



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

شناخت نامہ پرسی کلینجی الکافی

جلد چہارم

بیانت قدس العرش

سکریں
عند قبری

محرم آباد لکھنؤ میں الطبعی بزرگداشت شہداء اسلام مجلی - ۲۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شناخت نامه كليني و الكافي

نويسنده:

محمد قنبري

ناشر چاپي:

موسسه علمي فرهنگي دارالحدیث

ناشر ديگيتالي:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۹	شناخت نامه کلینی و الکافی جلد ۴
۱۹	مشخصات کتاب
۲۰	اشاره
۲۶	علم الأئمة فی الکافی
۲۶	اشاره
۲۶	چکیده
۲۶	عصر الشيخ الكلینی (ت ۳۲۹ ق) ،
۳۸	زمینه های تاریخی کتاب کافی با تکیه بر جنبه های کلامی
۳۸	اشاره
۳۸	چکیده
۳۸	شرح حال کلینی
۴۳	کلینی و نواب اربعه
۴۵	کتاب کافی
۴۶	زمینه تاریخی و انگیزه های تدوین
۵۱	معیارهای گزینش حدیث
۵۷	معرفی ابواب کلامی
۶۳	نتیجه گیری
۶۴	فهرست منابع
۶۶	فقه الكلینی دراسة و تحلیل
۶۶	اشاره
۶۶	چکیده
۶۷	ثقة الإسلام الكلینی فی سطور
۶۸	مؤلفاته

٦٨	مشايخه وتلامذته
٧٠	مكانته العلمية
٧٢	وقفه مع كتاب الكافي
٧٥	إشارة هامة
٧٦	وأما ما رواه الشيخ الصدوق عنه فننقل منه:
٧٧	الملامح العامة للبعد الفقهي
٧٧	اشارة
٧٧	١- بيان الفتوى على ضوء الأخبار والاستدلال عليها
٧٨	٢- الجمع بين الأخبار المتعارضة
٨١	٣- عنايته بالأقوال
٨٢	٤- البحث الاستدلالي في بعض البحوث الهامة
٨٢	اشارة
٨٣	١. الأدلة
٨٥	٢. حجية الظواهر
٨٥	٣. حجية خبر الأحاد
٨٥	٤. التعارض
٨٦	آراؤه النادرة
٨٦	الدليل:
٩١	الطهارة: وظيفة الحائض
٩٢	الصلاة: قضاؤها
٩٢	الحج: تروكه
٩٣	أيام النحر
٩٣	النكاح
٩٣	العقيقة
٩٤	تراثه الفقهي
٩٤	الوضوء

۹۴	الصلاة
۹۴	۱. وقت صلاة المغرب
۹۵	۲. التلوّع في وقت الفريضة
۹۵	۳. أحكام الخلل
۹۸	الصوم
۹۹	الحجّ
۹۹	وقت التلبية
۹۹	الخمسة والأفئال
۹۹	الفىء والأفئال وتفسير الخمس وحدوده وما يجب فيه
۱۰۰	كتاب الموارث
۱۰۰	۱. باب وجوه الفرائض
۱۰۱	۲. باب بيان الفرائض في الكتاب
۱۰۵	۳. ميراث الجدّ والجدّة
۱۰۵	الديات
۱۰۵	القسامة
۱۰۸	كلينى و عقل گرايى
۱۰۸	اشارة
۱۰۸	چكیده
۱۰۸	زندگينامه كلينى
۱۱۰	ابعاد شخصيت كلينى
۱۱۳	فراگيرى و فرادهى علمى
۱۱۴	سفرهاى كلينى
۱۱۵	تحدیث و تعقل
۱۱۶	منزلت حدیث از نگاه شیعه
۱۱۶	عقل گرايى در كافى
۱۱۷	كيفيت و كميت زمان نگارش

