اند که مضامین عالی آنها در روایات دو مدرسه پیشین، قم و بغداد، سابقه ندارد. از آنجا که آثار عالمان ری متضمن هیچ گونه تصریحی به انکار خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام نیست و تصریحات ایشان صرفاً معطوف به انکار عالم ذر است، این مقاله نتیجه می‌گیرد که همه عالمان ری یا دست کم کسانی که اهتمام ویژه‌ای به گردآوری روایات فضایل اهل بیت علیهم‌السلام داشته‌اند، مضمون این احادیث را پذیرفته بودند یا دست کم برخلاف بغدادیان از تصریح به تأویل آنها اجتناب می‌کردند.

کلیدواژه‌ها: مدرسه ری، وجود پیشین، خلقت نوری، ارواح، ذر.

مقدمه

وجود پیشین، عنوانی است عام که می‌توان آن را به عناوین فرعی متعددی از جمله خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام، عالم ارواح و عالم ذر تقسیم کرد. لکن علاوه بر روابودن اطلاق عنوان وجود پیشین بر هر سه عنوان فرعی، آنچه بحث یک‌جا از آنها را موجه می‌کند عبارت است از یکسان‌بودن مواضع اعلام‌شده بسیاری از عالمان درباره هر سه موضوع، به نحوی که یا هر سه را پذیرفته یا هر سه را رد کرده‌اند.

بحث وجود پیشین از جمله مباحث تعیین‌کننده در کلام امامیه است که موضع‌گیری مثبت یا منفی در قبال آن محتوا و فحوای اکثر، اگر نه همه مباحث کلامی دیگر را از معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی گرفته تا پیامبرشناسی و امام‌شناسی تحت تأثیر قرار می‌دهد. می‌دانیم که عالمان مدرسه قم نظیر صفار و کلینی و شیخ صدوق به سبب رویکرد نص‌گرایانه‌شان، روایات راجع به خلقت پیشین اهل بیت علیهم‌السلام و نیز عموم انسان‌ها را بی‌آنکه تأویل کنند، نقل کرده‌اند. بر اساس این روایات و احیاناً تصریحاتی که خود در صدر و ذیل روایات داشتند، می‌توان دریافت که به نظر ایشان نخست، انوار و ارواح اهل بیت علیهم‌السلام و سپس مابقی ارواح، پیش از این عالم آفریده شده و هر کدام به تناسب رتبه خود دارای معرفت بودند. همچنین ایشان علاوه بر عالم ارواح، به تقدم عالم ذر نیز قائل بودند که در آن خداوند فرزندان آدم علیهم‌السلام را همچون موجوداتی ذره‌وار از پشت او بیرون کشید و از ایشان برای ربوبیتش اقرار گرفت. در مقابل، بغدادیان در عین نقل روایات دال بر وجود پیشین، آنها را تأویل می‌کردند و معتقد بودند که عوالم پیشینی برای اهل بیت علیهم‌السلام و دیگر انسان‌ها وجود نداشته است.^۱ اکنون سؤال این است که عالمان مدرسه ری که از سویی وارث میراث حدیثی صدوق و از سوی دیگر وارث میراث کلامی و حدیثی بغدادند، چه موضعی در این باره اتخاذ کرده‌اند؟ در مقال حاضر با غور در میراث کلامی و روایی مدرسه ری تلاش می‌کنیم دیدگاه عالمان ری را در این باره بازباییم.

پیش از پرداختن به دیدگاه‌های عالمان مدرسه ری لازم است که به معرفی این مدرسه بپردازیم. بعد از مدارس مدینه در قرن نخست، کوفه در قرون دوم، قم در قرون سوم و چهارم و بغداد در قرون چهارم و پنجم، مدرسه ری در قرن ششم به عنوان

پنجمین مدرسه کلامی امامیه شکل گرفته است. تا زمان وفات شیخ صدوق، حوزه ری تابع مدرسه قم بود. مدرسه کلامی بغداد در اواخر قرن چهارم با ظهور و شهرت شیخ مفید به قطبی کلامی تبدیل شد. بدین ترتیب، به‌ویژه بعد از وفات شیخ صدوق در نیمه دوم قرن چهارم تعداد زیادی از طالبان علم از مناطق مختلف، عزم بغداد کرده و در محضر شیخ مفید و سپس سید مرتضی و شیخ طوسی و فرزندش ابوعلی به دانش‌اندوزی پرداختند. تعدادی از این دانشمندان که دست‌کم برخی اصالتاً از ری بودند، بعداً به ری بازگشتند و با انتقال میراث کلامی بغداد به ری، هسته اولیه مدرسه کلامی ری را تشکیل دادند. اما این عالمان صرفاً وارث اندیشه‌های کلامی و میراث روایی بغدادیان نبودند بلکه مستقیماً وارث آثار شیخ صدوق نیز بودند. طبق نظر یکی از محققان، عالمان ری را می‌توان در سه طبقه متوالی گنجانید؛ در طبقه نخست، جعفر بن محمد دوریستی، حسن بن حسین بابویه معروف به شمس‌الاسلام و حسکای قمی، احمد بن حسین خزاعی نیشابوری، ابوسعید محمد بن احمد خزاعی نیشابوری، عبدالرحمن بن احمد خزاعی نیشابوری و عبدالجبار مقری رازی و محمد بن علی فتال نیشابوری قرار دارند که بنیان‌گذاران مدرسه ری و شاگردان مدرسه بغدادند؛ در طبقه دوم، مرتضی بن داعی حسنی، فضل بن حسن طبرسی، ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن حسن مقری نیشابوری، عمادالدین طبری آملی و ابوالفتح رازی قرار دارند که شاگردان طبقه اول‌اند؛ در نهایت طبقه سوم که آخرین نسل عالمان ری‌اند عبارت‌اند از منتجب‌الدین رازی، احمد بن علی طبرسی، شاذان بن جبرئیل قمی، قطب‌الدین راوندی و سدیدالدین حمصی (موسوی، ۱۳۹۴: ۲۹-۵۳).

به‌رغم آنکه در نوشتار حاضر تعیین طبقه عالمان بر اساس طبقه‌بندی مذکور صورت گرفته است، به نظر می‌رسد که معیار طبقه‌بندی مذکور که همان قراردادن در سلسله استاد و شاگردی در طی سه نسل متوالی است، نمی‌تواند بر همه موارد منطبق باشد؛ چراکه در برخی، اگر نگوئیم در تمامشان، با چهار نسل از عالمان ری روبه‌رو هستیم. مثلاً قطب‌الدین راوندی همان‌طور که خواهیم دید از طرفی شاگرد فضل بن حسن طبرسی (طبقه دوم بر اساس طبقه‌بندی مذکور) و استاد منتجب‌الدین (طبقه سوم بر اساس طبقه‌بندی مذکور) است. بدین ترتیب در اینجا با زنجیره چهارتایی استادان و شاگردان

بدین نحو مواجهیم: جعفر بن محمد دوریستی ← فضل بن حسن طبرسی ← قطب‌الدین راوندی ← منتجب‌الدین رازی. از این رو، به نظر می‌رسد برای تدقیق بیشتر طبقه‌بندی مذکور بایستی نمودار نسل‌های عالمان ری را رسم کرد و بعد بر اساس بسامد زنجیره‌های سه‌نسلی یا چهارنسلی، معیار واحد یا معیارهای مکملی را برای طبقه‌بندی ایشان به دست داد. روشن است که این کار از عهده نوشتار حاضر خارج است.

صرف نظر از این ملاحظه کلی، در نوشتار حاضر چند اصلاح، ناظر به تحقیق مذکور، صورت گرفته است؛ از جمله توجه به چند شخصیت احياناً برجسته که در تحقیق مذکور از قلم افتاده‌اند. نخستین شخصیت عبدالجلیل قزوینی رازی مؤلف *التنقض* است که شخصیت مهمی در زمان خود بوده است. وی با آنکه اصالتاً قزوینی است در ری توطن و در آنجا مدرسه داشته است (حسینی ارموی، ۱۳۷۶: ۱۱). به نظر می‌رسد که باید او را در طبقه دوم عالمان ری جای داد. شخصیت از قلم افتاده دیگر عبارت است از ابن حمزه طوسی نویسنده *الثاقب فی المناقب* که گرچه مسکنش مشهد بوده، لکن سفری به ری داشته و نزد عالمان ری شاگردی کرده است (پاکتچی، ۱۳۶۷، ۳/۳۷۰). از آنجا که سفر وی به ری در حدود سال ۶۰۰ بوده است (همان)، وی را باید در طبقه سوم عالمان ری گنجانید. سومین شخصیت، ابن‌المشهدی نویسنده *المزار* است و همان‌طور که خواهیم دید نزد چند نفر از مشایخ ری درس آموخته و حتی کتاب تاریخی کلامی نیز تألیف کرده است. وی نیز با توجه به شاگردی نزد عالمان طبقه دوم، در طبقه سوم عالمان ری قرار می‌گیرد. نکته دیگر آن است که در طبقه‌بندی مذکور، مرتضی بن داعی حسنی که در طبقه دوم عالمان ری قرار دارد مؤلف کتاب *تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام* معرفی شده و دیدگاه‌های کلامی مندرج در این کتاب به وی نسبت داده شده است. اما در انتساب این کتاب به مرتضی بن داعی حسنی تردید جدی وجود دارد؛ چراکه نه منتجب‌الدین که شاگرد وی بوده و نه ابن‌شهر آشوب کتاب مذکور را به وی یا فرد دیگری منسوب نکرده‌اند (اقبال، ۱۳۶۴: ۱۰). احتمالاً مؤلف این اثر محمد بن حسین بن حسن رازی آبی و تاریخ تألیف آن ۶۳۰ قمری در شهر شیراز است. (بهرامیان، ۱۳۸۵: 669/safineh.kateban.com/post). بدین ترتیب این اثر ربطی به مدرسه ری نخواهد داشت و صرفاً می‌تواند حاکی از امتداد همین خط فکری تا شیراز در قرن هفتم باشد.

دستیابی به دیدگاه‌های متکلمان ری درباره عوالم پیشین از دو جهت دشوار است: نخست آنکه تعدادی از متکلمان ری فقط درباره عالم ذر اظهار نظر صریح داشته‌اند. بنابراین برای پاسخ به این سؤال که درباره دیگر عوالم پیشین چه نظری داشته‌اند، باید به قراین غیرمستقیم مراجعه کرد؛ دوم آنکه دسته‌ای از عالمان ری احادیث راجع به عوالم پیشین را در آثار خود گنجانیده‌اند، بدون آنکه نظر خود را درباره پذیرش ظاهر آنها یا تأویلشان به معنای خلاف ظاهر اعلام کرده باشند. از این رو، در این مقاله تلاش خواهیم کرد به‌رغم کمبود شواهد متنی گویا، با استناد به شواهد و قراین جنبی، به دیدگاه مثبت یا منفی ایشان در این باره نقبی بزنیم.

رد عوالم پیشین

سه دسته از عالمان ری را به ترتیب، با اطمینان، ظن قوی و احتمال قوی می‌توان در زمره مخالفان عوالم پیشین دانست: نخست کسانی که تصریح به مخالفت دارند؛ دوم کسانی که تکرار اندیشه‌های کلامی بغداد در کتبشان در دیگر موضوعات کلامی می‌تواند نشانه‌ای باشد برای همسویی ایشان با بغدادیان در نفی عوالم پیشین؛ سوم محدثانی که احادیث راجع به عوالم پیشین را در کتب خود گنجانیده‌اند، درحالی‌که انتظار می‌رود به تناسب موضوع کتاب گنجانیده باشند. ذیلاً این سه دسته را جداگانه معرفی می‌کنیم:

۱. انکار صریح

فضل بن حسن طبرسی (۶۶۸ - ۵۴۸ ه.ق.)

وی همان نویسنده تفسیر معروف مجمع البیان است. تعدادی از آثار برجای مانده از فضل بن حسن طبرسی نظیر اعلام الوری و تاج الموالید و الآداب الدینیة للخزانة المعینیة صبغه حدیثی دارند. در عین حال وی به لحاظ کلامی پیرو مدرسه عقل‌گرای بغداد است. وی با ذکر اقوال مختلف پیرامون آیه ذر (اعراف: ۱۷۲)، اشکالات محققان را قبول می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۷۶۵/۴). تعابیر و استدلال‌های وی برای رد عالم، ذر تعابیر و استدلال‌های سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۹۲-۱۹۵) و پیش از او سخنان شیخ مفید

و معتزلیانی همچون رمانی و بلخی (غفوری نژاد و قراملکی، ۱۳۸۹: ۴۶) را تداعی می‌کند و قاعدتاً متأثر از ایشان است. با این حال وی در کتاب *اعلام الوری باعلام الهدی* از امام سجاد علیه السلام حدیثی درباره خلقت اهل بیت علیهم السلام از نور عظمت خداوند و استقرار اشباح اهل بیت علیهم السلام در پرتو نور خداوند (طبرسی، ۱۳۹۰: ۳۹۰) و از امام صادق علیه السلام حدیثی درباره خلقت نوری چهارده معصوم علیهم السلام ۱۴ هزار سال قبل از مخلوقات نقل می‌کند (طبرسی، ۱۳۹۰: ۴۰۹). به احتمال قوی وی برای این گونه روایات، تأویلی نظیر تأویلات شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳: ۳۹-۴۰) را در نظر می‌گرفته است.

گفتنی است که فرزند فضل بن حسن طبرسی، ابونصر حسن بن فضل بن حسن طبرسی، صاحب کتاب *مکارم الأخلاق* است و نوه او ابوالفضل علی بن حسن بن فضل طبرسی، صاحب کتاب *نثر اللئالی و نیز مشکاة الانوار* است که در تکمیل کتاب *مکارم الاخلاق* نگاشته شده است. در هیچ کدام از این سه کتاب پدر و فرزند، حدیثی راجع به خلقت نوری درج نشده است.

ابو الفتوح رازی (اواخر قرن پنجم تا میانه قرن ششم)

شخصیت دیگری که در رد عالم ذر سخن گفته حسین بن علی بن محمد خزاعی ملقب به ابوالفتوح رازی، استاد منتجب الدین و نیز ابن شهر آشوب (منتجب الدین، ۱۴۲۲: ۴۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۱۳/۳ و ۱۲/۱) و نویسنده تفسیر *روض الجنان و روح الجنان* است. وی در ذیل آیه الست ابتدا روایت عالم ذر را نقل می‌کند و به تفصیل بحث می‌کند که این روایت با عقل و ظاهر قرآن در تعارض است (رازی، ۱۴۰۸، ۶/۹-۱۰).

ابن شهر آشوب (۴۸۸/۹ - ۵۸۸ ه.ق.)

کتاب مهمی از او همچون *معالم العلماء*، *مناقب آل ابی طالب و متشابه القرآن و مختلفه* در دسترس است. وی در تفسیر آیه ذر و غیره، وجود پیشین انسان‌ها را در عالم ذر انکار می‌کند و استناد به این آیه و روایت «الارواح جنوده مجنده» برای اثبات عالم ذر را به حشویه نسبت می‌دهد (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ۸/۱-۹).

۲. همسویی با مبانی منکران

دسته دیگری از عالمان ری را به‌رغم آنکه سخنی درباره عوالم پیشین از ایشان نقل نشده است، می‌توان در زمره مخالفان گنجانید؛ چرا که سخنان صریحشان در دیگر ابواب کلامی نشانه پیروی از عقل‌گرایی مکتب بغداد است. بر این اساس، قویاً محتمل است درباره عوالم پیشین نیز به پیروی از متکلمان بغداد، نظری منفی داشته باشند.

محمدبن حسن مقری نیشابوری (زنده در میانه قرن ششم)

از جمله این عالمان عقل‌گرا محمدبن حسن مقری نیشابوری نویسنده کتاب *التعلیق* است که تاریخ ولادت و وفاتش دقیقاً مشخص نیست؛ اما می‌دانیم قطب‌الدین راوندی که در سال ۵۷۳ از دنیا رفته (موحدی ابطحی، ۱۴۰۹ الف: ۷/۱) او را دیده و از او روایت کرده است (راوندی، ۱۴۰۹ الف: ۷۹۵/۲؛ همو، ۱۴۰۷: ۲۷). از این‌رو احتمالاً در میانه قرن شش از دنیا رفته است. *التعلیق* کتابی کلامی با رویکردی عقلی است که ادبیات آن، آثار کلامی مدرسه بغداد را تداعی می‌کند. او همسو با متکلمان بغداد (امیرخانی، ۱۳۹۳: ۳۱-۳۷)، معرفت خداوند را کسبی دانسته و قائل به وجوب نظر برای تحصیل معرفت است (مقری، ۱۴۲۷: ۱۲۴). در باب خلق افعال نیز به پیروی از بغدادیان (سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۴۵۹-۴۶۰؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۵۴-۵۷؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۹۹) انسان را فاعل افعال خویش دانسته و مؤثر دیگری برای آن قائل نیست (مقری ۱۴۲۷: ۹۸). با عنایت به این مباحث و مسائل کلامی بسیاری که در کتاب *التعلیق* به آن اشاره شده، مقری نیشابوری طبیعتاً درباره وجود پیشین، موضعی منفی نظیر متکلمان بغداد اتخاذ کرده است.

عبدالجلیل قزوینی رازی (زنده تا حدود ۵۶۰ ه.ق.)

عبدالجلیل قزوینی رازی را نیز می‌توان از پیروان مکتب عقل‌گرای بغداد دانست. وی در کتاب *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، معروف به *التقص* مذهب خود را همان شیعه اصولیه می‌داند و شیعه اصولیه را در مقابل حشویه و اخباریه و غالیه قرار می‌دهد (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۳ و ۲۳۶) و در نتیجه برخی از اتهامات ناصیبان را متوجه ایشان می‌داند و نه شیعه امامیه (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴). به گفته او شیعه اصولیه در معقولات، به عقل و نظر استناد می‌کند (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۲۷). وی سید مرتضی و شیخ

طوسی را از عالمان بزرگ شیعه اصولیه می‌داند (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۵۶۸) و همانند سید مرتضی خبر واحد را موجب علم و عمل نمی‌داند (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۲۸۸). وی علم غیب و اطلاع پیامبر و امام از احوال جهانیان را نفی می‌کند (جعفریان، ۱۳۷۱: ۱۳۱) و انبیای کبار را برتر از امیرالمؤمنین علیه السلام می‌داند (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۳۱۸). بدین ترتیب در اینکه وی به لحاظ کلامی پیرو مکتب کلامی بغداد است تردیدی باقی نمی‌ماند. از این رو به آسانی می‌توان حدس زد که وی در مسئله وجود پیشین و به‌ویژه درباره خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام همانند بغدادیان موضعی منفی اتخاذ کرده است.

سدیدالدین محمودبن‌علی بن حسن حمصی رازی (متوفای ۶۰۰ ه.ق. یا اندکی بعد) شخصیت دیگر در این دسته سدیدالدین محمودبن‌علی بن حسن حمصی رازی است که از آخرین متکلمان مدرسه کلامی ری است. منتجب‌الدین وی را علامه زمان خود در اصول فقه و کلام دانسته و کتاب‌های متعددی از جمله *المنقذ من التقليد و المرشد الی التوحید و التبیین و التنقیح فی التحسین و التقیح* را به او نسبت داده است (منتجب‌الدین، ۱۴۲۲: ۱۰۷). *المنقذ من التقليد* از جمله در بحث امامت، مسلکی عقل‌گرایانه را در پیش گرفته است و اصل امامت و نیز اوصاف امام را از منظر وجود عقلی بررسی می‌کند؛ مثلاً نظیر سید مرتضی و شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۲: ۲۵۳/۱) نتیجه می‌گیرد که لازم نیست امام به حرف و صنایع داناتر از دیگران باشد و در این موارد به اهل خبره مراجعه می‌کند و نظر ایشان را ملاک قرار می‌دهد (حمصی، ۱۴۱۲: ۲۹۲/۲). در هر حال، در این کتاب رویکرد عقلی نویسنده و پیروی‌اش از کلام بغداد کاملاً مشهود است. بر این اساس می‌توان حدس زد که وی به وجود پیشین و به‌ویژه خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام باور نداشته است.

۳. اجتناب از نقل روایات عوالم پیشین

برخی از عالمان ری در جایی که انتظار می‌رفت احادیث راجع به عوالم پیشین را بگنجانند از این کار پرهیز کرده‌اند. گرچه استناد به سکوت نویسندگان برای انتساب قول به نفی، به ایشان چندان موجه نیست، در عین حال ضم قراین دیگر از جمله

پیوستگی و وابستگی کلام مدرسه ری به کلام مدرسه بغداد می تواند احتمال قول به نفی را تقویت کند.

عبدالرحمن بن احمد خزاعی (زنده در قرن ششم)

در میان چهل حدیثی که عبدالرحمن بن احمد خزاعی با سند متصل از مشایخ خود در کتاب *الاربعین عن الاربعین فی فضائل علی امیرالمؤمنین* نقل می کند، هیچ حدیث خلقت نوری و هیچ روایتی که از عوالم پیشین سخن بگوید وجود ندارد. اما حدیث شانزدهم (خزاعی، ۱۴۱۴: ۵۸) از سخن خداوند به آدم علیه السلام خبر می دهد که در آن آمده که خداوند به آدم علیه السلام گفت که اگر خداوند اراده آفرینش دو نفر از فرزندان آدم علیه السلام در آخرالزمان را نداشت، آدم علیه السلام را خلق نمی کرد. طبق این حدیث آدم علیه السلام می بیند که اسم محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام در زیر عرش نوشته شده است. این روایت می تواند به صورت ضمنی مشعر بر نفی خلقت پیشین اهل بیت علیهم السلام باشد؛ چرا که از خلقت ایشان در آینده خبر می دهد.

منتجب الدین رازی (۵۰۴ - ۵۸۵ ه.ق.)

شخصیت دیگر، شیخ منتجب الدین، نوه شمس الاسلام حسن بن حسین بن بابویه است که ولادتش به سال ۵۰۴ و وفاتش بعد از سال ۵۸۵ رخ داده است (رافعی، ۱۴۰۸: ۳۷۸/۳) و کتاب *الفهرست و الاربعین عن الاربعین* از آثار او است. وی در *الاربعین عن الاربعین* در میان چهل روایتی که در فضایل امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده، هیچ حدیثی درباره خلقت نوری نقل نکرده است (منتجب الدین رازی، ۱۴۰۸).

ابن حمزه طوسی (زنده در میانه قرن ششم)

نصیر الدین ابوبال عبد الله بن حمزه طوسی نویسنده کتاب *الثاقب فی المناقب* است که گویا تنها کتاب برجای مانده از وی است. ابن حمزه طوسی نویسنده *الثاقب فی المناقب*، گاه با عماد الدین محمد بن علی بن حمزه نویسنده کتاب *فقهی الوسیله* خلط شده است (نک: پاکتچی، ۱۳۶۷: ۳۷۱/۳). نویسنده *الثاقب فی المناقب* داستانی از زمان خود مربوط به سنجرشاه (متوفای ۵۵۲) و خوارزمشاه (متوفای ۵۵۱) ذکر می کند (ابن حمزه، ۱۴۱۹: ۲۰۶).

که نشان می‌دهد در نیمه دوم قرن ششم به تألیف این کتاب اشتغال داشته است. تا جایی که نگارنده بررسی کرده است، وی در کتاب *الثائب فی المناقب* که آن را به بیان معجزات چهارده معصوم علیهم‌السلام و نیز معجزات پیامبران پیش از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اختصاص داده، هیچ حدیثی درباره خلقت نوری نقل نکرده است، با اینکه می‌توانست چنین کند. وی در ابتدای کتاب (ابن‌حمزه، ۱۴۱۹: ۴۰) یکی از خصوصیات معجزه را به پیروی از متکلمان بغداد «فعل خدا بودن» می‌داند (طوسی، ۱۴۰۶: ۲۵۱). گذشته از آن، تألیف کتاب *الوافی بکلام‌المثبت و النافی* که در باب مسئله‌ای فلسفی بوده (پاکتچی، ۱۳۶۷: ۳/۳۷۰) احتمال پیروی وی را از عقل‌گرایی بغداد تقویت می‌کند.

نقل روایات عوالم پیشین

پیروی عالمان ری از روش عقلی مدرسه کلامی بغداد، به اضافه تصریح برخی از عالمان بزرگ ری به رد عالم ذر و یافت‌نشدن هیچ تصریحی از عالمان ری بر قبول عالم ذر و دیگر عوالم پیشین، در بادی نظر ما را به این نتیجه سوق می‌دهد که دیدگاه غالب در مدرسه کلامی ری، انکار عوالم پیشین در کل یا دست‌کم انکار عالم ذر و سکوت درباره عوالم دیگر است. اما آنچه مانع این نتیجه‌گیری می‌شود، نقل گسترده روایاتی راجع به عالم انوار و خلقت نوری اهل‌بیت علیهم‌السلام در مدرسه ری است. از این رو در ادامه تلاش می‌کنیم با بررسی کم‌وکیف نقل این روایات از سوی عالمان ری، فضای اعتقادی ایشان را در این باره بازشناسی کنیم.

ابن‌فتال نیشابوری (متوفای ۵۰۸ ق)

محمدبن حسن بن علی بن احمد بن علی فتال نیشابوری از عالمان بزرگ وابسته به مدرسه ری در کتاب *روضه الواعظین* روایات متعددی نقل کرده است که صراحتاً دلالت بر وجود پیشین اهل‌بیت علیهم‌السلام دارد. در این روایات آمده است که خداوند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و علی علیه‌السلام را پانصد هزار سال پیش از خلقت دیگر مخلوقات از نوری واحد آفریده است (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱/۶۷ و ۷۷). این دو هنگامی که در صلب حضرت آدم علیه‌السلام قرار گرفتند و در اصلااب و ارحام منتقل شدند در حقیقت نوری یکپارچه بودند. مردمان

می‌توانستند صدای تسیح این نور را در اصلاب و ارحام بشنوند و در سیمای اجداد پیامبر ﷺ و علی علیه السلام درخشش این نور را مشاهده کنند (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۸۳/۱).

ابن فتال نیشابوری در حدیثی جالب از قول پیامبر ﷺ نقل می‌کند که آن حضرت خطاب به جمعی از اصحاب، پس از یادآوری این مطلب که او و علی همچون نوری واحد آفریده شده‌اند و در اصلاب و ارحام اسلاف خود انتقال یافته‌اند، بیان می‌کند که جبرئیل هنگام ولادت علی علیه السلام بر من نازل شد و از طرف خداوند ولادت علی علیه السلام را به من تهنیت گفت. آنگاه حضرت علی علیه السلام که تازه متولد شده بود اذان و اقامه را خواند و شهادت به وحدانیت خدا داد و سپس صحف آدم علیه السلام و تورات و زبور و انجیل و قرآن را از اول تا آخر قرائت کرد و سپس به گفتگو با پیامبر ﷺ مشغول شد و در نهایت دوباره به حال طفولیت خود برگشت (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۸۳/۱-۸۴). به احتمال قوی منبع فتال برای نقل این حدیث *الهدایه الکبری* نوشته خصیعی است که عیناً این حدیث را نقل کرده است (خصیعی، ۱۴۱۹: ۹۹-۱۰۱). در بادی نظر، نقل وافر این احادیث توسط فتال نیشابوری احتمال باور وی به خلقت نوری پیشین اهل بیت علیهم السلام را پیش می‌کشد. فراتر از آن، نقل حدیث فوق از *الهدایه الکبری* حتی می‌تواند حاکی از نزدیکی فکری وی به خط غلو تعدیل شده باشد.^۲ لکن این گشاده‌دستی در نقل احادیث از منابع شبه‌غالیانه نباید ما را از این هشدار فتال نیشابوری در آغاز و انجام کتابش مغفول کند که وی در عین نقل اخباری که ظاهر آنها به تعبیر خودش مذهب «حشو» است، آنها را نه بر ظاهر، بلکه بر معنایی حمل می‌کند که منطبق بر اصول و دلایل عقول است (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱/۱، ۵۱۰/۲). گویا مراد وی از مذهب حشو، گرایش در کلام امامیه است که دقیقاً ظاهر اخبار را اخذ می‌کند. این کاربرد برای مذهب حشو در امتداد کاربرد شیخ مفید است آنجا که وی در مقام رد نظر صدوق مبنی بر تقدم خلقت ارواح دارای شعور بر ابدان، این نظر را به «حشویة الشیعه» نسبت می‌دهد (مفید، ۱۴۱۴: ۸۱-۸۴).

فتال مشخص نکرده که کدام روایات به ظاهر دلالت بر مذهب حشو دارند و لذا نیازمند تأویل‌اند؛ لکن تصریحاتی که در لابه‌لای روایات، به موضع کلامی خود دارد، نظیر تصریح به نظری و اکتسابی بودن معرفت و وجوب نظر (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۰/۱)، خروج افعال انسان از حیطه قضا و قدر و خلق الهی با این استدلال که یک فعل دو

فاعل نمی‌تواند داشته باشد (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۳۰/۱) و استدلال برای لزوم امامت از طریق قاعده لطف (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۶۱/۲)، نشان می‌دهد که وی در کل از آموزه‌های مکتب کلامی بغداد پیروی می‌کند. بدین ترتیب، می‌توان حدس زد که وی به پیروی از این مکتب کلامی قول به وجود پیشین اهل بیت علیهم‌السلام و مابقی انسان‌ها را قبول نداشته است.

در عین حال کاملاً رواست که بیندیشیم وی تا حدودی با مدرسه کلامی بغداد زاویه پیدا کرده باشد. سخت‌گیری متکلمان بغداد که احادیث آحاد را جز با قراین قطعیه موجب علم نمی‌دانستند، در اینجا نمودی ندارد. وی بخش اعظم کتاب را به نقل احادیث در موضوعات اعتقادی اختصاص داده است. وی در این کتاب اسناد همه احادیث، حتی احادیث اعتقادی را با این استدلال حذف کرده که در صورت شهرت خبر، ذکر اسناد کاری عبث است (فإن الأسانید لا طائل فیها إذا کان الخبر شائعاً ذائعاً) (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱/۱).

به نظر می‌رسد که اهتمام به حدیث، خصیصه فتال نبوده بلکه سستی بوده است که ریشه در تلاش‌های حدیثی شیخ صدوق دارد. عالمان ری به تبع شیخ صدوق در تلاش بودند که احادیث بیشتری را از مشایخ شیعه و سنی اخذ و در کتب خود درج کنند. از این‌رو، ایشان احادیثی را گردآورده‌اند که هم صدوق و هم متکلمان بزرگ بغداد که البته محدثان بزرگی نیز بوده‌اند، از قلم انداخته‌اند. شاهد این مدعا آن است که شیخ متجب‌الدین تعداد درخور توجهی از عالمان ری را با لقب حافظ می‌ستاید. مثلاً وی عبدالرحمن بن احمد نیشابوری را حافظ می‌خواند و می‌گوید که او به شرق و غرب سفر کرده و از موافق و مخالف حدیث شنیده و آثاری با عناوین *سفیة النجاة فی مناقب اهل بیت العلویات الرضویات، الأملی، عیون الأخبار، مختصرات فی المواعظ و الزواجر* تألیف کرده است که همگی کتب حدیثی هستند (متجب‌الدین، ۱۴۲۲: ۷۵). بر این اساس، می‌توان حدس زد که عالمان ری برخی از آراء کلامی متکلمان بغداد را با استناد به ظاهر احادیث تعدیل کرده باشد. احتمالاً زاویه‌گرفتن دیدگاه فتال نیشابوری درباره روح، با دیدگاه سید مرتضی، از همین مسئله نشئت می‌گیرد. وی در عین موافقت با سید مرتضی درباره هوا یا جسم هوایی بودن روح، برخلاف وی، عارض یا عرضی بودن روح را نفی می‌کند و درحالی‌که سید مرتضی حقیقت انسان را همین مجموعه

مشاهد می‌دانست، حقیقت انسان را همان روح می‌داند که مستقل از بدن حیات دارد (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۴۹۲/۲).

احمدبن علی طبرسی (زنده در میانه قرن ششم)

ابن شهر آشوب، احمدبن علی طبرسی را استاد خود و نویسنده آثاری همچون *الکافی فی الفقه، الاحتجاج، مفاخر الطالبیه، تاریخ الاثمه، فضائل الزهراء* و کتاب *الصلاة* معرفی کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۲۵). تنها اثر باقی مانده از وی *الاحتجاج* است که کتابی حدیثی است و به هدف نشان دادن سیره و روش ائمه علیهم السلام در باب مناظره و مجادله با مخالفان نگاشته شده است. وی در ابتدای کتاب خود علت نیاوردن اسناد احادیث را وجود اجماع بر این احادیث یا موافقتشان با مدلول عقل یا مشهور بودنشان در کتب و سیر موافقان و مخالفان می‌داند. اما برای احادیث امام حسن عسکری علیه السلام سند ذکر می‌کند؛ چرا که به اندازه مابقی احادیث مشهور نیستند (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۴/۱). اشاره وی به قاعده لطف و قبح تکلیف بما لایطاق (نک: طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۳/۱) می‌تواند نشانی برای پیروی وی از عقل‌گرایی بغداد باشد. با این حال، وی در کتاب خود تعداد درخور توجهی از روایات وجود پیشین و روایات قریب الافق با آنها را آورده است. از جمله:

۱. روایتی که می‌گوید نور ابی طالب از همان نور اهل بیت علیهم السلام است که دو

هزار سال پیش از آدم علیه السلام آفریده شده بود (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۳۰/۱)؛

۲. روایتی طولانی از سلیم بن قیس نقل کرده که در آن از آفرینش نور

پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام از نور خدا، ۱۴ هزار سال پیش از خلقت آدم خبر می‌دهد (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۴۶/۱). فقره ای که او از سلیم نقل می‌کند در کتاب

سلیم نیز موجود است (هلالی، ۱۴۰۵: ۶۴۰/۲)؛

۳. روایتی که می‌گوید پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام ۱۴ هزار سال پیش از خلقت

آدم علیه السلام، نوری در حضور خداوند بودند و بعد از آفرینش آدم علیه السلام در صلب او

قرار گرفتند و همراه او هبوط کردند و این نور در صلب نوح علیه السلام بود در

سفینه و در صلب ابراهیم علیه السلام بود هنگام افکنده شدن به آتش و همین‌طور در

اصلاب و ارحام مطهره منتقل می‌شد (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۴۷/۱)؛

۴. روایتی که خبر از چیره‌شدن نور ابی‌طالب در قیامت بر همه انوار جز انوار اهل بیت علیهم‌السلام خبر می‌دهد؛ چرا که نور ابی‌طالب از همان نور اهل‌بیت علیهم‌السلام است که خداوند دو هزار سال پیش از آدم علیه‌السلام آفرید (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۳۰/۱)؛
۵. روایتی که می‌گوید قبله قرارگرفتن آدم علیه‌السلام برای سجده ملائک، نشانه آن است که آدم علیه‌السلام نیز مشمول انوار اهل‌بیت علیهم‌السلام بوده است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۵۳/۱)؛
۶. روایتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که می‌فرماید: «من پیامبر شدم درحالی که آدم علیه‌السلام بین روح و جسد بود» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۴۹/۲).

عمادالدین طبری آملی

وی مؤلف *بشارة المصطفى لشيعة المرتضى* است که با توجه به روایت ابن‌المشهدی از وی در نجف در سال ۵۵۳، قطعاً تا این سال در قید حیات بوده است (ابن‌المشهدی، ۱۴۱۹: ۴۷۳). او چند روایت خلقت نوری اهل‌بیت علیهم‌السلام را در کتاب خود گنجانیده است (طبری آملی، ۱۳۸۳: ۱۸۵-۱۸۶ و ۱۹۰ و ۲۳۵). وی در روایتی از قول علی علیه‌السلام نقل کرده است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را تصدیق کردم درحالی که آدم هنوز بین روح و جسد در رفت‌وآمد بود (طبری آملی، ۱۳۸۳: ۴). همچنین در روایتی نور ابی‌طالب را از نور اهل‌بیت علیهم‌السلام که دو هزار سال پیش از آدم آفریده شد می‌داند و اضافه می‌کند که نور او در قیامت حتی نور پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و علی و فاطمه و حسن و حسین و دیگر امامان علیهم‌السلام را تحت الشعاع قرار خواهد داد. (طبری آملی، ۱۳۸۳: ۲۰۲) روشن است که در متن این حدیث دخل و تصرف صورت گرفته و متن صحیح آن که در آثار محدثان پیشین آمده می‌گوید: «نور ابی‌طالب در قیامت همه انوار را به‌جز نور پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل‌بیت علیهم‌السلام تحت الشعاع قرار خواهد داد» (کراچکی، ۱۴۱۰: ۱۸۳/۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۳۰۵).

قطب‌الدین راوندی (متوفای ۵۷۳ ه.ق.)

قطب‌الدین ابوالحسین سعیدبن‌هبة‌الله بن‌الحسن الراوندی، شاگرد طبرسی، صاحب *معجم البیان* و استاد ابن‌شهر آشوب و منتجب‌الدین رازی بوده است (عرفانیان، ۱۴۰۹: ب: ۱۲). منتجب‌الدین آثار زیادی را برای وی ذکر کرده (منتجب‌الدین، ۱۴۲۲: ۶۸). از میان آثار

فراوان او تعداد معدودی باقی مانده است؛ از جمله کتاب *الخراج و الجرائح*، *قصص الانبياء و فقه القرآن*.

وی در کتاب *فقه القرآن*، عقل را در کنار قرآن و سنت و اجماع، یکی از ادله اربعه می‌داند (رواندی، ۱۴۰۵: ۶/۱). همچنین در *الخراج و الجرائح* به شیوه عقلی و با استفاده از ادبیات کلامی بغدادیان، درباره اعجاز قرآن به تفصیل سخن گفته است (رواندی، ۱۴۰۹ الف: ۹۸۱/۳-۹۸۲). وی همچنین مطابق نظر بغدادیان، تکالیف شرعی را الطاف در تکلیف عقلی می‌داند (همان: ۱۰۶۱/۳). این ادبیات، حکایت از پیروی وی از مدرسه کلامی بغداد دارد. وی معجزه بدن پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را این می‌داند که سایه نداشته است؛ چرا که بدن پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از جنس نور بوده و نور سایه ندارد (رواندی، ۱۴۰۹ الف: ۵۰۷/۲). این دیدگاه در مقایسه با دیدگاه سید مرتضی درباره اینکه امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام جسم است و جسم در آن واحد نمی‌تواند بر بالین محتضرهای عالم حاضر شود (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۱۳۳/۳)، تطوری مهم محسوب می‌گردد که به نظر می‌رسد تحت تأثیر فضای روایات صورت گرفته است. وی همچنین روایتی را نقل می‌کند با این مضمون که خداوند به آدم عَلَيْهِ السَّلَام فرمود که اگر اراده خلق محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و علی عَلَيْهِ السَّلَام را در آخرالزمان نداشت، خود او را هم خلق نمی‌کرد (رواندی، ۱۴۰۹ ب: ۵۲). وی حدیث دیگری نقل می‌کند که آدم عَلَيْهِ السَّلَام پس از نفخ روح، به جانب راست عرش نگرست و اشباح پنج تن را دید و خداوند به او فرمود که اگر ایشان نبودند، آدم و بهشت و جهنم و ملائکه و جن و انس و عرش و کرسی آفریده نمی‌شدند (رواندی، ۱۴۰۹ ب: ۴۵).