روزگار کلینی	۱۱۸
اشاره	۱۱۸
۱. عصر حیات	۱۱۸
۲. اختلافات فرقه ای	۱۱۹
۳. عصر اجتهاد	۱۲۰
۴. نگاهی به مدرسه قم	۱۲۰
اوضاع سیاسی عصر کلینی	۱۲۷
پیدایش زمینه های اجتماعی و فرهنگی توسعه	۱۲۸
ری، قم و بغداد در عصر کلینی	۱۲۸
عقل گرایی کلینی در حوزه عقاید	۱۳۱
اشاره	۱۳۱
۱. تبویب و نام گذاری ها	۱۳۲
۲. جامعیت اصول کافی	۱۳۲
چالش با قرامطه	۱۳۷
اشاره	۱۳۷
یک. باطنی گری	۱۳۸
دو. امامان هفت گانه	۱۳۸
سه. ادامه رسالت	۱۳۸
چهار. انقطاع رسالت از پیامبر صلی الله علیه و آله	۱۳۸
پنج. مهدویت محمد بن اسماعیل	۱۳۸
شش. منسوخ شدن اسلام	۱۳۹
هفت. پیامبران اولوالعزم هفتگانه	۱۳۹
هشت. خاتمیت محمد بن اسماعیل	۱۳۹
نه. اصل اباحه و عدم حرمت چیزی	۱۳۹
ده. تخطئه امام کاظم علیه السلام	۱۳۹
یازده. تکفیر مردم	۱۳۹

۱۴۰	خردورزی در فقه
۱۴۰	اشاره
۱۴۰	۱. مبانی استنباط از نگاه کلینی
۱۴۰	۲. نگاهی به فروع کافی
۱۴۱	درگذشت کلینی
۱۴۲	روش فهم حدیث در شرح أصول الكافی مآصالح مازندرانی
۱۴۲	اشاره
۱۴۲	چکیده
۱۴۲	طرح مسأله
۱۴۲	اشاره
۱۴۳	۱. بررسی سند
۱۴۵	۲. چگونگی فهم متن
۱۴۵	اشاره
۱۴۵	۲-۱. اثبات متن
۱۴۶	۲-۲. معناشناسی با استناد به ادبیات عرب
۱۵۰	۲-۳. توجه به قرینه های مؤثر در فهم
۱۵۳	۲-۴. استناد به آیات قرآن
۱۵۴	۲-۵. گردآوری احادیث در یک موضوع
۱۶۱	۲-۶. بهره گیری از عقل
۱۶۲	۲-۷. توجه به تاریخ و تجربه
۱۶۴	۲-۸. تبیین غوامض و بیان چالش ها
۱۶۶	نتیجه
۱۶۷	کتاب نامه
۱۶۸	عقل از دیدگاه ملا صالح مازندرانی
۱۶۸	اشاره
۱۶۸	چکیده

۱. تعریف عقل ۱۷۰
۲. مراتب عقل ۱۷۸
۳. افزایش مراتب عقل ۱۸۱
۴. کاربردهای واژه «عقل» ۱۸۲
۵. کاربرد واژگانی دیگر به معنای عقل ۱۸۳
۶. پاسخ به یک پرسش ۱۸۴
۷. مفهوم «حجت» بودن عقل ۱۸۵
۸. مفهوم «جهل» از نگاه شارح ۱۸۷
۹. عقل نظری و عقل عملی ۱۹۰
۱۰. زمان تعلق عقل به انسان ۱۹۱
۱۱. تفاوت عاقل و عالم و عابد ۱۹۳
۱۲. یادآوری چند نکته ۱۹۵
- کتاب نامه ۱۹۶
- مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول کافی ۱۹۸
- اشاره ۱۹۸
- چکیده ۱۹۸
- درآمد ۱۹۸
- بخش اول: معنای عقل ۱۹۹
- معنای لغوی ۱۹۹
- معنای اصطلاحی ۲۰۰
- معنای عقل از دیدگاه مآ صدرا ۲۰۰
- معنای عقل از دیدگاه علامه مجلسی ۲۰۳
- مقایسه دیدگاه مآ صدرا و علامه مجلسی درباره معنای عقل ۲۰۳
- اعتبار روایات عقل از دیدگاه علامه مجلسی و مآ صدرا ۲۰۷
- بخش دوم: حمل روایات بر معنای عقل ۲۰۸
- دیدگاه مآ صدرا ۲۰۸