شاذان بن جبرئیل (زنده در قرن ششم)

ابوالفضل شاذان بن جبرئیل قمی از جمله عالمان وابسته به مدرسه ری است که روایات خلقت نوری در کتاب‌های منسوب به وی به وفور نقل شده است. کتاب *الروضه فی فضائل امیرالمؤمنین و الفضائل* از آثار منسوب به اویند. در منابع موجود، اشاره‌ای به تاریخ ولادت و وفاتش نشده است. ابن‌المشهدی (متوفای ۶۱۰ ه.ق.) حدیثی را از دو شیخ خود، عبدالله بن جعفر دوریستی و شاذان بن جبرئیل نقل می‌کند. بدین ترتیب معلوم می‌شود که هر دو در طبقه مشایخ وی قرار دارند و به احتمال قوی هر دو قبل از وی

وفات یافته‌اند. ابن‌المشهدی همچنین زیارتی را از شاذان‌بن‌جبرئیل از عمادالدین طبری نقل می‌کند (ابن‌المشهدی، ۱۴۱۹: ۲۶۳). همان‌طور که گفتیم عمادالدین طبری در سال ۵۵۳ ه.ق. زنده بوده است. وی به تعدادی از شاگردان خود در سال‌های ۵۷۳، ۵۸۳ و ۵۸۴ اجازه روایت کتب خود را داده است (شکرچی، ۱۴۲۳: ۱۵). بدین ترتیب می‌توان دریافت که وی در همان دهه هفتاد از قرن ششم که تخمیناً بیش از چهل سال داشته، به شخصیت علمی شناخته‌شده‌ای تبدیل شده بوده است. از این‌رو سال درگذشت شاذان‌بن‌جبرئیل حداکثر می‌تواند اوایل قرن هفتم باشد. از این تاریخ‌گذاری برای درگذشت شاذان‌بن‌جبرئیل می‌توان دریافت که کتاب *الروضه* به وی تعلق ندارد؛ چرا که مؤلف *الروضه* از حضور خود در واسط، به سال ۶۵۱ خبر می‌دهد (شاذان‌بن‌جبرئیل، ۱۴۲۳: ۲۱). همچنین انتساب کتاب *الفضایل* به وی صحیح نیست؛ چرا که نویسنده کتاب *الفضائل* در ابتدای کتاب، شاذان‌بن‌جبرئیل را شیخ خود معرفی می‌کند (شاذان‌بن‌جبرئیل، ۱۳۶۳: ۲).

در هر حال، آفرینش اهل‌بیت علیهم‌السلام از نور واحد، پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین و انتقال این نور در اصلاب و ارحام پاک، از جمله مضامین احادیث کتاب *الفضایل* است (شاذان‌بن‌جبرئیل، ۱۳۶۳: ۷، ۱۴، ۵۴، ۹۶ و ۱۲۹). این‌گونه مضامین در کتب حدیثی پیشین به تألیف عالمان بزرگی همچون کلینی و صدوق نیز یافت می‌شود. اما این کتاب افزوده‌هایی دارد که در کتب حدیثی محدثان برجسته قم و متکلمان بزرگ بغداد به چشم نمی‌خورد.

افزوده نخست خلقت مابقی موجودات از نور اهل‌بیت علیهم‌السلام است. وی در حدیثی نقل کرده که خداوند آسمان‌ها و زمین و دریاها را از تسبیح پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، و فرشتگان را از تسبیح علی علیه‌السلام آفرید (شاذان‌بن‌جبرئیل، ۱۳۶۳: ۵۴). در روایتی دیگر از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پس از بیان اینکه خداوند دو هزار سال پیش از آفرینش مخلوقات، او و علی علیه‌السلام را از نور عظمتش آفرید، اضافه می‌کند:

خداوند نور پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را شکافت و از آن آسمان‌ها و زمین را آفرید و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بزرگ‌تر از آسمان‌ها و زمین است، و نور علی علیه‌السلام را شکافت و از آن عرش و کرسی را آفرید و علی علیه‌السلام افضل از عرش و کرسی است. در ادامه

بیان می‌کند که از نور حسن علیه السلام لوح و قلم، و از نور حسین علیه السلام بهشت‌ها و حورالعین را آفرید. آنگاه مشارق و مغارب در تاریکی فرورفتند و ملائکه از این تاریکی به درگاه الهی شکایت بردند و درخواست نجات از تاریکی کردند. آنگاه خداوند کلمه‌ای را تکلم کرد و از آن کلمه، روحی را آفرید. سپس به کلمه‌ای تکلم کرد و از آن روح، نوری را آفرید. پس آن نور را به آن روح افزود و آن روح را در پیش روی عرش برپاداشت تا مشارق و مغارب روشن گردد. پس آن روح فاطمه زهرا علیها السلام بود و او زهرا نامیده شد چون آسمان‌ها به نور او روشن شد (شاذان‌بن جبرئیل، ۱۳۶۳: ۱۲۹).

افزوده دوم عبارت است از اینکه نور اهل بیت علیهم السلام را زمانی که هنوز در وجود اجدادشان بود، دیگران رؤیت می‌کردند و حتی صدای تسبیح ایشان را در همان حال می‌شنیدند (شاذان‌بن جبرئیل، ۱۳۶۳: ۱۴ و ۱۲۷). آنچه تأمل‌برانگیز است ورود روایتی با عبارات و مضامین مشابه در *الهدایه الکبری* است (خصیبی، ۱۴۱۹: ۱۰۰) که احتمال‌آخذ نویسنده *الفضایل از الهدایه الکبری* را تقویت می‌کند.

افزوده سوم عبارت است از تداوم وضعیت ماقبل دنیوی اهل بیت علیهم السلام در این دنیا. در این کتاب از عایشه نقل می‌کند که پیامبر به او فرمود:

من و فاطمه و حسن و حسین و علی در غرفه‌ای از در سفید هستیم که پایه آن (اساس‌ها) از جنس رحمت خداست و اطراف آن از جنس عفو و رضوان خداست و این خانه در زیر عرش قرار دارد و بین علی و نور خدا بایی است که [از آن] او به خدا و خدا به او می‌نگرد و بر سر علی تاجی قرار دارد که نور آن مابین شرق و غرب را روشن کرده است (شاذان‌بن جبرئیل، ۱۳۶۳: ۱۷۰).

این حدیث مشعر بر نوعی موقعیت و حیات فوق طبیعی است که اهل بیت علیهم السلام نه صرفاً در عوالم پیشین بلکه در زمان حیات دنیوی خود از آن بهره‌مند بودند. به عبارت دیگر، درحالی‌که در احادیث مندرج در کتب عالمان پیشین معمولاً ارتباط اهل بیت علیهم السلام با عرش و استقرار ایشان در جانب عرش مربوط به حیات پیشین ایشان بود، این روایت مشعر بر آن است که این وضعیت همچنان برای ایشان در حیات دنیوی‌شان تداوم دارد.

بسط و تعمیق مضمون خلقت نوری در روایات الفضایل که از حدود والامرته‌ترین روایات مندرج در *بصائر الدرجات*، کافی و آثار شیخ صدوق در می‌گذرد، از سویی و از سوی دیگر، مجهول‌الهویه بودن مؤلف این کتاب این احتمال را مطرح می‌کند که روایات این کتاب اصولاً در مدرسه ری معروف و شناخته‌شده نبوده است و مؤلف آن تلاش کرده با اسناد حدیث نخست آن به شاذان بن جبرئیل، برای کتاب خود اعتباری کسب کند.

ابن‌المشهدی (متوفای اواخر قرن ششم یا اوایل هفتم)

ابوعبدالله محمد بن جعفر بن علی مشهدی معروف به ابن‌المشهدی دیگر شخصیت حدیثی مهم است که به نقل روایات خلقت نوری پرداخته است. او از شاگردان ابن‌شهر آشوب، عبدالله بن جعفر دوریستی و شاذان بن جبرئیل قمی بوده است (قیومی اصفهانی، ۱۴۱۹: ۱۲). تنها کتاب باقی مانده از او *المزار الکبیر* است که زیارات اهل بیت علیهم‌السلام را در بردارد. این کتاب قدیمی‌ترین منبع دعای ندبه، زیارت ناحیه و زیارت آل‌یاسین است (صالح آبادی، ۱۳۸۶: ۲۲۴). کتاب دیگر وی *اقرار الصحابه بفضل امام الهدی و القرابه* نام دارد که در آن احادیثی از ابوبکر و عمر و عثمان و دیگر صحابه در فضیلت امیرالمؤمنین نقل می‌کند (انصاری، ۱۳۸۵، ansari.kateban.com/post/806). مضمون خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام در زیاراتی که وی نقل می‌کند تکرار شده است؛ در زیارتی که وی برای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند چنین مضمونی آمده است: «پیامبر اول پیامبری بود که با او میثاق بسته شد و آخرین پیامبری است که مبعوث شد. خدایا تو نور او را در دریای فضیلت فرو بردی... و آن نور را در صلب‌های پاک به ودیعت نهادی و به ارحام مطهره منتقل کردی...» (ابن‌المشهدی، ۱۴۱۹: ۶۷). در زیارت امام حسین علیه‌السلام نیز آن حضرت همچون نوری تصویر شده که در اصلاب و ارحام پاک در حال انتقال بوده است (ابن‌المشهدی، ۱۴۱۹: ۴۲۲). اما علاوه بر خلقت نوری، فضایل والامرته بسیاری برای اهل بیت علیهم‌السلام در زیارات منقول وی به چشم می‌خورد؛ مثلاً در زیارت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این کتاب، به آن حضرت با این عناوین سلام داده می‌شود: حافظ سر خدا، امضاکننده حکم خدا، آشکارکننده اراده خدا، موضع مشیت خدا، اولین کسی که خداوند ابداعش کرد، حجت بر همه مخلوقات خدا، نور شمعانی، نور الانوار،

مشفق از نور خدا، چشم بیدار خدا که هیچ چیز بر او پنهان نیست، گوش شنوای خدا و قلب خدا که بر همه چیز احاطه دارد (ابن المشهدی، ۱۴۱۹: ۳۰۴-۳۰۷). اگر توصیف ابن طاووس از ابن المشهدی را به عنوان «المحدث الاخباری» (ابن طاووس، ۱۴۱۳: ۴۲۱) حاکی از نص‌گرایی ابن المشهدی بدانیم، احتمال اینکه وی فهمی ظاهرگرایانه از عبارات زیارات داشته و در نتیجه قائل به خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام بوده است، تقویت می‌شود. لکن از آنجا که وی آشنایی کاملی با آراء مدرسه کلامی بغداد داشته و در طریق اجازه کتب کلامی مدرسه بغداد نظیر آثار شیخ مفید و سید مرتضی قرار دارد (صالح آبادی، ۱۳۸۶: ۲۳۸)، احتمال پیروی او از بغدادیان در تأویل این عبارات و انکار خلقت پیشین همچنان باقی است.

نتیجه

از آنجا که پیش از مدرسه ری، کل اندیشه کلامی متکلمان بغداد، از جمله در باب امامت، به صورت نظامی از اندیشه‌های سازگار، با رویکردی عقلی، تنسیق و تدوین یافته بود و از این طریق نقاط افتراق خود را با کلام نص‌گرای به اصطلاح حشوی مشخص کرده بود، می‌توانیم بدون هیچ شاهد اضافه، صرف رویکرد عقلی ایشان را نشانی برای مواضعشان در قبال وجود پیشین بدانیم. در نتیجه عالمانی نظیر عبدالجلیل قزوینی رازی و سدیدالدین حمصی که در کتب کلامی خود به پیروی از بغدادیان، رویکردی عقلی به کل مباحث کلامی و از جمله امامت اتخاذ کرده‌اند، به احتمال قوی در خصوص مبحث وجود پیشین نیز بنا به اقتضای همین رویکرد، همانند بغدادیان موضعی منفی داشتند. همچنین دیدیم که برخی از ایشان نظیر طبرسی و ابوالفتوح رازی به صراحت عالم ذر را انکار می‌کردند. انکار عالم ذر را می‌توان شاهدی بر انکار عالم ارواح و حتی انکار خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام نیز بدانیم؛ چراکه بغدادیان هر گونه عالم پیشین را اعم از ذر، ارواح و انوار را یکسره رد می‌کردند. اما در خصوص آن دسته از عالمان ری نظیر فتال نیشابوری که نظری درباره عالم ذر ابراز کرده‌اند یا نظرشان به ما نرسیده است، باز راه حدس و گمان باز است؛ چرا که اظهار نظرهایشان درباره سایر موضوعات کلامی از جمله اکتسابی بودن معرفت در مقابل اعطایی بودن آن، که از جمله

عناصر مجموعه عقاید بغدادیان بود، می‌تواند نشانی باشد بر پیروی ایشان از بغدادیان در انکار وجود پیشین. همچنین نقل نشدن احادیث خلقت نوری در کتابی که انتظار می‌رود مشتمل بر این احادیث باشد، می‌تواند حاکی از نظر نامساعد نویسنده درباره آن باشد. همان‌طور که گفتیم ابن حمزه طوسی در *الثاقب فی المناقب* و منتجب‌الدین در *الاربعین عن الاربعین* که در فضایل اهل بیت علیهم‌السلام نگاشته‌اند، برای احادیث خلقت نوری جایی باز نکرده‌اند. اما آنچه ما را به تأمل وامی‌دارد این است که به‌رغم تصریح برخی عالمان ری به نفی عالم ذر، در هیچ کدام از آثارشان تصریح به نفی خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام وجود ندارد. از این رو احتمال دارد که ایشان در این زمینه بیش از بغدادیان با دوگانگی و تنش علمی مواجه بوده‌اند؛ چرا که از طرفی تعداد روایات خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام که ایشان در اختیار داشته و در کتب خود گنجانیده‌اند، بسیار بیشتر از روایات خلقت نوری است که عالمان بغداد در کتب خود گنجانیده یا در طریق نقل آنها قرار داشته‌اند، و سطح فضایل و کمالاتی که در روایات مندرج در کتب مدرسه ری نیز بالاتر از روایات مدرسه بغداد است؛ از طرف دیگر ایشان وارث متکمان بغدادند که موضع صریحی در رد خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام و تأویل روایات آن داشتند. بدین ترتیب، کاملاً معقول است که اگر نه همه عالمان ری، دست‌کم محدثانی نظیر ابن‌المشهدی که اهتمام ویژه‌ای به جمع‌آوری احادیث دال بر فضایل و مقامات عالی اهل بیت علیهم‌السلام داشتند، برخلاف بغدادیان تمایلی به تأویل روایات خلقت نوری نداشتند و ترجیح می‌دادند تفسیر آنها را مسکوت بگذارند یا حتی آنها را به همان معنای ظاهریشان تلقی کنند. شاید موضع متعادل و غیرتأویلی ایشان در قبال روایات خلقت نوری واکنشی به فضای ضدشیعی عصر ایشان نیز باشد. از تلاش عبدالجلیل قزوینی رازی در *التقص* برای رفع اتهام از عقاید شیعه و نیز تلاش رافعی شاگرد سنی منتجب‌الدین برای تبرئه استادش از اتهام تشیع با استناد به اینکه وی روایات فضایل خلفا را نیز نقل می‌کرده (رافعی، ۱۳۹۱: ۳/۳۷۷)، می‌توان دریافت که شیعه در این زمان از نظر اعتقادی تحت فشار سیاسی و اجتماعی قرار داشته و در موضع تقیه بوده است. در چنین فضایی رد یا تأویل روایات فضایل اهل بیت علیهم‌السلام گونه‌ای هم‌نوایی با جبهه مخالف محسوب می‌شده است، به‌ویژه آنکه شاهی در دست نیست که این روایات حساسیتی

نزد اهل تسنن ایجاد کرده باشد تا لازم باشد که از طریق تأویل این حساسیت برطرف گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. نگارنده در مقاله‌ای دیدگاه متکلمان بغداد را در این باره به تفصیل مطرح کرده است (نک: توران، ۱۳۹۳: ۷-۲۶).
۲. در *الهدایة الکبری* می‌توان شواهدی بر گرایش غالبانه مؤلف یافت نظیر آنکه برای محمدبن نصیر نمیری که از غلات بوده (خویی، ۱۴۱۰: ۲۹۹/۱۷ - ۳۰۱) به عنوان راوی و یار نزدیک امامان علیهم‌السلام، جایگاهی رفیع در نظر گرفته شده و نیز روایاتی نقل شده که بوی غلو می‌دهد؛ نظیر روایتی که امامان علیهم‌السلام را کائن غیر مکون و ازلی می‌دانند و موجود بودن و محدود بودن ایشان را نفی می‌کند (خصیبی، ۱۴۱۹: ۴۳۳). اما از طرف دیگر همین کتاب با مذمت عبد الله بن سبا قول به ربوبیت اهل بیت را نفی می‌کند (خصیبی، ۱۴۱۹: ۴۳۲).

منابع

- ابن حمزه طوسی، محمدبن علی (۱۴۱۹). *الثاقب فی المناقب*، تصحیح: نبیل رضا علوان، قم: انصاریان.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی (۱۳۶۹). *مشابه القرآن و مختلفه*، قم: انتشارات بیدار.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی (۱۳۸۰). *معالم العلماء*، نجف اشرف: منشورات المطبعة الحیدری.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی (۱۳۷۹). *مناقب آل ابی طالب*، قم: انتشارات علامه.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۳). *الیقین باختصاص مولانا علی علیه السلام بامرة المؤمنین*، تحقیق: اسماعیل انصاری زنجانی خوئینی، قم: دار الکتاب.
- ابن المشهدی، محمدبن جعفر (۱۴۱۹). *المزار الکبیر*، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، قم: جامعه مدرسین.
- اقبال، عباس (۱۳۶۴). *مقدمه تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام*، مؤلف: سید مرتضی بن داعی حسنی رازی، تهران: انتشارات اساطیر.
- امیرخانی، علی (۱۳۹۳). «تطور معرفت اضطراری در مدرسه کلامی امامیه در بغداد»، *تحقیقات کلامی*، سال ۲، شماره ۴، ص ۲۳-۴۰.

- انصاری، حسن (۱۳۸۵). کتابی تازه یاب از ابن‌المشهدی، سایت کتابان، www.ansari.kateban.com/post/806.
- بهرامیان، علی (۱۳۸۵). نکته‌هایی درباره تبصرة العوام و مؤلف آن، سایت کتابان، www.safineh.kateban.com/post/669.
- پاکتچی، احمد (۱۳۶۷). «ابن حمزه»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۱۳۰-۳۷۱.
- توران، امداد (۱۳۹۳). «حیات پیشین انسان از دیدگاه بغداد»، تحقیقات کلامی، سال دوم، شماره ۶، ص ۷-۲۶.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۱). «عبدالجلیل قزوینی رازی و اندیشه تفاهم مذهبی»، مجله نور علم، شماره ۴۷، صص ۱۰۱-۱۳۳.
- حسینی ارموی، میرجلال‌الدین (۱۳۷۶). مقدمه تقص و تعلیقات آن. بی‌جا، بی‌نا.
- حمصی، سدیدالدین (۱۴۱۲). المنقذ من التقليد، قم: جامعه مدرسین.
- خزاعی، عبدالرحمن بن احمد بن الحسین (۱۴۱۴). الأربعین عن الأربعین فی فضائل امیرالمؤمنین، تحقیق: الشیخ باقر المحمودی، تهران: موسسه الطباعة و النشر و زارة الثقافة و الارشاد.
- خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹). الهدایة الکبری، بیروت: البلاغ.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰). معجم رجال‌الحديث، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- رازی، ابو الفتوح (۱۴۰۸). روض الجنان و روح الجنان، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- رافعی قزوینی، عبد‌الکریم بن محمد (۱۴۰۸). التدوین فی اخبار قزوین، تصحیح: عزیز الله عطاردی قوچانی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة الله (۱۴۰۵). فقه القرآن، تحقیق: احمد الحسینی، محمود مرعشی، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.
- راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة الله (۱۴۰۷). الدعوات (سلوة الحزین)، قم: مدرسة الامام المهدي.
- راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ الف)، الخرائج و الجرائح، قم: موسسة الامام المهدي.
- راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ ب). قصص الانبياء، تحقیق: غلام‌رضا عرفانیان یزدی، مشهد: مرکز پژوهش‌های اسلامی.
- سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۳۸۱). الماخص فی اصول‌الدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۰۵). رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن الکریم.

سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۱۱). الطرابلسیات الاولى، نسخه خطی، قم: مرکز احیاء التراث الاسلامی، شماره فیلم: ۳/۱۶۹۰.

شاذان بن جبرئیل، ابوالفضل (۱۳۶۳). الفضائل، قم: انتشارات رضی.

شاذان بن جبرئیل، ابوالفضل (۱۴۲۳). الروضة فی فضائل أمير المؤمنين علی بن ابی طالب علیه السلام، قم: مکتبة الامین.

صالح آبادی، محمد حسین (۱۳۸۶). «معرفی کتاب المزار الكبير»، فقه اهل بیت، شماره ۵۰، ص ۲۲۴-۲۵۲.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۸). التوحید، قم: جامعه مدرسین.

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

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰). اعلام الوری بأعلام الهدی، تهران: اسلامیه.

طبری آملی، محمد بن ابی القاسم (۱۳۸۳). بشارة المصطفی لشیعة المرتضی، نجف: مکتبة الحیدریة.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۷۵). الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، بی جا، انتشارات کتابخانه.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۸۲). تلخیص الشافی، تحقیق: حسین بحر العلوم، قم: انتشارات المحبین.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴). الأمالی، تحقیق: مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة.

طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۶). الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت: دار الاضواء.

طوسی، محمد بن علی (۱۴۱۹). الثاقب فی المناقب، قم: انصاریان.

عرفانیان یزدی، غلام رضا (۱۴۰۹). مقدمه قصص الأنبياء، مؤلف: قطب الدین سعید بن هبة الله راوندی، مشهد: مرکز پژوهش های اسلامی.

غفوری نژاد، محمد، قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۹). «تطور تاریخی تفسیر آیه میثاق و نوآوری ملاصدرا»، خردنامه، سال ۸۹، شماره ۶۲، ص ۳۸-۵۶.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، قم: انتشارات رضی.

قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸). بعض مثال النواصب فی نقض بعض فضايح الروافض، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.

قیومی اصفهانی، جواد (۱۴۱۹). المزار الكبير، مؤلف: محمد بن جعفر ابن المشهدی، قم: جامعه مدرسین.

کراچکی، محمدبن علی (۱۴۱۰). *کنز الفوائد*، تحقیق: عبد الله نعمة، قم: دارالذخائر.
مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۳). *المسائل السروية*، قم: کنگره شیخ مفید.
مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۴). *تصحیح اعتقادات الإمامية*، تحقیق: حسین درگاهی، قم:
کنگره شیخ مفید.

مقری نیشابوری، محمدبن حسن (۱۴۲۷). *التعلیق فی علم الکلام*، مشهد: دانشگاه علوم رضوی.
منتجب‌الدین رازی، علی بن عبیدالله بن بابویه (۱۴۰۸). *الاربعون حدیثاً عن اربعین شیخاً من اربعین صحابیا فی فضائل الامام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام*. قم: مدرسه الامام المهدي عليه السلام.
منتجب‌الدین رازی، علی بن عبیدالله بن بابویه (۱۴۲۲). *الفهرست*، قم: کتابخانه آیت الله نجفی
مرعشی.

موسوی، سید جمال‌الدین (۱۳۹۴). «مدرسه کلامی ری»، *نقد و نظر*، سال بیستم، شماره ۷۷، ص
۵۴-۲۹.

هلالی، سلیم‌بن قیس (۱۴۰۵). *کتاب سلیم‌بن قیس الهلالی*، تحقیق و تصحیح: محمد انصاری
زنجانی خوئینی، قم: الهادی.

ظرفیت‌های تقریبی احمد بن حنبل به شیعه امامیه در ساحت اندیشه و عمل

علیرضا میرزایی*

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۹/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۵]

چکیده

احمد بن حنبل نگاه تکریم‌آمیزی به اهل بیت علیهم‌السلام و علی علیه‌السلام دارد. او در کتاب روایی خود، *المسند*، فضایل بسیاری را از خاندان رسالت نقل کرده است. در سخنان منسوب به او در کتب شرح حال و کتب تاریخی نیز می‌توان نقل فضایل اهل بیت را مشاهده کرد. نگاه اجلالی او به اهل بیت علیهم‌السلام نگاهی خاص و دارای ظرفیت‌های ویژه‌ای است. منزلت‌هایی که او برای اهل بیت علیهم‌السلام برمی‌شمرد، به اندیشه‌های شیعه امامیه نزدیک است، مانند مرجعیت علمی، فضل تقدم در بین صحابه، ولایت و موالات، معیار سنجش نفاق و ایمان، نبرد برای تأویل در ادامه نبرد برای تنزیل، هم‌ترازی با قرآن و حسرت و تنافس صحابه به جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام. او همچنین در منازعه با مخالفان همواره از اهل بیت علیهم‌السلام جانبداری می‌کرد. در این پژوهش با اجتناب از تفسیر به‌رأی، مطالب متنوعی از او نقل و با دیدگاه شیعه تطبیق داده شده و افق‌های نزدیک آنها بازنمایی شده است. نگارنده درصدد انتساب احمد بن حنبل به غیر مذهب خودش نیست اما نمی‌توان از رویکردهای خاص او نیز چشم‌پوشی کرد. کتاب‌های حدیثی او به‌ویژه *المسند* و *فضایل صحابه* مرجع اصلی استناد در این پژوهش است.

کلیدواژه‌ها: اهل بیت علیهم‌السلام، ابن حنبل، تقریب، مرجعیت علمی، جانشینی.

مقدمه

هدف تقریب همگرایی حداکثری در نقاط مشترک و واگرایی حداقلی در نقاط اختلافی است. این مطلب برگرفته از منطق قویم قرآنی است (آل عمران: ۱۰۳ - ۱۰۶؛ انفال: ۴۶؛ حجرات: ۹ - ۱۰). راهبرد اسلامی و قرآنی برای برخورد مسلمین با دیگران حتی با غیرهمکیشان از اهل کتاب، همگرایی در نقاط مشترک و در عین حال نقد جدی عقاید آنها است (آل عمران: ۶۵ - ۷۸). نقد با روش جدال احسن (نحل / ۱۲۵) برای ایضاح حق و بیان منطق، از تفرقه جلوگیری می‌کند و در ایجاد استبصار موثرترین شیوه است. این منطق نیاز به روز و جدی مذاهب مختلف اسلامی است؛ یعنی همگرایی حداکثری در نقاط مشترکی مانند خدای واحد، کتاب خدا، پیامبر واحد، عترت و اهل بیت پیامبر ﷺ، قبله واحد، منافع مشترک اسلامی، رابطه از جهان اسلام در مقابل دشمنان و رعایت مصالح و انصاف و ادب در نقد عقاید دیگران در حوزه‌های اختلافی. یافتن نقاط مشترک برای همگرایی، فضای گفت‌وگو را تلطیف می‌کند و از دامنه خصومت‌ها می‌کاهد.

چنین ظرفیتی از تقریب در اندیشه ابن‌حنبل و نگاه خاص او به پیشوایان شیعه وجود دارد. با توجه به مؤلفه‌های اصلی عقاید شیعه، به‌طور مسلم ابن‌حنبل از جرگه اعتقادی شیعیان خارج است؛ اما گاهی گفتار، اندیشه و رفتار او به دیدگاه شیعه درباره منزلت اهل بیت ﷺ نزدیک است.

وجه تمایز بنیادین تفکر اعتقادی شیعه با اهل سنت، پذیرش وصایت و مرجعیت علمی اهل بیت ﷺ است (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۹؛ سبحانی، ۱۴۱۴: ۴۶/۶). در واقع تشخیص اعتقادی و فرهنگی و سیاسی شیعه از اکثریت اهل سنت را از قرون اولیه اسلام با این دو شاخص می‌توان بازساخت (جعفریان، ۱۳۷۷: ۲۴). وصایت، بار معنایی بیشتری نسبت به خلافت در فرهنگ اعتقادی و سیاسی شیعه دارد. آنها ائمه ﷺ را واجد حقی از جانب خدا برای جانشینی پیامبر ﷺ در ریاست دینی و دنیوی می‌دانند. ابوالحسن اشعری درباره وصایت اهل بیت ﷺ می‌نویسد:

همه شیعیان گمان می‌کنند که پیامبر تصریح به امامت علی بن ابی‌طالب ﷺ کرده و او را با اسم و مشخصات به جانشینی خود برگزیده است و علی ﷺ بر

امامت فرزندش حسن بن علی و حسن بن علی بر امامت برادرش حسین بن علی و حسین بن علی بر امامت فرزندش علی بن حسین و او بر امامت فرزندش محمد بن علی و ایشان بر امامت فرزندش جعفر بن محمد و ایشان به امامت فرزندش موسی بن جعفر و او بر امامت فرزندش علی بن موسی و او بر امامت فرزندش محمد بن علی بن محمد بن علی بن محمد بن علی بن موسی و او بر امامت فرزندش حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی به نص تصریح نموده است. او در سامرا بود و حسن بن علی بر امامت فرزندش محمد بن حسن بن علی تصریح کرده است و ایشان در اعتقاد شیعه غایب متظر است. آنها ادعا می‌کنند که او ظهور خواهد کرد و زمین را پر از عدل و داد می‌کند بعد از آنکه پر از ظلم و جور شده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۸).

مرجعیت علمی به معنای این است که اقوال و اعمال ائمه علیهم‌السلام در تفسیر و تبیین دین، بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فصل الخطاب (کلام نهایی) است. در حالی که اهل سنت به وصایت و نصی درباره اهل بیت علیهم‌السلام معتقد نیستند و مرجعیت اهل بیت علیهم‌السلام را به صورت موجه جزئی، ذیل عنوان صحابه و تابعین و تابعین تابعین و اهل نظر و ائمه ابرار و بزرگان هاشمی قبول می‌کنند و در موارد تعارض، نظرات غیر اهل بیت علیهم‌السلام از علمای خود را ارجح بر آنها می‌دانند (ابن تیمیه، ۱۳۲۱: ۱۲۲/۲ و همان، ۱۴۴/۴، همو، ۱۴۰۷: ۴۰).

ابان بن تغلب از محدثین شیعه عصر ائمه علیهم‌السلام، به مرزبندی کلامی و فقهی بین شیعه و سنی، با تعیین مرجع علمی نهایی صالح تصریح کرده است. نجاشی در رجال در تعریف شیعه می‌گوید:

شیعیان کسانی هستند که اگر مردم درباره مطلبی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اختلاف کردند، به فرمایش علی علیه‌السلام تاسی می‌کنند و زمانی که درباره گفتار علی علیه‌السلام گرفتار چند دستگی شدند به فرمایش امام صادق علیه‌السلام استناد می‌کنند (النجاشی الاسدی الکوفی، ۱۳۶۵: ۱۲).^۱

شیعیان معتقدان به مدرسه اهل بیت علیهم‌السلام در مقابل مدرسه خلفا هستند. شیعیان شاگرد مدرسه و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشند (ابن طاووس، ۱۴۱۳: ۲۰).^۲

بنابراین شیعه اعتقادی، تمایز روشنی با فرق دیگر اسلامی دارد و ابن حنبل با این نگاه، شیعه نیست ولی در ساحت اندیشه و عمل مطالب و رفتارهایی از او ثبت و نقل شده است که به قرائت شیعه نزدیک است. این پژوهش جستاری در حوزه تقریب است و درصدد انتساب فردی به غیر مقهورات کلامی و اعتقادی نیست.

برترین صحابه

شیعیان امام علی علیه السلام را به عنوان سرسلسله اهل بیت علیهم السلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله، افضل و برترین فرد امت می‌دانند که انبوه فضایلش موجب گزینش او به عنوان وصی پیامبر صلی الله علیه و آله شده است. علی علیه السلام با فضل‌ترین مردم بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله بود. ایشان افضل صحابه بود، پس او امام بود (فاضل مقداد، بی تا: ۳۵۲).^۳ در مطالب نقل شده از احمد بن حنبل بر فضیلت‌ها و مکرمت‌های بی نظیر علی علیه السلام تأکید شده و آن حضرت برتر از صحابه دیگر معرفی شده است. عبدالله بن احمد گفت: «شنیدم که پدرم می‌گفت: فضایلی که مطابق اسناد صحیح برای علی علیه السلام نقل شده، درباره هیچ‌یک از صحابه نقل نشده است» (ابن الجوزی، بی تا: ۱۶۳؛ الهیتمی المکی، ۱۳۸۵: ۱۲۱).^۴ عبارت «درباره هیچ‌یک»، در مقایسه‌ای ضمنی، مشیر به فضیلت بی‌مانند علی علیه السلام بین صحابه است. عبدالله گفت: «پدرم حدیث سفینه را نقل می‌کرد، گفتم: درباره تفضیل چه می‌گویی؟ گفت: درباره خلافت ابوبکر، عمر و عثمان. گفتم: و علی بن ابی طالب علیه السلام؟ گفت: ای فرزندم علی بن ابی طالب علیه السلام از اهل بیت علیهم السلام است، هیچ‌کس با آنان درخور مقایسه نیست» (ابن الجوزی، بی تا: ۱۶۳).^۵ در نقل ابن جوزی به صراحت و با نام‌بردن از خلفای راشدین، علی علیه السلام قیاس‌ناپذیر با خلفای قبل معرفی شده است. این نظر تطابق کاملی با اندیشه‌های شیعی درباره منزلت علی علیه السلام دارد.

در منابع شیعی شأن تقسیم‌کننده آتش برای علی علیه السلام (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۲۹) ذکر شده است. احمد بن حنبل ضمن پذیرش آن، تفسیر جالبی از مفاد آن و منزلت اخروی امام علی علیه السلام و سنجه‌بودن او در میزان اعمال دارد. محمد بن منصور می‌گوید:

نزد احمد بن حنبل بودیم، مردی به او گفت: «ای اباعبدالله درباره حدیثی که روایت می‌کنم چه می‌گویی؟ علی علیه السلام گفته است که من تقسیم‌کننده آتشم».

پس احمد گفت: «آیا این حدیث را انکار می‌کنی که پیامبر ﷺ به علی گفت: «لایحِبُّکَ اَلاَ مُؤْمِنٌ وَ لایبِغِضُکَ اَلاَ مُنَافِقٌ»؟ دوست نمی‌دارد تو را مگر مؤمن و دشمن نمی‌دارد تو را مگر منافق». گفتیم: بله، گفت: مؤمن کجاست؟ گفتیم: در بهشت. گفت: منافق کجاست؟ گفتیم در آتش. احمد گفت: «پس علی ﷺ تقسیم‌کننده آتش است» (البغدادی الحنفی، ۱۴۱۹: ۳۲۰/۱).

احمدبن حنبل در جلسه مذاکره درباره خلفای راشدین، علی ﷺ را زینت‌بخش خلافت مسلمین می‌داند. او با قاطعیت اعلام می‌کند خلافت برای علی ﷺ افتخاری محسوب نمی‌شود بلکه قضیه برعکس است. عبدالله بن احمد گفت:

روزی پیش پدرم نشسته بودم، طائفه‌ای از کرخ آمدند و درباره خلافت ابی‌بکر و خلافت عمر و خلافت عثمان و خلافت علی بن ابی‌طالب ﷺ، صحبت می‌کردند. پس صحبت زیاد و طولانی شد، پدرم سرش را به سوی آنها بلند کرد و گفت: «شماها درباره علی ﷺ و خلافت او زیاد گفتید، همانا خلافت، علی ﷺ را زینت نبخشید بلکه علی ﷺ، خلافت را زینت بخشید» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۵۲/۱؛ ابن‌الجوزی، بی‌تا: ۱۶۳).^۶

مطلبی که در ادامه می‌آید مشیر به نظریه کامل شیعه است که ناقل آن محقق اربلی است. این نظر هرچند با مبانی اندیشه کلامی ابن حنبل سازگاری کاملی ندارد، اما در مکتب او توجیه‌پذیر است و حاکی از نگرش مثبت عالمی شیعی به او و از این حیث متضمن قابلیت تقریبی است:

احمدبن حنبل وارد کوفه شد و از عده‌ای از علمای حدیث آنجا، استماع حدیث کرد و با اینکه برای یادگرفتن حدیث خیلی حریص بود، نزد یکی از علمای کوفه که مشهور به تشیع بود نرفت، تا اینکه جمعی با احمد صحبت کرده و او را قانع کردند تا با آن مرد ملاقات کرده و از او هم اخذ حدیث کند. احمد به ملاقات او رفت و احادیثی از او فراگرفت. هنگامی که خواست برود، آن مرد عالم گفت درخواستی دارم. احمد گفت برآورده است. گفت دوست ندارم از پیش من بروی و عقیده‌ام را نزدت اظهار نکنم. گفت بگو! گفت: «عقیده‌ام این

است که علی بن ابی طالب علیه السلام بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بهترین مردم است و افضل و اعلم از تمام اصحاب آن حضرت است و به همین سبب جانشین و امام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله او می‌باشد. احمد گفت: «در این عقیده اشکالی نمی‌بینم، زیرا چهار نفر از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله به نام‌های: جابر، ابوذر، مقداد و سلمان همین عقیده را داشتند» (اربلی، ۱۳۸۱: ۱۶۱/۱؛ خوانساری، ۱۳۳۶: ۳۰۱/۱).

با توجه به اعتقادات اعلامی و مشهور ابن حنبل ممکن است برخی این مطلب را ناشی از اشتباه در نقل بدانند؛ اما اگر درست نقل شده باشد، یا ناشی از صدور مطالب متفاوت و متناقض از اصحاب حدیث است که بر اساس احادیث متعارض بدون تأویل نظر می‌دهند یا در موضع عدم مقابله و ترک جدال در نزد شیعه، این مطلب اظهار شده است.

بر اساس برخی نصوص، ابن حنبل حضرت علی علیه السلام را از زمره بهترین‌ها در جامعه انسانی می‌داند (ابن حنبل، ۱۴۲۵: ۶۲). بریده می‌گوید:

خیبر را محاصره کرده بودیم، ابوبکر پرچم مبارزه را تحویل گرفت و کاری از پیش نبرد و بازگشت. فردا نیز این رویداد تکرار شد و مردم حاضر نگران وضعیت بودند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «فردا پرچم مبارزه را به کسی خواهم داد که خدا و رسولش او را دوست دارند و او هم خدا و رسولش را دوست دارد و از صحنه مبارزه جز با فتح و پیروزی بر نمی‌گردد.» بعد از سخنان حضرت رسول صلی الله علیه و آله مطمئن شدیم که فردا مسلمین پیروز خواهند شد. فردا همه منتظر بودند و رسول‌الله صلی الله علیه و آله پرچم را خواست و سپس علی علیه السلام را خواست که دچار چشم درد بود. از آب دهانش به چشم ایشان زد و پرچم را به علی علیه السلام تحویل داد و پیروزی حاصل شد (همو، ۱۴۱۴: ۱۹/۹).

در حدیث دیگری که مکمل حدیث پیش گفته است، اعطای پرچم به عمر، خلیفه دوم و ناکامی او در گشودن قلعه خیبر نقل شده است (همان: ۲۸). روایت عبدالرحمن بن یعلی با نقل همان مضمون روایت قبلی، عبارت «لیس بفرار» را به متن اضافه می‌کند (همان: ۲۱۴/۱). مفاد روایت در فقرات دیگر *المسند* نقل شده است (همان: ۲۸۲). روایت

در سنن ابن‌ماجه در حدیث شماره ۱۱۷ تا «لیس بفرار» نقل شده است (القزوینی، ۱۴۲۶: ۲۷). در حدیث در صحاح مورد اعتماد اهل سنت، مطالب منقول ابن حنبل را در کتاب *المسند تقویت* می‌کند. در حدیث مذکور بر محبوبیت استثنایی علی علیه السلام، چهره شاخص اهل بیت علیهم السلام در نزد خدا و رسول اعظم صلی الله علیه و آله و بی‌نظیر بودن در مبارزه با کفار، توأم با ظفرمندی‌ای که فراری در آن نبود، تصریح شده است. پیامبر صلی الله علیه و آله تأکید فرمودند بر اجتناب از بغض علی علیه السلام و توصیه جدی و مصرانه داشتند به محبت ایشان. بر این اساس ابن‌بریده می‌گوید: «من که از علی بغض شدیدی داشتیم اکنون او محبوب‌ترین مردم بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله نزد من است» (ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۱۴/۹).

مرجعیت علمی

اعتقاد به مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام از مؤلفه‌های کلامی شیعیان است. تصریح به برتری علمی اهل بیت علیهم السلام و نابرابری دیگران با آنان در در ساحت علم و عمل، مبین پذیرش مرجعیت علمی آنان است. امام حسن مجتبی علیه السلام سبط اکبر رسول خدا صلی الله علیه و آله در خطبه‌ای پس از شهادت امیرالمؤمنین علی علیه السلام، منزلت ایشان را برای مردم توصیف می‌کند. این روایت در چند فقره از کتاب *مسند ابن حنبل* وارد شده است: «دیروز مردی از شما مفارقت کرد که در علم، از پیشینیان کسی بر او پیشی نگرفته و از پسینیان کسی به او نخواهد رسید» (همان: ۴۲۵/۱).^۷ روایت دیگری با وحدت مضمون و تفاوت مختصر در عبارت حاکی از همان معنا است؛ به جای «لا یدرکه الاخرون» از عبارت «لا ادرکه الاخرون» استفاده شده است که مخل معنا نیست (همان: ۴۲۶/۱).

نابرابری کسی از سلف و خلف با علی علیه السلام در علم، تثبیت مرجعیت علمی ایشان است که از ممیزات اعتقادی شیعیان است. در تأکید بر مرجعیت علمی امامان علیهم السلام احمد در کتاب *المسند* روایت‌های درخور توجهی نقل کرده است؛ فردی نقل می‌کند: «درباره مسح از روی کفش از عایشه سؤال کردم، مرا به علی علیه السلام ارجاع داد و گفت او با پیامبر صلی الله علیه و آله زیاد مسافرت می‌کرد، لذا مطلب را از علی علیه السلام پرسیدم» (همان: ۲۵۴). مطابق حدیثی دیگر، عایشه گفته است: «این سؤال را از علی علیه السلام بپرس که ملازم پیامبر صلی الله علیه و آله

بود» (همان: ۲۵۰). در جایی دیگر این طور نقل شده است: «مسئله را از علی ع سؤال کن که عالم‌تر از من است» (همان: ۳۱۴).^۹

جان‌شینی پیامبر ص

سیاق و مهندسی کلام برخی روایت‌های نقل شده در کتب احمد بن حنبل، ظرفیت تفسیر شیعی را دارد، هر چند ایشان به آن تصریح نکرده باشد. براء بن عازب می‌گوید:

با رسول خدا ص در غدیر خم بودیم. پیامبر بعد از نماز ظهر دست علی ع را گرفت و این جملات را فرمود: «آیا نمی‌دانید من نسبت به مؤمنین از خودشان اولویت بیشتری دارم؟» گفتند بله دارید. فرمود: «آیا نمی‌دانید من از هر مؤمنی نسبت به خودش اولی هستم؟» گفتند بله اولی هستید. ایشان دست علی ع را گرفت و فرمود: «هر کسی من مولای اویم علی ع مولای اوست. خدایا دوست بدار دوستان او را و دشمن بدار دشمنانش را!» عمر بعد از این بیان به علی ع رسید و خطاب به ایشان گفت: «مبارک است بر شما فرزند ابی‌طالب! مولای هر مرد و زن مؤمن شدی» (همان: ۴۰۱/۶).^۹

اولی به تصرف بودن، مترادف با محبت به نظر نمی‌رسد و از امری فراتر از دوستی حکایت دارد. اگر محبت و دوستی، مد نظر پیامبر بزرگوار ص بود، در مقام اقرار گرفتن از مردم، می‌فرمود آیا مرا دوست دارید. اما به جای آن فرمود آیا من اولی به تصرف از شما به خودتان نیستم.

تبریک خلیفه دوم هم با مفهوم سرپرستی تناسب دارد. در نحوه تبریک خلیفه دوم به صورت مضمّر، می‌توان سرپرستی را استنباط کرد، زیرا دوستی امری قلبی است و به صرف فرمایش رسول خدا ص نمی‌توان از جانب کل مؤمنین به آن تفوه کرد؛ اما اگر امری مثل سرپرستی و حکومت مد نظر باشد در این صورت پذیرش مردمی در موصوف شدن به مولی تأثیری ندارد. فهم ابتدایی خلیفه دوم از فرمایش رسول‌الله ص همین معنا بوده که به خود اجازه می‌دهد در همان مجلس بگوید شما مولای من و هر مرد و زن مؤمن شدی. اگر موالات قلبی مراد باشد هر فردی فقط حق سخن از جانب خود را دارد.

عبادبن عبدالله اسدی از علی علیه السلام نقل می‌کند:

در روز انذار پیامبر صلی الله علیه و آله دعوت به اسلام را در حضور سی نفر از بنی‌هاشم مطرح کرد و در ضمن دعوت، گرونده به اسلام را برادر و خلیفه خود معرفی کرد. در آن جلسه تنها علی علیه السلام پاسخ مثبت داد. پیامبر بعد از تکرار دعوت و دریافت پاسخ انحصاری از علی علیه السلام او را برادر و خلیفه خود خطاب کرد (همان: ۲۳۶ و ابن‌حنبل: ۱/۳۳۵).^{۱۰}

در روایت مذکور کلمه «ولایت» به کار نرفته است اما از کلمه «خلیفتی» که مشیر به جانشینی است، استفاده شده است. همچنین کلمه «اخوت» و «مصاحبت» در کلمات دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله همراه با «ولایت» آمده است و سیاق این نوع کلمات حضرت رسول صلی الله علیه و آله جانشینی بعد از خود را افاده می‌کند.

ظبیان از علی نقل می‌کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «ای علی علیه السلام اگر متولی امر حکومت شدی اهل نجران را از جزیره‌العرب اخراج کن» (همان: ۱۸۹).

زیدبن یثعب نقل می‌کند پیامبر صلی الله علیه و آله در برابر پرسش از امارت بعد از خود، پاسخ داد: «اگر علی علیه السلام امیر شما شود که به آن تن نخواهید داد، او را راهنمای هدایت‌شده خواهید یافت که راه مستقیم را به شما می‌نماید» (همان: ۲۳۲).

پیامبر صلی الله علیه و آله خطاب به عموزادگانش فرمود: «کدامتان می‌خواهد ولی من در دنیا و آخرت باشد؟» کسی جز علی علیه السلام پاسخ مثبت نداد. پیامبر خطاب به ایشان فرمود: «تو ولی من در دنیا و آخرت خواهی بود» (همان: ۷۰۸).^{۱۱} دوستی پیامبر صلی الله علیه و آله برای همه اقوام و پسرعموها حاصل بود، زیرا شخصیتی بارز و مهربان داشت. پس «ولایت» در حدیث، حاکی از مقامی فراتر از دوستی است.

از عایشه روایت شده است پیامبر صلی الله علیه و آله در جنگی علی علیه السلام را در مدینه به‌جای خود گماشت و این امر موجب حزن و گریه ایشان شد. پیامبر فرمود: «نمی‌خواهی نسبت به من منزلتی همانند منزلت هارون برای موسی، به‌جز مقام نبوت داشته باشی؟»^{۱۲} (همان: ۳۶۱ و ۳۰۷، ۴۱۲/۱۰). مفاد روایت در فقرات دیگر *المسند* با عبارت‌های گوناگون نقل شده است (همان: ۳۶۷/۱، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۸۶، ۳۹۰ و ۳۹۱).

جانبداری از اهل بیت علیهم‌السلام

در کتاب *تجارب السلف* نقل شده است موقعی که جنازه حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام را از خانه بیرون آوردند، ندا می‌کردند امام رافضی به مرگ خویش از دنیا رفت. احمد حنبل حاضر بود و پنهان می‌گریست، اظهار داشت: «نه تنها امام رافضی‌ها مرده بلکه به خدای بزرگ سوگند امام مشرق و مغرب در گذشته است» (صاحبی نخجوانی، ۱۳۵۷: ۱۴۰). این مطلب را خوانساری نویسنده کتاب *روضات الجنات*، تأیید و تأکید می‌کند (خوانساری، ۱۳۳۶: ۳۰۵/۱).

محدث قمی جانبداری و حمایت قوی ابن حنبل را از اهل بیت علیهم‌السلام در مقابل جریان مخالف و حاکمان عباسی تأیید می‌کند:

هارون الرشید با اینکه موسی بن جعفر علیه‌السلام را مدت بسیاری زندانی کرد، با این حال در سیاست مملکتی، صلاح نمی‌دانست که خود را کشنده آن حضرت معرفی کند، بدین سبب پس از مسموم کردن ایشان دستور داد، علما و فقهای بغداد را در زندان حاضر کنند. آنها پس از مشاهده جنازه، زیر نوشته‌ای امضا کردند که موسی بن جعفر علیه‌السلام به اجل خود از دنیا رفته است. تنها کسی که از امضای این نوشته خودداری کرد، احمد بن حنبل بود؛ او را تهدید، تطمیع و شکنجه کردند اما قبول نکرد و این افتخار را در تاریخ برای خود ثبت کرد (القمی، ۱۳۸۸: ۷۰۴/۱).

هرچند در زمان هارون او محدث جوانی بود ولی با توجه به قضاوت دیگران درباره احمد بن حنبل مطلب مذکور دور از واقع نیست، زیرا افرادی تصریح کرده‌اند احمد بن حنبل در جوانی (اسود الراس) در علم به احادیث شهره بود (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۲۹۰/۵). محقق اربلی نیز در شهادت فقها و افراد شاخص بغداد به مرگ طبیعی موسی بن جعفر علیه‌السلام نامی از احمد بن حنبل نمی‌برد (اربلی، ۱۳۸۱ ق: ۲۳۴/۲). بنا به شهادت عده‌ای از علمای سنتی شیعه، احمد بن حنبل با پیشوای هفتم شیعیان دارای رابطه خاصی بود. از احمد حنبل نقل شده است:

در روزهای خاصی خدمت موسی بن جعفر علیه السلام شرفیاب شدم تا مطلبی به او بگویم. در این هنگام مار بزرگی دهانش را به گوش موسی بن جعفر علیه السلام نزدیک کرد. انگار مطلبی گفت. وقتی از این وضعیت فراغت یافت، موسی بن جعفر علیه السلام مطالبی به او گفت که من متوجه نشدم. ایشان فرمود: «ای احمد! این مار فرستاده‌ای از گروه جنیان بود. آنان در مطلبی اختلاف داشتند و برای رفع آن به من مراجعه کردند که جوابشان را دادم. ای احمد! تو را به خدا سوگند می‌دهم تا زنده‌ام این مطلب را فاش نکنی.» من تا مرگ ایشان مطلب را آشکار نکردم (شامی، ۱۴۲۰: ۶۶۵ و القمی، ۱۳۸۸: ۷۰۴/۱).

منزلت انحصاری

از منزلت‌های مورد اهتمام مورخان و محدثان و متکلمان برای اهل بیت علیهم السلام، استثنای خانه آنان در ماجرای بسته‌شدن درب خانه‌ها به مسجد نبوی است. خانه تعدادی از صحابه دری باز به مسجد داشت؛ در دستوری الهی همه آنان غیر از خانه علی علیه السلام مسدود شدند. این منزلت در احادیث منقول ابن حنبل تصریح شده و الهی بودن دستور به وضوح بیان شده است. این دلیل روشنی بر تقدم و برتری آنان به سایر مسلمین است. زید بن ارقم می‌گوید:

راه‌هایی از منازل تعدادی از اصحاب به مسجدالنبی باز بود. پیامبر صلی الله علیه و آله روزی فرمود: «این درب‌ها را جز درب خانه علی علیه السلام ببندید.» مردم در این باره به گفتگو نشستند. پیامبر صلی الله علیه و آله برخاست و حمد و ثنای الهی را به‌جا آورد و آنگاه فرمود: «به من امر شده درب تمام خانه‌ها جز درب خانه علی علیه السلام را ببندم. شما در این باره مطالبی بیان می‌کنید. به خدا سوگند من دربی را باز و بسته نمی‌کنم، بلکه به من امر می‌شود و از امر الهی تبعیت می‌نمایم» (ابن حنبل، ۱۴۱۴-۱۹۹۴: ۷۹/۷).

مستثنی شدن از دستوری عمومی و بسته‌نشدن درب خانه اهل بیت علیهم السلام به مسجد نبوی به امر خدا، مشیر به جایگاه ویژه و استثنایی آنان است.

اگر امری در دین با نماز توأم شود یا مقبولیت نماز به اتیان آن منوط شود، از اهمیت بی‌بدیل آن حکایت دارد. درود و تحیت به اهل بیت علیهم‌السلام به هنگام تشهد و توصیه اکید نبوی به تسبیحات اربعه موسوم به تسبیحات حضرت فاطمه علیها‌السلام بعد از نماز به عنوان ذکر مکمل، تأکیدی بر مقام منیع و انحصاری اهل بیت علیهم‌السلام است.

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مقابل سؤال مردم، نحوه درود بر خود را بیان می‌فرماید که توأم با تحیت و درود بر اهل بیت علیهم‌السلام است (همان: ۳۴۳/۱ و ۴۲۳).^{۱۲} پاداش خدا به درود مردم بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و خاندان اهل بیت علیهم‌السلام، مضاعف و چند برابر است (همان: ۳۰۷، ۳۱۳، ۳۲۰، ۳۲۰، ۳۲۴ و ۳۲۵).^{۱۴}

محمد بن ادریس شافعی معتقد به وجوب صلوات در تشهد است. او خطاب به اهل بیت علیهم‌السلام می‌گوید: «برای عظمت شأن شما این مطلب کافی است که اگر کسی برای شما صلوات نفرستد، نماز او نماز نیست» (الهیتمی المکی، ۱۳۸۵: ۱۴۸).

نقل شده است که فاطمه علیها‌السلام درخواست مستخدمی برای کمک به اداره امور زندگی داشت که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «تو را دلالت می‌کنم به چیزی بهتر از آنچه می‌خواهی» و تسبیحات اربعه را بیان فرمود (همان: ۱۷۴/۱ و ۱۸۷/۱).^{۱۵} این تسبیحات بعد از هر نماز واجبی با تأکید توصیه شده است. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام می‌فرماید: «تسبیحات فاطمه علیها‌السلام در شرایط سخت جنگ صفین هم ترک نشد» (همان: ۲۰۶/۱).

معیار ایمان

در روایت‌های شیعی، علی علیه‌السلام میزان و معیار اعمال (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۷/۹۷)^{۱۶} معرفی شده است. او ملاکی برای سنجش ایمان و نفاق دیگران است. ابن‌حنبل در کتب روایی خود علی علیه‌السلام را معیار و ملاک سنجش ایمان و نفاق معرفی کرده است.

علی علیه‌السلام نقل می‌کند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به من فرمود: «جز منافق بغض مرا ندارد و جز مؤمن دوستدار من نمی‌شود» (ابن‌حنبل، ۱۴۱۴: ۱۸۳/۱).^{۱۷} مفاد روایت در جاهای دیگری هم تکرار شده است (همان: ۲۰۴). در حدیثی دیگر، عبارت «محب تو نمی‌گردد مگر مؤمن و دشمن تو نمی‌شود مگر منافق»، وارد شده است که با حدیث اول وحدت مضمون دارد و اختلاف در جابه‌جایی عبارت و ضماین است (همان: ۲۷۲). مضمون روایت از ام سلمه

ظرفیت‌های تقریبی احمد بن حنبل به شیعه امامیه در ساحت اندیشه و عمل / ۶۵

هم نقل شده است: «مؤمن به تو بغض نمی‌روزد و منافق دوستدار تو نمی‌شود» (همان: ۱۷۶/۱۰).^{۱۸}

ابن حنبل، سنجیده بودن علی علیه السلام را در روایت‌های دیگر و با کلامی متفاوت نقل کرده است. ابوسعید خدری می‌گوید: «منافقین انصار را به واسطه بغضشان نسبت به علی علیه السلام می‌شناختیم» (ابن حنبل، ۱۴۲۵-۲۰۰۴: ۸۰).^{۱۹}

از حضرت علی علیه السلام نقل شده است که فرمود:

آگاه باشید دو گروه درباره من هلاک خواهند شد، محبی که درباره من چیزی فرض می‌کند که در من نیست و بغض‌ورزی که بدی‌ای به من نسبت می‌دهد و به من تهمت می‌زند. من پیامبر نیستم و به من وحی نمی‌شود ولی در حد توانم به کتاب خدا و سنت پیامبرش عمل می‌کنم، پس آنچه از فرمانبری خدا به شما امر می‌کنم باید اطاعت کنید، چه دلخواهتان باشد و چه نباشد (ابن حنبل، ۱۴۱۴-۱۹۹۴: ۳۳۷/۱).

مضمون این روایت در منابع حدیثی شیعه از جمله *نهج البلاغه* ذکر شده است (نهج البلاغه: خطبه ۱۲۷ و حکمت ۱۱۷؛ ثقفی، ۱۳۹۵: ۵۸۹/۲).

طهارت ربانی

بر اساس مفاد آیه ۳۳ سوره احزاب و حدیث کسا، اهل بیت علیهم السلام از هر پلیدی و ناپاکی با خواست و ضمانت الهی مبرا هستند. این از منزلت‌های انحصاری آنان است.

انس بن مالک نقل می‌کند: «پیامبر صلی الله علیه و آله به مدت شش ماه وقتی به مسجد برای نماز صبح می‌رفت و از کنار خانه فاطمه علیها السلام عبور می‌کرد، می‌فرمود: «ای اهل بیت نماز را دریابید!» و بعد آیه ۳۳ سوره احزاب را که متضمن طهارت اهل بیت علیهم السلام است قرائت می‌فرمود» (ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۵۱۶/۴ و ۵۶۸؛ همان: ۴۵/۶).

ام سلمه پس از نقل حدیث کسا از درخواست خود برای ورود به زیر کسا می‌گوید که با مخالفت معنادار پیامبر صلی الله علیه و آله مواجه می‌شود. حضرت رسول صلی الله علیه و آله ضمن ممانعت از ورود همسر پرهیزگار خود به زیر کسا می‌فرماید: «شما انسان خوبی هستی»^{۲۰} (همان: ۲۲۸/۱۰).

وقتی خبر شهادت حسین بن علی علیه السلام رسید، ام سلمه همسر پیامبر صلی الله علیه و آله به خاطر ظلم اهل عراق آنان را لعنت کرد و گفت:

فاطمه علیها السلام خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله رسید و هدیه‌ای محضرش ارائه کرد. حضرت فرمود: «پسر عمویت کجاست؟» فاطمه علیها السلام پاسخ داد خانه است. حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمود: «او و دو فرزندش را اینجا بیاور». آنها در حجره من خدمت رسول الله صلی الله علیه و آله رسیدند. پیامبر صلی الله علیه و آله کسای یمانی را بر روی آنها قرار داد و با دست راستش به پروردگار اشاره کرد و عرض کرد: «خدایا اینها اهل من هستند، پلیدی را از آنان دور کن و پاکشان گردان...» (همان: ۱۸۷/۱۰).

نقل این روایت‌ها در کتب ابن حنبل، نشان‌دهنده اهتمام وی به جایگاه اهل بیت علیهم السلام و نزدیکی او به تفکرات اعتقادی شیعه است.

حسرت احترام‌آمیز به جایگاه اهل بیت علیهم السلام

تعدادی از صحابه مورد احترام و ممدوح اهل سنت، در حسرت داشتن یکی از مناقب و منزلت‌های علی علیه السلام، عضو ارشد اهل بیت علیهم السلام، بودند. ابن حنبل مطالبی نقل نموده است که نشان‌دهنده غبطه و تنافس آنها به جایگاه انحصاری اهل بیت علیهم السلام است:

پس از کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره مأموریت خطیر و بزرگ علی علیه السلام در مقابله با قریش، عمر بن خطاب حسرت آن مأموریت را می‌خورد. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «به خدا قسم مردی از من و همانند خودم را مأمور می‌کنم که گردن شما را بزند و نسلتان را مشخص کند و اموالتان را بگیرد.» عمر در این هنگام گفت: «تا آن روز علاقه‌ای به امارت و ریاست نداشتم ولی امید داشتم بگویند من آن فرد هستم.» در این هنگام پیامبر صلی الله علیه و آله دست علی علیه السلام را گرفت و دو مرتبه فرمود: «این همان مرد است» (همو، ۱۴۲۵: ۹۵).

عبدالله بن عمر به سه ویژگی امام علی علیه السلام حسرت می‌خورد که وجود یکی از آنها موجب بی‌نیازی او به اموال باارزش و ثروت دنیوی است؛ پیامبر صلی الله علیه و آله دخترش را به عقد او در آورد که برایش فرزند آورد و درب تمام خانه‌ها را به مسجد جز درب خانه او بست و روز خیر پرچم مبارزه را به او داد (همان: ۲۵۶/۲).

ظرفیت‌های تقریبی احمد بن حنبل به شیعه امامیه در ساحت اندیشه و عمل / ۶۷

تنافس سعد بن وقاص به مقام علی علیه السلام نیز در صحاح مورد اتکای اهل سنت ذکر شده است. سعد بن وقاص در مقابل پرسش معاویه که چرا ابوتراب را دشنام نمی‌دهی، پاسخ داد:

به دلیل سه مطلبی که پیامبر صلی الله علیه و آله درباره او فرمود و انجام داد، او را هرگز دشنام نمی‌دهم که اگر یکی از آن افتخارات نصیب من می‌شد از داشتن شتران سرخ‌موی برایم محبوب‌تر بود: ۱. معرفی او به منزله هارون برای موسی؛ ۲. اعطای پرچم در جنگ خیبر و معرفی او به عنوان محبوب و محب خدا و رسولش؛ ۳. وقتی آیه مباحله نازل شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام را خواست و فرمود: «خدا یا اینها اهل من هستند» (البخاری، بی‌تا: ۲۷۹/۹).

همراهی با پیامبر صلی الله علیه و آله در مأموریت‌های مخاطره‌آمیز

علی علیه السلام چون سربازی فداکار از روزهای نخست نهضت نبوی تا پایان عمر با برکت پیامبر صلی الله علیه و آله در کنار ایشان بود و در مراحل شدید و سخت و در مأموریت‌ها و اقدامات مخاطره‌آمیز در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله بود. در اینجا با استمداد از مطالب ابن حنبل، به یک نمونه از اقدامات علی علیه السلام در ابتدای بعثت اشاره می‌کنیم. ایشان از علی علیه السلام نقل می‌کند:

با رسول‌الله صلی الله علیه و آله به سمت کعبه رفتیم، پیامبر فرمود بنشین و بر دوش من بالا رفت. خواستم بلند شوم که احساس ضعف به من دست داد و ایشان وقتی ضعف مرا دید پایین آمد و نشست و فرمود از دوش من بالا برو. از دوش ایشان بالا رفتم و پیامبر صلی الله علیه و آله بلند شد در این زمان حس کردم اگر بخواهم، می‌توانم به افق‌های دوردست آسمان برسم، سپس بالای کعبه رفتم و بت‌ها را با شکل‌های گوناگون از تمام جهات به پایین انداختم و همانند شیشه شکستم. سپس بدون اینکه کسی متوجه شود به خانه‌های خود بازگشتیم (ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۱۸۳/۱).

مضمون روایت را با کمی تفاوت در عبارت، خواریزی در المناقب با عنوان «شرف صعوده ظهر النبی لکسر الاصنام» نقل کرده است (الخواریزی المکی، ۱۴۱۷: ۱۲۳).

اهل بیت علیهم السلام هم تراز کتاب الاهی

وصیت رهبران و بنیان‌گذاران هر نهضتی متضمن دغدغه اصلی آنها برای استمرار نهضتی است که به وجود آورده‌اند. پیامبر صلی الله علیه و آله برای دوره بعد از رحلت خود کتاب خدا و اهل بیت علیهم السلام را به عنوان دو چیز گران‌بها وصیت کرده و مردم را به تمسک به آنان سفارش می‌کند و جدایی‌ناپذیری آنان را گوش‌زد می‌کند. این بیان مشیر به هم‌ترازی و حقانیت و راه‌نیافتن باطل در هر دوی آنها است.

ابوسعید خدری از رسول‌الله صلی الله علیه و آله نقل می‌کند: «دو چیز گران‌بها در بین شما گذاشتم، یکی بزرگ‌تر از دیگری است، کتاب خدا که چون ریسمانی از آسمان به زمین امتداد دارد و عترتم. آگاه باشید آن دو از هم جدایی ندارند تا در کنار حوض (کوثر) بر من وارد شوند» (ابن‌حنبل، ۱۴۱۴: ۵۴/۴).^{۲۱}

ابن‌حنبل حدیث ثقلین را با چند جمله متفاوت جهت‌دار در کتاب فضایل صحابه نقل کرده است. بعد از ذکر حدیث ثقلین عبارت «اگر به آنها تمسک کنید گمراه نمی‌شوید» و در پایان، عبارت «بنگرید که چگونه بعد از من با آنها رفتار می‌کنید» وارد شده است (همان، ۱۴۲۵: ۸۷) که اولی به لزوم تمسک و راه‌نیافتن باطل در ثقلین و دومی به نگرانی مضمهر رسول خدا صلی الله علیه و آله در باب عمل اصحاب به توصیه ایشان اشاره دارد.

نبرد برای تأویل

حضرت علی علیه السلام در طول حکومت خود با سه جنگ تحمیلی داخلی مواجه شد. جنگ جمل به بهانه ناموجه خون‌خواهی عثمان، خلیفه سوم، در سال ۳۶ و جنگ دوم، صفین، با ادامه همین بهانه نادرست و به دلیل نافرمانی شامیان به سرکردگی معاویه از امام مستقر و صاحب سیف و خلیفه راشد و راقی به قرائت اهل سنت در سال ۳۷ و جنگ سوم یعنی جنگ حرورا و مارقین در ماه صفر سال ۳۸ با دسیسه شریک سیاسی معاویه، عمروبن عاص، و با تجاهل عده‌ای متصلب ظاهرین اتفاق افتاد.

دانشمندان اهل سنت حقانیت امام علی علیه السلام و انحراف مخالفین و محاربین در جنگ‌ها را تصریح کرده‌اند (همان، ۱۴۱۴: ۱۰۶/۷؛ همان، ۱۱/۴ و ۴۵).

بر اساس روایتی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خطاب به اصحابش فرمود: «از میان شما فردی برای تأویل قرآن خواهد جنگید، همان‌گونه که من در راه تنزیل جنگیدم.» عمر و ابوبکر (برای تطبیق خود با کلام) بلند شدند. پیامبر فرمود: «شما نیستید بلکه آن فرد کسی است که در حال تعمیر کفش است» و علی علیه السلام مشغول به این کار بود (ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۶۸/۴).^{۲۳} در این روایت مقایسه معناداری بین صحابه مشهور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم صورت گرفته است و علی علیه السلام از میان آنها، برای حفظ و استمرار وحی، مأمور به تأویل صحیح وحی شده است که منزلتی بی‌نظیر است.

رابطه اختصاصی و انحصاری با رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم

در این بخش مطالبی مطرح می‌کنیم که رابطه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام را فراتر از رابطه نسبی نشان می‌دهد که ناشی از نوعی هم‌ترازی معنوی و شخصیتی بین آنها است. این امور درباره صحابه دیگر نقل نشده و ابن حنبل بدان تصریح می‌کند.

در سریه‌ای (جنگ و جهاد بدون حضور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم) که علی علیه السلام امیر جماعتی بود، مسائلی پیش آمد و تعدادی از افراد تصمیم گرفتند در بازگشت گلایه آن را نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مطرح کنند. موقع بازگشت یکی گفت ای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم علی علیه السلام در طول جنگ چنین چنان کرد. رسول خدا به حرفش توجه نکرد و از او روی برگرداند. دومی گلایه را تکرار کرد و با بی‌اعتنایی و اعراض رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مواجه شد. نفر سوم گلایه را تکرار و با رفتار مشابه حضرت مواجه شد. وقتی نفر چهارم گلایه را مطرح کرد، درحالی‌که رنگ چهره رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از ناراحتی تغییر یافته بود، با او مواجه شد و دو مرتبه فرمود: «علی را رها کنید! علی از من است و من از اویم و او ولی هر مؤمنی بعد از من است» (همان، ۲۱۵/۷).^{۲۴}

وقتی پیامبر مریض شد و رحلت کرد، در خانه عایشه بود، فرمود: «علی را دعوت کنید بیاید». عائشه عرض کرد: «آیا ابوبکر را دعوت کنم؟» حضرت فرمود: «اشکالی ندارد دعوت کنید». حفصه عرض کرد: «آیا عمر را دعوت کنم؟» حضرت فرمود:

«مانعی ندارد دعوت کنید». ام‌فضل گفت: «آیا عباس را فراخوانیم؟» فرمود: «دعوت کنید». پیامبر ﷺ سر خود را بلند کرد و علی علیه السلام را در مجلس ندید و چیزی نفرمود. در این موقع عمر گفت جلسه را ترک کنید، آنگاه بلال آمد و برای نماز اذان گفت... (همان: ۷۶۳/۲).

در روایت مذکور، نبود علی علیه السلام در آن لحظات خاص و جلسه ویژه تلویحاً مایه ناخرسندی رسول‌الله ﷺ شده است و به همین دلیل بعد از رؤیت مجلس، کلامی انشا نفرمودند. این روایت مشیر به تمرد ضمنی افرادی از اعضای منسوب به پیامبر ﷺ از خواسته مشخص حضرت درباره فراخوانی علی علیه السلام است.

در تاریخ اسلام بعد از امر رسول خدا ﷺ به ایجاد عقد اخوت بین مؤمنین، افتخار برادری ایشان که به مواخاة مشهور است، تنها نصیب امام علی علیه السلام شد. سعیدبن مسیب می‌گوید:

رسول‌الله ﷺ بین اصحاب خود برادری ایجاد کرد، خود حضرت و ابوبکر و عمر و علی علیه السلام ماندند، پس بین ابوبکر و عمر اخوت ایجاد کرد و به علی علیه السلام فرمود: «تو برادر من و من برادر تو هستم» (همان، ۱۴۲۵: ۱۰۱). ۲۰.
رسول‌خدا ﷺ به علی علیه السلام فرمود: «تو برادر و همراه من هستی» (همو، ۱۴۱۴: ۴۹۶/۱).

سخت‌گیری و انعطاف‌ناپذیری درباره پایه اصلی دیانت، در سیره علی علیه السلام در احادیث شیعه نقل شده است (ابن‌بطریق، ۱۴۰۷: ۲۷۳). ابوسعید خدری می‌گوید که عده‌ای از علی علیه السلام شکایت کردند، رسول‌خدا ﷺ بلند شد و خطبه خواند. از ایشان شنیدم که مکرر می‌فرمود: «از علی شکایت نکنید زیرا او در ذات یا راه خدا خشن است» (ابن‌حنبل، ۱۴۱۴: ۱۷۲/۴؛ همو، ۱۴۲۵: ۱۹۱). ۲۷.

جانبازی علی علیه السلام از طلیعه دعوت نبوی مورد اذعان همه مورخین است. ابن‌حنبل بر ماجرای مخاطره‌آمیز لیلۃ‌المبیت صحه می‌گذارد؛ قریش شبی در مکه به مشورت نشستند، برخی پیشنهاد دادند وقتی صبح شد او (رسول‌خدا ﷺ) را به بند بکشید، عده‌ای گفتند او را بکشید و عده‌ای نیز نظر به اخراج ایشان داشتند، خداوند پیامبرش را

ظرفیت‌های تقریبی احمد بن حنبل به شیعه امامیه در ساحت اندیشه و عمل / ۷۱

از توطئه قریش مطلع کرد. علی علیه السلام به جای او در بستر خوابید و پیامبر صلی الله علیه و آله از مکه خارج شد و در غاری پناه گرفت و مشرکین تا صبح به امید قتل پیامبر صلی الله علیه و آله در انتظار نشستند، اما در بستر علی علیه السلام را دیدند و خدا کیدشان را خنثی کرد... (همو، ۱۴۱۴: ۷۴۴/۱ و ۱۲۵/۴).

نتیجه

ابن حنبل یکی از محدثین و پیشوایان فقهی چهارگانه اهل سنت است. تمایز اعتقادی او با شیعه انکارناپذیر است. اما در احادیث و منابع اهل سنت مطالبی از او نقل شده است که گاه تفسیر شیعی از منزلت و منقبت اهل بیت علیهم السلام را برمی‌تابد. رویکردهای ابن حنبل در مواردی همانند بی‌مانندی علی علیه السلام در فضایل و جنگ حضرت برای تأویل صحیح دین در همان مسیر نزول وحی، اعجاب محقق را برمی‌انگیزد. جنگ‌های علی علیه السلام در زمان خلافت خود با افرادی بود که رؤسای آنان مورد احترام اهل سنت هستند. ابن حنبل به مرجعیت علمی حضرت علی علیه السلام و به اعتراف برخی از صحابه و محدثین مورد اعتماد اهل سنت، صحنه می‌گذارد. احادیثی هم در باب ولایت علی علیه السلام نقل می‌کند که در منطق بحث به تفسیر شیعی بیش از اهل سنت شباهت دارد. او در منازعه اهل بیت علیهم السلام و بنی عباس، جانب خاندان رسالت را می‌گیرد و علاقه و ارادت خود را به موسی بن جعفر علیه السلام نشان می‌دهد. این تحقیق در صدد انتساب ایشان به غیر مقدمات مذهبی و کلامی او نیست اما ظرفیت تقریبی او به تفسیر امامیه در موارد ذکر شده انکارناپذیر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. الشیعة الذین اذا اختلف الناس عن رسول الله (صلی الله علیه و آله)، اخذوا بقول علی (علیه السلام) و اذا اختلف الناس عن علی (علیه السلام) اخذوا بقول جعفر بن محمد (علیه السلام).
۲. الشیعة الذین هم تلامیذ مدرسة أهل البيت علیهم السلام.
۳. انه علیه السلام أفضل الناس بعد رسول الله أنه علیه السلام كان أفضل الصحابة، فیکون هو الامام.
۴. ما لاحد من الصحابة من الفضائل بالاسانيد الصحاح، مثل ما لعلی رضی الله عنه.
۵. یا بُنی، علی بن ابی طالب من اهل بیت، لایقاس بهم احد.
۶. یا هؤلاء، قد أكثرتم القول فی علی، و الخلافة لما تزين علیاً بل علی زینها.

٧. لقد فارقكم رجل بالامس لم يسبقه الاولون بعلم و لا يدركه الاخرون.
٨. سل عليا فهو اعلم بهذا مني.
٩. الستم تعلمون اني اولي بالمومنين من انفسهم؟ قالوا بلى، قاله الستماني اولي بكل مؤمن من نفسه؟ قالوا بلى، قال: فاخذ بيد علي فقال: من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه... هنيئا يابن طالب اصبحت و امسيت مولى كل مؤمن و مومنة.
١٠. فايكم يباعني عليان يكون اخي و صاحبي؟ قال فلم يقم اليه احد، قال قمت اليه و كنت اصغر القوم... حتى في الثالثة ضرب بيده علي يدي.
١١. ايكم يوالي في الدنيا و الاخرة؟ قالوا علي معه جالس، فابوا، فقال علي: انا اواليك في الدنيا و الاخرة، قال: انت ولي في الدنيا و الاخرة.
١٢. او ماترضى ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا النبوة؟
١٣. اللهم صل علي محمد و علي آل محمد، كما صليت علي ابراهيم، انك حميد مجيد و بارك علي محمد و علي آل محمد كما باركت علي ابراهيم انك حميد مجيد.
١٤. من صلى علي واحدة صلى الله عليه عشرا.
١٥. الا ادلك علي ما هو خير لك من ذلك؟ تسبحين ثلاثا و ثلاثين و تكبرين ثلاثا و ثلاثين و تحمدين ثلاثا و ثلاثين، احدها اربع او ثلاثين.
١٦. علي ميزان الأعمال.
١٧. انه لا يبغضني الا منافق و لا يحبني الا مؤمن.
١٨. لا يبغضك مؤمن و لا يحبك منافق.
١٩. انما كنا نعرف منافقي الانصار ببغضهم عليا.
٢٠. إنك علي خير.
٢١. اني قد تركت فيكم الثقيلين احدهما اكبر من الاخر، كتاب الله عز و جل جبل ممدود من السماء الي الارض و عترتي اهل بيتي، الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض.
٢٢. ما ان اخذتم به لن تضلوا بعدي... انظروا كيف تخلفوني.
٢٣. ان منكم من يقاتل علي تاويله كما قاتلت علي تنزيله. قال فقام ابوبكر و عمر فقال لا ولكن فاصف النعل و علي يخصف نعله.
٢٤. ان عليا مني و انا منه و هو ولي كل مؤمن بعدي.
٢٥. ان رسول الله اخي بين اصحابه، فبقي رسول الله و ابوبكر و عمر و علي، فاخي بين بكر و عمر و قال لعلي انت اخي و انا اخوك.
٢٦. انت اخي و صاحبي.
٢٧. اشتكى عليا الناس قاله: فقام رسول الله فينا خطيبا فسمعته يقول ايها الناس لاتشكوا عليا فوالله انه لايخيشن في ذات الله او في سبيل الله.

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه لابن الحدید، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.

ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن (بی تا). مناقب الامام احمد بن حنبل، بیروت: دارالآفاق الجديدة.
ابن بطریق، یحیی بن حسن (۱۴۰۷). عمدة عیون صحاح الأخبار فی مناقب إمام الأبرار، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسين.

ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم (۱۳۲۱). منهاج السنة، مصر: المطبعة الكبرى الاميرية.
ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم (۱۴۰۷). حقوق آل البيت، تحقیق: عبدالقادر احمد عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الثانية.

ابن حنبل، احمد (۱۴۱۴). المسند، بیروت: دار الفکر، الطبعة الثانية.
ابن حنبل، احمد (۱۴۲۵). فضائل اهل بیت من کتاب فضائل الصحابة، تحقیق: محمد کاظم المحودی، قم: المجمع العالی للتقريب بين المذاهب الاسلامية، الطبعة الاولى.
ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۳). التحصين لأسرار ما زاد من كتاب اليقين، قم: مؤسسه دار الكتاب.

ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن بن هبة الله بن عبدالله الشافعی (۱۴۱۵). تاریخ مدينة دمشق، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالفکر، ج ۵.

اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱). كشف الغمة فی معرفة الائمة، محقق و مصحح: هاشم رسولی محلاتی، تبریز: انتشارات بنی هاشم.

اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰). مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتز، بی جا: بی نا، چاپ سوم.

البخاری، محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن المغیره (بی تا). الصحيح (صحیح بخاری)، استانبول: المكتبة الاسلامية.

البغدادی الحنفی، ابوالحسین محمد بن ابی یعلی (۱۴۱۹). طبقات الحنابلة، حققه الدكتور عبدالرحمن بن سلیمان العثیمین، ریاض: فہرسة مكتبة الملك فهد الوطنية.

ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال (۱۳۹۵). الغارات أو الإستنفار و الغارات، تهران: انجمن آثار ملی.

- جعفریان، رسول (۱۳۷۷). تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم، قم: شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ پنجم.
- الخوارزمی المکی، الموفق بن احمد بن محمد (۱۴۱۷). المناقب، تحقیق: الشیخ مالک المحمودی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- خوانساری، محمد باقر (۱۳۳۶). روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، تهران: کتاب فروشی اسلامیة، ج ۱.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۴). بحوث فی الملل و النحل، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
- سید رضی (۱۳۸۰). نهج البلاغه. ترجمه: محمد دشتی، قم: انتشارات پارسیان.
- شامی، یوسف بن حاتم (۱۴۲۰). الدرالنظیم فی مناقب الائمة اللہامیم، قم: جامعه مدرسین.
- صاحبی نخجوانی، هندوشاه بن سنجر بن عبدالله (۱۳۵۷). تجارب السلف، تصحیح: عباس اقبال آشتیانی، تهران: کتابخانه ظهوری.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۰). شیعه در اسلام، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴). المالئ، قم: دار الثقافة.
- فاضل مقداد (بی تا). ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- القزوینی، ابو عبدالله محمد بن یزید (۱۴۲۶). السنن (ابن ماجه)، بیروت: دار الفکر.
- القمی، شیخ عباس (۱۳۸۸). سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الأطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- النجاشی الاسدی الکوفی، احمد بن علی (۱۳۶۵). رجال النجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسین، چاپ ششم، ج ۱.
- الهیتمی المکی، احمد بن حجر (۱۳۸۵). الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و الزنادقة، قاهره: مکتبه القاهره، الطبعة الثانية.

شرح واجب الاعتقاد جلال الدین شرف شاه حسینی؛ یک شرح با چند انتساب غلط!