۲۰۸	معنای اول
۲۰۹	معنای دوم
۲۰۹	معنای سوم
۲۱۲	معنای چهارم
۲۱۳	معنای پنجم
۲۱۶	معنای ششم
۲۱۷	دیدگاه علامه مجلسی
۲۱۷	معنای اول
۲۱۸	معنای دوم
۲۱۹	معنای سوم
۲۲۰	معنای چهارم
۲۲۰	معنای پنجم
۲۲۰	معنای ششم
۲۲۲	دیدگاه های حدیثی مآصدرا در «شرح أصول الكافی»
۲۲۲	اشارة
۲۲۲	چكیده
۲۲۲	مدخل
۲۲۳	الف. جایگاه حدیث
۲۲۴	ب. جدایی ناپذیری قرآن و عترت
۲۲۸	ج. نقل به معنا در حدیث
۲۳۱	د. تقطیع حدیث
۲۳۴	ه. لزوم جمع و سازش میان احادیث
۲۳۷	و. علل تعارض احادیث
۲۳۷	اشارة
۲۳۹	۱. اختلاف سطح فکر و فهم راویان
۲۴۱	۲. اختلاف راویان در حفظ و ضبط احادیث

۳. جعل حدیث ۲۴۱
- علّامه محمدتقی مجلسی و نقد دیدگاه های فلسفی در مرآة العقول ۲۴۴
- اشاره ۲۴۴
- چکیده ۲۴۴
- علّامه مجلسی و عقل خودبنیاد دینی ۲۴۴
- اشاره ۲۴۴
۱. تفسیر عقل از نگاه وحی و فلسفه ۲۴۹
- اشاره ۲۴۹
- عقل از نگاه علّامه طباطبایی و نقد گفتار علّامه مجلسی ۲۵۲
۲. عقل فعال و تطبیق آن بر پیامبر و اهل بیت علیهم السلام ۲۵۵
۳. جایگاه عقل در اصول دین ۲۵۶
۴. حدوث زمانی عالم ۲۶۰
۵. عدم تجرد فرشتگان ۲۶۱
۶. استحاله خرق و التیام ۲۶۴
۷. معاد روحانی ۲۶۶
- علّامه مجلسی و مرآة العقول ۲۷۰
- اشاره ۲۷۰
- چکیده ۲۷۰
- انگیزه نگارش «مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول» ۲۷۳
- شیوه حدیث نگاری مرآة العقول ۲۷۶
- بحث اعتبار احادیث در مرآة العقول ۲۷۷
- اعتبار محتوایی ۲۷۷
- اعتبار سندی ۲۷۹
- اشاره ۲۷۹
۱. روایت نوفلی از سکونی ۲۸۰
۲. سهل بن زیاد ۲۸۱

۳. معلى بن محمد ۲۸۱
۴. مفضل بن عمر ۲۸۱
۵. على ابن ابى حمزه بطائنى ۲۸۲
۶. محمد بن سنان ۲۸۳
۷. ابان بن ابى عياش ۲۸۳
۸. موسى بن بكر ۲۸۳
۹. طلحة بن زيد ۲۸۴
- شيوه تفسير حديث در مرآة العقول ۲۸۵
- مباحث غير حديثى در مرآة العقول ۲۸۸
- اشاره ۲۸۸
۱. بحث فلسفى ۲۸۸
۲. بحث كلامى ۲۸۹
۳. تفسيرى ۲۹۰
۴. فقهى-اصولى ۲۹۱
- بهره هاى فرعى در مرآة العقول ۲۹۲
- اشاره ۲۹۲
۱. تفاوت نسخ ۲۹۲
۲. ديدگاه وى نسبت به افراد ۲۹۲
۳. تأييد وجود روش نقل به معنا در بين محدثان ۲۹۳
۴. شناسايى راويان مجهول ۲۹۴
- يك مناظره علمى در پاسخ علامه قاضى خضرى ۲۹۶
- اشاره ۲۹۶
- چكيده ۲۹۶
- سؤال: چرا در كافى از خلفاى سه گانه حتى يك حديث هم نقل نشده است؟ ۲۹۶
- اشاره ۲۹۶
۱. حديث از ديدگاه خلفا ۲۹۶