حمید عطائی نظری*

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۹/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۵]

چکیده

یکی از رساله‌های کلامی کوتاه متکلم برجسته امامی، علامه حسن بن یوسف حلّی (م ۷۳۶ ه.ق.) رساله ارزشمند واجب الاعتقاد علی جمیع العباد است که شروح گوناگونی بر آن نوشته شده است. در زمره این شروح، اثری است که با عنوان شرحی بر واجب الاعتقاد از عالمی ناشناس، به چاپ رسیده است. در منابع مختلف، فرضیات متفاوتی در خصوص نگارش آن به دست عالمانی چون ابن فهد حلّی، مَهَنابن سِنان یا عبدالحسین نیلی مطرح شده است. در این نوشتار، با بررسی نسخه‌های خطی این شرح و همچنین استناد به نسخه‌ای از تحریری که ابن راشد حلّی از همین شرح واجب الاعتقاد فراهم آورده است، نشان داده می‌شود که تمام فرضیات پیشین در خصوص نگارنده این شرح نادرست است و نویسنده این شرح کسی نیست جز متکلم سرشناس شیعه، سید جلال الدین شرف شاه حسینی. بررسی ویراست ارائه شده از این شرح و تشریح کاستی‌ها و اغلاط آن، از دیگر موضوعات اصلی مطرح شده در این مقاله است.

کلیدواژه‌ها: کلام امامیه، علامه حلّی، واجب الاعتقاد علی جمیع العباد، جلال الدین شرف شاه حسینی، ابن راشد.

مقدمه

یکی از آثار کلامی کم‌برگ ولی پربار علامه حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلّی (۶۴۸ - ۷۲۶ ه.ق.) رساله‌ای است به نام *واجب الاعتقاد علی جمیع العباد* که علامه در آن، چنان‌که از نامش هم پیداست، به تحریر مسائلی پرداخته است که اعتقاد به آنها بر هر مکلفی واجب است. رساله شامل دو بخش کلامی و فقهی است، بدین ترتیب که بخش نخست آن یک اعتقادنامه امامی مختصر در چند صفحه است که گزیده‌ای از باورهای شیعی در موضوعات توحید و عدل و بُبوت و امامت (از اعتقاد به اصل معاد در هیچ‌جا رساله سخن به میان نیامده است) در آن بیان شده است، و بخش دوم آن مشتمل است بر ذکر احکام فقهی واجب، طبق مسلک امامیه (حلّی، ۱۳۷۶: ۵۱-۵۷). در واقع، اثر یادشده چکیده‌ای است از باورهای کلامی و فقهی شیعی که به قصد آموزش این‌گونه معتقدات به عموم شیعیان به نگارش درآمده است. از این سنخ اعتقادنامه‌ها در تاریخ نگارش‌های کلامی شیعه بسیار نوشته شده و همواره عوام و عالمان شیعه به آن توجه داشته‌اند. یکی از نشانه‌های عنایت عالمان امامی به اعتقادنامه‌هایی نظیر *واجب الاعتقاد*، شروع و حواشی متعددی است که بر این رساله‌ها نگاشته شده است. بر رساله *واجب الاعتقاد* نیز شروع متعددی نوشته شده که برخی از آنها منتشر شده است. در این مقاله، مروری خواهیم کرد بر شروع مختلف نگاشته‌شده بر این اثر و سپس به‌طور خاص به بازشناسی هویت نویسنده یکی از شروع ناشناخته آن می‌پردازیم. در کتاب‌شناسی‌ها و تراجم‌نامه‌های موجود هیچ‌نام و نشانی از نویسنده این شرح نیامده است و در منابع، به اشتباه آن را به چند مؤلف مختلف نسبت داده‌اند؛ اما در نوشتار حاضر با استناد به چند نسخه خطی، نویسنده حقیقی این شرح برای نخستین بار معرفی می‌شود.

از آنجا که در مقاله‌ای دیگر به تفصیل در باب رساله *واجب الاعتقاد* و مطالب شایان توجه در خصوص آن، سخن گفته‌ایم (نک.: عطائی نظری، ۱۳۹۵: ۹۲-۱۰۴)، در این مجال به تکرار مطالب آن نپرداخته، خوانندگان را به منظور آگاهی از ویژگی‌های ساختاری و محتوایی و همچنین بررسی نسخه‌ها و ویراست‌ها و ترجمه‌های مختلف این رساله بدان نوشته ارجاع می‌دهیم. در ادامه، نخست به نکته‌ای تازه درباره تاریخ نگارش رساله *واجب الاعتقاد* اشاره کرده، پس از آن، شروع مختلف این اثر را به اجمال معرفی کرده

شرح واجب الاعتقادِ جلال‌الدین شرف‌شاه حسینی؛ یک شرح با چند انتساب غلط! / ۷۷

و در نهایت، به بحث اصلی خود یعنی بازشناسی هویت نویسنده واقعی یکی از این شروح که تاکنون ناشناخته مانده بوده است، می‌پردازیم.

۱. انتساب و تاریخ نگارش رساله واجب الاعتقاد علی جمیع العباد

در انتساب نگارش رساله واجب الاعتقاد به علامه حلّی تردیدی نیست. علامه در اجازه‌ای که در محرم سال ۷۲۰ هجری قمری برای مَهَنابِ سَنان صادر کرده (حلّی، ۱۴۰۱: ۱۵۷ - ۱۵۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۴ و ۱۴۸)، از این رساله اعتقادی هیچ نامی نبرده است، اما اسم آن در ضمن یکی از پرسش‌وپاسخ‌های مطرح‌شده در این کتاب، پس از صدور اجازه‌ای دیگر از سوی علامه برای مَهَنابِ سَنان در ذی‌الحجّه سال ۷۱۹ هجری قمری (حلّی، ۱۴۰۱: ۱۱۷) برده شده و علامه انتساب آن را به خود تأیید کرده است (همان: ۱۲۵). از اینجا همچنین می‌توان این نکته را دریافت که رساله واجب الاعتقاد به‌طور قطع تا پیش از سال ۷۱۹ به نگارش درآمده بوده است.

از سوی دیگر، نام این رساله در فهرستی که علامه حلّی در سال ۶۹۳ ه.ق. از آثار خود در خلاصه الأقوال ارائه کرده است (همو، ۱۴۱۷: ۱۱۰) برده نشده، گرچه بعدها به برخی از نسخه‌های این کتاب و به‌تبع آن در ویراست کتاب افزوده شده است (همان: ۱۱۳). بنابراین باید گفت این رساله تا سال ۶۹۳ تألیف نشده است. همچنین نام رساله واجب الاعتقاد نه در متن کهن‌ترین نسخه خطّی شناخته‌شده خلاصه الأقوال (یعنی نسخه موجود در کتاب‌خانه علامه سید حسن صدر در کاظمین که متن آن بر علامه خوانده شده و در پایان آن، بلاغِ انهای قرائت نسخه در سال ۷۱۵ به خط علامه نوشته شده است) و نه در حاشیه آن (که اسامی برخی آثاری که علامه پس از سال ۶۹۳ نگاهشته است بدان افزوده شده) دیده نمی‌شود (همو، بی‌تا: برگ‌های ۱۸ ب - ۲۰ آ). بنابراین به احتمال بسیار قوی این رساله تا هنگام کتابت نسخه پیش‌گفته از خلاصه الأقوال، یعنی سال ۷۱۵، نگاهشته نشده بوده است. بر این اساس، می‌توان حدس زد که رساله واجب الاعتقاد در فاصله زمانی میان سال ۷۱۵ تا ۷۱۹ ه.ق. تألیف شده است.

۲. شروح نگاشته شده بر رساله واجب الاعتقاد

نخستین شرح بر رساله واجب الاعتقاد، که در عین حال معروف‌ترین و احتمالاً مفصل‌ترین شرح نگاشته شده بر آن نیز به شمار می‌آید، الاعتقاد فی شرح واجب الاعتقاد نام دارد. این شرح با انتساب غلط به فاضل مقداد سیوری (م ۸۲۶ ه.ق.) منتشر شده است (سیوری، ۱۴۱۲)، درحالی که - به شرحی که در مقاله پیش گفته‌ام درباره واجب الاعتقاد بازگفته‌ام - بر اساس صفحه عنوان نسخه کهن خطی موجود از این رساله در کتاب‌خانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۰۷۰۶، این اثر، تألیف شمس‌الدین محمدبن صدقه حلّی شاگرد فخرالمحققین (م ۷۷۱ ه.ق.) و نصیرالدین کاشانی (م ۷۵۵ ه.ق.) است که آن را در زمان حیات استادش فخرالمحققین نگاشته است.

دومین شرح بر واجب الاعتقاد عبارت است از نهج السداد الی شرح واجب الاعتقاد نوشته عبدالواحدبن صفی نعمانی (قرن ۹ ه.ق.) که فقط شامل شرح بر بخش اعتقادی رساله می‌شود و تاکنون منتشر نشده است (افندی اصفهانی، ۱۴۰۳: ۲۷۹/۳). شرح دیگر بر این رساله به دست ظهیرالدین ابراهیم‌بن علی بن عبدالعالی مفلح المیسی‌العاملی (م ۹۷۹ ه.ق.) نگاشته شده و تحصیل السداد فی شرح واجب الاعتقاد نام دارد (طهرانی، ۱۴۰۳: ۳۹۶/۳). فرائد الانعتاد فی شرح واجب الاعتقاد شرحی دیگر است بر واجب الاعتقاد که البته نویسنده آن شناخته شده نیست. طبق گزارش برخی منابع، تاریخ کتابت این دست‌نویست سال ۹۷۱ ه.ق. است (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۲۲۰)؛ ولی در بعضی مآخذ دیگر، تاریخ جمادی‌الأولی سال ۱۰۰۱ ه.ق. برای زمان استنساخ آن ذکر شده است (درایتی، ۱۳۹۱: ۶۹۴/۲۳). شیخ حسین‌بن علی بن حسین بن‌ابی‌سرورال‌أوالی‌البحرانی (زنده در ۹۵۶ ه.ق.) نیز شرحی بر واجب الاعتقاد نگاشته است که به چاپ نرسیده ولی نسخه‌ای از آن بازمانده است (امین، ۱۴۰۳: ۱۱۶/۶). ارشاد العباد فی کشف واجب الاعتقاد نوشته عبدالمطلب‌بن‌فخرالدین فراء مسیبی نیز ترجمه و شرحی است فارسی بر رساله واجب الاعتقاد که یک نسخه خطی از آن با تاریخ کتابت ۱۰۸۳ ه.ق. موجود است (درایتی، ۱۳۹۰: ۹۷/۳). موجب النجاة فی الحیاة و الممات نگاشته حسن‌بن‌عبدالحق تونی (زنده در قرن ۱۲ ه.ق.) (تبریزی، ۱۴۱۴: ۴۳/۲) و نجاح العباد فی شرح واجب الاعتقاد (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۲۲۰) که شامل شرح بر کل رساله اعم از بخش کلامی و فقهی می‌شود و

شرح واجب الاعتقادِ جلال‌الدین شرف‌شاه حسینی؛ یک شرح با چند انتساب غلط! / ۷۹

دست‌نوشتی از آن به شماره ۸۳۷۶/۱ مورخ ۱۲۸۸ ه.ق. در کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی محفوظ است (درایتی، ۱۳۹۳: ۱۵۱/۳۳) نیز از شروع شایان ذکر برای رساله واجب الاعتقاد است.

۳. شرحی از واجب الاعتقاد و چند فرضیه در باب نویسنده آن

یکی از شروع نگاشته شده بر رساله واجب الاعتقاد شرحی است متعلق به عالمی ناشناس در قرن نهم هجری قمری که با عنوان شرح واجب الاعتقاد به چاپ رسیده است (شرف‌شاه حسینی، ۱۴۲۸: ۷۲/۶ - ۹۸). این شرح که به زبان عربی نگاشته شده، تنها مشتمل بر شرح بخش کلامی رساله واجب الاعتقاد است و نویسنده پس از نقل قسمتی از متن رساله، زیر عنوان «قوله» به شرح و بسط مطالب مطرح در آن بخش پرداخته است.

تصحیح و چاپ این شرح بر اساس دو نسخه شناخته شده از آن اثر تا آن زمان انجام شده است: یکی نسخه شماره ۱۰۹۷۱ OR محفوظ در کتاب‌خانه بریتانیا (که عکس آن در مرکز احیاء میراث اسلامی قم به شماره ۱۸۰۴ موجود است) و دیگری، نسخه شماره ۱۰۶۶۸/۴ کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی که تاریخ کتابت آن به قرن دهم هجری قمری بازمی‌گردد (همان: ۷۳). بر اساس انجامه (ترقیمه) نسخه شماره ۱۰۹۷۱ OR کتابت این نسخه در روز جمعه شانزدهم محرم سال ۸۴۱ ه.ق. به پایان رسیده است (همان: ۹۸). هر دو نسخه، فاقد نام نویسنده است و از این‌رو برای محقق متن، شناسائی نام شارح میسر نشده است. برخی از محققان و دانشوران نیز نگارش این شرح را به عالمانی دیگر نسبت داده‌اند. در ادامه، هر یک از این انتساب‌ها را به‌طور جداگانه بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم که هیچ‌یک از آنها درست نیست و شارح، کس دیگری به غیر از نام‌برندگان است.

۱.۳. انتساب شرح به ابن‌فهد حلی

محمد عبدالکریم بیت‌الشیخ، مصحح شرح واجب الاعتقاد، ضمن اذعان به اینکه نتوانسته نام شارح این شرح را بشناسد و فقط دانسته که صاحب شرح، یکی از عالمان

قرن نهم هجری است، بر اساس شواهد زیر، نگارش آن را به ابن‌فهد حلّی (م ۸۴۱ ه.ق.) نسبت داده است:

۱. نسخه این اثر محفوظ در کتاب‌خانه بریتانیا در سال ۸۴۱ ه.ق. کتابت شده است که همان سال وفات ابن‌فهد حلّی می‌باشد؛
۲. این نسخه در تملک خاندانی بوده که جدّ آنها یکی از شاگردان ابن‌فهد حلّی بوده است؛
۳. ابن‌فهد بسیاری از کتب علامه حلّی را شرح کرده و نسبت بدین کار اهتمام داشته است (همان: ۷۴ - ۷۵).

روشن است که هیچ‌یک از شواهد یادشده توانائی اثبات صحت انتساب نگارش این شرح را به ابن‌فهد ندارد و قرائن یادشده بسیار ضعیف‌تر از آن چیزی است که بتواند چنین حدسی را تقویت کند؛ خاصه آنکه در کتب تراجم هم اثری با عنوان شرح و/اجب الاعتقاد در فهرست آثار ابن‌فهد ذکر نشده است و از سیاهه آثار وی هم برمی‌آید که اهتمام او بیشتر به آثار فقهی، دعائی و اخلاقی - عرفانی بوده و نه مباحث کلامی (نک.: سبحانی و دیگران، ۱۴۲۵: ۱۸۳/۳).

۲.۳. انتساب شرح به مَهَنابنِ سِنان

سید اعجاز‌حسین کتتوری در کشف الحُجُب و الأستار به هنگام یادکرد از شرح واجب الاعتقاد پس از تصریح به دست‌نیافتن به نام شارح، این احتمال را مطرح کرده است که این شرح اثری از نجم‌الدین مَهَنابنِ سِنان (م ۷۵۴ ه.ق.) شاگرد علامه حلّی باشد (کتتوری، ۱۴۰۹: ۳۵۹). شیخ آقا بزرگ طهرانی هم با نقل گفته‌های صاحب کشف الحُجُب به وجود نسخه‌ای از این شرح نزد مرحوم شیخ قاسم محیی‌الدین اشاره کرده است (طهرانی، ۱۴۰۳: ۱۶۴/۱۴).

با توجه به مطالبی که در ادامه این نوشتار خواهد آمد، معلوم خواهد شد که این فرضیه هم در باب هویت نویسنده شرح درست نیست و مَهَنابنِ سِنان نویسنده شرح مزبور نمی‌باشد.

شرح واجب الاعتقاد جلال‌الدین شرف‌شاه حسینی؛ یک شرح با چند انتساب غلط! / ۸۱

۳.۳. انتساب شرح به عبدالحسین بن محمد نیلی

در کتاب‌خانه آیت‌الله حکیم در نجف اشرف نسخه‌ای از شرح واجب الاعتقاد به شماره ۱۰۹۱ - ۴ وجود دارد که در صفحه شناسنامه اثر، نویسنده آن عبدالحسین بن محمد نیلی معرفی شده است. متأسفانه در آغاز این نسخه چند صفحه‌ای افتاده است و لذا در ابتدای آن، نام و نشانی از نویسنده شرح دیده نمی‌شود. در پایان شرح، آمده است:

و هذا آخر ما ذكرناه في شرح المسائل الاصولية والحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين فرغ من تعليقه لنفسه الراجي رحمة ربه الغفور العلي عبدالحسين بن محمد بن حسين بن زنبور النيلي غفر الله له و لوالديه و لمن أحسن إليهما و إليه في سابع عشر صفر ختم بالخير و الظفر لسنة خمسة و خمسين و ثمانماية و الحمد لله وحده (شرف‌شاه حسینی، بی‌تاب: ب۱۱۴).

شیخ آقا بزرگ طهرانی نیز در مجلد الضیاء اللامع فی القرن التاسع از طبقات اعلام الشیعة در فهرست آثار عبدالحسین نیلی به شرح او بر واجب الاعتقاد اشاره کرده که آن را به خط خود نگاشته و در پایانش عبارتی شبیه به عبارت منقول از انجامه نسخه شرح واجب الاعتقاد متعلق به کتاب‌خانه آیت‌الله حکیم نوشته شده است:

عبدالحسین النیلی هو ابن محمد بن الحسين بن زنبور النیلی دون مجموعة من المسائل الكلامية فيها «نهج السداد الى شرح واجب الاعتقاد» - ذ ۲۴: ۴۱۸ و ۲۵: ۴ و معرب «الفصول» النصيرية و مسائل الأصول و هو شرح واجب الاعتقاد أيضا بعنوان «قوله، قوله». كتبها بخطه و قال في آخرها: فرغ من تعليقه لنفسه الراجي ... عبد الحسين ... في ۱۷ صفر ۸۵۵. و النسخة رأيتها عند (السماوي) يظهر منه أنه كان مولعا بعلم الكلام في عصره (طهرانی، ۱۴۳۰: ۷۵/۶).

چنان‌که معلوم است نسخه مد نظر آقا بزرگ در این گفتاورد همان نسخه موجود از شرح واجب الاعتقاد در کتاب‌خانه حکیم نجف است که باز اینجا نیز نگارش آن به عبدالحسین نیلی نسبت داده شده است. با این وصف، آقا بزرگ طهرانی هنگامی که در الذریعة از همین نسخه یاد می‌کند آن را شرحی بر واجب الاعتقاد با عنوان شرح مسائل

الأصول از بعضی اصحاب معرفی می‌کند و این بار از نگارش آن به دست نیلی سخنی به میان نمی‌آورد: «شرح واجب الاعتقاد بعنوان شرح مسائل الأصول عناوین قولیه و قولیه، لبعض الأصحاب ضمن مجموعة فيها نهج السداد أيضا رأيتها عند العلامة السماوی تاریخ کتابتها سنة ۸۵۵، فلايحتمل اتحاده مع نهج السداد للنعمانی» (طهرانی، ۱۴۰۳: ۱۶۴/۱۴).

با مقایسه متن شرح واجب الاعتقاد مکتوب در نسخه کتاب‌خانه حکیم نجف و شرح واجب الاعتقاد تصحیح و منتشر شده توسط محمد عبدالکریم بیت‌الشیخ، اتحاد و یکسانی این دو متن روشن می‌شود. یعنی شرحی که در نسخه کتاب‌خانه حکیم آمده و نگارش آن از سوی فهرست‌نگار و همچنین شیخ آقا بزرگ طهرانی (در یک موضع) به عبدالحسین نیلی نسبت داده شده است، در واقع همان شرحی است که محمد عبدالکریم بیت‌الشیخ آن را به عنوان شرحی از یک عالم ناشناس در قرن نهم و با احتمال انتساب به ابن‌فهد حلّی منتشر کرده و سید اعجاز حسین کتوری نیز فرضیه تألیف آن به دست مَهَنابن سنان را مطرح کرده است. بنابراین در تمام اینها سخن بر سر شرحی است که نویسنده آن معلوم نیست، ولی حدس و گمان‌های مختلفی درباره پدیدآورنده آن مطرح شده است. از آنچه گفته شد این مطلب هم روشن می‌شود که دو شرحی که شیخ آقا بزرگ طهرانی در الذریعه ذیل شماره‌های ۲۰۲۵ و ۲۰۲۶ به عنوان دو شرح مختلف بر واجب الاعتقاد ذکر کرده است (همان: ۱۶۴/۱۴) در حقیقت دو شرح مختلف بر این اثر نیستند، بلکه دو نسخه از یک شرح واجب الاعتقاد می‌باشند.

شاید علت اینکه آقا بزرگ طهرانی و فهرست‌نگار نسخه شرح واجب الاعتقاد موجود در کتاب‌خانه حکیم نگارش این شرح را به عبدالحسین نیلی نسبت داده‌اند، این عبارت مکتوب در انجامه نسخه باشد: «فرغ من تعلیقه لنفسه الراجی رحمة ربّه الغفور العلیّ عبدالحسین بن محمد بن حسین بن زنبور النیلی». اما با دقت در تعبیر «فرغ من تعلیقه لنفسه» می‌توان فهمید که نیلی نه صاحب شرح، بلکه فقط، کاتب آن بوده است و نویسنده شرح، کس دیگری باید باشد. به‌طور معمول عبارت «فرغ من تعلیقه لنفسه» برای بیان این معنا استعمال می‌شود که کاتب، متنی را برای استفاده شخصی خودش نوشته است و چنانچه کاتب متن، همان مؤلف و صاحب اثر باشد دیگر از قید «لنفسه»

شرح واجب الاعتقاد جلال‌الدین شرف‌شاه حسینی؛ یک شرح با چند انتساب غلط! / ۸۳

در انجامه نسخه استفاده نمی‌کند. با توجه به آنچه گذشت، معلوم است که عبدالحسین نیلی هم ممکن نیست نویسنده و صاحب شرح واجب الاعتقاد باشد. اکنون باید دید چگونه می‌توان شارح این شرح را شناسائی کرد.

۴. شرف‌شاه حسینی و شرح او بر واجب الاعتقاد

کلید حل مشکل شناسایی شارح شرح واجب الاعتقاد را باید در نسخه شماره ۱۵۴۴۱/۶ کتاب‌خانه مجلس شورای اسلامی یافت. این رساله که با عنوان شرح بر شرح واجب الاعتقاد معرفی شده است نوشته یکی از عالمان امامی به نام حسن بن محمد بن راشد است. عبارت کاتب در بالای صفحه نسخه چنین است: «شرح علی شرح واجب الاعتقاد من مصنفات الشیخ حسن بن محمد بن راشد و المتن للعلامة رحمهما الله تعالی».

شیخ حسن بن محمد بن راشد در آغاز این شرح خاطر نشان می‌کند که قصد داشته به رساله واجب الاعتقاد علامه حلّی اهتمام و اعتنایی نماید و بدین سبب تصمیم گرفته به شرحی که جلال‌الدین ابوالعزیز عبدالله بن شرف‌الدین شرف‌شاه حسینی بر آن نوشته است بپردازد و اغلاط و تصحیفاتی را که از سوی ناسخان و کاتبان در این اثر راه یافته است، اصلاح و تعدیل نماید:

بسم الله الرحمن الرحيم ربّ يسرّ و أعنّ * بعد حمد الله سبحانه حمداً يليق بجلاله و الصلاة على سيّد البرية محمد و آله * يقول أحوج عباد الله إلى عميم إفضاله حسن بن محمد بن راشد * ارشده الله إلى تحصيل مآله * رأيت أن اهتم إلى المقدّمة الموسومة بواجب الاعتقاد من مصنفات شيخنا المحقّق الأعظم و الامام الاعلم السعيد المغفور جمال الدين أبي منصور الحسن بن الشيخ المرحوم ابي المظفر سديد الدين يوسف ابن المطهر قدس الله نفسيهما و روح رمسيهما [بياض] الشرح الذي كتبه عليها سيّدنا الامام العلامة مقتدى الخاصة و العامة كاشف أستار المعقول و المنقول حاوي قصب البيق [كذا: السبق] فى الفروع و الاصول وارث آبائه الطاهرين خليفة اجداده المعصومين جلال الملة و الحق والدين ابي العز عبدالله ابن المولى السعيد المحمود شرف الدين شرف شاه الحسيني كساهما الله اصفى جلايب صلواته و سقاها اصفى شأبيب تحياته

و أن اصلح ما عدلت به أقلام النساخ عن قصد السبيل و الله حسبي و نعم
الوكيل (ابن‌راشد حلّی، بی‌تا: برگ ۱ آ).

در نسخه، پس از عبارات یادشده، متن و شرح واجب الاعتقاد نوشته شده که با مقایسه و تطبیق معلوم می‌شود در اصل، همان متن چاپ‌شده به عنوان شرح واجب الاعتقاد از عالمی ناشناس در قرن نهم هجری است که موضوع بحث مقاله حاضر نیز قرار گرفته است. توضیح آنکه، در این نسخه، بعد از عبارات پیش‌گفته، متن واجب الاعتقاد و شرح آن با عبارت «الحمد لله على نعمائه، و صلى الله على سيد رسله و أشرف أنبيائه محمد المصطفى و على المعصومين من أمثائه. أقول: (الحمد) هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم و التبجيل، فقولنا...» شروع شده و تا بیست و یک سطر بعد تا عبارت «فوجب أن يكون عالماً بكل ما علموه، متصفاً بجميع ما اتصفوا به من الأخلاق الحميدة الفاضلة، فوجب أن يكون أفضل من كل واحد منهم فكان أفضل من الجميع، فكان أشرف أنبيائه» صرف‌نظر از پاره‌ای اختلافات در برخی کلمات، مطابق با متن چاپ‌شده شرح واجب الاعتقاد (نک: شرف‌شاه حسینی، ۱۴۲۸: ۷۶/۶ - ۷۷) ادامه یافته است. سپس شیخ حسن‌بن‌محمد بن‌راشد با بیان این عبارت که: «قلت: و هذا آخر كلام سيدنا قدس الله لطفه هنا...» بار دیگر تصریح و تأکید می‌کند که عبارات منقول، در واقع گفته سید شرف‌الدین شرف‌شاه حسینی است. شرح پس از چند جمله که به روشنی از سوی شیخ حسن‌بن‌محمد بن‌راشد بیان شده است، مجدداً ادامه یافته، تا آخر نسخه تقریباً مطابق با همان متن چاپ‌شده پیش می‌رود و به این عبارت ختم می‌شود:

و استبعاد الخصم طول عمره عليه السلام جهل محض، يعلم ذلك من العلم
بقدره الله تعالى و ما اشتمل عليه الكتاب الكريم من ذكر نوح عليه السلام و
كتب التواريخ المذكورة [كذا: المدونة] في أخبار المعمرين و هذا آخر ما ذكرناه
من شرح مسائل [كذا: المسائل] الأصولية و الحمد لله رب العالمين و صلى الله
على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين.

از اینجا می‌توان فهمید که نویسنده و شارح شرح واجب الاعتقاد کسی نیست جز سید جلال‌الدین شرف‌شاه حسینی و بنابراین تمام فرضیات و احتمالات دیگری که

درباره نویسنده این شرح در منابع مختلف ذکر شده و کسانی همچون ابن‌فهد حلّی و مَهَنابن سنان یا عبدالحسین نیلی را صاحب آن معرفی کرده‌اند، باطل است و ناصواب. تا آنجا که جست‌وجو شد در هیچ‌یک از تراجم‌نامه‌ها و منابع کتاب‌شناسی در زمره آثار شرف‌الدین شرف‌شاه حسینی از شرح *واجب الاعتقاد* نام برده نشده است و گویا در چند قرن اخیر دانسته نبوده که او بر رساله *واجب الاعتقاد* علامه حلّی، همچون *باب حادی عشر* او، شرح نوشته بوده است. نسخه‌های شرح *واجب الاعتقاد* او هم که در قرون اخیر در دسترس دانشوران بوده ظاهراً نام نویسنده را در بر نداشته است؛ به همین دلیل، نویسنده آن تاکنون ناشناس مانده و در باب نگارنده آن احتمالاتی که از نظر گذشت، مطرح شده است. به هر حال با توجه به تصریح شیخ حسن‌بن محمدبن راشد بر اینکه نویسنده این شرح جلال‌الدین ابوالعز عبدالله‌بن شرف‌الدین شرف‌شاه حسینی است دیگر جای هیچ تردید در باب هویت نویسنده آن نیست.

سید جلال‌الدین ابوالعز عبدالله‌بن شرف‌الدین شرف‌شاه علوی حسینی، که گاه او را به اختصار «السید جلال‌الدین الحسینی» یا «السید شرف» نیز خوانده‌اند (افندی اصفهانی، ۱۴۱۵: ۵۷/۷ و ۱۴۵)، از متکلمان امامی برجسته قرن هشتم و نهم هجری قمری و صاحب آثار کلامی ارزشمندی بوده است. او همچون شمس‌الدین محمدبن صدقه حلّی صاحب *الاعتقاد فی شرح واجب الاعتقاد*، از شاگردان نصیرالدین علی‌بن محمد (قاشی) کاشانی (م ۷۵۵ ه.ق.) بوده است و افزون بر این، نامش در شمار استادان ابن‌فهد حلّی (م ۸۴۱ ه.ق.) برده شده است (آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۳۰: ۱۲۲/۵). برخی از تراجم‌نگاران با توجه به اینکه تقی‌الدین ابراهیم‌بن علی کَفَعَمی (م حدود ۹۰۵ ه.ق.) در حواشی کتاب *مصباح (جَنَّةُ الْأَمَانِ الْوَأَقِیَّةُ وَ جَنَّةُ الْإِیْمَانِ الْبَاقِیَّةُ)* و برخی دیگر از آثارش به نقل مطالبی از سید جلال‌الدین شرف‌شاه پرداخته است این احتمال را مطرح کرده‌اند که وی در زمره مشایخ کَفَعَمی باشد (افندی اصفهانی، ۱۴۰۳: ۲۲۲/۳؛ طهرانی، ۱۴۰۳: ۲۱۸/۱۲؛ امین، ۱۴۰۳: ۵۳/۸؛ صدر، ۱۴۲۹: ۳۴۱/۳)؛ اما ظاهراً با نظر به طبقه و دوره زندگی آن دو دانشور، این احتمال مقرون صواب نیست (تبریزی، ۱۴۱۴: ۱۷۶/۳). در واقع، با لحاظ اینکه ولادت کَفَعَمی به احتمال قوی در حدود سال ۸۲۰ قمری بوده (شرف‌الدین، ۱۴۳۴: ۴۰/۲) و چنان‌که در پی می‌آید، سید جلال‌الدین شرف‌شاه چندین سال پیش از این تاریخ از دنیا رفته است، به نظر

می‌رسد، آن گونه که برخی دیگر از نویسندگان نیز خاطر نشان کرده‌اند (همان: ۶۱/۲)، کَفَعَمی فرصت استفاده از محضر او را نمی‌توانسته داشته باشد. بنابراین یادکردن از سید جلال‌الدین شرف‌شاه در زمره مشایخ کَفَعَمی منطقی به نظر نمی‌رسد. از آثار کلامی سید جلال‌الدین ابوالعز شرف‌شاه حسینی به غیر از شرح واجب الاعتقاد، که به تفصیل از آن سخن گفته شد، می‌توان به الرسالة السلطانية الاحمدية فی اثبات العصمة النبوية المحمّدية (افندی اصفهانی، ۱۴۰۳: ۲۲۲/۳؛ طهرانی، ۱۴۰۳: ۱۹۹/۱۱ و ۲۱۸/۱۲؛ تبریزی، ۱۴۱۴: ۳۲۸/۵؛ امین، ۱۴۰۳: ۵۳/۸) و شرح ترجمه عربی فصول خواجه نصیرالدین طوسی (طهرانی، ۱۴۰۳: ۳۸۵/۱۳؛ همو، ۱۴۳۰: ۸۰/۶؛ سبحانی و دیگران، ۱۴۲۵: ۲۰۷/۳) اشاره کرد که از آن نسخی برجا مانده است. کتاب منهج الشيعة فی فضائل وصی خاتم الشریعة (افندی اصفهانی، ۱۴۰۳: ۲۲۱/۳؛ طهرانی، ۱۴۰۳: ۱۹۹/۱۱ و ۱۹۳/۲۳؛ امین، ۱۴۰۳: ۲۶۶/۲؛ سبحانی و دیگران، ۱۴۲۵: ۲۰۷/۳) او نیز به چاپ رسیده است (شرف‌شاه حسینی، ۱۴۲۰). او همچنین شرحی بر دیگر رساله پرآوازه علامه حلّی یعنی باب حادی عشر نوشته است که نسخه‌ای از آن به خط محمدبن محمدبن محمدبن مهتابن ابی‌الحسن بن نُفیع که در سال ۸۲۱ هجری قمری در مدرسه زینیه حلّه کتابت شده و در مجموعه خطی ۱۰۷۰۶ کتاب‌خانه مجلس شورای اسلامی موجود است. در صفحه عنوان این نسخه نوشته شده است: «کتاب شرح الباب الحادی عشر تصنیف المولی السید العالم الفاضل السعید المرحوم المقدس جلال الملة و الحق و الدین ابوالعز عبدالله بن شرف شاه الحسینی قدس الله روحه» (شرف‌شاه حسینی، بی‌تا الف: برگ ۱۱).

از عبارات ترحیمی نظیر «السعید المرحوم» و «قدس الله روحه» که کاتب برای سید جلال‌الدین ابوالعز شرف‌شاه حسینی به کار برده است می‌توان فهمید که به‌طور قطع او قبل از تاریخ کتابت این نسخه در روز یکشنبه یازدهم ذی‌القعدة سال ۸۲۱ قمری از دنیا رفته است. بر این اساس، عبارت پایانی نسخه محفوظ در کتاب‌خانه بریتانیا از شرح واجب الاعتقاد شرف‌شاه حسینی، بدین مضمون که این شرح در روز جمعه شانزدهم محرم سال ۸۴۱ ه.ق. به پایان رسیده است: «تمّ شرح واجب الاعتقاد یوم الجمعة السادس عشر من شهر محرم الحرام سنة ۸۴۱ ه.ق.» (شرف‌شاه حسینی، ۱۴۲۸: ۹۸/۶)، حاکی از تاریخ کتابت آن نسخه است و نه تاریخ نگارش اثر؛ چون شرف‌شاه حسینی مدت‌ها

شرح واجب الاعتقادِ جلال‌الدین شرف‌شاه حسینی؛ یک شرح با چند انتساب غلط! / ۸۷

پیش از تاریخ یادشده وفات کرده است. همچنین به عقیده شیخ آقا بزرگ طهرانی، بر اساس تاریخ وقف تعدادی از کتاب‌های ارزشمند تفسیری و کلامی در تملک سید جلال‌الدین شرف‌شاه حسینی به خزانه عرویه در تاریخ ۸۱۰ هجری قمری، می‌توان حدس زد که وی احتمالاً باید در حدود همین سال درگذشته باشد (طهرانی، ۱۳۳۰: ۷۹/۶ و ۲۴؛ همو، ۱۴۰۳: ۱۹۹/۱۱ و ۱۹۳/۲۳؛ سبحانی و دیگران، ۱۴۲۵: ۲۰۶/۳ - ۲۰۷). شیخ آقا بزرگ این را هم تصریح کرده که درگذشت وی به‌طور قطع پس از شهادت شهید [اول] در سال ۷۸۶ ه.ق. بوده است (طهرانی، ۱۴۰۳: ۱۹۳/۲۳).

۵. ابن‌راشد حلّی و تحریر او از شرح واجب الاعتقاد شرف‌شاه حسینی

چنان‌که اشاره کردیم، سندی که بیان‌گر تعلق شرح واجب الاعتقاد مجهول المؤلف موضوع بحث ما، به سید جلال‌الدین شرف‌شاه حسینی است، نسخه‌ای است که از تحریر شرح واجب الاعتقاد وی به قلم شیخ حسن بن محمد بن راشد به دست ما رسیده است و هم‌اکنون با شماره ۱۵۴۴۱/۶ در کتاب‌خانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود. در اینجا شایسته است در باب شخصیت حسن بن محمد بن راشد و همچنین شاخصه‌های نسخه دست‌نوشته او از شرح واجب الاعتقاد شرف‌شاه حسینی مطالبی عرضه کنیم.

حسن بن محمد بن راشد معروف به «ابن‌راشد حلّی» (زنده در ۸۳۰ ه.ق.) از متکلمان و فقیهان و شاعران برجسته شیعی در حلّه بوده است. میرزا عبدالله افندی اصفهانی او را همان شیخ تاج‌الدین حسن بن راشد حلّی دانسته و از آثار کلامی او به رساله مصباح المهتدین فی اصول الدّین اشاره می‌کند که نسخه‌ای از آن را به تاریخ کتابت ۸۸۳ ه.ق. در استرآباد دیده است. او همچنین از نسخه‌های دیگری به خط وی که در سال‌های ۸۲۴ و ۸۳۰ هجری قمری نوشته شده، یاد کرده است (افندی اصفهانی، ۱۴۰۳: ۱۸۵/۱ و ۳۴۲؛ تبریزی، ۱۴۱۴: ۳۲/۲ - ۳۵ و ۱۰۷/۲). ظاهراً از وی اشعاری سروده‌شده به سال ۸۳۶ برجا مانده و لذا برخی منابع، بر همین اساس او را تا سال یادشده در قید حیات دانسته‌اند (سبحانی و دیگران، ۱۴۲۵: ۱۹۵/۳). بنابراین به‌طور قطع ابن‌راشد چند دهه نخست سده نهم هجری قمری را درک کرده است. بعضی ابن‌راشد را از شاگردان علامه حلّی

برشمرده‌اند (افندی اصفهانی، ۱۴۰۳: ۱۸۷/۱؛ طهرانی، ۱۴۳۰: ۴۰/۵)، اما صاحب *أعیان الشیعة* با ارائه دلایلی این مطلب را رد کرده است (امین، ۱۴۰۳: ۶۶/۵؛ نک: تبریزی، ۱۴۱۴: ۳۴/۲). مسلم است که وی همچون ابن فهد حلّی (م ۸۴۱ ه.ق.)، شاگرد فاضل مقداد سیوری (م ۸۲۶ ه.ق.) بوده است. از آثار او به غیر از *مصباح المهتدین* می‌توان به *الجمانة البهية فی نظم الألفية الشهيدية*، *أرجوزة فی تاریخ القاهرة و أرجوزة فی تاریخ الملوک و الخلفاء* اشاره کرد (حرّ عاملی، ۱۴۳۱: ۶۵/۲؛ طهرانی، ۱۴۰۳: ۴۶۴/۱ - ۴۶۵). تا آنجا که بررسی شد، در هیچ‌یک از منابع، سخنی از تحریر شرح *واجب الاعتقاد* شرف‌شاه حسینی به دست ابن راشد حلّی نرفته است و ظاهراً به این نکته تا پیش از این توجه نشده است. گفتنی است که شیخ آقا بزرگ طهرانی، حسن بن راشد حلّی، شاگرد فاضل مقداد و صاحب *الجمانة البهية فی نظم الألفية الشهيدية*، را شخصی غیر از شیخ تاج‌الدین حسن بن راشد حلّی، شاگرد علامه حلّی، دانسته است (طهرانی، ۱۴۳۰: ۴۰/۵). اما چنان‌که گذشت، میرزا عبدالله افندی اصفهانی و بعضی دیگر از تراجم‌نگاران (امین، ۱۴۰۳: ۶۴/۵؛ سبحانی و دیگران، ۱۴۱۸: ۹۱/۹، الشّمري، ۱۴۳۴: ۱۲۷؛ الخفاجی، ۱۴۲۸: ۶۶) این دو شخصیت را یکی معرفی کرده‌اند.

اما در خصوص تحریری که حسن بن محمد بن راشد از شرح *واجب الاعتقاد* شرف‌شاه حسینی فراهم آورده است چند نکته شایان توجه به نظر می‌رسد. چنان‌که گذشت، شرح شرف‌شاه حسینی بر *واجب الاعتقاد* به سبک قال - أقول نگارش یافته است و در آن تنها به توضیح عبارات بخش اعتقادی رساله *واجب الاعتقاد* پرداخته شده و بخش فقهی آن شرح نشده است. تحریری هم که ابن راشد حلّی از این شرح فراهم آورده است، اگرچه در مواضعی افزوده‌هایی دارد، بر همین سبک نگارش یافته و تنها منحصر به شرح بخش اعتقادی و کلامی رساله است. آن گونه که پیش‌تر اشاره شد، هدف اصلی شیخ حسن بن محمد بن راشد از پرداختن به شرح شرف‌شاه حسینی بر *واجب الاعتقاد*، بنا به تصریح خودش، اصلاح اغلاط و تصحیفاتی بوده که از سوی ناسخان و کاتبان در این اثر راه یافته است؛ اما در واقع، او درحالی‌که متن شرح شرف‌الدین را استنساخ کرده است و آن را از اغلاط کاتبان پیراسته، در مواضعی نیز اصلاحاتی کرده و شاید در برخی عبارات تغییراتی داده است. در چندین محل هم به

شرح واجب الاعتقادِ جلال‌الدین شرف‌شاه حسینی؛ یک شرح با چند انتساب غلط! / ۸۹

مناسبت، مطالبی را افزوده است. این افزوده‌ها که گاه به چندین سطر هم بالغ می‌شود در موضعی به‌طور مشخص از سوی خود اوست ولی در بعضی دیگر از مواضع احتمالاً ناشی از کامل‌تربودن نسخه در دسترس او از شرح واجب الاعتقادِ شرف‌شاه حسینی است که حاوی عباراتی است که در نسخه‌های دیگر این شرح دیده نمی‌شود. مثلاً در تحریر ابن‌راشد از شرح شرف‌شاه حسینی، در همان آغاز رساله عبارتی درازدامن قریب به هفت سطر در شرح عبارت «ما تجب معرفته من المسائل الأصولية، و الحقت به بیان الواجب من أصول العبادات، و اللّٰه الموفق للخیرات» از متن واجب الاعتقاد آمده است (ابن‌راشد، بی‌تا: برگ ۳ ب) که در متن چاپی شرح واجب الاعتقادِ شرف‌شاه حسینی دیده نمی‌شود (نک: شرف‌شاه حسینی، ۱۴۲۸: ۷۸/۶). در اینجا، فقدان قسمت یادشده در متن چاپی اثر به احتمال قوی در اثر افتادگی این قسمت در نسخه‌های اساس تصحیح آن بوده است. بنابراین با عنایت به آنچه تقدیم شد باید گفت برخلاف عبارت مکتوب در بالای صفحه نخستین برگ این نسخه بدین مضمون که: «شرح علی شرح واجب الاعتقاد من مصنفات الشیخ حسن بن محمد بن راشد»، این اثر، شرحی بر شرح واجب الاعتقاد نیست؛ بلکه فقط تحریر و بازنویسی شرح واجب الاعتقادِ شرف‌شاه حسینی است همراه با اصلاحات بسیار و البته افزوده‌هایی چند.

در انجمله این نسخه (دست‌نوشت شماره ۱۵۴۴۱/۶ کتاب‌خانه مجلس شورای اسلامی)، نام کاتب و تاریخ کتابت نسخه نیامده است، ولی در پایان رساله دیگر موجود در این مجموعه خطی با عنوان «رسالة فی الفرض العینی و صفت‌ها»، تاریخ کتابت رساله ربیع‌الأول سال ۸۲۲ هجری قمری نوشته شده است که بر این اساس می‌توان حدس زد رساله مد نظر ما نیز احتمالاً باید در همین زمان کتابت شده باشد. با توجه به تعابیری چون «قدس الله لطفه» که ابن‌راشد حلی در تحریر خود از شرح واجب الاعتقادِ شرف‌شاه حسینی در حق وی به کار برده است معلوم می‌شود که شیخ حسن این بازنویسی را پس از درگذشت شرف‌شاه حسینی در حدود سال ۸۱۰ ه.ق. انجام داده است. نظر به اینکه حسن بن محمد بن راشد دست‌کم تا حدود سال ۸۳۰ هجری قمری در قید حیات بوده، معلوم است که این نسخه در زمان حیات وی استنساخ شده است. اما اینکه آیا نسخه به خط خود ابن‌راشد است یا کاتبی دیگر معلوم نیست. با این

وصف، اغلاط نسبتاً بسیار موجود در متن، از احتمال کتابت آن به دست عالمی چون ابن‌راشد می‌کاهد.

مقایسه تحریر فراهم‌آمده به دست ابن‌راشد از شرح *واجب الاعتقاد* شرف‌شاه حسینی با سه نسخه دیگری که هم‌اکنون از این شرح می‌شناسیم، این نکته را بر ما آشکار می‌کند که تفاوت‌های نسبتاً درخور توجهی میان متن تحریر یافته به اهتمام ابن‌راشد حلّی و سه نسخه دیگر موجود از این اثر وجود دارد. ظاهراً ابن‌راشد برخی از نسخه‌های برجامانده از شرح *واجب الاعتقاد* شرف‌شاه حسینی را از نظر گذرانده و چون آنها را آکنده از تصحیفات و اغلاط کاتبان یافته، به اعمال اصلاحاتی در این متن پرداخته است. اما این اصلاحات چندان است که در نهایت و دست‌کم در مواضعی، متنی نسبتاً و گاه کاملاً متفاوت با متن نسخه‌های دیگر این اثر را رقم زده است. برای نمونه، در حالی که در سه نسخه دیگر اثر و متن چاپی مبتنی بر آنها آمده است:

«اعلم أنه يجب على المكلف أن يعتقد أنه تعالى حكيم، و معناه أنه لا يفعل قبيحاً و لا يخلّ بواجب» (شرف‌شاه حسینی، ۱۴۲۸: ۹۲/۶).

در تحریر ابن‌راشد چنین مکتوب است:

«اعلم أن معنى كونه حكيماً هو أن لا يفعل قبيحاً و لا يخلّ بواجب» (ابن‌راشد، بی‌تا، برگ ۱۰ ب).

در مواضعی نیز بین دو نسخه‌ای که متن اثر بر اساس آنها چاپ شده (یعنی نسخه شماره ۱۰۹۷۱ OR محفوظ در کتاب‌خانه بریتانیا و نسخه شماره ۱۰۶۶۸/۴ کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی) و نسخه این اثر در کتاب‌خانه حکیم نجف به شماره ۱۰۹۱-۴ و نیز تحریر ابن‌راشد از این شرح، اختلاف اساسی وجود دارد. در جدول زیر یک نمونه از این اختلافات نشان داده شده است:

متن مکتوب در نسخه کتاب‌خانه حکیم	متن موجود در تحریر ابن‌راشد حلّی	متن چاپی بر اساس دو نسخه از کتاب‌خانه‌های بریتانیا و مرعشی (ص ۹۲، س ۴ - ۶)
<p>و أمّا الثانی: و هو کونه لیس مرئياً بحاسة البصر، فالدلیل علیه من جهة المعقول و المنقول؛ أمّا المنقول فقولہ تعالی لاتدرکہ الابصار و هو یدرک الابصار و اما المعقول فلأنّ کلّ مرئی یجب أن یرکب فی جهة، لأنّه إمّا مقابل أو فی حکم المقابل و کل ما هذا شأنه یرکب فی جهة، فلو کان تعالی مرئياً لکان فی جهة.</p>	<p>أقول: اعلم أن من جملة صفات الباری الثبوتیة عندنا کونه لیس مرئياً بحاسة البصر و الدلیل علیه أن کلّ مرئی بحاسة البصر یجب أن یرکب فی جهة، لأنّه إمّا مقابل أو فی حکم المقابل و کل ما هذا شأنه یرکب فی جهة، فلو کان تعالی مرئياً لکان فی جهة.</p>	<p>و أمّا الثانی: و هو کونه تعالی لیس مرئياً بحاسة البصر، فالدلیل علیه من جهة المعقول هو أن کلّ مرئی بحاسة البصر یجب أن یرکب فی جهة، فلو کان تعالی مرئياً لکان فی جهة.</p>

در نمونه یادشده ظاهراً متن مکتوب در نسخه حکیم نسبت به نسخه‌های دیگر، کامل‌تر و صحیح‌تر است و از اینجا می‌توان فهمید که حتی دست‌نویست موجود از تحریر ابن‌راشد از این اثر هم در حال حاضر کاستی‌ها و اغلاطی دارد که باید با کمک نسخه‌های دیگر آنها را اصلاح نمود.

افزون بر این، مقایسه تحریر پدیدآمده به دست ابن‌راشد از شرح واجب الاعتقادِ شرف‌شاه حسینی با سه نسخه دیگر، از افتادگی‌ها و اغلاط شایان توجه موجود در شرح واجب الاعتقادِ شرف‌شاه حسینی که بر اساس دو نسخه پیش‌گفته از این اثر به چاپ رسیده است، پرده برمی‌افکند و نشان می‌دهد این متن تا چه اندازه مغلوط و آشفته به چاپ رسیده است. در ادامه، پاره‌ای از این افتادگی‌ها و نادرستی‌ها بازگو می‌شود. ابتدا عبارات ناقص یا نادرست به گونه‌ای که منتشر شده است، ارائه می‌شود و پس از آن، جمله کامل یا عبارت صحیح بر اساس تحریر ابن‌راشد حلّی از اثر درج می‌شود:

۱. و ما کان من أفعال الشر فهو من العبد، و نسب إلیه تعالی، لأنّه تعالی نہا عنہ (ص ۷۹، س ۱۶) ← و ما کان من أفعال الشر فهو من العبد، و لاینسب إلیه تعالی، لأنّه تعالی نہی عنہ.

۲. و أمّا بیان الثانی: و هو کونه عالمّاً بجميع المعلومات، لأنّه لو لم یکن كذلك لکان لا یخلو إمّا أن لا یعلم شیئاً، أو یعلم البعض دون البعض. لا جائز أن یعلم البعض

دون البعض، لأنّ ذاته تعالى مجرّدة فنسبتها إلى الجميع على سبيل السوية، فلو تعلّق علمه بالبعض دون البعض لزم التخصيص بلا مخصّص، و هو محال فبقى القسم الأوّل و هو أن يكون عالمًا بجميع المعلومات، و هو المطلوب (ص ٨٧، س ٥ - ١٠) ← و أمّا بيان الثانى: و هو كونه عالمًا بجميع المعلومات، لأنّه لو لم يكن كذلك لكان لا يخلو إمّا أن لا يعلم شيئًا، أو يعلم البعض دون البعض. لا جائز أن لا يعلم شيئًا لما بيناه من إثبات كونه عالمًا و لا جائز أن يعلم البعض دون البعض، لأنّ ذاته تعالى مجرّدة فنسبتها إلى الجميع على سبيل السوية، فلو تعلّق علمه بالبعض دون البعض لزم التخصيص بلا مخصّص، و هو محال فبقى القسم الأوّل و هو أن يكون عالمًا بجميع المعلومات، و هو المطلوب.

در اینجا چنان‌که ملاحظه شد، عبارت «لا جائز أن لا يعلم شيئًا لما بيناه من إثبات كونه عالمًا و» در متن چاپ‌شده از قلم افتاده است.

٣. الجوهر: هو المتميز الذى لا يقبل القسمة فى جهة من الجهات. (ص ٨٩، س ١٨) ← الجوهر: هو المتحيز الذى لا يقبل القسمة فى جهة من الجهات.

٤. و كلّ من فعل الأفعال المتقنة المحكمة كان عالمًا، فبديهية، لأنّ العلم باستلزام ذلك الفاعل ضرورى، إذ الجاهل لا يصدر عنه فعل المحكم المتقن (ص ٨٥، س ١٨) ← لأنّ العلم باستلزام ذلك علم الفاعل ضرورى، إذ الجاهل لا يصدر عنه فعل المحكم المتقن.

٥. و أمّا بيان المقدّمة الثانية، أعنى: حدوث الحركة و السكون، فنقول: هما حادثان. أمّا الحركة، فلأنّها عبارة عن الحصول الأوّل فى المكان الثانى، و المكان الثانى مسبوق بالمكان الأوّل و هو غيره، فيكون مسبوقاً بغيره، و كلّ مسبوق بالغير حادث، فالسكون حادث (ص ٨٠، س ٩) ← و أمّا بيان المقدّمة الثانية، أعنى: حدوث الحركة و السكون، فنقول: هما حادثان. أمّا الحركة، فلأنّها عبارة عن الحصول الأوّل فى المكان الثانى، و المكان الثانى مسبوق بالمكان الأوّل و هو غيره، فيكون مسبوقاً بغيره، و كلّ مسبوق بالغير حادث، فيكون الحركة حادثّة و أمّا حدوث السكون فلأنّه عبارة عن الكون الثانى فى المكان الأوّل و الكون الثانى مسبوق بالكون الأوّل و هو غيره فيكون مسبوقاً بغيره و كل مسبوق بالغير حادث فالسكون حادث.

شرح واجب الاعتقادِ جلال‌الدین شرف‌شاه حسینی؛ یک شرح با چند انتساب غلط! / ۹۳

در اینجا نیز معلوم است که عبارت «فیکون الحركة حادثة و أما حدوث السكون فلائنه عبارة عن الكون الثاني فی المكان الأوّل و الكون الثاني مسبق بالكون الأوّل و هو غیره فیکون مسبقاً بغيره و کل مسبق بالغير حادث» در متن چاپی رساله افتاده است. گذشته از آنچه ذکر شد، اشتباهات و نادرستی‌های دیگری نیز در متن به طبع رسیده از شرح واجب الاعتقاد شرف‌شاه حسینی مشاهده می‌شود که در اینجا برای رعایت اختصار از درج آنها پرهیز می‌کنیم. هم‌اکنون ضروری است بار دیگر این اثر ارزشمند با بهره‌جویی از تحریر ابن‌راشد حلّی و نیز نسخه موجود از این اثر در کتاب‌خانه حکیم نجف، به نحو دقیق و استوار، تصحیح، و این بار با انتساب به جلال‌الدین شرف‌شاه حسینی منتشر شود. طبعاً استفاده از این دو نسخه تازه‌یاب از اثر در تصحیح آن، ویراستی متفاوت و کامل‌تر از طبع پیشین آن را رقم خواهد زد.

نتیجه

از آنچه در این نوشتار تقدیم شد نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. رساله واجب الاعتقاد در فاصله زمانی میان سال ۷۱۵ تا ۷۱۹ ه.ق. تألیف شده است.
۲. سید جلال‌الدین شرف‌شاه حسینی شرحی عربی بر قسمت کلامی رساله واجب الاعتقاد علامه حلّی نوشته است.
۳. شرحی که با عنوان شرح واجب الاعتقاد از یکی از عالمان قرن نهم هجری به چاپ رسیده است و فرضیاتی در خصوص انتساب نگارش آن به ابن‌فهد حلّی و مَهَّاب بن سنان یا عبدالحسین نیلی مطرح شده، در واقع همان شرحی است که سید جلال‌الدین شرف‌شاه حسینی بر واجب الاعتقاد علامه حلّی نوشته است. بنابراین تمام احتمالاتی که درباره نگارش این اثر به دست عالمان دیگر ابراز شده، نادرست است.
۴. نسخه‌ای که از شرح واجب الاعتقاد که به شماره ۱۰۹۱-۴ در کتاب‌خانه آیت‌الله حکیم در نجف اشرف وجود دارد، برخلاف آنچه که در صفحه شناسنامه نسخه ذکر شده، تألیف عبدالحسین بن محمد النیلی نیست؛ بلکه نسخه‌ای است از همان شرح واجب الاعتقاد شرف‌الدین شرف‌شاه حسینی.

۵. دو شرحی که شیخ آقا بزرگ طهرانی در *الذریعه* (۱۶۴/۱۴) ذیل شماره‌های ۲۰۲۵ و ۲۰۲۶ به عنوان دو شرح مختلف بر *واجب الاعتقاد* ذکر کرده‌اند در حقیقت دو شرح مختلف نیستند؛ بلکه نسخه‌هایی است از همان شرح *واجب الاعتقاد* شرف‌الدین شرف‌شاه حسینی.
۶. ابن‌راشد حلّی تحریری از شرح *واجب الاعتقاد* جلال‌الدین شرف‌شاه حسینی فراهم آورده است که برخلاف آنچه در برخی منابع اظهار شده، شرحی بر شرح *واجب الاعتقاد* نیست، بلکه تنها بازنویسی شرح *واجب الاعتقاد* است همراه با اصلاحات بسیار و افزوده‌هایی اندک.
۷. نسخه تحریر ابن‌راشد از شرح *واجب الاعتقاد* با نسخه این اثر در کتاب‌خانه حکیم نجف و همچنین دو نسخه دیگری که مبنای تصحیح این اثر قرار گرفته است در مواضعی اختلاف درخور توجهی با یکدیگر دارند.
۸. متن منتشرشده از شرح *واجب الاعتقاد* شرف‌الدین شرف‌شاه حسینی همراه با اغلاط و افتادگی‌های بسیار است.
۹. با استفاده از دو نسخه کتاب‌خانه حکیم نجف و نیز تحریر ابن‌راشد حلّی از شرح *واجب الاعتقاد* شرف‌الدین شرف‌شاه حسینی می‌توان ویراست بهتر و کامل‌تری از این اثر ارائه کرد.

منابع

- ابن‌راشد حلّی، حسن‌بن‌محمد (بی‌تا) شرح *واجب الاعتقاد*، تهران: نسخه شماره ۱۵۴۴۱/۶ کتاب‌خانه مجلس شورای اسلامی.
- افندی اصفهانی، میرزا عبدالله (۱۴۰۳) *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق: سید احمد حسینی اشکوری، قم: منشورات مکتبه سماحة آية الله العظمی المرعشی النجفی، الطبعة الأولى، ج ۳ و ۱.
- افندی اصفهانی، میرزا عبدالله (۱۴۱۵). *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق: سید احمد حسینی اشکوری، قم: منشورات مکتبه سماحة آية الله العظمی المرعشی النجفی، الطبعة الأولى، ج ۷.
- امین، سید محسن (۱۴۰۳). *أعیان الشیعة*، تحقیق: حسن امین، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

شرح واجب الاعتقاد جلال‌الدین شرف‌شاه حسینی؛ یک شرح با چند انتساب غلط! / ۹۵

تبریزی، علی بن موسی (۱۴۱۴). مرآة الكتب، تحقیق: علی صدراپی خویی، قم: کتاب‌خانه عمومی حضرت آیت‌الله مرعشی نجفی، چاپ اول.

حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۳۱). أمل الآمل فی علماء جبل عامل، تحقیق: سید احمد حسینی اشکوری، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الأولى، ج ۲.

حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۷۶). واجب الاعتقاد علی جمیع العباد، تصحیح: محمدرضا انصاری قمی، قم: میراث اسلامی ایران، کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۰۱). أجوبة المسائل المهنية، تصحیح: محی‌الدین الممقانی، قم: مطبعة الخیّام، الطبعة الأولى.

حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷). خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسة نشر الفقاهه، الطبعة الأولى.

حلّی، حسن بن یوسف (بی تا). خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، کاظمین: نسخه کتاب‌خانه علّامه سید حسن صدر مورّخ ۷۱۵ هـ ق.

الخفاجی، ثامر کاظم (۱۴۲۸). من مشاهیر أعلام الحلة إلى القرن العاشر الهجري، قم: مكتبة سماحة آية الله المرعشي النجفي الكبرى، الطبعة الأولى.

درایتی، مصطفی (۱۳۹۰). فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فَنخا)، تهران: سازمان اسناد و کتاب‌خانه ملی جمهوری اسلامی ایران ج ۳.

درایتی، مصطفی (۱۳۹۱). فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فَنخا)، تهران: سازمان اسناد و کتاب‌خانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ج ۲۳.

درایتی، مصطفی (۱۳۹۳). فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فَنخا)، تهران: سازمان اسناد و کتاب‌خانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ج ۳۳.

سبحانی، جعفر و دیگران (۱۴۱۸). موسوعة طبقات الفقهاء، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ج ۹.

سبحانی، جعفر و دیگران (۱۴۲۵). معجم طبقات المتكلمين، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ج ۳.

سُیوری، فاضل مقداد بن عبدالله (منسوب به) (۱۴۱۲)، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، تصحیح: صفاء الدین البصری، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية التابع للآستانة الرضویة المقدّسة، الطبعة الأولى.

شرف الدین، عبدالله (١٤٣٤). مع موسوعات رجال الشيعة، تحقيق: مؤسسه تراث الشيعة، قم: نشر مؤسسه تراث الشيعة، الطبعة الأولى.

شرف شاه حسینی، سید جلال الدین (١٤٢٠). منهج الشيعة فی فضائل وصی خاتم الشریعة، تحقیق: السید هاشم المیلانی، بی جا: نشر الدلیل (خانه کودک)، الطبعة الأولى.

شرف شاه حسینی، سید جلال الدین (١٤٢٨). شرح واجب الاعتقاد، تحقیق: محمد عبدالکریم بیت الشیخ، چاپ شده در: سبحانی، جعفر، رسائل و مقالات، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ١٤٢٨ ه.ق.، الجزء السادس، ص ٧٢ - ٩٨.

شرف شاه حسینی، سید جلال الدین (بی تا الف). شرح الباب الحادی عشر، تهران: مجموعه خطی ١٠٧٠٦ کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

شرف شاه حسینی، سید جلال الدین (بی تا ب). شرح واجب الاعتقاد، نجف اشرف: نسخه خطی شماره ١٠٩١ - ٤ کتابخانه آیه الله حکیم.

الشمري، أم.د. يوسف (١٤٣٤). الحياة الفكرية فی الحلة خلال القرن التاسع الهجري، النجف الأشرف: دار التراث، الطبعة الأولى.

صدر، حسن (١٤٢٩). تکملة أمل الأمل، تحقیق: حسین علی محفوظ و عدنان دباغ و عبد الکریم دباغ، بیروت: دار المؤرخ العربی، الطبعة الأولى.

الطباطبائی، السید عبد العزیز (١٤١٦)، مکتبه العلامة الحلی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى.

طهرانی، شیخ آقا بزرج (١٤٠٣). الذریعة إلى تصانیف الشيعة، بیروت: دار الأضواء، چاپ سوم. طهرانی، شیخ آقا بزرج (١٤٣٠). طبقات أعلام الشيعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول

عطائی نظری، حمید (١٣٩٥). «نگرشی بر نگارش های کلامی (٥): واجب الاعتقاد علی جمیع العباد»، مجله آینه پژوهش، سال ٢٧، شماره ١٦١، ص ٩٢ - ١٠٤.

کتتوری، اعجاز حسین بن محمدقلی (١٤٠٩). کشف الحجب و الأستار عن أسماء الکتب و الأسفار، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.

مجلسی، محمدباقر (١٤٠٣). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ج ١٠٤.

ابزار و منابع معرفت دینی از دیدگاه محمدبن حسن صفّار

محمدرضا ملانوری*

مصطفی جعفرطیاری**

[تاریخ دریافت: ۹۴/۰۹/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۵]

چکیده

محمدبن حسن صفّار یکی از شخصیت‌های بزرگ قرن سوم است که در میان متکلمان و اندیشمندان نخستین امامیه در شهر قم جایگاه ممتازی دارد. یکی از مباحث مهم در معرفت‌شناسی، بحث از منابع معرفت است. بر اساس گزارش‌های محمدبن حسن صفّار، ابزار و منابع معرفت دینی عبارت است از کتاب، سنت، عقل، فطرت و حواس. بنابر نظر صفّار، شناخت خداوند در سایه بهره‌مندی از همه منابع و ابزارهای معرفت، حاصل می‌شود. البته او غنی‌ترین و مهم‌ترین منبع معرفت را وحی می‌داند و معتقد است فهم درست از وحی فقط از طریق رسول خدا ﷺ و اهل بیتش علیهم‌السلام ممکن است. از این‌رو شناخت و اطاعت خداوند را تنها به واسطه اطاعت از آنها می‌داند. با توجه به اولویت و ترجیحی که صفّار در منابع معرفت دینی قائل شده، مشهود است که وی رویکرد نص‌گرایی دارد.

کلیدواژه‌ها: محمدبن حسن صفّار، منابع معرفت، قرآن، سنت، عقل.

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول). mmollanori@gmail.com

** استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم. m.jafartayari@urd.ac.ir

مقدمه

متکلم و اندیشمند دینی در مسئله شناخت، با پرسش‌هایی همچون امکان شناخت و معرفت، فاعل معرفت، ماهیت معرفت، منابع معرفت، ابزارهای کسب معرفت، روش‌های استدلال و گستره و محدودیت معرفت بشری روبه‌رو است. این پرسش‌ها متکلمان را به پاسخ‌گویی و موضع‌گیری واداشته است. از این‌رو هر متکلم، متناسب با زمان و حساسیت‌های علمی دوره خویش به اندیشه‌ورزی درباره مسائل معرفت‌شناختی پرداخته است. از دیدگاه اندیشمندان مسلمان اصل امکان معرفت و حصول آن برای انسان، روشن و مسلم است و نیازی به بحث ندارد؛ ولی یکی از پرسش‌های جدی در حوزه معرفت‌شناسی، پرسش از منابع معرفت است.

منابع معرفت در سخنان معرفت‌شناسان در معانی مختلفی همچون علل پیدایش معرفت (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۹۲ و ۳۲۰)، متعلق معرفت (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۲) و راه‌ها و ابزارهای کسب معرفت به کار رفته است (همان) که در این تحقیق معنای سوم آن، یعنی راه‌ها و ابزارهای کسب معرفت مد نظر است.

می‌توان گفت بحث از منابع معرفت دینی از مباحث اساسی در حوزه هر دین و مذهبی به شمار می‌آید. روشن است که هر مسلمانی باید آموزه‌ها و تعالیم دینی را فرا گیرد و نمی‌تواند آنها را از طرف خود، وضع و جعل کند؛ اما در اینجا سؤال اساسی این است که مسلمانان، احکام، باورها و ارزش‌های دینی خود را از چه منابعی باید اخذ کنند؟ منابع معتبر دینی کدام‌اند؟ آیا مثلاً می‌توان حکمی شرعی را از عقل یا علم و تجربه یا عرف گرفت؟ آیا اتفاق امت یا طایفه می‌تواند تکلیف‌ساز باشد؟ کدام‌یک از منابع معهود معرفت دینی حجیت ذاتی دارند؟ آیا این منابع هم‌تراز هستند یا میان آنها تقدم و تأخیری وجود دارد؟ چه نسبت و مناسبتی میان این منابع برقرار است؟ این‌گونه پرسش‌ها، زمینه‌ساز بحث درباره منابع معرفت است.

بحث از منابع معرفت از آن‌رو اهمیت دارد که اولاً، همه باورهای ما، مستند به منابعی است که از طریق آنها حاصل شده است؛ بنابراین شناخت و بررسی آن منابع برای فهم درست معارف و تشخیص معتبر بودن باورها، حائز اهمیت است. ثانیاً، توجیه هر معرفتی، ارتباط مستقیم با منابع آن معرفت دارد. هر چه معارف انسان از منابع

معتبرتر و موثوق‌تری حاصل شود، توجیه و صدق آن معرفت مطمئن‌تر خواهد بود. ثالثاً، برای جلوگیری از آشفتگی در تعالیم دینی و برای اسناد و استناد صحیح آموزه‌های دینی به خدا و پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام، اولین اقدام این است که مشخص کنیم از چه منابعی و با تکیه بر چه مستندات مسأله‌ای دینی یا قضیه‌ای شرعی یا معرفتی اسلامی یا شیعی را به خدا، پیامبر ﷺ، امام علیهم‌السلام و به‌طور کلی به دین نسبت داده‌ایم.

در این میان روبه‌رو شدن با عالمی چون محمدبن حسن صفار که در دوران اولیه اندیشه‌ورزی امامیه حضور داشته است، می‌تواند ما را به اندیشه امامیه در عصر حضور ائمه علیهم‌السلام که تجربه‌ای تحت اشراف و درگیر با حیات علمی اهل بیت علیهم‌السلام است، رهنمون سازد.

برخی صاحبان قلم در حوزه تاریخ کلام امامیه، در مطالعات و پژوهش‌های خود، دوران حضور ائمه علیهم‌السلام، را «عصر ایمان» نامیده‌اند؛ دورانی که باورهای امامیان، مستقیماً از معصوم گرفته می‌شده و بدون تعقل شکل می‌گرفته است (نک: مدرسی، ۱۳۷۴: ۳۱). این محققان، با استناد به روایات ذم علم کلام و طعن متکلمان از سوی ائمه علیهم‌السلام، بیانات اصحاب در رد و انکار متکلمان و رجوع اصحاب به امام برای دریافت اعتقادات (که به معنای حجیت نداشتن عقل است) و شواهدی دیگر از این دست، رویکردی نقل‌گرایانه از دوران حضور به تصویر می‌کشند تا نشان دهند شیعیان صرفاً از طریق منابع و حیانی به معتقدات خویش رو می‌کرده‌اند.

از این رو کلام امامیه در این تصویرسازی تاریخی، پس از دوران حضور و با ظهور و بروز اندیشمندان عقل‌گرایی چون نوبختیان، شیخ مفید و سید مرتضی آغاز می‌شود. اندیشمندان پیشین امامیه در عصر حضور مثل هشام‌بن حکم، زراره، هشام‌بن سالم، مؤمن الطاق و... شخصیت‌هایی منحصر و منفرد بودند که هر چند فعالیت‌هایی در عرصه کلام داشته‌اند، اما به‌درستی نتوانسته‌اند نظامی برای کلام امامیه برپا کنند. این تصویرگری تاریخی را در آثار وان اس (وان اس، ۲۰۰۸: ۳۲۹/۱) و سامی النشار (نشار، ۱۹۷۷: ۱۵۹/۲-۱۹۸) می‌توان یافت. در حقیقت این گروه با این تصویرسازی از تاریخ امامیه، استقلال و استمرار هویت تاریخی کلام امامیه را به چالش می‌کشند. بر اساس این تصویرسازی، کلام امامیه از نظر تاریخی، تفکری مستقل و مستمر نیست، بلکه

دانشی است که در دوره‌های مختلف تاریخ، دستگاه معرفتی مشخصی ارائه نداده و امداد نظام‌های فکری دیگری چون تفکر اعتزال فلسفه و منطق بوده است. طبیعی است که رنگ‌پذیری علم کلام در این الگو، استقلال این دانش را به چالش بکشد و در گام بعدی، جایی برای احراز هویت تاریخی مستمر باقی نگذارد. اما نگارنده بر این باور است که اگر چه مقدار بهره‌گیری اصحاب از عقل در معارف دینی یکسان نبوده و این مسئله جریان‌های مختلفی را در میان آنها به وجود آورده است، اما حتی درباره افرادی مثل صفّار، که در جریان نص‌گرا قرار می‌گیرند، نمی‌توان گفت که به هیچ وجه معتقد به بهره‌گیری از فهم و درک عقلی در نصوص نیستند و از هیچ نوع مناظره و دفاعی بهره نمی‌گیرند (ملانوری، ۱۳۹۵: ۳۲-۴۷).

از آنجا که مطالعه شخصیت و اندیشه دانشمندان امامی متقدم در ادوار گوناگون می‌تواند زمینه را برای تدوین تاریخ جامع کلام امامیه فراهم کند و هویت تاریخی کلام امامیه و استقلال و استمرار آن را نشان دهد؛ در این پژوهش شخصیت صفّار و منابع تفکر دینی را از نگاه او، که در میان محدثان و متکلمان عصر حضور قرار دارد، بررسی کرده و از این میان بخشی از جریان‌های تاریخ کلام امامیه را بازخوانی و بازشناسی می‌کنیم.

صفّار در میان متکلمان و اندیشمندان نخستین امامیه در شهر قم، جایگاه ممتازی داشته است. افزون بر کتاب *بصائرالدرجات* که تنها اثر باقی مانده از اوست، نجاشی ۳۶ اثر دیگر از او برمی‌شمرد. کتاب‌های وی در موضوعات مختلف و متنوعی نگارش یافته‌اند که حاکی از علم و دانش فراگیر اوست. با وجود این، به نظر می‌رسد در مجموعه مطالعاتی که تاکنون به انجام رسیده، همواره جایگاه او از نظر پژوهشگران حوزه تاریخ اندیشه و کلام امامیه پنهان مانده است. محققانی مانند امیرمعزی در کتاب *رهنمای الوهی در تشیع نخستین*، نیومن در کتاب *دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی* و جعفری ربانی در کتاب *جستاری درباره بصائرالدرجات* توانسته‌اند صفّار را تا حدودی معرفی کنند. نیز در تحقیقاتی دیگر عناوینی به چشم می‌آید که از برخی اندیشه‌های صفّار همچون دیدگاه او در مسئله علم امام و ولایت تکوینی ائمه علیهم‌السلام پرده برداشته است (حمادی، ۱۳۹۰: ۵۷ - ۸۰؛ شاه‌رجیان، ۱۳۹۲: ۱۲۷ - ۱۶۰؛ امیرمعزی، ۱۳۹۰: ۸۱-۱۱۲). لیکن هنوز بسیاری از دیدگاه‌های وی مطالعه و بررسی نشده است.

زیست‌نامه محمدبن حسن صفّار

محمدبن الحسن بن فروخ الصفّار، از اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰۲) و یکی از شخصیت‌های بزرگ قم در قرن سوم هجری است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۴). کنیه او به اتفاق همه محدثین و علمای علم رجال «أبو جعفر» ذکر شده است. القابی که منابع برای او ثبت کرده‌اند عبارت است از: صفّار (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰۲)، مموله (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰۲)، ابن معافا (علوی، ۱۴۲۸: ۸۷) و اعرج (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۴).

سال ولادت محمدبن حسن صفّار مشخص نیست اما سال وفات او را ۲۹۰ قمری ثبت و محل وفاتش را قم ذکر کرده‌اند (همان).

جایگاه فقهی، کلامی و حدیثی

بزرگانی از علمای رجال و حدیث شیعه، وی را در کتب خود ستوده و درباره وی کلماتی را به کار برده‌اند که نشان از عظمت و مقام رفیع صفّار دارد. نجاشی درباره او می‌گوید: «محمدبن حسن بن فروخ صفّار یکی از چهره‌های درخشان شیعه در شهر قم بوده، وی شخصیتی درخور اطمینان و دارای ارزشی والا است. روایات او بر بسیاری از روایات ترجیح داده می‌شود» (همان). علامه مجلسی (۱۱۱۱ ه.ق.) نیز در آغاز *بحار الأنوار* از او به عنوان، استادی درخور اطمینان و عظیم‌الشان، یاد کرده و کتاب *بصائر الدرجات* وی را از اصول معتبری می‌داند که شخصیت‌هایی مانند کلینی و دیگر علما از آن روایت کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷/۱). محدث نوری در خاتمه *مستدرک الوسائل* می‌گوید: «صفّار شخصیتی بزرگ، از روایان حدیث و از علمای نامدار است» (نوری، ۱۴۰۸: ۵۱۷/۳).

وی از مشایخی همچون احمدبن محمدبن عیسی، محمدبن الحسین بن ابی الخطاب، محمدبن عیسی بن عبید و... که از اجلای اصحاب‌اند نقل روایی داشته است.^۱ نیز دانشمندانی همچون احمدبن داود بن علی قمی، احمدبن محمد عاصی، محمدبن جعفر مؤدب و... از او روایت نقل کرده‌اند که همگی دارای عظمت و مقام رفیعی بوده‌اند.^۲ بنابراین صرف نظر از توصیفات علمای رجال و حدیث درباره شخصیت صفّار، چنان مشایخ و شاگردانی حاکی از جایگاه رفیع او در علم حدیث شیعه است.

درآمد روش شناختی

منبع اصلی مطالعه اندیشه‌های صفّار، منابع حدیثی است که حجم درخور توجهی از روایات اعتقادی وی را در اختیار خواننده می‌گذارند. در رأس این منابع، کتاب *بصائر الدرجات* اوست که مباحث مربوط به امامت در آن مطرح شده است. علاوه بر روایاتی که صفّار در این کتاب نقل کرده است، عناوین ابواب و فصول این کتاب که انشای شخص صفّار است، به روشنی ما را با دیدگاه‌های شخصی وی درباره امامت آشنا می‌کند. اما برای آشنایی با دیدگاه‌های صفّار در دیگر ابواب اعتقادی، چنین منبعی در اختیار نیست و ناگزیر باید به احادیثی که در لابه‌لای منابع حدیثی آمده است، اکتفا کنیم. مطالعه اندیشه‌های صفّار بر اساس روایات اعتقادی باقی‌مانده از او مبتنی بر این است که محدثان فقط به نقل روایاتی مبادرت می‌ورزیدند که مفاد آن را قبول کرده بودند. اگر محدثی در مفاد روایتی تردید داشت و مضمون آن بر او سنگین می‌آمد، از نقل آن خودداری می‌کرد. در منابع متقدم شواهدی وجود دارد که این مدعا را تأیید می‌کند (نک: گرامی، ۱۳۹۱: ۳۸ - ۴۰). در ادامه بر اساس مبنای مذکور منابع معرفت دینی را در احادیث وی بررسی می‌کنیم.

منابع معرفت دینی در نگاهی کلی

پیشینه بحث منابع معرفت را می‌توان از دو منظر کلی بررسی کرد؛ یکی بررسی این مبحث در میان کلمات و آثار به‌جامانده از علما و بزرگان شیعه و دیگری بررسی این موضوع در روایات به‌جامانده از ائمه معصومین علیهم‌السلام. با توجه به آثار اندیشمندان شیعی می‌توان کتاب، سنت، اجماع و عقل را از منابع معرفت دینی برشمرد. در امامیه، نخستین تصریح‌کننده به این منابع را ابن‌ادریس در *السرائر* (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۵/۱) می‌دانند. ولی به‌واقع بیش از یک قرن پیش از وی، ابوالفتح کراجکی در کتاب خود تصریح می‌کند که در دوران غیبت، نشانه دین را باید از ادله عقلی، کتاب خدای عزوجل، اخبار متواتر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام و اجماع طایفه امامیه برگرفت (کراجکی، ۱۹۸۵: ۲۵۱/۱). سخنان سید مرتضی نیز در آثار مختلفش از جمله *موصلیات سوم* گویای همین مطلب است (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۲۰۴/۱ - ۲۱۰).

ابزار و منابع معرفت دینی از دیدگاه محمدبن حسن صفار / ۱۰۳

با وجود اتحاد در منابع چهارگانه معرفت، در تفصیل آنها اختلافاتی وجود دارد و گاهی برخی آنها را به دو منبع کتاب و سنت کاهش داده‌اند، برخی فقط قرآن را مبنا قرار داده‌اند و برخی دیگر عملاً قرآن را به حاشیه رانده‌اند. مثلاً ابو محمد دارمی در سنن خود بابی با عنوان «السنة قاضية على كتاب الله» گشوده و ذیل آن از یحیی بن ابی‌کثیر نقل کرده که سنت بر قرآن مسلط و داور مرجع است (دارمی، ۱۹۷۸: ۱۴۴). اخباریونی که عقل و اجماع را برنرفته‌اند و حجیت ظواهر قرآن را بدون انضمام احادیث اهل بیت علیهم‌السلام نپذیرفته‌اند، عملاً به یک منبع رسیده‌اند (استرآبادی، ۱۴۲۹: ۱۰۴) که استنباط احکام را از ظواهر کتاب خدا جایز نمی‌داند (همان: ۳۵۵). آنها استنباط احکام نظری از کتاب خدا و سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را کار ائمه علیهم‌السلام می‌دانند و بس (نک: شریعتمداری، ۱۳۹۳: ۲۷۴ - ۲۷۵).

در روایتی نیز به این چهار منبع تصریح شده است. منبع اصلی این روایت، اختصاص (مفید، ۱۴۱۳: ۵۸) و تحف العقول (حرانی، ۱۴۰۴: ۴۰۸) است. در منابع متأخرتر نیز این روایت از امام کاظم علیه‌السلام نقل شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۰۳/۲۷).