۲. حدیث در دوران ابوبکر ۲۹۷
۳. حدیث در دوران عمر بن الخطاب ۲۹۷
۴. حدیث در دوران عثمان ۲۹۸
۵. قَلَّت حدیث خلفا در منابع اهل سنت ۲۹۸
- پاسخ مجدد سؤال و جمع بندی مطالب گذشته ۲۹۹
- صاحبان صحاح با دو سؤال مواجه می شوند: ۳۰۰
- و اما سؤال حضرت تعالی: ۳۰۱
- پاسخ محدثین و بیان یک حقیقت تلخ ۳۰۲
- نمونه هایی از این افسانه ها ۳۰۳
- کیسه ابو هریره ۳۰۶
- سؤال: چرا در کافی از فرزندان خلفا حدیث نقل نگردیده است؟ ۳۰۷
- اشارة ۳۰۷
۱. فرزندان خلفا: ۳۰۷
۲. حدیث عالی السند و نازل السند: ۳۰۷
۳. کلینی و انتخاب حدیث های عالی السند ۳۰۸
۴. حدیث مطمئن و حدیث مطمئن تر: ۳۰۸
- نکته قابل توجه! ۳۰۹
- صحابه از دیدگاه شیعه و اهل سنت ۳۱۰
- سه نظریه متمایز: ۳۱۰
- نظریه اهل سنت: ۳۱۱
- شیعه دوستداران صحابه رحمهم الله ۳۱۳
- عقیده شیعه در محدوده کتاب و سنت: ۳۱۴
- صحابه از نظر قرآن: ۳۱۵
- راه شناخت مؤمن و منافق: ۳۱۷
- صحابه از نظر سنت ۳۱۹
- سیره خلفا ۳۲۰

- ٣٢١ سياست و تعصب دو عامل تهمت
- ٣٢٢ اما سياست تحريف
- ٣٢٣ يك نمونه تاريخى
- ٣٢٥ معرفى اجمالى از ابو منصور بغدادى و شهرستانى
- ٣٢٦ اما در مورد تعصب ابومنصور
- ٣٢٧ و اما راجع به شهرستانى
- ٣٢٩ شيعه يا اهل سنت واقعى
- ٣٣٢ الشواهد الشعرية ومناسباتها فى الكتب الأربعة الحديثية
- ٣٣٢ اشارة
- ٣٣٢ چكیده
- ٣٣٤ الشاهد فى اللغة
- ٣٣٤ أغراض الاحتجاج
- ٣٣٥ دائرة الاحتجاج اللغوى
- ٣٣٨ الاستشهاد بالقرآن والحديث
- ٣٣٨ اشارة
- ٣٣٨ ١. المانعون من الاستشهاد بالحديث
- ٣٣٩ ٢. المجوزون
- ٣٣٩ ٣. المتوسطون
- ٣٤٢ حجتهم داحضة
- ٣٥٣ النصوص الشعرية فى الكتب الأربعة
- ٣٥٣ اشارة
- ٣٥٤ الأول: الشواهد الشعرية:
- ٣٥٦ الثانى: المناسبات الشعرية وتصنيفها:
- ٣٥٧ منهجنا فى البحث
- ٣٥٧ اشارة
- ٣٥٨ قافية الهمزة

٣٥٨	الوافر ٨
٣٥٩	الطويل ٩
٣٥٩	قافية الباء
٣٥٩	الرجز ١٠
٣٦٣	الرجز ١١
٣٦٤	البسيط ١٢
٣٦٥	البسيط ١٣
٣٦٧	الطويل ١٤
٣٦٨	الطويل ١٥
٣٧٠	الطويل ١٦
٣٧٢	الطويل ١٧
٣٧٣	الطويل ١٨
٣٧٥	الخفيف ١٩
٣٧٦	المتقارب ٢٠
٣٧٧	قافية الدال
٣٧٧	الوافر ٢١
٣٧٩	البسيط ٢٢
٣٨٠	البسيط ٢٣
٣٨٢	الكامل ٢٤
٣٨٢	الطويل ٢٥
٣٨٤	٢٦
٣٨٥	قافية الراء
٣٨٥	مجزوء الكامل ٢٧
٣٨٦	السريع ٢٨
٣٨٧	الطويل ٢٩
٣٨٨	الطويل ٣٠

٣٨٩	٣١ البسيط
٣٩٠	قافية السين
٣٩٠	٣٢ الكامل
٣٩٠	قافية العين
٣٩٠	٣٣ البسيط
٣٩١	٣٤ الطويل
٣٩٣	قافية القاف
٣٩٣	٣٥ البسيط
٣٩٤	قافية اللام
٣٩٤	٣٦ الرجز
٣٩٤	٣٧ الكامل
٣٩٧	٣٨ البسيط
٣٩٨	٣٩ الطويل
٣٩٩	٤٠ الطويل
٤٠١	٤١ الطويل
٤٠٢	٤٢ الطويل
٤٠٣	٤٣ الطويل
٤٠٤	٤٤ الكامل
٤٠٤	قافية الميم
٤٠٤	٤٥ الطويل
٤٠٥	٤٦ الطويل
٤٠٦	٤٧ الطويل
٤٠٧	٤٨ الطويل
٤١٠	٤٩ الوافر
٤١١	٥٠ الطويل
٤١٢	٥١ البسيط