منابع معرفت معتبر نزد محمدبن حسن صفار

در روایت‌های صفار بحثی منسجم درباره منابع معرفت یافت نمی‌شود، ولی به‌طور پراکنده مباحث مهمی در این باب مطرح شده است. بر اساس گزارش‌های محمدبن حسن صفار ابزار و منابع معرفت دینی کتاب، سنت، عقل، فطرت و حواس است.

قرآن کریم

بی‌تردید، نخستین و اصلی‌ترین منبع احکام در نظر مسلمانان قرآن کریم است. قرآن کریم خاستگاه و پایگاه اصلی هویت دینی مسلمانان است و دیگر منابع معرفت‌زای اسلامی اعتبار خود را از آن گرفته‌اند.

قرآن کریم در معرفی خویش، به‌صراحت خود را هدایت‌کننده مردم (بقره: ۱۸۵)، رهنمای مسلمانان (نمل: ۸۹ و ۱۰۲)، راهبر مؤمنان و هدایت‌گر پارسایان و نیکوکاران (بقره: ۲ و ۹۲؛ قصص: ۳؛ نحل: ۲ و ۷۷)، برطرف‌کننده اختلاف‌ها (بقره: ۲۱۳) و رهایی‌بخش انسان

از تاریکی به نور (حدید: ۱۰؛ ابراهیم: ۱) می‌داند. کتابی که از اوصافش «نور» (نساء: ۱۷۴)، «حکمت» (آل‌عمران: ۱۶۴) و «ذکر» (نازعات: ۲۷) بوده و «تبیان هر چیز» (نحل: ۸۹) است.

مضامینی از آیات مذکور در گزارش‌های صفّار نیز آمده است. بنابر این گزارش‌ها، خبر آسمان و زمین، بهشت و دوزخ و گذشته و آینده در قرآن بوده و به فرموده خداوند متعال، بیان هر چیزی در آن است (صفّار، ۱۴۰۴: ۱۹۴).

امام کاظم علیه السلام در پاسخ به سماعه که سؤال کرد آیا همه چیز در کتاب خدا و سنت پیغمبرش صلی الله علیه و آله موجود است یا شما هم در آن گفتاری دارید، فرمودند: «همه چیز در کتاب خدا و سنت پیغمبرش صلی الله علیه و آله هست» (صفّار، ۱۴۰۴: ۳۰۱). هر آیه‌ای از قرآن، ظاهر و باطنی دارد؛ ظاهر آیه، تنزیل و باطن آیه، تأویل آن است که بعضی مربوط به گذشته و برخی مربوط به آینده است (همان: ۱۹۶) و علم آن نزد اهل بیت علیهم السلام است (همان: ۲۱۴).

وی، با اشاره به آیاتی از قرآن که بر آگاهی عده‌ای (که البته نامی از ایشان برده نشده است) به حقایق قرآن و تأویل آن دلالت می‌کند، مصداق اکمل و اتم این روایات را اهل بیت علیهم السلام معرفی می‌کند و حتی گاهی مصدق این روایات را منحصر در اهل بیت علیهم السلام می‌داند. آیاتی که در این مقام به آنها استناد شده است عبارت‌اند از: آیه ۴۹ سوره عنکبوت، آیه ۴۳ سوره رعد، آیه ۷ و ۱۸ سوره آل عمران، آیه ۴۳ سوره نحل، آیه ۷ سوره انبیاء، آیه ۳۲ سوره فاطر و آیه ۱۹ سوره انعام. در این روایات،^۳ اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان آگاهان از علم قرآن معرفی شده و مردم به پرسش از ایشان امر شده‌اند (همان).

علت نیاز به مفسّر برای قرآن در گزارش‌های صفّار، وجود محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و لزوم آگاهی از زمان و مکان و شأن نزول آیات بیان شده است (همان: ۱۳۵ و ۱۹۸). از نگاه صفّار ویژگی‌های علم ائمه علیهم السلام به تفسیر قرآن عبارت‌اند از: عمومیت و جامعیت علم ایشان نسبت به علم ناقص دیگران، متقن بودن تفسیر آنان در برابر فهم نادرست یا تفسیر ظنی دیگران از قرآن (همان: ۱۹۴).

بر این ادعا دلایلی نیز اقامه شده است که عبارت‌اند از: نخست، آغاز تا پایان و همچنین ظاهر و باطن تمام قرآن نزد آنهاست (همان: ۱۹۳-۱۹۴)؛ دوم، در برخی روایات،

ابزار و منابع معرفت دینی از دیدگاه محمدبن حسن صفار / ۱۰۵

خود ائمه علیهم السلام، علم و آگاهی خویش از قرآن را الاهی و به واسطه پیامبر صلی الله علیه و آله معرفی کرده‌اند (همان: ۴۷).

از حدیث ثقلین و آنچه گذشت مشخص می‌شود قرآن ثقل اکبر و اهل بیت علیهم السلام ثقل اصغر است و این دو تا روز حشر جدایی ناپذیرند. شناخت کامل و معرفت حقیقی سراسر قرآن و از جمله بطون گوناگون آن تنها از آن اهل بیت علیهم السلام است. پس قرآن همراه با تفسیر امام در نظر صفار منبع معرفت است. از این رو در گزارش‌های وی، اهل بیت علیهم السلام زوایدگان اختلاف معرفی شده‌اند (همان: ۵۲۰ و ۵۲۳) و به شناخت امام و تمسک به او سفارش شده است (همان: ۵۲۳ و ۵۲۵). چرا که شرط لازم برای نجات از جهنم و ورود به بهشت، معرفت امام و انکار نکردن اوست؛ بدون شناخت وی، رسیدن به دستورات خداوند و دین‌داری میسر نمی‌شود (همان: ۴۹۶ - ۴۹۹).

سنت

مهم‌ترین منبع معتبر دین، پس از قرآن کریم، سنت نبوی است (صفار، ۱۴۰۴: ۳۰۱ - ۳۰۲)، که در بردارنده تفصیل و شرح موضوعی است که در قرآن به طور اجمال یا به طور متشابه آمده است (همان: ۱۹۸). رسول خدا صلی الله علیه و آله آنچه را در کتاب خدا نیامده، در سنت و روش خود آورده است (همان: ۳۰۱ - ۳۰۲). آنچه در این میان مهم است جایگاه روایات اهل بیت علیهم السلام در سنت و نسبت آنها با سنت نبوی است.

با توجه به گزارش‌های صفار، تمام علوم و معارف پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام به تعلیم الاهی است. البته بخشی از علم امام از طریق ملائک و فرشته‌ها حاصل می‌شود (همان: ۱۵۰ و ۴۳۱) و بخشی دیگر، مانند حلال و حرام و تشریح و تقنین از جانب پیامبر و به واسطه ایشان تعلیم داده می‌شود. اگرچه علم پیامبر برگرفته از وحی و نازل شده از طرف پروردگار است، می‌توان علم امام را که به واسطه پیامبر و به امر خدا محقق می‌شود، علوم انتقالی و علوم کسب شده از پیامبر دانست.

صفار روایات بسیاری را در موضوع علم امامان علیهم السلام نقل کرده است که به گزارش برخی از آنها می‌پردازیم. طبق این احادیث، خداوند متعال فهم و دانش پیامبر صلی الله علیه و آله (همان: ۴۸-۵۳ و ۱۹۷-۲۰۲) و دانش همه پیامبران و ملائکه را به اهل بیت علیهم السلام عطا فرموده

(همان: ۱۰۹-۱۲۱) و همچنین سنت پیامبر ﷺ و سنت سایر انبیا را در آنها جاری کرده است (همان: ۵۴). علاوه بر آن، کتب پیامبران همچون تورات، انجیل، زبور، صحیفه‌های حضرت ابراهیم علیه السلام، الواح حضرت موسی علیه السلام، جفر، جامعه، مصحف حضرت فاطمه علیه السلام، دیوان شیعیان، صحیفه‌ای مشتمل بر اسامی اهل بهشت و جهنم، کتابی حاوی اسامی پادشاهان، معجزات پیامبران، همه قرآن و علم تفسیر و تأویل آن نیز نزد اهل بیت علیهم السلام است (همان: ۱۳۵-۱۹۶). از این رو اهل بیت علیهم السلام، گنجینه دانش الاهی، درخت نبوت، کلیدهای حکمت، جایگاه رسالت و محل رفت و آمد فرشتگان هستند (همان: ۵۶-۶۰).

بعد از پیامبر ﷺ، ائمه علیهم السلام منبع دانش (همان: ۹-۱۲)، تنها طریق هدایت (همان: ۴۹۶-۴۹۹) و فاروق بین حق و باطل‌اند (همان: ۵۳). در احادیث بسیاری از صفات تصریح شده است که شناخت امام در هر زمان، از وظایف مهم بندگی است (همان: ۵۲۳ و ۵۲۵)؛ چرا که بدون شناخت وی، رسیدن به دستورات خداوند و دین‌داری میسر نمی‌شود (همان: ۴۹۶-۴۹۹). بنابر گزارش دیگری از وی، شرط لازم نجات از جهنم و ورود به بهشت، معرفت امام و انکار نکردن اوست (همان). از ارتباطی که میان شناخت امام و نجات از جهنم وجود دارد، می‌توان به این نتیجه رسید که آنچه نقش اصلی در هدایت و سعادت انسان دارد، شناخت امام و اقتدا کردن به اوست.

ارتباط با امام، شرط لازم سلوک در مسیر بندگی است. بدون رابطه محکم با امام، ممکن است بنده دچار انحراف و لغزش شود (همان: ۱۳، ۱۴ و ۲۰۱). هر کس با ائمه علیهم السلام ارتباط برقرار کند و از فرمانشان پیروی کرده و از اطاعتشان بیرون نرود، نه گمراه می‌شود و نه در رنج خواهد بود (همان: ۱۴). از این رو در روایات به تبعیت مطلق از ائمه علیهم السلام دعوت شده است (همان: ۵۲۰-۵۲۵).

علاوه بر روایاتی که صفات نقل کرده است، برخی از عناوین ابواب و فصول کتاب، که انشای شخص صفار است، به روشنی ما را به دیدگاه‌های شخصی وی درباره این بحث رهنمون می‌کند. برخی از آن عناوین عبارت‌اند از: اهل بیت علیهم السلام راهنمایانی هستند که به آنچه پیامبر ﷺ آورده، هدایت می‌کنند (همان: ۲۹)؛ پیوند اهل بیت علیهم السلام با پیامبر ﷺ در سؤال کردن از ایشان (همان: ۳۷)؛ کلام رسول خدا ﷺ درباره ائمه علیهم السلام که

خداوند به ایشان فهم و دانش مرا عطا فرموده است (همان: ۴۸)؛ آنچه پیامبر ﷺ امر فرموده بر انتخاب حضرت علی علیه السلام و امامان علیهم السلام پس از او و آنچه از علم به ایشان عطا شده (همان: ۵۳)؛ اهل بیت علیهم السلام، گنجینه دانش الاهی، درخت نبوت، کلیدهای حکمت، جایگاه رسالت و محل رفت و آمد فرشتگان هستند (همان: ۵۶)؛ اهل بیت علیهم السلام همان مثالی اند که خداوند به پیامبر ﷺ عطا فرمود (همان: ۶۶)؛ ملکوت آسمان‌ها و زمین بر اهل بیت علیهم السلام عرضه می‌شود همان‌گونه که بر رسول خدا صلی الله علیه و آله چنین شد (همان: ۱۰۶)؛ همه علومی که به ملائکه و پیامبران علیهم السلام داده شده به اهل بیت علیهم السلام نیز رسیده است (همان: ۱۰۹ - ۱۱۸)؛ نزد اهل بیت علیهم السلام است همه قرآنی که بر رسول خدا صلی الله علیه و آله نازل شده است (همان: ۱۹۳)؛ حضرت علی علیه السلام و امامان بعد از ایشان می‌دانند هر آنچه بر رسول خدا صلی الله علیه و آله در شب، روز، حضر و سفر نازل شده است (همان: ۱۹۷)؛ اطاعت از اهل بیت علیهم السلام همان اطاعت از رسول خدا صلی الله علیه و آله است (همان: ۱۹۹)؛ سفارش پیامبر صلی الله علیه و آله بر سؤال کردن از حضرت علی علیه السلام بعد از وفاتشان (همان: ۲۸۲)؛ پیامبر صلی الله علیه و آله تمام علم را به امیرالمؤمنین علیه السلام آموخت و او با پیامبر صلی الله علیه و آله در علم شریک شد، اما در نبوت شریک نیست (همان: ۲۹۰)؛ به اهل بیت علیهم السلام دانش رسول خدا صلی الله علیه و آله واگذار شده است (همان: ۲۹۵)؛ نزد اهل بیت علیهم السلام اصول علم است که آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله به ارث برده‌اند و ایشان با رأی خویش سخن نمی‌گویند (همان: ۲۹۹)؛ نزد اهل بیت علیهم السلام است هر آنچه در قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله باشد و ایشان با رأی خویش سخن نگفته و شیعیان را نیز به آن اجازه نداده‌اند (همان: ۳۰۱)؛ ذکر ابوابی که پیامبر صلی الله علیه و آله به امیرالمؤمنین علیه السلام آموخت (همان: ۳۰۲)؛ حروفی که پیامبر صلی الله علیه و آله به حضرت علی علیه السلام آموخت (همان: ۳۰۷)، کلمه‌ای که پیامبر صلی الله علیه و آله به حضرت علی علیه السلام آموخت (همان: ۳۰۹)؛ اهل بیت علیهم السلام علم را از رسول خدا صلی الله علیه و آله و علی بن ابی طالب علیه السلام به ارث برده‌اند و حکمت در سینه ایشان الهام شده و در گوش ایشان القا می‌شود (همان: ۳۲۶)؛ آنچه به رسول خدا صلی الله علیه و آله تفویض شده به اهل بیت علیهم السلام هم واگذار شده است (همان: ۳۸۳)؛ زیاد شدن علوم اهل بیت علیهم السلام و اینکه اول به رسول خدا صلی الله علیه و آله عرضه می‌شود آنگاه به اهل بیت علیهم السلام یکی پس از دیگری (همان: ۳۹۲)؛ در معنای کلام پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمودند من دو چیز گران بها برای شما می‌گذارم کتاب خدا و اهل بیتم را (همان: ۴۱۲)؛ برتری پیامبران و ائمه علیهم السلام به روح القدس و ذکر ارواح پنج‌گانه

(همان: ۴۴۵ - ۴۶۳)؛ رسول خدا ﷺ اسم اکبر و میراث دانش پیامبری و میراث علم را هنگام وفاتش به حضرت علی علیه السلام سپرد (همان: ۴۶۸).

آنچه می‌ماند تبیین راه‌ها و منابعی است که امامان شیعه علیهم السلام با تکیه بر آنها به سنت قولی و فعلی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دست می‌یافتند که در اینجا صفار با گزارش روایاتی در باب طهارت و عصمت (همان: ۴۴۵ - ۴۶۴)، علم اهل بیت علیهم السلام (همان: ۱۲۴ - ۱۲۶)، ویژگی‌های علم اهل بیت علیهم السلام (همان: ۲۰۲ - ۲۰۴ و ۱۱۴ - ۱۱۷ و ۳۸ - ۴۳) و گستره علم اهل بیت علیهم السلام (ملانوری، ۱۳۹۴: ۱۰۳)، عصمت اهل بیت علیهم السلام را اثبات کرده و دسترسی ایشان به میراث نبوی از راه‌های مختلف را در روایات دیگری گزارش می‌کند. بنابر این روایات، برخی منابع بهره‌مندی امام از دانش الهی (منابع علم اهل بیت علیهم السلام) عبارت‌اند از: اسم اعظم (صفار، ۱۴۰۴: ۲۰۸ - ۲۱۰)، روح القدس (همان: ۴۴۵ - ۴۶۵)، صحیفه اصحاب یمین و شمال (همان: ۱۹۲)، صحیفه جامعه (همان: ۱۵۷ - ۱۵۸)، جفر (همان: ۱۵۰ - ۱۵۲)، مصحف فاطمه علیها السلام (همان: ۱۵۰)، عمود نور (همان: ۴۳۱) و... (نک: ملانوری، ۱۳۹۴: ۱۰۵ - ۱۱۶).

با توجه به برخی عناوین ابواب و فصول کتاب *بصائر الدرجات* و همچنین روایات بسیاری که از صفار در باب امامت به‌جای مانده، می‌توان به نقش بسزای وی در تنویر اذهان عموم جامعه آن زمان، درباره جایگاه روایات اهل بیت علیهم السلام در سنت و نسبت آنها با سنت نبوی پی برد. درست است که صفار همچون سایر محدثان بر این باور است که وحی و تعالیم هدایت‌گران الهی برای دست‌یافتن به شناخت خدا و اصول اساسی اندیشه دینی ضروری است، اما این سخن به معنای انکار نقش عقل در فهم و دفاع از تعالیم و آموزه‌های پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام نیست.

عقل

عقل به عنوان بزرگ‌ترین ویژگی و مایه تمایز و شرافت انسان بر سایر موجودات و نیز نقش آن در معرفت و شناخت انسان، همواره مرکز توجه متکلمان اسلامی بوده است. عقل گاهی منبع و گاهی ابزار کسب یا کشف معرفت تلقی شده و از این‌رو در میزان استفاده از آن، در میان متکلمان گرایش‌های مختلفی به وجود آمده است. برخی

متکلمان، همچون معتزله، تا آنجا پیش رفته‌اند که همه معارف اعتقادی را عقلی دانسته و نقش وحی را تأیید و ارشاد حکم عقل پنداشته‌اند (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۴۲/۱). برخی دیگر، چون اشاعره، همه واجبات حتی وجوب معرفت خدا و هرگونه حسن و قبح را نقلی دانسته (همان: ۱۰۱ و ۱۰۲) و نقش اصلی عقل را دفاع از معارف دینی دیدند. اهل حدیث و حنبلیان تنها مصدر اعتقاد را کتاب و سنت دانسته و از هرگونه تکلم در مسائل اعتقادی احتراز می‌جستند (ابوزهره، بی‌تا: ۴۶۱). در میان متکلمان امامیه نیز همواره گرایش‌های مختلفی درباره این مسئله وجود داشته است.

در آثار باقی‌مانده از محدثان قم نسبت به آثار متکلمان عقل‌گرای دوره‌های بعد، توجه به عقل و استفاده از استدلال‌های عقلی کمتر دیده می‌شود. از این‌رو مشایخ قم به دلیل توجه بیشتر به اثر و نقل میراث حدیثی و از سوی دیگر، محدودیت‌هایی که برای عقل می‌انگاشتند، کمتر به عنوان متکلمان عقل‌گرا در نظر گرفته می‌شدند. با وجود این، هیچ‌یک از مشایخ قم را نمی‌توان عقل‌گریز دانست و نمی‌توان گفت که آنها به هیچ وجه قائل به بهره‌گیری از فهم و درک عقلی در نصوص و معتقد به هیچ نوع مناظره و دفاعی نبوده‌اند.

آنها معتقد بودند که نظام و دستگاه معارف دینی، ویژگی‌های خاص خود را دارد که با تدبیر و ارشاد اولیای الهی آموختنی است. شاهد این ادعا آن است که این جریان برخلاف متکلمان نظریه‌پرداز می‌کوشید تا سرحد امکان از جدال و بحث و مناظره‌های بیرونی دوری کند و چه بسا آن را مخالف با سنت اهل بیت علیهم‌السلام می‌پنداشت (نک: ابن‌بابویه، ۱۴۱۴: ۴۳). این رفتار بیشتر به آن دلیل بود که به زعم آنان، ورود برون‌متنی به عرصه تبیین، به جدال و مراء می‌انجامد و این طبیعت جدال و مناظره است که از واژگان، استدلال‌ها و حتی نظام معرفتی دیگری استفاده شود. آنها بسیاری از متکلمان را به این بلیه گرفتار می‌دیدند و از محتوایی که متکلمان مطرح می‌کردند یا شیوه‌ای که در استنباط معارف به کار می‌بردند، به ائمه علیهم‌السلام گلایه می‌کردند (نک: کشی، ۱۳۶۳: ۳۵۸/۱). روایات نفی کلام و اساساً نفی جدل و مناظره هم بیشتر به همین دلیل از سوی این جریان دنبال می‌شد (نک: ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۴۵۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۹۲/۱).

از آن سو، پرسش‌گری و طرح سؤالات عمیق هواداران این جریان از ائمه علیهم‌السلام نشان می‌دهد که ذهن تحلیل‌گر این افراد، در پی رفع مشکلات ریز و احتمالاً تناقضاتی است که در مواجهه با میراث اعتقادی اهل بیت علیهم‌السلام پیدا کرده‌اند (نک: ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ۵۶/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱/۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۳۱۷/۱). ناگفته پیداست که پرسش‌های اعتقادی از امام معصوم، ناشی از دغدغه تبیین معرفت دینی است. این سؤالات و ابهامات، لزوماً از سوی جریان‌های رقیب مطرح نمی‌شد و چه‌بسا تعمق در روایات و معارف، زمینه طرح پرسش‌هایی را برای اصحاب فراهم می‌آورد و پاسخ‌هایی درخور طلب می‌کرد.

با وجود این، روشن است جریانی که متن را محور قرار می‌دهد (نک: کشی، ۱۳۶۳: ۴۲۴/۲) و روایات نهی از کلام را برجسته می‌کند (نک: کشی، ۱۳۶۳: ۴۲۴/۲) ضرورتاً به دنبال فهم معارف دینی بدون توجه به مبانی عقلانی نیست. نقل روایاتی درباره عقل از سوی این افراد به‌خوبی نشان می‌دهد که آنان نیز به مضامین اعتقادی چونان میراث معرفتی و عقلی می‌نگریسته و درون‌مایه معارف دینی را عقلی می‌دانسته‌اند، اما معتقدند خود متن مقدس، برای فهم کتاب و سنت کافی است و امام با بیان عقلی خویش، مطالب را روشن بیان می‌کند (کشی، ۱۳۶۳: ۴۲۴/۲). لذا نیازی به تبیین‌های برون‌متنی نخواهیم داشت. از همین رو رسالت اساسی این جریان، فهم دقیق معارف و کشف دستگاه معرفتی درون روایات دانسته می‌شد.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت این گروه اگرچه عقل را به عنوان منبعی مستقل نمی‌پذیرند اما از عقل به عنوان ابزاری در خدمت دین و فهم و معرفت دینی بهره می‌جویند. اصولاً استفاده ابزاری از عقل در قالب‌های مختلفی می‌تواند صورت بگیرد، از جمله برای فهم نصوص، استنباط فروع و تفاسیل فقهی و اعتقادی از نصوص، دفاع و جدل و تعلیم به نوآموزان و دانش‌پژوهان. اما آنچه در این میان مهم‌تر است، همان سه کارکرد نخست، یعنی فهم، استنباط و دفاع است. در امامیه کمتر کسی را می‌توان یافت که مددگرفتن از عقل برای دفاع از باورهای دینی را رد کند. به نظر مدرسی طباطبایی، اساساً عقل مد نظر ائمه علیهم‌السلام و مورد استفاده اصحاب متکلم ایشان، همین عقل ابزاری است و استدلال‌های عقلی، ابزاری برای جدل بوده است (نک: مدرس، ۱۳۸۶: ۲۱۲).

با بررسی اقوال لغوی‌ها در معنای عقل، درمی‌یابیم که معنای اصلی عقل، منع و مهارکردن است. در این معنا، دو جنبه «معرفتی» و «ارزشی» لحاظ شده است. یعنی عقل منشأ معرفت است؛ معرفتی که انسان را به راه راست و اعمال نیکو رهنمون می‌شود. البته رسیدن به راه راست مستلزم شناخت اعتقادات درست و مطابق با واقع است و لازمه اعمال نیکو، شناختن حسن و قبح اشیا و افعال است. بنابراین می‌توان گفت عقل چیزی است که عقاید درست و اعمال نیکو را به انسان می‌نمایاند (برنجکار، ۱۳۷۴: ۱۸۶). معنای مذکور، در گزارش‌های صفّار لحاظ شده است.

صفّار نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمودند: «ستون وجود آدمی عقل است. زیرکی، فهم و دانشوری از خواص عقل است و هرگاه عقل از نور (معنوی) نیرو گرفته باشد، انسان، دانشور، به‌یادسپرنده علم، هوشمند، زیرک و فهیم خواهد بود. انسان به عقل کامل می‌شود و عقل سبب بینایی و کلید مشکل‌گشای انسان است» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵: ۱۰۳/۱). حضرت صادق علیه السلام شناخت عقل و جهل و ایادی این دو را برای هدایت انسان لازم دانسته و فرموده‌اند: «خداوند تبارک و تعالی اولین آفریده روحانی‌اش را که عقل باشد، از نور خود ایجاد کرد و در سمت راست عرش جا داد». سپس حضرت به ذکر ایادی این دو پرداخته، در آخر می‌فرمایند: «باید توجه داشت که با معرفت پیدا کردن به عقل و جنود آن و دوری‌جستن از جهل و یاوران آن می‌توان به حق راه یافت و آن را درک کرد (همان: ۱۱۴/۱ - ۱۱۵).

بنابر گزارشی از صفّار، خداوند زمانی که عقل را خلق کرد به آن فرمود رو بگردان! عقل رو گرداند، سپس فرمود، رو بیاور! عقل رو آورد، حق جل‌و‌علا به آن فرمود: «تورا مخلوقی بزرگ و عظیم آفریدم و بر تمام مخلوقاتم برتری دادم». سپس فرمود: «ایاک امر و ایاک انهی و ایاک اثیب و ایاک اعاقب» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۷۴/۱). با توجه به گزارش صفّار، این عقل است که مخاطب کلام خدا و ائمه علیهم السلام قرار می‌گیرد.

در حوزه عملی و اخلاقی، در گزارش‌های متعددی از صفّار، اعمال نیکو و مکارم اخلاقی از آثار عقل ذکر شده است. برای مثال می‌توان از این اعمال نام برد: امیدواری، عدل و داد، شکر، توکل، عفت، زهد، مدارا و رفاقت، حلم و بردباری، سکوت و ترک بی‌جا سخن گفتن، طاعت و فرمانبرداری، دل‌رحمی، شکیبایی، مساوات و برابری، وفا، عفو و گذشت و... (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵: ۱۱۴/۱).

بنابر نقلی دیگر از وی، آنچه همه خصلت‌ها را برای انسان تکمیل می‌کند عقل است (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲: ۲۸۵/۱) و هیچ چیزی همانند عقل خدا را عبادت نکرده است. عقل کسی (در مسائل دینی و معارف یقینی) تمام و کامل نیست مگر آنکه در او ده خصلت جمع گردد (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵: ۱۱۵/۱). بنابر گزارشی دیگر، امام صادق علیه السلام فرمود: «در میان بندگان کمتر از پنج خصلت قسمت نشده است: یقین، قناعت، شکیبایی، شکرگزاری و آنچه همه اینها را برای انسان تکمیل می‌کند یعنی خرد» (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲: ۲۸۵/۱). در شواهد پیش‌گفته، افعال خوب از آثار عقل بیان شده است. خلاصه اینکه عقل در لغت و در قرآن و سنت چیزی است که در حوزه نظری و اعتقادی، انسان را به شناخت مطابق با واقع و اعتقاد درست و دینی می‌رساند و در حوزه عملی، اعمال شایسته و صواب را به انسان می‌نمایاند.

فطرت

اصحاب لغت، فطرت را از ریشه «فطر» به معنای آغاز و خلق معرفی کرده و فطرت را به معنای ایجاد و آفریدن و ابداع بر اساس طبیعت و شکلی که آماده انجام فعل و کاری باشد، دانسته‌اند. برخی آن را نوعی گرایش می‌دانند که خداوند در وجود آدمی برای شناخت خالقش قرار داده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰). پس در نتیجه فطریات جزو امور ذاتی محسوب شده و اکتسابی نیست. در واقع فطرت به معنای حالت خاصی از آغاز آفرینش انسان است و درباره اموری به کار می‌رود که در خلقت اولیه انسان موجود است و آدمی با ورود به دنیا، آنها را همراه خود دارد و در دنیا آنها را به دست نیاورده است (برنجکار، ۱۳۸۴: ۱۳۳).

در همین زمینه صفار روایتی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت درباره عبارت قرآنی «فطرة الله التي فطر الناس عليها» (روم: ۳۰) می‌فرماید: «همگی آنان را بر توحید آفریده است»^۴ (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۳۲۸، ح ۲ و ۳۲۹، ح ۴ و ۷). تعبیر «علی التوحید» که در روایت مطرح شد، نشان می‌دهد که انسان حین دنیا آمدن دارای معرفتی است که در وجود وی نهاده شده است. مطمئناً اگر قرار بود این شناخت را در دنیا کسب کنند یا استعداد آن را داشته باشند تعبیر «للتوحید» برای حدیث مناسب‌تر بود، زیرا این بیان

برای دنیای ممکنات صحیح به نظر نمی‌رسد. در توضیح سخن فوق، سخنی از امام علیه السلام به تواتر بیان شده است که وقتی از امام صادق علیه السلام سؤال شد که آیا در مردم وسیله تحصیل معرفت قرار داده شده است؟ ایشان پاسخ دادند: «خیر». باز از ایشان سؤال شد آیا نسبت به تحصیل معرفت مکلف‌اند؟ حضرت فرمودند: «خیر، بیان بر خداست. خداوند هیچ‌کس را جز به اندازه توانش مکلف نمی‌کند و خدا هیچ‌کس را جز به آنچه به او داده است تکلیف نمی‌کند» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۴۱۴).

طبق روایات فوق این نکته به دست می‌آید که مجموع اسلام به صورت فشرده در درون سرشت انسانی نهاده شده است، از توحید گرفته تا رهبری پیشوایان الهی و ...

حواس

حس یکی از ابزار شناخت است و در معرفت دینی نقش مهمی دارد. مشاهده آیات تکوینی، خواه در حد مشاهده‌های عادی و سطحی یا مشاهده‌های دقیق و علمی، زمینه تفکر و تعقل در دستگاه عظیم طبیعت را فراهم می‌سازد و از این طریق براهین عقلی حدوث، حرکت و نظم برای اثبات وجود خدا و صفات کمال او صورت‌بندی می‌شود. همین‌گونه است مشاهده معجزه در باب نبوت و امامت و حقانیت آیین و شریعت. حس شنوایی نیز در معرفت دینی نقش عمیق و گسترده‌ای دارد و اصولاً طریق نقل در معرفت‌های دینی، وابسته به آن است. نمونه‌هایی از این‌گونه معرفت‌ها عبارت است از: دعوی نبوت از طرف پیامبران الهی، علم به صدق آن از طریق معجزه و نزول کتاب‌های آسمانی بر پیامبران الهی برای کسانی که در غیر عصر پیامبران زندگی کرده‌اند. همچنین در نقل سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و احادیث ائمه علیهم السلام، توثیق و تضعیف راویان و ناقلان احادیث معصومین علیهم السلام و سنت آنان، حس نقش گسترده‌ای دارد. در مسائل یادشده و نیز مسائل مشابه آن، طریق نقل، یگانه راهی است که عالم دین‌شناس و دین‌باور می‌تواند از حقانیت دین یا نصوص دینی آگاه شود. اساساً طریق نقل در معرفت‌های دینی وابسته به حس شنوایی است. قرآن کریم نیز در بیان این نکته که حواس منبعی برای معرفت و شناخت است، می‌فرماید: «خدا شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد درحالی که چیزی نمی‌دانستید و به شما گوش و چشم و دل داد، شاید سپاس گزایید» (نحل: ۷۸).

به این ابزار شناخت در گزارش‌های صفّار اشاره شده است. بنابر گزارش وی، امام صادق علیه السلام حواس پنج‌گانه انسان را به عنوان ابزار شناخت معرفی می‌کند؛ البته ابزاری که به تنهایی نمی‌تواند کامل باشد و تمام معرفت و آگاهی را در اختیار بشر قرار دهد. از این‌رو این حواس را در صورتی که همراه با راهنمایی عقل باشند کامل می‌داند.

ابوشاکر دیصانی درباره شناخت هستی، همچون بعضی فیلسوفان غربی، حواس را تنها منبع معرفت انسان از جهان خارج می‌دانست. به نظر این دسته، آنچه ما درباره اشیای خارجی می‌دانیم از طریق حواس وارد ذهن و عقل می‌شود و عقل و ذهن در جریان ادراک حسی حالت انفعالی دارد و جز پذیرفتن آنچه از طریق حواس در آن وارد می‌شود چاره‌ای ندارد.^۵ امام صادق علیه السلام در پاسخ به ابوشاکر به نکته‌ای مهم اشاره می‌کند. ایشان با توجه به این نکته که حواس، جزیی از منابع شناخت و معرفت است، بیان می‌کنند که حواس در صورتی که در پرتو چراغ عقل حرکت کنند، ابزاری کامل برای شناخت محسوب می‌شوند. از این‌رو می‌فرمایند: «حواس پنج‌گانه را به عنوان تنها منبع شناخت ذکر کردی، در صورتی که این حواس بدون راهنمایی (عقل) هیچ نقشی در شناخت انسان نمی‌تواند داشته باشد. همان‌طور که تاریکی بدون چراغ قطع نمی‌شود» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۹۲-۲۹۳).

ارتباط بین منابع تفکر

شناخت ارتباط بین منابع از جمله مسائل مهم در بحث منابع تفکر است. اگرچه صفّار به صراحت و مستقلاً پرده از روش‌شناسی خود برداشته است، اما بر اساس آنچه از گزارش‌های وی برداشت می‌شود، به‌طور کلی می‌توان گفت که انسان به تمام منابع نیازمند است و اگر هر کدام نباشد، معرفت دینی حاصل نمی‌شود. جمع قرآن کریم (وحی)، سنت و عقل موجب اتمام حجت می‌شود.

ارتباط وحی (قرآن کریم) با سنت

از طرفی در احادیث متعددی از صفّار، قرآن به عنوان کتابی حاوی علم و اخبار از هر آنچه در جهان رخ داده و خواهد داد، مطرح می‌شود (صفّار، ۱۴۰۴: ۱۹۷). از طرف دیگر

حدیث ثقلین، راه نجات از گمراهی را تمسک به قرآن و عترت معرفی می‌کند و این دو را از هم جدایی ناپذیر دانسته و اعتماد به اهل بیت علیهم‌السلام را راه مطمئن وصول به حقایق قرآن اعلام می‌کند (صفار، ۱۴۰۴: ۴۱۱ - ۴۱۲).

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، صفار بنابر روایات متعددی، مصداق آیاتی را که بر آگاهی عده خاصی به حقایق قرآن و تأویلش دلالت دارد، اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند. این روایات، اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را آگاه از علم قرآن معرفی کرده و مردم را مأمور به پرسش از ایشان نموده است.

ارتباط عقل با وحی و سنت

عقل انسانی، گرچه در معرفت دینی، نقش دارد ولی از درک همه حقایق ناتوان است. در گزارش‌های صفار به محدودیت‌های عقل اشاره شده است. بنابر گزارش وی، عقل توانایی درک و شناخت خدا را نداشته و خیال‌ها به او نمی‌رسند (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۹۸). چون خدای تبارک و تعالی از خلق خود خالی است و خلقش نیز از او خالی‌اند از این‌رو نام هر شیئی که بر او حمل شود و در ذهن آید، آن خداوند نیست بلکه مخلوق است (همان: ۱۰۵). وی همچنین روایاتی در مذمت سخن‌گفتن درباره ذات الاهی نقل کرده است. این روایات از سخن‌گفتن درباره آنچه مافوق عرش است، نهی کرده (همان: ۴۵۵) و آن را موجب گمراهی (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۴۱۷) دانسته است. با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت بنابر گزارش‌های صفار، عقل بی‌نیاز از وحی نبوده و ذیل وحی به کار می‌آید.

نتیجه

اگرچه صفار به صراحت و مستقلاً پرده از روش‌شناسی خود برداشته است؛ بنابر گزارش‌های وی می‌توان ابزار و منابع معرفت دینی مد نظر صفار را کتاب، سنت، عقل، فطرت و حواس دانست. بنابر نظر صفار، انسان به تمام منابع و ابزارهای کسب معرفت نیازمند است و اگر هر کدام نباشد، معرفت دینی حاصل نمی‌شود. یعنی اگر گنجینه فطرت نبود، تذکر انبیا راه به جایی نمی‌برد و اگر عقل نبود، آن نعمت، فراموش شده،

یادآوری نمی‌شد. اگر وحی نباشد عقل نیز به تنهایی قادر به شناخت خداوند نیست، پس در سایه جمع همه ابزار و منابع است که معرفت خداوند حاصل می‌شود. البته باید توجه داشت که وی هیچ‌کدام از منابع شناخت را بی‌نیاز از امام نپذیرفته و با زبان روایات، حکایت می‌کند که برای گرفتن حقایق دین باید به امام رجوع کرد. گزارش‌های صفّار نشان می‌دهد که وحی، قطب آسیاب و مدار است و معرفت دینی باید بر مدار وحی باشد و فقط از طریق رسول خدا ﷺ و اهل بیتش علیهم‌السلام ممکن است. ضمناً از شیوه تبیین منابع معرفت دینی از دیدگاه صفّار، رویکرد نص‌گرایی وی کاملاً مشهود است.

پی‌نوشت‌ها

۱. تنها در بصائر، ۵۰۲ حدیث (۲۶/۳۷) درصد از مجموع کل روایات کتاب) از احمدبن محمدبن عیسی نقل شده است که از اجلاء اصحاب است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۱). همچنین ۲۴۳ حدیث (۱۲/۸۷) درصد از مجموع کل روایات کتاب) از محمدبن الحسین نقل شده است که نجاشی درباره وی گوید: «جلیل من أصحابنا عظیم القدر کثیر الروایة ثقة عین حسن التصانیف مسکون إلی روایتہ» (همان: ۳۳۴). نیز ۱۱۴ حدیث (۵/۹) درصد از مجموع کل روایات کتاب) از محمدبن عیسی بن عبید نقل شده است که نجاشی وی را چنین می‌ستاید: «جلیل من أصحابنا ثقة عین کثیر الروایة حسن التصانیف» (همان: ۳۳۳).
۲. کسانی همچون احمدبن داودبن علی قمی، که نجاشی درباره او گوید: «ثقة ثقة کثیر الحدیث» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۹۵)، احمدبن محمد عاصی که نجاشی درباره او گوید: «کان ثقة فی الحدیث سالماً خیراً» (همان: ۹۳) و محمدبن جعفر مؤدّب که نجاشی درباره وی گوید: «کان کبیر المنزلة بقم کثیر الأدب و الفضل و العلم» (همان: ۳۷۲).
۳. همان، ص ۲۰۴ - ۲۰۷، ح ۱ - ۱۸؛ ص ۲۱۲ - ۲۱۶، ح ۱ - ۲۱؛ ص ۲۰۲ - ۲۰۴، ح ۱ - ۸؛ ص ۴۴۰، ح ۴؛ ص ۳۸ - ۴۳، ح ۱ - ۲۸؛ ص ۳۷ - ۳۸، ح ۱ - ۸؛ ص ۴۴ - ۴۸، ح ۱ - ۱۶؛ ص ۵۱۱، ح ۱۸.
۴. محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید رحمه الله قال حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن إبراهيم بن هاشم و يعقوب بن يزيد عن ابن فضال عن بكير عن زرارة عن أبي عبد الله ع في قوله عز و جل فطرت الله التي فطر الناس عليها قال فطرهم على التوحيد.
۵. برای آشنایی بیشتر با اندیشه فیلسوفان غربی درباره شناخت نک: شریعتمداری، بی تا: ص ۵۸.

منابع

قرآن کریم.

- ابوزهره، محمد (بی تا). *تاریخ المذاهب الاسلامیه*، قاهره: دارالفکر العربی.
- ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۸۵). *علل الشرائع*، قم: کتاب فروشی داوری، چاپ اول.
- ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۶۲). *الخصال*، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
- ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۷۶). *الأمالی*، تهران: کتابچی، چاپ ششم.
- ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، مصحح: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
- ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۹۸). *التوحید*، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
- ابن بابویه، محمدبن علی (۱۴۱۴). *اعتقادات الامامیه*، قم: نشر کنگره شیخ مفید.
- ابن ادریس حلی، محمدبن احمد (۱۴۱۰). *السرائر*، قم: انتشارات اسلامی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴). *تحف العقول*، قم: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- استرآبادی، محمدامین (۱۴۲۹). *الفوائد المکیه*، قم: انتشارات اسلامی، چاپ سوم.
- امیرمعزی، محمدعلی (۱۳۹۰). «صفارقمی و کتاب بصائر الدرجات»، ترجمه: ابوالفضل حقیری قزوینی، *فصلنامه امامت پژوهی*، سال اول شماره ۴، ص ۸۱ - ۱۱۱.
- برنجکار، رضا (۱۳۷۴). «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی»، *نقد و نظر*، شماره ۳ و ۴، ص ۱۸۴-۲۰۴.
- برنجکار، رضا (۱۳۸۴). «فطرت در احادیث»، *فصلنامه قیاسات*، شماره ۳۶، ص ۱۳۳-۱۴۸.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *معرفت شناسی در قرآن*، قم: نشر اسراء.
- حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعه*، قم، چاپ اول.
- حمادی، عبدالرضا (۱۳۹۰). «گستره علم امام از منظر کلینی و صفار»، *فصلنامه امامت پژوهی*، سال اول شماره ۴، ص ۵۷ - ۷۹.
- حسین زاده، محمد، کاوشی (۱۳۸۶). *در ژرفای معرفت شناسی ۲: منابع معرفت*، قم: نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- دارمی، ابومحمد (۱۹۷۸). *سنن دارمی*، قاهره: دارالفکر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲) *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: نشر دارالقلم - الدارالشامیه.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۴۰۲). *ملل و نحل*، تحقیق: محمد سید گیلانی، بیروت: دارالمعرفة.

شریعتمداری، حمیدرضا (۱۳۹۳). «منابع معرفت دینی از نگاه آیت الله آصفی»، *اندیشه ماندگار* (مجموعه مقالات درباره اندیشه و آثار علامه آصفی)، ص ۲۷۱-۲۸۸.

شاهرجیان، غلام رضا (۱۳۹۲). «گستره ولایت تکوینی اهل بیت علیهم‌السلام در اصول کافی و بصائرالدرجات»، *فصلنامه امامت پژوهی*، سال سوم، شماره ۹، ص ۱۲۷-۱۶۰.

شریعتمداری، علی (بی تا)، *بررسی مسئله شناخت*، تهران: نشر پژوهش‌های اسلامی. صفّار، محمدبن حسن (۱۴۰۴). *بصائرالدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، قم: کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.

نشار، علی سامی (۱۹۷۷). *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*، قاهره: دارالمعارف. وان اس، جوزف (۲۰۰۸). *علم الکلام و المجتمع: فی القرنین الثانی و الثالث للهجره*، ترجمه: سالمه صالح، بیروت: الجمل.

صد الدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳). *شرح أصول الکافی*، تحقیق: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طوسی، محمدبن الحسن (۱۳۷۳). *رجال الطوسی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم.

علوی، محمدبن علی بن الحسین (۱۴۲۸). *المناقب (للعلوی) کتاب العتیق*، قم: دلیل ما، چاپ اول.

علم‌الهدی، سید مرتضی (۱۴۰۵). *موصلیات سوم مندرج در رسائل الشریف مرتضی*، قم: دارالقرآن‌الکریم.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، تهران: الاسلامیه، چاپ چهارم. کشی، محمدبن عمر (۱۳۶۳). *رجال الکشی*، قم: مؤسسه آل‌البیت.

کراجکی، ابوالفتح محمدبن علی (۱۹۸۵). *کنزالفوائد*، تحقیق: عبدالله نعمه، بیروت: دارالاضواء. گرامی، محمدهادی (۱۳۹۱). *نخستین مناسبات فکری تشیع: بازخوانی مفهوم غلو در اندیشه جریان‌های متقدم امامی*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، چاپ اول.

مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳). *الاختصاص*، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول. ملانوری، محمدرضا (۱۳۹۴). *آرای کلامی محمدبن حسن صفّار قمی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

ابزار و منابع معرفت دینی از دیدگاه محمدبن حسن صفار / ۱۱۹

ملانوری، محمدرضا (۱۳۹۵). «بررسی مقایسه‌ای آرای صفار و صدوق در ترازوی عقل‌گرایی»، فصلنامه شیعه‌پژوهی، شماره ۷، ص ۲۹-۵۱.

مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۷۴). «مناظرات کلامی و نقش متکلمان»، نقد و نظر، تابستان و پاییز، شماره ۳ و ۴، ۱۳۷۴.

مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۸۶). مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه: هاشم ایزد پناه، تهران: انتشارات کویر.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم. نجاشی، احمدبن علی (۱۳۶۵). رجال النجاشی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ ششم.

نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل‌البیت، چاپ اول.

چیستی مرگ و چگونگی زندگی بازپسین از دیدگاه شیخ مفید و سید مرتضی

سعیده سادات نبوی*

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۹/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۵]

چکیده

ماهیت مرگ و چگونگی زندگی بازپسین، به ماهیت انسان بستگی دارد. شیخ مفید، از متکلمان بنام امامیه، انسان را نفیس دارای بدن می‌داند که حیات، ذاتی آن نیست؛ درحالی که سید مرتضی انسان را همین پیکر با ساختار ویژه‌اش می‌شناسد که اگر شرایط فراهم شود، حیات در آن پدیدار می‌شود. بازتاب این اختلاف نظر را در تعریف آنها از ماهیت مرگ و چگونگی زندگی پس‌اندوبی می‌توان دید. از دیدگاه سید مرتضی، مرگ نابودی تدریجی انسان است که با فروپاشیدن بدن، آغاز و با نابودی اجزای سازنده‌اش در آستانه رستاخیز پایان می‌پذیرد؛ درحالی که از دیدگاه شیخ مفید، مرگ نابودی بدن دنیایی و انتقال نفس به بهشت یا دوزخ است، هرچند نه بدن دنیایی همه انسان‌ها نابود می‌شود و نه نفس همه آنها منتقل می‌شود. سپس در آستانه رستاخیز همه چیز حتی نفوسی که از زندگی برزخی برخوردارند، نابود می‌شوند. با این وصف، از دیدگاه آنها، معاد بازآفرینی چیزی است که نابود شده بود. در این مقاله، تلاش شده است آرای این دو متکلم درباره ماهیت مرگ و چگونگی زندگی پس‌اندوبی تحلیل و بررسی شود.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، مرگ، برزخ و رستاخیز.

مقدمه

بی‌شک، یکی از آموزه‌های دینی - فلسفی مهم و بنیادی که نقش بسزایی در معنابخشیدن به زندگی انسان و رهایی او از احساس پوچی و استوارساختن پایه‌های اخلاق دارد، زندگی پس از مرگ است که همواره در طول تاریخ، برای اندیشمندان چالش‌برانگیز بوده و با وجود قدمت بسیار، هنوز غبار کهنگی بر آن ننشسته است. اما به‌راستی مرگ چیست و چگونه روی می‌دهد و فرجام انسان پس از آن چه می‌شود؟ متفکران مسلمان، بسته به ذوق و مشرب فکری خویش، پاسخ‌های گوناگونی به این پرسش‌ها داده‌اند و نظریه‌های مختلفی پرورده‌اند. دو چهره برجسته از متکلمان امامیه بغداد، در سده چهارم و پنجم هجری، یعنی شیخ مفید و سید مرتضی نیز با اجتهاد کلامی خویش و با رویکرد جانبدارانه و مدافعه‌گرانه، دو دیدگاه کاملاً متفاوت را برگزیدند. این استاد و شاگرد، هریک هرچند نه به صراحت، مدعی‌اند که آرایشان با متون و مبانی دینی سازگار است و همین نکته، بیشتر بر اهمیت موضوع می‌افزاید. گرچه در زمینه آرای انسان‌شناختی و فرجام‌شناختی این دو متکلم بزرگ کم‌وبیش تحقیق‌هایی در قالب کتاب، رساله و مقاله انجام شده است،^۱ اما صرف نظر از نتیجه‌های گاه متناقضی که در برخی از آنها به چشم می‌خورد،^۲ جای بررسی تطبیقی در میان آنها خالی است. از این‌رو، یکی از ویژگی‌های مهم تحقیق حاضر که آن را از تحقیق‌های دیگر جدا می‌کند، روش تحلیلی - تطبیقی آن است. به علاوه، تحقیق‌های پیشین بیشتر به ماهیت انسان پرداخته‌اند، نه مرگ و زندگی پس‌اندیوی که موضوع این تحقیق است. از ویژگی‌های دیگر این مقاله، یکی زبان توصیفی آن و وفاداری به گفتمان کلامی پیش‌فلسفی است و دیگری، استناد به متون کهن کلامی، در فهم، شرح و تحلیل دیدگاه شیخ مفید و سید مرتضی است.

ماهیت انسان

ماهیت انسان از دیدگاه شیخ مفید

بی‌گمان یکی از نخستین نظریه‌پردازی‌های متکلمان امامیه درباره ماهیت انسان، دیدگاه شیخ مفید (۴۱۳ ه.ق.) است که به تصریح خودش همان رأی هشام‌بن حکم، از متکلمان و اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام، معمر، از متکلمان معتزله و نوبختی‌ها، از متکلمان

امامیه در سده‌های سوم و چهارم هجری است و روایات هم بر آن دلالت دارند. به نظر او، انسان نه همین مجموعه تشکیل شده از اعضا و جوارح است و نه جسم و نه جزء لایتجزی (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ج: ۵۸-۵۹). در نتیجه، مقدار و حجم ندارد و مکان‌مند نیست (همان: ۵۸؛ همو، ۱۴۱۳ الف: ۹۶)؛ بلکه جوهر بسیطی است که ترکیب و حرکت و سکون و اجتماع و افتراق در آن راه ندارد، پذیرای علم، قدرت، حیات، اراده، کراهت و حب و بغض است؛ قائم به خویش است و در مقام فعل به ابزار بدن نیاز دارد. او در این مسئله خودش را با حکمای نخستین هم‌فکر می‌خواند (همو، ۱۴۱۳ ج: ۵۸-۶۰) و در *اوائل المقالات* آن را به صراحت «نفس» می‌نامد و با اوصاف «حادث»، «قائم به خویش» و «بیرون از صفات جواهر و اعراض» توصیف می‌کند (همو، ۱۴۱۳ الف: ۷۷). «ذات فعال» و «جوهر مخاطب [/ تکلیف]»، تعبیرهای دیگری‌اند که شیخ مفید در تعریف ماهیت انسان به کار می‌برد (همو، ۱۴۱۳ اد: ۸۰؛ همو، ۱۴۱۳ ب: ۹۱؛ نک: خدایاری، ۱۳۹۰: ۷۷-۷۸). ابوالحسن اشعری، در *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، توضیح می‌دهد که متکلمان، در آن زمان، دو نوع جزء لایتجزی را از یکدیگر بازشناخته بودند: جزء لایتجزای مکان‌مند که دارای اوصافی چون تماس، جدایی، حرکت و سکون است و جزء لایتجزای نامکان‌مند که هیچ‌یک از این اعراض را ندارد، هرچند صفات و اعراض دیگری را داراست (اشعری، بی‌تا: ۳۳۱-۳۳۲). او همچنین در شرح نظر معمر می‌گوید که به باور او، انسان در خودش افعالی چون اراده، علم، کراهت، نظر و تمایل پدید می‌آورد، نه حرکت و سکون، و در غیر خودش هیچ فعلی انجام نمی‌دهد و «در این بدن است برای تدبیر آن، بدون اینکه با آن تماس داشته و در آن حلول کرده باشد» (همان: ۴۰۵). از مجموع مطالبی که درباره رابطه نفس و بدن گفته شد، این نتیجه برمی‌آید که از دیدگاه شیخ مفید و هم‌فکرانش، نفس، نه جزئی مجاور جوهرهای فرد سازنده بدن است، نه جسمی که درون آن جای گرفته باشد و نه عرضی که در آن حلول کرده باشد؛ بلکه به تعبیر معمر، در بدن است و بدن ابزار آن است و نفس، بدن را تدبیر می‌کند. این معنای اصطلاحی نفس، متمایز است از معانی دیگری که شیخ مفید در تصحیح *اعتقادات الامامیه*، برای این کلمه ذکر می‌کند و کم‌وبیش مورد تأیید متکلمان دیگر، از جمله سید مرتضی نیز می‌باشد. این معانی عبارت‌اند از: ذات شیء، خون روان، نفس که

هواست، خواهش و میل طبع، و نعمت و عقاب (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۷۹-۸۰). هر چند شیخ مفید تفسیر خودش از انسان را، با نفس از نگاه فیلسوفان یکی می‌شمرد، اما این فرق مهم و بنیادین را با آن دارد که او نفس را باقی نمی‌داند. به گفته او، این فیلسوفان ملحدند که عقیده دارند نفس کون و فساد ندارد و باقی است، برخلاف بدن که چون جسم و مرکب است، فاسد و فانی می‌شود و از همین رو وی با اقبال قائلان به تناسخ روبه‌رو شد (همان: ۸۷).

شیخ مفید، بر اساس روایاتی چون «إِنَّ الرُّوحَ إِذَا فَارَقَتِ الْجَسَدَ نَعْمَتٌ وَ عَذَابٌ؛ همانا روح هنگامی که از بدن جدا می‌شود، نعمت داده و عذاب می‌شود»، انسان را روح مند می‌داند (همو، ۱۴۱۳: ج ۶۰). او در تصحیح اعتقادات الامامیه، چهار معنا برای روح برمی‌شمرد: حیات، قرآن، فرشته‌ای از فرشتگان الهی و جبرئیل (همو، ۱۴۱۳ ب: ۷۹-۸۰؛ نک.: خدایاری، ۱۳۹۰: ۷۷) و در المسائل السروییه، کاربردهای اصطلاحی واژه روح را ذکر می‌کند. به گفته او، روح عبارت است از عرض حیات که اگر در غیر حیات نباتی به کار رود، به آن معنا^۲ نیز گفته می‌شود. روح یا حیات دو گونه است: نباتی و حیوانی.^۴ روح یا حیات نباتی، عرضی است که در جسم و از جمله بدن انسان حلول می‌کند و سبب رشد و نمو آن می‌شود؛ اما روح یا حیات حیوانی، معنایی است که علم و قدرت را برای انسان امکان‌پذیر می‌سازد (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ج ۵۵-۵۶). کاربرد دیگر واژه روح به نظر او این است که گاهی بر انسان یا همان جوهر بسیط اطلاق می‌شود، مانند روایتی که پیش از این نقل شد (همان: ۶۰). با این وصف، شیخ مفید روح را به سه معنا به کار می‌برد: ۱. جوهر بسیط انسان که معادل نفس است، ۲. حیات نباتی و ۳. حیات حیوانی. به باور او، رابطه روح به معنای نخست، با بدن این است که بدن، آلت و ابزار جوهر بسیط انسان است (همان‌جا؛ همو، ۱۴۱۳: د: ۸۰). روح به معنای حیات نباتی که با رشد و نمو شناخته می‌شود، عرضی حال در جسم است؛ درحالی که روح به معنای حیات حیوانی صفت نفس است و در بدن حلول نمی‌کند و اثرش این است که علم و قدرت را برای انسان ممکن می‌سازد. اشاره شد که گرچه شیخ مفید نظر خویش را با فیلسوفان نخستین همسو و هماهنگ می‌داند، اما این فرق را با آنها دارد که از دیدگاه او، حیات، ذاتی نفس نیست و در نتیجه، نفس فناپذیر است. افزون بر این، از دیدگاه او

نفس چهار فرق مهم دیگر در مقایسه با نظر فیلسوفان دارد: ۱. حیات نباتی، عرضی در جسم است، درحالی که فیلسوفان آن را به نفس نسبت می دهند؛ ۲. شیخ مفید، نفس انسانی را از نفس حیوانی باز نمی شناسد؛ و به تبع، ۳. افعال و آثار آنها را نیز از یکدیگر تفکیک نمی کند. از دیدگاه او، نفس غیرنباتی افعال گوناگون دارد: علم و ادراک، قدرت، اراده، کراهت و...؛ درحالی که فیلسوفان از افعال یادشده تنها علم، آن هم علم کلی و عقلی را از آن نفس انسانی می دانند و بقیه را به نفس حیوانی نسبت می دهند. ۴. علم و اراده در انسان، از دیدگاه شیخ مفید از مقوله فعل است، درحالی که از دیدگاه فیلسوفانی چون ابن سینا از مقوله انفعال است.^۵

ماهیت انسان از دیدگاه سید مرتضی

برخلاف شیخ مفید که انسان را نفس و دارای بدن می داند، شاگرد او، سید مرتضی (۴۳۶ ه.ق.)، نظریه ای ماده گرایانه در تعریف ماهیت انسان برمی گزیند. به نظر او، انسان همین پیکری است که با چشم می بینیم، نه بخش هایی از آن (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴، نک: اسعدی، ۱۳۸۹: ۱۷۲؛ خدایاری، ۱۳۹۰: ۸۷؛ یوسفیان و خوش صحبت، ۱۳۹۱: ۲۹). قاضی عبدالجبار، به استنادش که به تصریح شیخ مفید، ابوعلی و ابوهاشم جبایی اند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ج: ۵۹)، نسبت می دهد که انسان را همین شخص^۶ می دانستند، با این بنیه^۷ و ساختار خاص که مایه امتیاز او از دیگر حیوانها است و امر و نهی و مدح و ذم و پاداش و کیفر متوجه اوست (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲: ۳۱۱/۱۱). سید مرتضی نظر آنها را تأیید می کند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴). بنابر این دیدگاه، انسان توده ای است از جوهرهای فرد بسیار که برخی از آنها، جزء اصلی انسان اند و برخی دیگر، جزء زاید (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۵۲-۱۵۳) و هرچند هر کدام از آنها دارای اعراض خاصی اند، از ترکیب و امتزاج آنها شئی دیگری پدید می آید با نام و آثار جدید^۸ (نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲/۲۶۵). از اشاره سید مرتضی در *الذخیره فی علم الکلام* برمی آید که بخش مهمی از اختلاف نظر او و همفکرانش با متکلمانی چون معمر و نوبختی ها، ریشه در پاسخ آنها به این دو پرسش اساسی داشت: نخست اینکه آیا صفت می تواند قائم به مجموعه ای از اجزا باشد و دوم اینکه آیا از انضمام چیزی که دارای حیات نیست به غیرحی دیگر، مجموعه ای

برخوردار از حیات پدید می‌آید؟ (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۷) بعضی از آنها، چون قاضی عبدالجبار و سید مرتضی، به پیروی از ابوعلی و ابوهاشم جبایی، با قبول این اصل که ممکن است اجزای کثیر با یکدیگر ترکیب شوند و هویت واحدی را بسازند، انسان را همین پیکر با ساختار ویژه‌اش دانستند. آنها غیر از اجتماع فیزیکی جوهرهای فرد که جسم بی‌جان را می‌سازد، گونه دیگری از ترکیب را تشخیص دادند که اختصاص به موجودهای زنده دارد و در آن، اجزای اصلی بدن که در طول زندگانی شخص ثابت و پایدار می‌مانند، با ساختار ویژه‌ای به یکدیگر می‌پیوندند که در صورت فراهم‌بودن شرایط، مانند بنیه، رطوبت، گردش خون و هوای دم و بازدم، حیات در آن پدیدار می‌شود و مجموعه اجزا به شئی بدل می‌گردند. در نتیجه این فرایند، با اینکه حیات و قدرت در بخشی از بدن - که طبق نظر متکلمان قلب است - حلول می‌کند، کل مجموعه به حی و قادر توصیف می‌شود و به همین دلیل گفته نمی‌شود که مثلاً دست زنده است، بلکه گفته می‌شود که انسان زنده است (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲: ۳۵۱-۳۵۵؛ نک: نبوی، ۱۳۹۱: ۸۹-۹۶). اما بعضی دیگر، چون معمر و شیخ مفید که منکر چنین پیش‌فرضی بودند و باور داشتند که هویت واحد انسان باید به ذات واحدی وابسته باشد، طرحی نو درآوردند: انسان جزء لایتجزی است، اما نه جزء لایتجزی درون قلب، بلکه نوع دیگری از جزء لایتجزی که به تعبیر اشعری، نامکان‌مند است و تماس و جدایی و حرکت و سکون و اعراض دیگر در آن راه ندارد (اشعری، بی‌تا: ۳۳۱-۳۳۲). همچنان که دیدیم معادلی که شیخ مفید برای این نوع جزء لایتجزی یافت، اصطلاح فلسفی «جوهر بسیط» و «نفس» بود.

گرچه سید مرتضی، از «نفس انسان و دیگر حیوان‌ها که با از دست‌دادن آن، از جرگه حیات خارج می‌شوند» یاد کرده و آیه «کل نفس ذائقة الموت» را ناظر به این معنا دانسته است (سید مرتضی، ۱۴۰۳: ۷/۱-۹؛ همو، بی‌تا: ۱۰۲-۱۰۴)، اما در جای خود، نظر شیخ مفید را، بی‌آنکه از او نام ببرد، رد می‌کند؛ با این توجیه که اگر انسان، یعنی ذات حی و فعال ما، خارج از این پیکر باشد و نه در آن، باید افعالی که انسان بی‌واسطه در اطراف بدنش، مثلاً دست و پا، حادث می‌کند، از قبیل اختراع فعل، یعنی پدیدآوردن فعل در بیرون محل قدرت، بدون واسطه فعل دیگر باشد؛ زیرا طبق این دیدگاه قدرت، قائم به آن ذات [و

جوهر بسیط] است و نه این پیکر (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۵)؛ درحالی که اختراع فعل تنها از خدای تعالی برمی آید که قادر لذاته است، نه انسان که قدرتش محدود است و از حدود اندامها و عضله‌هایش فراتر نمی‌رود، مگر با وساطت فعل دیگر (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲: ۳۲۲). سید مرتضی، در تأیید این مدعا چند شاهد می‌آورد، از جمله: اگر انسان می‌توانست در بیرون محل قدرتش فعل اختراع کند، می‌بایست بیمار ناتوان و زمین‌گیری که قدرت تکان دادن دستانش را ندارد، می‌توانست آن را به حرکت درآورد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۵-۱۱۶)؛ زیرا قدرت، طبق فرض، صفت انسان و قائم به اوست، نه بدن. به گفته سید مرتضی، نه تنها قدرت، بلکه اراده و خستگی و درد نیز به بدن وابسته است؛ زیرا انسان اراده را در قلبش می‌یابد. همچنین زمانی که در فکر و استدلال غوطه‌ور می‌شود، خستگی و درد را در ناحیه قلبش احساس می‌کند. اگر قلب محل آنها نباشد، احساس خستگی و درد در قلب و یافتن اراده در آن چه توجیهی دارد؟ (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۶) حیات نیز به بدن وابسته است، به این دلیل که وقتی کسی گردن‌زده یا دو نیم می‌شود، می‌میرد. به علاوه، چه فرقی بین قطع سر و دست هست که با اولی انسان می‌میرد، اما با دومی نه، درحالی که اگر انسان خارج از این پیکر باشد و مجاور یا حال در آن نباشد، با همه اندام‌های بدن نسبت یکسان دارد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۷). روح استدلال سید مرتضی این است که ماهیت انسان، یعنی ذات حیّ فعال را تنها از راه صفاتش می‌توان شناخت. قدرت، اراده، ادراک و احساس و حیات انسان، همگی، به بدن وابسته‌اند؛ پس باید حکم کرد که انسان چیزی جز این بدن، البته با ساختار ویژه‌اش که حیات و به تبع آن، علم و قدرت را برای او ممکن می‌سازد، نیست.

اشکال دیگر سید مرتضی و همفکرانش، به رابطه نفس و بدن برمی‌گردد. به نظر او، اگر فاعل، مجاور بدن یا حال در آن نباشد، این اشکال پیش می‌آید که نتوان افعالی را که در بدن ظاهر می‌شوند، به شخص خاصی نسبت داد. اگر انسان غیر از بدن باشد که صرفاً با آن رابطه تدبیری دارد، چگونه است که جوهر بسیط (البته به تعبیر شیخ مفید) که هویت شخص A را می‌سازد، تنها بدن او را تدبیر می‌کند، نه بدن شخص دیگری مثلاً B را، درحالی که با هر دوی آنها نسبت یکسان دارد؟ (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۶-۱۱۷) سید مرتضی از قول طرفداران نظریه رقیب نقل می‌کند که کم‌وزیاد شدن اجزای بدن،

تأثیری بر قدرت انسان ندارد و اشکال می‌کند که با این وصف، چه چیزی مانع از این فرض می‌شود که اجزایی که به بدن افزوده می‌شوند، به جای اینکه ضمیمه و جزء آن شوند، در قالب شخص دیگری با هم ترکیب شوند و انسان در آن هم تصرف کند و فعل انجام دهد؟ (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۶-۱۱۷)؛ و از زاویه دیگر، اگر انسان غیر از بدن باشد، چگونه می‌توان بین شخصی مانند زید و مثل او فرق گذاشت و آنها را از یکدیگر بازشناخت؟ (نک: حمصی رازی، ۱۴۱۴: ۱۹۳؛ قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲: ۴۵۵-۴۵۶) قاضی عبدالجبار تصریح می‌کند که بدن، ابزار انسان برای ادراک گرما و سرما و درد نیست؛ زیرا طبق دیدگاه معمر، بدن از انسان جداست، درحالی‌که ابزاری می‌تواند در ادراک درد و حرارت و برودت به کار آید که دو ویژگی داشته باشد: نخست اینکه متصل به انسان و جزئی از او باشد و دیگر اینکه خودش هم از حیات برخوردار باشد (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲: ۳۱۴).

به باور سید مرتضی روح، عبارت است از هوایی که در منفذهای ذات حیّ ما در رفت و آمد است و حیات به تردد آن وابسته است. به همین دلیل، به آنچه در منفذهای جماد تردد می‌کند، روح گفته نمی‌شود؛ سپس نتیجه می‌گیرد که بنابراین روح، جسم است (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۱۳۰/۱). قاضی عبدالجبار که همین نظر را دارد، در تأیید معنای یادشده، به این نکته استشهد می‌کند که در قرآن، روح با تعبیرهای «نَفْث» و «نَفْخ» که از صفات اجسام دقیق است، به کار رفته است (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲: ۳۳۸). طبق این نظریه، روح یا همین هوای دم و بازدم، علت حقیقی حیات نیست؛ بلکه همچون خون و بنیه، صرفاً در پیدایش آن نقش دارد و به اصطلاح، علت اعدادی آن است (نک: همان: ۳۳۸).

ماهیت مرگ

ماهیت مرگ از دیدگاه شیخ مفید

از دیدگاه شیخ مفید، ماهیت مرگ اجمالاً نابودی و انتقال است: نابودی بدن و انتقال نفس. اما نه بدن همه انسان‌ها نابود می‌شود و نه نفس همه آنها منتقل. در خصوص پیامبران و امامان علیهم‌السلام، مرگ، انتقال نفس آنها در همین بدن دنیایی به بهشت است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ب: ۹۱). بنابراین در انسان‌های برگزیده الهی، فنا و نابودی راه ندارد. اما

کسانی که مؤمن یا کافر محض‌اند و در نتیجه، هنگام مرگ معلوم است که اهل دوزخ‌اند یا بهشت و نیاز به حسابرسی ندارند، نفس آنها در بدنی شبیه بدن دنیایی‌شان به بهشت، یا دوزخ منتقل می‌شود و از نعمت برخوردار یا به عذاب گرفتار می‌شود. برای این دسته از انسان‌ها، مرگ نابودی بدن دنیایی و انتقال نفس به بهشت یا دوزخ است. دسته سوم انسان‌هایی‌اند که کفر و ایمان را به هم آمیخته‌اند و نه مؤمن محض‌اند و نه کافر محض و فرجام کار آنها، پیش از حسابرسی و داوری نهایی، معلوم نمی‌شود. این دسته از انسان‌ها هنگام مرگ، به کلی نابود می‌شوند (همان: ۸۸-۸۹). در آستانه رستاخیز، نفس و بدن کسانی که زندگی برزخی را پشت سر می‌گذارند نیز نابود می‌شود. این دیدگاه بر این پیش‌فرض استوار است که نفس فناپذیر است.

ماهیت مرگ از دیدگاه سید مرتضی

از دیدگاه سید مرتضی مرگ، فنا و نابودی است که بنابر تبیین او در *الذخیره فی علم الکلام*، طی فرایندی تدریجی، در دو مرحله روی می‌دهد: مرحله نخست، مرحله نابودی تألیف و ترکیب اجزا است که با توقف یا اختلال در عملکرد اندام‌های حیاتی انسان، مانند قطع سر، یا از کار افتادن قلب آغاز می‌شود و مرحله دوم، مرحله نابودی اجزای سازنده انسان، همراه و هم‌زمان با فنای دیگر جوهرهای فرد است. این معنا را می‌توان از آنجا دریافت که سید مرتضی، از یک‌سو، در پاسخ به شبهه آکل و مأکول، در انسان دو دسته اجزای اصلی و زاید را از یکدیگر باز می‌شناسد و بر این باور است که اجزای اصلی انسان، جذب بدن موجود زنده دیگر نمی‌شوند؛ برخلاف اجزای زاید که چه بسا جزء و حتی شاید جزء اصلی بدن موجود زنده دیگری شوند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۵۲-۱۵۳)؛ و از سوی دیگر، نظر ابوهاشم جبایی مبنی بر نابودی یک‌باره و هم‌زمان همه جوهرهای فرد از راه خلق یک عرض فنا را می‌پذیرد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۴۹-۱۵۰). بنابر این نظریه، جوهرهای فرد و اجسام پس از آنکه آفریده شدند، در طبیعت باقی می‌مانند. در آستانه قیامت، خدای تعالی همه آنها را با آفریدن یک عرض فنا که برخلاف دیگر اعراض محل ندارد، یک‌جا و یک‌باره نابود می‌کند (نک: نبوی،

چگونگی میراندن انسان‌ها

چگونگی میراندن انسان‌ها از دیدگاه شیخ مفید

برای دریافتن نظر شیخ مفید درباره چگونگی مرگ، باید نخست برخی آرای جهان‌شناختی او را ذکر کنیم. از دیدگاه شیخ مفید، جسم حداقل از ۸ جوهر فرد ساخته می‌شود. جوهر فرد و جسم، برخلاف نظر نظام، از بزرگان معتزله، لحظه‌به‌لحظه حادث نمی‌شوند و پس از حدوث پایدار می‌مانند، اما نه به‌خودی‌خود، بلکه به سبب عرض بقا که همچون دیگر اعراض باید پیوسته در آنها خلق شود (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۹۶-۹۸)؛ زیرا به نظر او، همه اعراض، حتی تألیف، ناپایدارند (همان: ۹۸) و باید پی‌درپی خلق شوند. بنابراین جوهر و جسم فقط یک بار حادث می‌شوند، درحالی‌که اعراض پیوسته از نو خلق و یکی پس از دیگری جایگزین هم می‌شوند. با این وصف، برای نابودی جوهر و جسم کافی است عرض بقا در آنها خلق نشود (همان: ۹۶-۹۷). این تصویری است که شیخ مفید، در *اوائل المقالات*، از فنا و نابودی جوهر و جسم ترسیم می‌کند. او، در این کتاب، از نفس نیز یاد می‌کند (همان: ۷۷)، بی‌آنکه درباره مرگ و حیات آن توضیح دهد؛ اما در *المسائل السرویه*، حیات را به نباتی و حیوانی تقسیم می‌کند (همو، ۱۴۱۳ الف: ۵۵-۵۶) و در *تصحیح اعتقادات الإمامیه*، مرگ [/ موت]، را ضد حیات و فعل خدای تعالی به شمار می‌آورد که در محل حیات حلول می‌کند و در نتیجه، رشد و نمو، باطل و ادراک حسی و قدرت و علم، ناممکن می‌شود و حیات از بین می‌رود (همو، ۱۴۱۳ الف: ۹۴-۹۵). کراجکی در *کنز الفوائد* به نقل از شیخ مفید، بین قتل [/ مرگ] اخترامی [/ موت] و مرگ طبیعی [/ مرگ] این فرق را می‌گذارد که «قتل، از اسباب متولد می‌شود^{۱۰} و محل آن، محل حیات اجسام است؛ اما موت، معنایی است ضد حیات فاعل مخلوق که حلول آن در اجسام ممکن نیست» (کراجکی، بی‌تا: ۶۷/۱). نتیجه‌ای که از این فرق به دست می‌آید، این است که وقتی کسی دیگری را به قتل می‌رساند، تنها به حیات نباتی او پایان می‌دهد؛ اما حیات حیوانی او، به اراده خدا بستگی دارد.

از مجموع آرا و سخنان شیخ مفید می‌توان برداشت کرد که او بین موجودهای زنده و غیرزنده و در موجودهای زنده، بین حیات نباتی و حیوانی فرق می‌گذارد. در موجودهای غیرزنده، جوهر و جسم، پس از حدوث، همچنان به خدای تعالی وابسته و

نیازمندند تا عرض بقا را لحظه‌به‌لحظه در آنها بیافرینند و از این راه آنها را بر پای دارد. پس هرگاه خدا اراده کند جوهر یا جسمی را نابود سازد، بقا را در آن نمی‌آفریند. اما در موجودهای زنده، هم حیات و هم موت عرضی هستند که باید خلق شوند. در اجسامی که از حیات نباتی برخوردارند که با رشد و نمو شناخته می‌شود، خدای تعالی پیوسته عرض حیات را در جسم گیاه، جانور یا انسان پدید می‌آورد که ممکن است این روند با اراده خدا (در مرگ طبیعی) یا دخالت عامل دیگر، مانند انسان یا حیوان درنده‌ای که انسان یا حیوان دیگر را به قتل برساند (در مرگ اخترامی)، متوقف و موت جایگزین آن شود. پس از مرگ، جسمی که قبلاً دارای حیات نباتی بود، فاسد و به اجزای لایتجزای سازنده‌اش تجزیه می‌شود و همچون دیگر اجسام و جوهرهای فرد، تا زمانی باقی می‌مانند که عرض بقا در آن خلق شود.

اما با مرگ چه بر سر جوهر بسیط انسان و حیات حیوانی او می‌آید؟ باید دید که جوهر بسیط و حیات حیوانی انسان، چه رابطه‌ای با بدن و حیات نباتی‌اش دارد. گفته شد حیات حیوانی قائم به ذات فعال ماست، نه بدن ما، و مانند حیات نباتی، لحظه‌به‌لحظه، حادث می‌شود. با مرگ، رابطه انسان با بدن که به تصریح شیخ مفید رابطه تدبیری است قطع می‌شود. حال، اگر شخص جزء کسانی باشد که از حیات برزخی برخوردارند، مانند پیامبران و امامان و شهدا و کفار، پس از مرگ بدن و زوال حیات نباتی، حیات حیوانی همچنان در جوهر بسیط و ذات فعال او خلق می‌شود و از آنجا که انسان، در ادراک حسی و لذت و آلم به بدن نیاز دارد، باید با بدن همراه گردد، حال یا همین بدن دنیایی یا بدن دیگری شبیه آن. اما اگر جزء کسانی باشد که حیات برزخی ندارند، نابود می‌شود. اما چگونه؟ به باور شیخ مفید، اعراض باقی و پایدار نیستند و باید لحظه‌به‌لحظه آفریده شوند، (همو، ۱۴۱۳ الف: ۹۸؛ نک.: همو، ۱۴۱۳ ج: ۶۵) بنابراین زمانی که خدا اراده می‌کند به حیات حیوانی پایان بخشد (که از دیدگاه شیخ مفید لزوماً با پایان حیات نباتی هم‌زمان نیست) موت را که معنایی ضد حیات فاعل و مخلوق است، در جوهر بسیط انسان (به تعبیر قرآن) خلق می‌کند (نک.: همو، ۱۴۱۳ ب: ۹۴)؛ احتمالاً به این صورت که صفتی به آن می‌دهد که سبب می‌شود همچون جماد، علم و قدرت برای آن ممتنع گردد. اگر چنین باشد، زنده‌نگه‌داشتن آن نیز به این است که صفتی به آن ببخشد

که سبب شود علم و قدرت برای آن ممکن گردد. فیلسوفان و متکلمان متأخر، این صفت را تجرد از ماده دانسته‌اند.

طراوت و تازگی این دیدگاه که بنابر نقل کراجکی، شیخ مفید آن را مختص خودش دانسته، در این است که به نظر او: ۱. مرگ و حیات، هر دو، فعل خدای تعالی‌اند؛ ۲. حیات و مرگ نباتی در جسم حلول می‌کنند و ۳. محل حیات و مرگ حیوانی در غیرجسم، یا همان «ذات فعال» است که شیخ مفید آن را جوهر بسیط و نفس می‌خواند.

چگونگی میراندن انسان‌ها از دیدگاه سید مرتضی

سید مرتضی نیز مانند شیخ مفید به استمرار وجود جوهر و جسم پس از حدوث باور دارد، اما برخلاف او عقیده دارد که جوهر و جسم به‌خودی‌خود باقی می‌مانند، نه به سبب عرض بقا. ظاهراً این اختلاف نظر، ریشه در تصور آنها از صفات و اعراض دارد. به نظر سید مرتضی، صفاتی که به شیئی نسبت داده می‌شوند، زمانی بر وجود یک عرض در آن دلالت دارند که متمایز و واضح باشند؛^{۱۱} باقی، از آن جهت که باقی است این ویژگی‌ها را ندارد؛ بنابراین بقا، عرض نیست (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۹۶). از دیدگاه سید مرتضی، پس از اینکه خدا انسان را آفرید، او را وامی‌گذارد تا زمانی که اراده کند او را بمیراند. در این هنگام، ضد شرایطی را که حیات انسان به آنها وابسته است، پدید می‌آورد و به این ترتیب، شرط حیات او را نابود می‌کند و از این راه، انسان را می‌میراند. در مرگ اخترامی، عاملی بنیه و ساختار بدن را از هم می‌پاشد و در نتیجه، انسان می‌میرد. سید مرتضی، مرگ‌های طبیعی‌ای که در اثر کهولت سن روی می‌دهند را به عادت خدا در انجام آن، که از روی جبر [طبیعی] یا تأثیر زمان نیست، نسبت می‌دهد (سید مرتضی، ۱۴۰۳: ۱۹۶/۱-۱۹۷). پس از مرگ، اجزای سازنده کسانی که از حیات برزخی برخوردار نیستند، به تدریج، متلاشی و پراکنده می‌شود. در آستانه رستاخیز، خدای تعالی با آفریدن یک عرض فنا که با همه جوهرهای فرد تنافی دارد، آنها را یک‌باره و هم‌زمان نابود می‌کند.