٤١٥	١٥٢ الوافر
٤١٦	١٥٣ الخفيف
٤١٨	قافية النون
٤١٨	١٥٤ البسيط
٤١٩	١٥٥ الرجز
٤٢٠	١٥٦ الطويل
٤٢٣	١٥٧ البسيط
٤٢٤	١٥٨ الوافر
٤٢٥	١٥٩ الرجز
٤٢٦	فهرس المصادر
٤٣٩	درباره مركز

شناخت نامه کلینی و الکافی جلد 4

مشخصات کتاب

سرشناسه:قنبری، محمد، 1350 -، گردآورنده

عنوان و نام پدیدآور: شناخت نامه کلینی و الکافی/ به کوشش محمد قنبری.

مشخصات نشر: قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر: سازمان اوقاف و امور خیریه، اداره کل اوقاف و امور خیریه
استان قم، 1387 -

مشخصات ظاهری: 4ج.

فروست: پژوهشکده علوم و معارف حدیث؛ 194.

مجموعه آثار کنگره بین المللی بزرگداشت ثقه الاسلام کلینی؛ 35؛ 36؛ 37؛ 38.

شابک: دوره: 978-964-493-439-1؛ 75000 ریال: 978-964-493-441-4؛ 80000 ریال: ج.3: 978-964-493-442-4
1؛ 52000 ریال: ج.4: 978-964-493-443-8

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: فهرست نویسی بر اساس جلد دوم، 1387.

یادداشت: ج.3 و 4 (چاپ اول: 1387).

مندرجات: ج.1. مباحث کلینی و الکافی. - ج.2. مباحث کلینی و الکافی. - ج.3. مباحث کلینی و الکافی. - ج.4. مباحث فقه الحدیثی

موضوع: کلینی، محمد بن یعقوب - 329ق. . الکافی -- نقد و تفسیر

موضوع: کلینی، محمد بن یعقوب - 329ق. -- کنگره ها

موضوع: کلینی، محمد بن یعقوب - 329ق. -- نقد و تفسیر

موضوع: محدثان شیعه -- ایران -- کنگره ها

موضوع: احادیث شیعه -- قرن 4ق.

شناسه افزوده: کنگره بین المللی بزرگداشت ثقه الاسلام کلینی (ره) (1388 : شهرری)

شناسه افزوده: سازمان اوقاف و امور خیریه

شناسه افزوده: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث. سازمان چاپ و نشر

رده بندی کنگره: 1387 20835 ک8/ BP129

رده بندی دیویی: 297/212

شماره کتابشناسی ملی: 1885402

ص: 1

اشاره

لسيد محمد رضا الحسيني الجلالى

ثقة الاسلام كلينى در كتاب خود بابى را تحت عنوان «كتاب الحجة» گشوده و در آن رواياتى را در موضوع علم ائمه نقل نموده است. اين مقاله، در صدد آن است كه پس از بيان روايات ياد شده به شبهات حول اين موضوع پاسخ گويد و به شرح روايات بپردازد.

عصر الشيخ الكلينى (ت 329 ق) ،

هو المحدث الأقدم أبو جعفر محمد بن يعقوب الكلينى الرازى، مجدّد القرن الرابع، المتوفى سنة 329ق، وقد عاش فى عصر الغيبة الصغرى، وعاصر من الوكلاء ثلاثة، وقد احتلّ بين الطائفة مكانةً مرموقةً، وله بين علماء الإسلام منزلةٌ عظيمةٌ، نقل بعض ما قاله الكبراء فى حقّه:

قال النجاشىّ (ت 450 ق) : شيخ أصحابنا فى وقته بالرىّ ووجههم، وكان أوثق الناس فى الحديث وأثبتهم.

وقال الطوسىّ (ت 460 ق) : ثقة عارف بالأخبار، جليل القدر.

وقال العامّة فيه: من فقهاء الشيعة، ومن أئمة الإمامية وعلمائهم.

وقال السيّد بحر العلوم (ت 1212 ق) : ثقة الإسلام، وشيخ مشايخ الأعلام، ومروّج المذهب فى غيبة الإمام عليه السلام ذكره أصحابنا. . .
وانفقوا على فضله وعظم منزلته. (1)

ص:7

1-1) . الرجال للنجاشى، ص 266؛ الفهرست للطوسى، ص 161، رقم 603؛ الرجال للطوسى، ص 495، رقم 27؛ الإكمال لابن ماكولا، ج 4، ص 575؛ الكامل فى التاريخ لابن الأثير، ج 8، ص 364؛ الفوائد الرجالية لبحر العلوم، ج 3، ص 325، [1] وقد نقلنا هذه الأقوال بواسطة كتاب الشيخ الكلينى البغدادي وكتابه الكافي، تأليف السيد ثامر هاشم حبيب العميدى، 140-143.

وكتابه العظيم الكافي أول الكتب الأربعة المعتمدة عند الشيعة في الحديث وأجلها وأوسعها، والذي مجّد به كبار الطائفة وأعلامهم:

فقال المفيد (ت 413ق) فيه: هو من أجل كتب الشيعة وأكثرها فائدة.

وقال الشهيد الأول (ت 786ق): كتاب الكافي في الحديث الذي لم يعمل الإمامية مثله.

وقال المازندراني (ت 1081ق) وهو شارح الكافي: كتاب الكافي أجمع الكتب المصنّفة في فنون علوم الإسلام، وأحسنها ضبطاً، وأضبطها لفظاً، وأتقنها معنيّاً، وأكثرها فائدةً، وأعظمها عائدةً، حائز ميراث أهل البيت، وقمطر علومهم.

وقال السيّد بحر العلوم (ت 1212ق): إنّه كتاب جليل، عظيم النفع، عديم النظير، فائق على جميع كتب الحديث بحسن الترتيب، وزيادة الضبط والتهذيب، وجمعه للأصول والفروع، واشتماله على أكثر الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام (1).

لقد عقد الشيخ الكليني في كتابه الكافي باباً في كتاب «الحجّة» بعنوان: «باب أنّ الأئمة عليهم السلام يعلمون متى يموتون؟ وأنهم لا يموتون إلاّ باختيار منهم»، وأورد فيه ثمانية أحاديث تدلّ على ما في العنوان، ومنها الحديث المذكور سابقاً، عن الإمام الرضا عليه السلام.

وعقد الكليني لهذا الباب بهذا العنوان يدلّ بوضوح على أنّ المشكلة كانت معروضةً في عصره، وبحاجةٍ إلى حَسْمٍ، فلذلك لجأ إلى عقده.

فلنمرّ بمضمون الأحاديث، كي نقف على مداليلها (2):

الحديث الأوّل: بسنده عن أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أيّ إمام لا يعلم ما يصيبه وإلى ما يصير، فليس ذلك بحجّة لله على خلقه.

ودلالته على عنوان الباب واضحة.

ص: 8

1-1). نقلنا هذه التصريحات من المصدر السابق، 154-156.

2-2). الأحاديث وردت في الكافي، [1] الأصول، ج 1 ص 258-260.

الحديث الثاني: بسنده عمّن دخل على موسى الكاظم عليه السلام فأخبره: « أنه قد سقي السمّ، وغداً يحتضر، وبعد غدٍ يموت ». .

ودلالته على علم الإمام بوقت موته واضحة.

الحديث الثالث: بسنده عن جعفر الصادق عليه السلام عن أبيه الباقر عليه السلام: أنه أتى أباه عليّ بن الحسين السجّاد عليه السلام، قال له: « إنّ هذه الليلة التي يُقبض فيها، وهي الليلة التي قبض فيها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ». .

ودلالته على علم الإمام بليلة وفاته واضحة.

الحديث الرابع: وقد أوردناه في المقطع السابق بعنوان « عصر الإمام الرضا عليه السلام ». .

الحديث الخامس: بسنده عن الإمام أبي الحسن موسى الكاظم عليه السلام وفيه: إنّ الله غضب على الشيعة، وأنه خير نفسه أو الشيعة، وأنه وقاهم بنفسه.

ودلالته على تخييره بين أن يصيبهم بالموت، أو يصيبه هو، وعلى اختياره الموت وقاءً لهم، واضحة.

الحديث السادس: بسنده إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال لمسافر الراوى: إنّه رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو يقول له: يا عليّ، ما عندنا خيرٌ لك .

ومن الواضح أنّ هذا القول هو دعوة للإمام إلى ما عند رسول الله، وهو كناية واضحة عن الموت، وقد مثل الإمام الرضا عليه السلام وضوح ذلك بوضوح وجود الحيتان في القناة التي أشار إليها في صدر الحديث.