برزخ

برزخ از دیدگاه شیخ مفید

استنباط شیخ مفید از آیات و روایات این است که زندگی برزخی تنها از آن پیامبران و امامان و کسانی است که مؤمن یا کافر محض باشند. بنابر روایات، پیامبران و امامان، پس از مرگ، با همین بدن دنیایی، از زمین به آسمان منتقل و از نعمت برخوردار می‌شوند. از دیگر انسان‌ها، اگر کسی بمیرد درحالی که کفر و ایمان را به هم نیامیخته است، روحش به بدن دیگری شبیه بدن دنیایی‌اش منتقل می‌شود و تا روز قیامت، پاداش یا کیفر کارهایش را می‌بیند. سپس در روز قیامت و رستاخیز مردگان، خدا بدنش را از نو می‌سازد و روحش را به آن باز می‌گرداند^{۱۱} و او را محشور می‌کند تا سزای کارهایش را تمام و کمال بستاند. تا آن هنگام بسته به اینکه انسان اهل بهشت باشد یا دوزخ، روحش در بدن شبه‌دنیوی، نعمت داده یا عذاب می‌شود (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ب: ۸۸-۹۱). آیات «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي» (یس: ۲۶-۲۷) و «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يُومُ تَقُومُ السَّاعَةُ ادْخُلُوا أَلْفِرْعُونَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (مؤمنون: ۴۶)، این معنا را درباره مؤمن و کافر تأیید می‌کنند. بنابر آیه اول، مؤمن پس از مرگ درحالی که داخل بهشت شده، آرزو می‌کند که ای کاش، خویشاوندان و نزدیکان من هم از اینکه خدا گناهان مرا بخشوده است، خبر داشتند و بنابر آیه دوم، کافر پس از مرگ، صبح و شام، عذاب می‌شود تا روز قیامت که در دوزخ جاودانه شود. اما برخی دیگر از انسان‌ها، یعنی کسانی که کفر و ایمان را به هم آمیخته‌اند و هنگام مرگ معلوم نیست که سرانجام آنها چیست، به حال خود رها می‌شوند و علاوه بر بدن، نفس [روح] آنها نیز با مرگ نابود می‌شود و چیزی درک نمی‌کند تا زمانی که برانگیخته شوند. شیخ مفید، آیه «إِذْ يَقُولُ أَثْلَهُمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا» (طه: ۱۰۴) را شاهد بر این مدعا می‌گیرد؛ زیرا آیه خبر از کسانی می‌دهد که هنگام حشر نمی‌دانند چه مدت در قبر درنگ کرده‌اند، تا جایی که بعضی گمان می‌کنند ده روز و بعضی دیگر گمان می‌کنند یک روز در قبر مانده‌اند؛ همین نشان می‌دهد که عذاب یا نعمت آنها پیوسته و دائمی نبوده است؛ وگرنه در تعیین اینکه چه مدت در قبر مانده‌اند دچار اشتباه نمی‌شدند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ب: ۸۹-۹۰).

برزخ از دیدگاه سید مرتضی

سید مرتضی نیز به حیات برزخی ائمه علیهم‌السلام، شهدا و صالحین عقیده دارد؛ به دلیل آیه «و لاتحسبنّ الذین قُتلوا فی سبیل اللّهِ أمواتاً بل أحياءٌ عند ربّهم يُرزقون» (ال عمران: ۱۷۰) و نیز اجماع شیعیان بر اینکه ائمه علیهم‌السلام سلام زیارت‌کنندگان قبرشان را می‌شنوند و به آن پاسخ می‌دهند (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۴۰۶/۱-۴۰۷). از سوی دیگر، دیدیم که از دیدگاه سید مرتضی، نابودی انسان، به تدریج و در دو مرحله، روی می‌دهد: نخست، مرگ و فروپاشیدن انسان به جوهرهای فرد سازنده‌اش و دوم، نابودی یک‌باره اجزای تشکیل‌دهنده‌اش همراه با دیگر جوهرهای فرد، از راه عرض فنا. از آنجا که برزخ، پس از مرگ و پیش از قیامت و نابودی جوهرهای فرد سازنده مخلوقات است، برای زنده کردن انسان کافی است عین اجزای اصلی و مثل اجزای زاید کسی که بناست از حیات برزخی برخوردار شود، گرد هم آیند و بنیه و ساختار انسان را که چه بسا پس از مرگ از هم فروپاشیده است، از نو تشکیل دهند. سید مرتضی، اجزای زاید انسان را همچون اجزایی می‌داند که در اثر چاقی و لاغری، کم‌وزیاد می‌شوند و به همین دلیل، ضروری نمی‌بیند که عین آنها بازآفریده شود. او در تأیید این ادعا، به روایتی از پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره جعفر طیار استشهد می‌کند، با این مضمون که خدا دست‌های قطع شده او را به دو بال که با آن در بهشت پرواز می‌کند، تبدیل می‌کند (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۴۰۷/۱-۴۰۸). با این توضیح معلوم می‌شود که برزخ، طبق دیدگاه سید مرتضی، بازآفرینی صورت و بنیه انسان است، نه ماده و جوهرهای فرد سازنده‌اش.

رستاخیز

رستاخیز از دیدگاه شیخ مفید

اگر تصویری که از چگونگی میراندن انسان‌ها از دیدگاه شیخ مفید به دست دادیم، درست باشد، چگونگی رستاخیز از دیدگاه او خواه‌ناخواه این‌گونه خواهد بود که هنگام اعاده، فرایندی که طی آن جواهر و اجسام نابود می‌شوند، معکوس می‌شود؛ یعنی، ابتدا خدا اجزای لایتجزای سازنده بدن را از نو خلق می‌کند و در صورتی که بین خلق بدن و خلق اجزای سازنده آن فاصله زمانی باشد، عرض بقا را لحظه‌به‌لحظه در آن

چیستی مرگ و چگونگی زندگی بازپسین از دیدگاه شیخ مفید و سید مرتضی / ۱۳۵

پدید می‌آورد تا زمان تشکیل بدن از آنها فرابرسد. پس از بازسازی بدن، همچنان عرض بقا را لحظه‌به‌لحظه در آن می‌آفریند (البته در صورتی که بین خلق بدن و نفس فاصله زمانی باشد) تا وقت زنده کردن آن فرابرسد؛ در این هنگام، خدا عرض حیات نباتی را پیوسته در بدن حادث می‌سازد و سپس جوهر بسیط نفس را از نو خلق می‌کند و به آن حیات حیوانی می‌بخشد، احتمالاً به این صورت که آن را بر صفتی می‌آفریند که علم و قدرت برای آن امکان‌پذیر باشد.^{۱۳}

رستاخیز از دیدگاه سید مرتضی

از دیدگاه سید مرتضی، هنگام رستاخیز، باید ابتدا عین اجزای اصلی و حیاتی هر انسان یا حیوانی که بناست پاداش، کیفر یا عوض داده شود و عین یا احتمالاً مثل اجزای زاید او، بسته به اینکه جزء اصلی بدن انسان یا حیوان دیگر شده باشند یا نه، از نو خلق و سپس با یکدیگر ترکیب شوند. بنابراین، رستاخیز، بازآفرینی هم ماده و هم صورت انسان یا حیوان است.

و اما حیات و تألیف؛ نظر سید مرتضی درباره حیات دقیقاً معلوم نیست. از یک‌سو می‌گوید که اگر حیات و تألیف عرض باشند و وجود مستقل خاص خودشان را داشته باشند، باید بازآفریده شوند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۵۳)؛ از سوی دیگر، گرچه احتمال می‌دهد که حیات و تألیف از اعراض باشند، اما چون جایگزین‌پذیرند، اعاده عین آنها را ضروری نمی‌داند (همان‌جا). ظاهراً او ضرورت اعاده عین حیات را مشروط به دو شرط می‌داند: نخست اینکه حیات، عرض باشد و دوم اینکه جایگزین‌پذیر نباشد. اما درباره تألیف تصریح می‌کند که اعاده آن ضرورت ندارد (همان‌جا).

نوع لذات و آلام پسادنیوی از دیدگاه شیخ مفید و سید مرتضی

شیخ مفید، در *المسائل العکبریه*، در تفسیر آیه «و لا تحسبنّ الذین قتلوا فی سبیل اللّٰه أمواتاً بل أحياء عند ربّهم یرزقون» (آل‌عمران: ۱۶۹)، درباره لذات پسادنیوی ما دو احتمال می‌دهد، بی‌آنکه هیچ‌یک را بر دیگری ترجیح دهد. به گفته او، اگر «ذات برخوردار از حیات ما» در زندگی پسادنیوی مان به بدن نیاز داشته باشد، لذات پس از مرگ، چه در

برزخ و چه در قیامت، هم‌سنخ با لذات دنیوی ما و مادی خواهد بود و اگر از بدن بی‌نیاز گردد، از سنخ دیگری خواهد بود (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۸۰) و احتمالاً از نوع عقلی، چنان‌که فیلسوفان مشاء عقیده داشتند. اما در آثار متأخرترش،^{۱۴} احتمال نخست را برمی‌گزیند. این معنا را می‌توان از توضیح او درباره زندگی برزخی دریافت که طبق روایات، در بدنی عین بدن دنیوی یا شبیه آن است. اما سید مرتضی که بر اساس تفسیر مادی‌انگاران‌اش از ماهیت انسان، زندگی پسادنیوی را جسمانی می‌داند، خواه‌ناخواه لذات و آلام انسان در زندگی پس از مرگ را بدنی به شمار می‌آورد.

نتیجه

درباره ماهیت انسان، شیخ مفید نفس‌باور است و سید مرتضی، مادی‌انگار. با وجود این، هر دوی آنها انسان را روح‌مند می‌دانند، با این فرق که شیخ مفید گاهی روح را معادل نفس و بیشتر به معنای حیات، که به نباتی و حیوانی تقسیم می‌شود، به کار می‌برد. حیات نباتی، عرضی است که در بدن حلول می‌کند و حیات حیوانی، صفت نفس است که علم و قدرت را برای آن ممکن می‌سازد. این در حالی است که سید مرتضی روح را بر هوای دم و بازدم اطلاق می‌کند و آن را علت اعدادی پیدایش حیات به شمار می‌آورد. با وجود اختلاف نظر شیخ مفید و سید مرتضی درباره ماهیت انسان، هر دوی آنها اجمالاً مرگ را نابودی می‌انگارند؛ با این تفصیل که از دیدگاه شیخ مفید، مرگ در نهایت نابودی نفس و بدن، هر دو است، هرچند در کسانی که از زندگی برزخی برخوردارند، نفس پیش از نابودی، به عین یا مثل همین بدن دنیوی منتقل می‌شود. اما از دیدگاه سید مرتضی مرگ صرفاً نابودی است، ابتدا نابودی ساختار و هیئت تألیفی بدن و سپس در آستانه رستاخیز، نابودی اجزای سازنده آن. با وجود این، او نیز مانند شیخ مفید به زندگی برزخی عقیده دارد. به نظر او چون زندگی برزخی پیش از نابودشدن اجزای سازنده بدن است، خدای تعالی عین اجزای اصلی و مثل اجزای زاید انسان را گرد هم می‌آورد و شرایط حیات آن را فراهم می‌کند. شیخ مفید و سید مرتضی بر اساس دیدگاهی که درباره ماهیت مرگ دارند، خواه‌ناخواه معاد را بازآفرینی تفسیر می‌کنند. هرچند به نظر شیخ مفید چون در آستانه رستاخیز هم نفس نابود می‌شود و هم

بدن، برای زندگی اخروی خدا هر دو را از نو می‌آفریند. درحالی‌که به نظر سید مرتضی، خدا عین اجزای اصلی و عین یا مثل اجزای زاید را، بسته به اینکه جزء اصلی بدن انسان یا حیوان دیگری شده باشند، دوباره خلق و با یکدیگر ترکیب می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. عنوان برخی مقالات در فهرست منابع آمده است.
۲. مثلاً نظر نویسنده مقاله «نفس و معاد از دیدگاه سید مرتضی» این است که او به روح [نفس] باور داشت، هرچند آن را مادی می‌انگاشت (نک: اسعدی، ۱۳۸۹: ۱۷۰-۱۸۰)، درحالی‌که نتیجه تحقیق در مقاله‌های «حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ؛ از نگاه سید مرتضی» و «حقیقت انسان و مرگ از دیدگاه سید مرتضی» این است که او انسان را تک‌ساحتی می‌دانست. (نک: یوسفیان و خوش‌صحب، ۱۳۹۱: ۲۵-۴۸؛ نبوی، ۱۳۹۴: ۸۷-۱۰۴).
۳. معنا در اصطلاح متکلمان، معادل عرض در اصطلاح فیلسوفان است.
۴. تعبیر «حیوانی» را با تسامح، شیخ مفید، تنها در کتاب *المسائل العکبریه* به کار برده است و علم و قدرت و صفاتی از این دست را از آثار آن می‌داند (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۸۰).
۵. به باور ابن‌سینا، اراده در ما انسان‌ها، از ذات ما سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از بیرون به درونمان راه می‌یابد. به همین دلیل، مانند دیگر ساحات وجودی انسان، از قبیل ادراک عقلی و فعل و حرکت، بالقوه است، نه بالفعل و به علت تعیین‌بخش نیاز دارد تا یکی از دو طرف را به فعلیت درآورد (ابن‌سینا، بی‌تا، ۲۲). به نظر او، نفس گرچه در ظاهر مختار است، اما در واقع مضطر است و حرکات آن، مانند حرکات طبیعی، تسخیری است. تنها فرقی که افعال نفسانی انسان با افعال طبیعی او دارد این است که نفس، بر خلاف طبیعت، به هدفش آگاهی دارد (همان، ۵۳).
۶. متکلمان متقدم، «شخص» را بر قالب و پیکر انسان اطلاق می‌کردند.
۷. بنیه در اصطلاح متکلمان، معادل مزاج در اصطلاح فیلسوفان است، البته اگر به عناصر چهارگانه محدود نشود.
۸. این تعریفی است که سید مرتضی، در رساله *الحدود و الحقائق*، از بنیه ارائه می‌کند.
۹. ناگفته نماند تعبیر سید مرتضی در *الذخیره فی علم الکلام* این است که با یک فنا، همه «جوهر» از بین می‌روند، نه همه «اجسام».
۱۰. بنابر تعریف متکلمان، «متولد» به فعلی گفته می‌شود که با واسطه فعل دیگر حادث شود؛ مانند شکستن شیشه پس از پرتاب سنگ به سوی آن.
۱۱. «إنَّ الصفة إنما تسند إلى معنى إذا تميّزت و عرفت»؛ اصلی که یادآور و تداعی‌کننده نظریه دکارت درباره تصورات حقیقی و ادراکات صادق است.

۱۲. در جایی دیگر، شیخ مفید از انشای حیات سخن می‌گوید (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۶۸). این دو مطلب با هم منافات ندارند؛ زیرا با بازگشت روح به بدن، بدن از نو زنده می‌شود.
۱۳. تعبیر شیخ مفید، در توصیف حیات غیرنباتی چنین است: «و الحیاه التي فی الذوات الفعّاله هی معنی تصحیح العلم و القدره و هی شرط کون العالم عالماً و القادر قادراً و لیست من نوع الحیاه الّتی تكون فی الأجساد» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ج: ۵۵-۵۶). از این عبارت چند مطلب برداشت می‌شود: ۱. حیات غیرنباتی، عرض و به اصطلاح متکلمان، معناست، ۲. اثر و نمود بیرونی آن، امکان علم و قدرت است و ۳. با حیات نباتی اختلاف ماهوی دارد.
۱۴. تألیف کتاب *المسائل السرویة*، به یقین پس از نگارش کتاب *تصحیح اعتقادات الإمامیه* بوده است؛ زیرا در *تصحیح اعتقادات الإمامیه*، شیخ مفید در نقد و رد دیدگاه شیخ صدوق که بین خلق تقدیر و خلق تکوین فرق گذاشته بود، آن را با کاربرد واژه خلق در لغت عرب بیگانه به شمار می‌آورد (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ ب: ۴۲-۴۳)، درحالی‌که در *المسائل السرویة*، او دقیقاً همین تعبیر را به کار می‌برد (نک: همو، ۱۴۱۳ ج: ۵۳). از سوی دیگر شیخ مفید در *المسائل العکبریة*، این ادعا که زندگی برزخی، علاوه بر مؤمن شامل کافر نیز می‌شود را صرفاً با اصول دینی در تعارض نمی‌بیند، درحالی‌که در *اوائیل المقالات*، *تصحیح اعتقادات الإمامیه* و *المسائل السرویة* با جزم و یقین، زندگی برزخی کافران را مسلم می‌گیرد (نک: همو، ۱۴۱۳ ب: ۸۸-۹۳؛ همو، ۱۴۱۳ ج: ۶۳-۶۴؛ همو، ۱۴۱۳ الف: ۷۶-۷۷). از همین جا می‌توان پی برد که *المسائل العکبریة* پیش از این سه کتاب نوشته شده است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *التعلیقات*، تحقیق و مقدمه: عبدالرحمن بدوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- اسعدی، علیرضا (۱۳۸۹). «نفس و معاد از دیدگاه سید مرتضی»، *نقد و نظر*، سال پانزدهم، شماره ۶۰، ص ۱۷۰-۱۸۰.
- اشعری، ابوالحسن (بی تا). *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، بی نا (نرم افزار کتابخانه کلام اسلامی).
- حمصی رازی، شیخ سدیدالدین محمود (۱۴۱۴). *المنقذ من التقليد*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ج ۲.
- خدایاری، علی نقی (۱۳۹۰) «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی سده‌های میانی و کارکردهای آنها در تبیین آموزه معاد»، *نقد و نظر*، سال شانزدهم، شماره ۶۱، ص ۶۹-۱۰۸.

چیستی مرگ و چگونگی زندگی بازپسین از دیدگاه شیخ مفید و سید مرتضی / ۱۳۹

سید مرتضی، علی بن حسین موسوی (۱۴۰۳) *أمالی السید المرتضی فی التفسیر و الحدیث و الأدب، تصحیح و تعلیقه: محمد بدرالدین نعسانی حلبی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ج ۱.*

سید مرتضی، علی بن حسین موسوی (بی تا). *تنزیه الأنبیاء، قم: منشورات الشریف الرضی.*
سید مرتضی، علی بن حسین موسوی (۱۴۱۱). *الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.*

سید مرتضی، علی بن حسین موسوی، (۱۴۰۵). *رسائل الشریف المرتضی، تقدیم و اشراف: سید احمد حسینی و اعداد سید مهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم، ج ۱ و ۲ و ۳.*
شیخ مفید، محمد بن نعمان عکبری بغدادی، (۱۴۱۳ الف). *اوائیل المقالات، تحقیق: ابراهیم انصاری، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.*

شیخ مفید، محمد بن نعمان عکبری بغدادی، (۱۴۱۳ ب) *تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق: حسین درگاهی، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.*

شیخ مفید، محمد بن نعمان عکبری بغدادی، (۱۴۱۳ ج). *المسائل السروییه، تحقیق: صائب عبد الحمید، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.*

شیخ مفید، محمد بن نعمان عکبری بغدادی، (۱۴۱۳ د). *المسائل العکبرییه، تحقیق: سید علی اکبری الاهی خراسانی، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.*

قاضی القضاة، عبد الجبار بن احمد، (۱۳۸۲). *المعنی فی ابواب التوحید و العدل، (التکلیف)، تحقیق: استاد محمد علی نجار و دکتر عبد الحلیم النجار، مراجعه: دکتر ابراهیم مدکور، اشراف: دکتر طه حسین، بی جا: دارالکتب، ج ۱۱.*

کراجکی، ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان (بی تا). *کنز الفوائد، بی جا: بی نا (نرم افزار کتابخانه کلام اسلامی).*

نبوی، سعیده سادات (۱۳۹۴). «حقیقت انسان و مرگ از دیدگاه سید مرتضی»، *تحقیقات کلامی، سال سوم، شماره ۱۰، ص ۸۷-۱۰۴.*

یوسفیان، حسن، خوش صحبت، مرتضی (۱۳۹۱). «حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ؛ از نگاه سید مرتضی»، *معرفت کلامی، سال سوم، شماره ۹، ص ۲۵-۴۸.*

چکیده‌های عربی

جمال يوسف عليه السلام في مصادر الحديثية للإمامية: النصوص والتعرف على الإصابات

على راد*

[تاريخ الاستلام: ۱۴۳۸/۰۴/۰۸؛ تاريخ القبول: ۱۴۳۸/۰۶/۱۶]

المسألان الرئيسيتان لهذه الدراسة هما كما يلي: ما هو منهج الأحاديث الشيعية إلى جمال الاستثنائي ليوسف عليه السلام؟ إلى أي مدى صلاحية وثائقها الروائية؟ بناءً على نهج التخريج والاسترجاع للأحاديث، حصلت أربعة روايات في جمال الاستثنائي ليوسف عليه السلام. تنقسم هذه الروايات إلى نوعين: «يوسف هو مخلوق أجمل» و «جمال يوسف، وأجر المؤمنين في الآخرة». أظهر لنا تحقق صحة هذه الأحاديث وجود الإصابات والعلل في أسانيدنا ودلالاتها كموافقة مع أهل كتاب و العامة، الإرسال في الأسانيد، الصراع مع عصمة الأنبياء والتي وفقا لها تم الطعن الاستناد بها في التعاليم الإسلامية. افتراض الكاتب إصدار هذه الروايات في مساحة التقيّه التي تآثر بنظرية أهل الكتاب في مجال المنظور.

الكلمات المفتاحية: الكلمات المفتاحية: جمال يوسف، الحديث الإمامية، الإصابات في الحديث، موافقة مع العامة.

وجود المسبقة للانسان في مدرسة رى

امداد توران *

[تاريخ الاستلام: ١٤٣٨/٢٣/٠٩؛ تاريخ القبول: ١٤٣٨/٠٦/١٦]

ان مسألة حياة الانسان المسبقة، اي حياته في عوالم يتقدم على هذا العالم الذي نعيش فيه، تكون من المسائل الرئيسية في تاريخ العقيدة الامامية؛ بحيث الاتخاذ باي موقف ايجابياً كان او سلبياً من قبل المتكلم الامامى سيكون لها انعكاسات في ساير آرائه الكلاميه فى الابواب الاخرى و سيحدد اتجاهه العام فى تلك الابواب. المتكلموا الاماميه فى الحوزات العلميه المتتالية زنيا اتخذو مواقف مختلفة بل و متعارضة حيال هذه المساله بين مثبت و مويد يقدم له ادلة من الروايات او ناف منكر يفند ادلة زملائه و ينكر دلالتها. يعتبر حوزة رى العلميه فى القرن السادس من الحوزات العلميه ذات الاهميه فى الجانب الكلامي. نهتم فى هذه المقالة بدراسة آراء المتكلمين المتمين من هذه الحوزه، ان نسبر كتبهم و اقوالهم كى نحقق من موقفهم و نستشف رايهم فى هذ الموضوع. بعد الدراسة واسعة النطاق نسبيا خلصنا الي القول بان اكثر متكلمي هذه الحوزه، تبعاً لاشياخهم فى الحوزه المتقدمه اي حوزة بغداد، وقفوا موقفا سلبيا فى قبال هذه المسألة، اما بصراحة التعبير او بطريق عدم الاكتراث بالموضوع و عدم التعرض للروايات التي تعتبر الحجر الاساس لهذه العقيدة. الا ان هناك كان اقلية فى حوزة رى العلميه، اهتموا بالروايات المشيرة الي حيات الانسان المسبقة، كروايات عالم الذر و روايات الخلقه النوريه و حفلو كتبهم بروايات جديدة فى هذا الباب ما لها من اثر فى المصادر الحديثيه المتقدمه. و هذا يعتبر مشعراً الي موقفهم اللايجابي بشأن الاعتقاد بحياة الانسان المسبقة. ينتج هذه المقالة الى ان العلماء فى حوزة رى، عموماً او على الاقل مهتمين بجمع احاديث فضل اهل البيت عليه السلام تقبلوا مضامين هذه الروايات او على الاقل ماصرحوا بتاويل هذه الروايات خلافاً للبغداديون.

الكلمات المفتاحية: حوزة رى، الحياة المسبقة، الخلقه النورية، عالم الذر.

الاستعدادات التقريبية لابن حنبل الى العقائد الشيعة الامامية في ساحة الفكر و العمل

علبرضا ميرزاىي *

[تاريخ الاستلام: ۱۴۳۸/۰۲/۲۷؛ تاريخ القبول: ۱۴۳۸/۰۶/۱۶]

نظر ابن حنبل الى اهل البيت و على عليه السلام بالاكرام و التجليل. نُقِلَ في كتبه الروائية المنسوب اليه كالمسند و... و كتب تاريخية التي اندرج ترجمته، فضائل كثيرة من آل الرسول نفس هذا العمل بمجردة كان قدم موثر و خطوة اساسي الى التقريب بين المذاهب. لكن المطالب منسوب اليه في هذا الباب اهم من ذكر الفضائل. نظره الاجلالي الى اهل البيت، نظر خاص و واجد القوات الخاصة. نُقِلَ عنه في مطاوي كلماته، فضائل و مقامات لاهل البيت كمرجعية العلمي، فضل تقدم بين الصحابة، الولاية و الموالات، الميل الى اهل البيت في منازعة واقع بينهم و بين الاعداء، معياريتهم للفرق بين النفاق و الايمان، القتال للتاويل مماثل للقتال لتنزيل، عدل للقرآن و منافسة الصحابه بمنزلة اهل البيت عليه السلام، يدنيه بافكار الشيعة الامامية. في هذا التحقيق مع الاحتراز عن تفسير آرائه بالراى، نُقِلَ عنه مطالب متنوعة، تُطابِقُ مع القرائة الشيعية و بُيِّنَ الافق القريب بينهما. المحقق ليس بصدد لمصادرة افكاره و لكن ليس بمقدور غمض العين من نظراته الخاصة. كان المصادر الاصلية في هذا التحقيق، كتبه الحديثي كالمسند و فضائل الاهل البيت من كتاب فضائل الصحابة.

الكلمات المفتاحية: اهل البيت، ابن حنبل، التقريب، مرجعية علمية، الاستخلاف.

نسب متعددة وخاطئة، لشرح واحد!

شرح كتاب واجب الاعتقاد لجلال الدين شرف شاه الحسيني

حميد عطائي نظري *

[تاريخ الاستلام: ١٤٣٨/٠٣/٠٤؛ تاريخ القبول: ١٤٣٨/٠٦/١٦]

رسالة واجب الاعتقاد على جميع العباد، هي إحدى الرسائل العقديّة الجديرة بالاهتمام للعلامة الحلّي التي دوّن لها شروح عديدة. و من هذه الشروح هي التي نشرت تحت عنوان: "شرح على واجب الاعتقاد" لمؤلف مجهول. و بالنسبة إلى هذا الشرح هناك آراء و فرضيات عدّة في التراث الإسلامي، تنسب إلى علماء من أمثال: ابن فهد الحلّي، مهنّا بن سنان، أو عبد الحسين النيلي. في هذا البحث، و مطابقةً أو موافقةً لنسخة شرح واجب الاعتقاد التي حرّرها ابن راشد الحلّي، و ثبت بطلان النظريات السابقة حول المؤلف المجهول و في هذه الحالة كاتب هذا الشرح لا يكون إلا المتكلم الإمامي المعروف السيّد جلال الدّين شرف شاه الحسيني.

و البحث عن تحرير هذا الشرح و بيان نقائصها و اغلاطها كان من الاهداف الاخرى لهذه المقالة.

الكلمات المفتاحية: الكلام الامامي، العلامة الحلّي، رسالة واجب الاعتقاد على جميع العباد، السيّد جلال الدّين شرف شاه الحسيني، الرسائل العقديّة، حسن بن راشد الحلّي.

آلات و منابع المعرفة الدينية بحسب راي محمدبن الحسن الصفار

محمدرضا ملانورى *

مصطفى جعفرطيارى **

[تاريخ الاستلام: ۱۴۳۸/۰۳/۱۴؛ تاريخ القبول: ۱۴۳۸/۰۶/۱۶]

من جمله المباحث الاساسية فى النظرية المعرفة، هو البحث عن منابع المعرفة. و على تقاريرات محمدبن الحسن الصفار- الذى كان له بين العلماء و المتكلمى الامامية المتقدمين فى مدينة القم مقاما ممتازا و كذلك كان هو احد افراد المتفكرين من الامامية المتقدمة فى التتبع حول معارف القرآن و اهل البيت عليهم السلام- كان آلات و منابع المعرفة الدينى هى الكتاب، السنة، العقل، الفطرة و الحواس.

و على حسب راي الصفار، معرفة الله، و ان حصل بجميع آلات و منابع المعرفة و لكن يجب الدقة فى ان اهم و اغنى منبع للمعرفة على رايه، هو الوحي الذى يمكن حصول الفهم الصحيح من طريقه و من طريق اهل البيت عليهم السلام فقط. فلذا يرى الطريق الوحيد للمعرفة و الطاعة لله، الطاعة للوحي و اهل البيت عليهم السلام. فبناءً على الاولوية و الترجيح الذى استعمله الصفار فى المعرفة الدينية، فيمكن ان نقول بان منهجه الروائية كان مشهوداً.

الكلمات المفتاحية: محمدبن الحسن الصفار، منابع المعرفة، القرآن الكريم، السنة، العقل.

* المتعلم بمقطع الدكتورى لفرع المعرفة الشيعه فى جامعة الاديان و المذاهب (الكاتب المسئول)

mmollanori@gmail.com

** الاستاذ المستطاع لفرع معرفة الشيعه فى جامعة الاديان و المذاهب m.jafartayari@urd.ac.ir

ماهية الموت و كيفية الحياة الأخرى

على حسب رأى الشيخ المفيد و السيد المرتضى

سعيدة السادات النبوى *

[تاريخ الاستلام: ١٤٣٨/٠٣/٢٩؛ تاريخ القبول: ١٤٣٨/٠٦/١٦]

إنّ ماهية الموت و كيفية الحياة الأخرى ترتبط بماهية الإنسان و حقيقته. و قد ذهب الشيخ المفيد، و هو من أبرز متكلمي الإمامية، إلى أنّ حقيقة الإنسان تتكوّن من نفس ذات جسد، و لكن ليست الحياة ذاتية له. في حين يرى السيد المرتضى أنّ الإنسان يتكوّن من هذا الجسد مع هذه الهيئة و التركيب الخاص، و أنّه تظهر الحياة في هذا الجسد فيما لو توفّرت الشروط. و يمكن مشاهدة انعكاس هذا الاختلاف في تعريفهما للإنسان، على تعريف كلّ منهما لماهية الموت و كيفية الحياة الأخرى. فبحسب رأى السيد المرتضى، الموت هو فناء تدريجيّ للإنسان، يبدأ من حين فناء جسده، و ينتهي بفناء الأجزاء المكوّنة له حين البعث. و لكنّ الشيخ المفيد يرى الموت بأنّه هو فناء الجسد الدنيويّ و انتقال النفس إلى الجنّة أو إلى الجحيم - و إن لم يفنّ الجسد الدنيويّ لكلّ الناس و لم تنتقل نفوسهم جميعاً - ثمّ بعد ذلك فناء كلّ شيء حتّى النفوس ذواتها الحياة البرزخية حين البعث. فإنّ المعاد في منظرهما هو إعادة شيء قد فنى. و في هذه المقالة سعى إلى بيان آراء هذين المتكلمين في خصوص حقيقة الموت و ماهيته، و كذلك في نوعيّة الحياة الأخرى و كيفيتها و البحث عنها و تحليلها.

الكلمات المفتاحية: النفس، البدن، الموت، البرزخ، البعث.

The Nature of Death and Quality of the Afterlife According to al-Shaykh al-Mufīd and al-Sayyid al- Murtaḍā

Sa`idehsadat Nabavi *

(Received on: 2016-12-29; Accepted on: 2017-03-15)

The nature of death and the quality of the afterlife depends on the nature of the human person. Among the prominent Imami scholars of kalam, al-Shaykh al-Mufīd holds that the human being is a soul that has a body, and Life is not essential to the body, while for al-Sayyid al-Murtaḍā, the human being is the visible body with its particular structure which can have life in appropriate conditions. The disagreement is reflected in their definitions of the nature of death and the quality of the afterlife. For al-Sayyid al-Murtaḍā, death is a gradual destruction of the human being starting with the collapse of the body and ending with the destruction of its component parts on the verge of resurrection. However, for al-Shaykh al-Mufīd, death is a destruction of the mundane body and the transfer of the soul to the Heaven or the Hell-although, in his view, it is not the case that mundane bodies of all human beings are destroyed, neither is it the case that souls of all human beings are transferred-, and then the destruction of everything, even the souls that live in Barzakh (i.e. intermediate life or purgatory), just before the resurrection. They, nevertheless, believe that the resurrection is a re-creation of what was destroyed. This paper seeks to analyze and examine the views of them regarding the nature of death and the quality of the afterlife.

Keywords: Soul; Body; Death; Purgatory; Resurrection.

*Phd. of philosophy of religion and new theological problems, University of Qom; s.nabavi2014@gmail.com.

Instrument and Sources of Religious Knowledge in Mohamma Ibn Hasan Saffar`s View

Mohammadreza Mollanoori *

Mostafa Ja`fartayari **

(Received on: 2016-12-14; Accepted on: 2017-03-15)

Sources of knowledge is regarded as an important topic in epistemology. As is understood by Saffar`s narrations instrument and sources of religious knowledge consist in tradition, reason, nature and sensation. Though on Saffar`s view, theology is based upon all instrument and sources of knowledge, it should be stated that for him, the most important and valid source lies in such revelation that its well understanding is restricted to the what may be taken from the messenger of God and his household. Saffar, therefore, knows knowledge of God and obeying God to be limited in obeying them. Such being the case, his textual approach will be clear.

Keywords: Mohamma Ibn Hasan Saffar, Knowledge Sources, Quran, Tradition, Reason.

* Phd student at University of Religions and Denominations (Head Author); mmollanori@gmail.com

** Assistant professor at University of Religions and Denominations; m.jafartayari@urd.ac.ir

Jalāl al-Dīn sharaf shāh Ḥusaynī's Commentary on Wājib al-i'tiqād fīmā yajibu 'alā al-'ibād: a Commentary and Several Misattributions

Hamid Ataei Nazari *

(Received on: 2016-12-04; Accepted on: 2017-03-15)

Wājib al-i'tiqād fīmā yajibu 'alā al-'ibād is one of al-'Allāma al-Hillī's (d. 726/1325) very concise theological works which many commentaries are known to have been written on it. Among these commentaries is one which published as a commentary by an unknown Imāmī scholar. The commentary has been wrongly ascribed to some Imāmī scholars such as Ibn Fahd al-Hillī, Muḥann' b. sinān and 'Abd al-Ḥusayn Nīlī in the bio-bibliographic sources. This article deals with this issue, proving that the commentary according to Ḥasan b. Muḥammad b. Rāshid's version of it, is only written by the Imāmī prominent theologian Jalāl al-Dīn Sharaf shāh Ḥusaynī and therefore all the previous hypotheses mentioned concerning its author are false. In this paper also the mentioned edition of Jalāl al-Dīn Sharaf shāh Ḥusaynī's Sharḥ Wājib al-i'tiqād fīmā yajibu 'alā al-'ibād is reviewed.

Keywords: Imāmī theology, al-'Allāma al-Hillī, Wājib al-i'tiqād fīmā yajibu 'alā al-'ibād, Jalāl al-Dīn sharaf shāh Ḥusaynī, Ḥasan b. Muḥammad b. Rāshid.

* Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Institution; h.ataei.n@gmail.com

Ahmad ibn Hambal's Mental and Practical Approximation Capabilities towards Imami Shiites

Alireza Mirzaei *

(Received on: 2016-11-27; Accepted on: 2017-03-15)

Ahmad ibnHambal has a respectful view towards Ahl Al-Bayt and Ali (PBUH). He has mentioned many virtues of the prophet's progeny In his narrative books such as Almosnad and historical books which narrate his life. The nature of this action is an important measure taken towards religious proximity. However there is more to his work than narrating virtues. His glorious view of Ahl Al-Bayt is a special one with particular potentials. Virtues such as scientific authority, being prior among the followers, Vilayat and fondness, taking sides with Ahl Al-Bayt in arguments, criterion for faith and dissension, fight for Tawil in accordance with fight for Tanzil, being equal with Qoran, competition among the followers for the placement of Ahl Al-Bayt are all mentioned in his remarks which are close to Shia.In this paper with avoidance of subjective interpretation, many of his contents have been narrated and matched with a Shia interpretation. The researcher does not intend to take advantage of them but his special approach cannot be overlooked. His Hadith books, particularly Almosnad and virtues of followers are the main references in the present research.

Keywords: Ahl Al-Bayt, IbnHanbal, Proximity, Scientific Authority, Succession.

* Assistant professor at Shahid Mahallati College; mohajerhazin2@gmail.com

Human Pre-Existence in Kalami School of Rey

Imdad Turan *

(Received on: 2016-11-09; Accepted on: 2017-03-15)

The question of pre-existence, that is the existence of human beings in the antecedent worlds, is one of the key theological questions of the history of Imamite theology. Adopting any positive or negative position in response to this question inevitably determines the orientation of the rest of the theological discussions. Imamite scholars, in different successive schools, have taken different and even conflicting positions concerning this issue. In this research we have taken into consideration the views of the Rey school, which was flourished in the 6th century A.H. It is shown in this article that the majority of the scholars in this seminary, following the scholars of the school of Baghdad, denied the pre-existence of human beings in the previous world of particles. But it seems that, concerning the previous luminous world, a world in which the luminous entities of the prophet and his household lived before their descending to the material world, the scholars of Rey have adopted a rather opposite direction. They included, in their hadith books, unprecedented narrations of luminous creation without any negative annotation. This article concludes that these scholars, contrary to the scholars of previous school of Baghdad, either accepted the content of such narrations as valid and credible or preferred not to make any comment and avoid interpreting them as figurative expressions having no straight forward significance about previous worlds.

Keywords: School of Rey, Pre-Existence, Luminous Creation, Spirits, Particles.

* Assistant professor at University of Religions and Denominations; imdatturan@gmail.com

Yusuf's Beauty (AS) in Shiite Hadith Sources; a Textual Pathology

Ali Rad *

(Received on: 2017-01-07; Accepted on: 2017-03-15)

Two main problems of the paper may be ordered as: what is the approach of Shiite hadith collections to the teaching of Yusuf's extraordinary beauty? How much is the validity of traditional documentation of the teaching? Based on recovery method, this teaching traditions in Shiite hadith heritage extraction and classification criteria and achieved four hadith. The two species, "Joseph is the most beautiful creature" and "Joseph beauty, the reward of the believers in the resurrection" is indivisible. Validation of these traditions that are facing numerous injuries to cite them in Islamic Studies has been challenged. Based on the hypothesis taken here on these traditions, they have been mentioned upon reservation because of the overruling of Ammeh well-known approach that has been affected by views of the people of the Book.

Keywords: Jamal Joseph (AS), Shiite Tradition, Damage Tradition, Israelites.

* Associate professor at University of Tehran; ali.rad@ut.ac.ir

Table of Contents:

- 7 Yusuf's Beauty (AS) in Shiite Hadith Sources; a Textual Pathology**
Ali Rad
- 8 Human Pre-Existence in Kalami School of Rey**
Imdad Turan
- 9 Ahmad ibn Hambal's Mental and Practical Approximation Capabilities towards Imami Shiites**
Alireza Mirzaei
- 10 Jalāl al-Dīn sharaf shāh Ḥusaynī's Commentary on Wājib al-i'tiqād fīmā yajibu 'alā al-'ibād: a Commentary and Several Misattributions**
Hamid Ataei Nazari
- 11 Instrument and Sources of Religious Knowledge in Mohammad Ibn Hasan Saffar's View**
Mohammadreza Mollanoori, Mostafa Jafartayyari
- 12 The Nature of Death and Quality of the Afterlife According to al-Shaykh al-Mufid and al-Sayyid al-Murtaḍā**
Sa'idehsadat Nabavi

Abstracts in English

In the Name of Allah

PAJOOHESHNAME-E IMAMIYYAH

A Biannual Journal of Imamiyyah Studies

Vol. 2, No. 4, Autumn & Winter 2017



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abolhasan Navvab

Editor-in-Chief: Es`haq Taheri

Executive Manager: Mohammad Reza Mollanoori



Editorial Board

Ali Aqanoori	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Seyyed Hasan Eslami	Professor, University of Religions and Denominations
Ali Allahbedashti	Associate Professor, Qom University
Mohammad Reza Jabbari	Associate Professor, Imam Khomeini Educational & Research Institute
Mostafa Soltani	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
Ne`matollah Safari Forooshani	Associate Professor, Al-Mustafa International University
Es`haq Taheri	Professor, Shahid Mahalati High Education Complex
Mohammad Ghafoorinejad	Assistant Professor, University of Religions and Denominations



Copy Editor: Zeynab Foroozfar

Copy Editor of English Abstracts: Es`haq Taheri

Translator of Arabic Abstracts: Ahmad Hatami Kan Kabood

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Masoud Mousavi



Mailing Address: University of Religions and Denominations,

Opposite Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran

P.O.Box 37185/178



Tel: +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

Website: imamiya.urd.ac.ir, **Email:** p.emamiye@urd.ac.ir

Print Run: 1000

Price: 75000 Rials