الحديث السابع: بسنده عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّ أباه أوصاه بأشياء في غسله وفي كفنه وفي دخوله قبره، وليس عليه أثر الموت، فقال الباقر عليه السلام: يا بنى، أما سمعت عليّ بن الحسين عليه السلام يُنادى من وراء الجدار: يا محمد، تعال، عجل .

ودلالته مثل دلالة الحديث السابق، في كون الدعوة إلى الدار الأخرى، والقرينة هنا أوضح، حين أوصى الإمام بتجهيزه.

ودلالة هذين الحديثين على ثبوت الاختيار للإمام واضحة، إذ إنّ مجرد الدعوة ليس فيها إجباراً على الامتثال، بل يتوقّف على الإجابة الاختيارية لذلك.

الحديث الثامن: بسنده عن عبد الملك بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: أنزل الله

تعالى النصر على الحسين عليه السلام حتى كان بين السماء والأرض، ثم خيّر النصر أو لقاء الله، فاختار لقاء الله تعالى.

ودلالته على ما في عنوان الباب واضحة، للتصريح فيه بالتخيير ثم اختيار الإمام لقاء الله.

ومع وضوح دلالة جميع هذه الأحاديث على ما في عنوان الباب كما شرحناه، فلا يرد تقدُّ إلى الكليني، ولا الكافي، ولا هذا الباب بالخصوص، ومن حاول التهجم على كتاب الكافي والتشكيك في صحّة نسخه والمناقشة في أسانيد هذه الأحاديث، فهو بعيد عن العلم وأساليب عمل العلماء. والتشكيك في دلالة الأحاديث على مدلول عنوان الباب، يدلّ على الجهل باللغة العربيّة ودلالاتها اللفظيّة، والبعد عن أوليات علم الكلام بشكلٍ مكشوف ومفصوح.

فلا نجد من اللازم التعرّض لكلّ ما ذكر في هذا المجال، إلّا أنّ محاولة التهجم على الكتاب وأسانيده لا بدّ من ذكرها وتقنيدها، وهي:

أولاً: ما ذكر تبعاً لمستشرق أمريكي أثار هذه الشبهة، من أنّ نسخ كتاب الكافي مختلفة، وأنّ هناك فرقاً بين رواية الصفوانى ورواية النعمانى للكتاب، وبين النسخة المطبوعة المتداولة.

نقول: إنّ تلاميذ الكليني الذين رووا عنه كتاب الكافي بالخصوص كثيرون، وقد صرّح علماء الرجال بروايتهم للكتاب عن مؤلّفه الكليني، وهم: الصفوانى، والنعمانى، وأبو غالب الزرارى، وأبو الحسن الشافعى، وأبو الحسين الكاتب الكوفى، والصيمرى، والتلعكبرى، وغيرهم (1).

وإن دلت كثرة الرواة على شىء فإنّما تدلّ على أهميّة الكتاب والعناية به والتأكّد من نصّه، ولا بدّ أن يبذل المؤلّف والرواة غاية جهدهم في تحقيق عمليّة المحافظة عليه، والتأكّد من بلوغه بالطرق الموثوقة المتعارفة لتحمل الحديث وأدائه.

أمّا الاختلاف بين النسخ على أثر وقوع التصحيف والسهو في الكتابة، وعلى طول المدّة الزمنيّة بيننا وبين القرن الرابع على مدى عشرة قرون، فهذا أمر قد مُنّي به تراثنا

ص: 10

(1-1). لاحظ كتاب الشيخ الكليني للسيد العميدى، ص 96-112.

العربي، فهل يعنى ذلك التشكيك فى هذا التراث كله؟! كلاً، فإن علماء الحديث قد بذلوا جهوداً مضمّنةً فى الحفاظ على هذا التراث وجمع نسخه والمقارنة بينها، والترجيح والاختيار والتحقيق والتأكد من النص، شأنهم فى ذلك شأن العلماء فى عملهم مع النصوص الأخرى، من دون أن يكون لمثل هذه التشكيكات أثرٌ فى حجّيتها أو سلب إمكان الإفادة منها، ما دامت قواعد التحقيق والتأكد والتثبت، متوفرةً، والحمد لله.

أمّا تهريج الجهلة بأساليب التحقيق، وبقواعد البحث العلمى فى انتخاب النصوص، وإثارتهم وجود نسخ مختلفة، فهو نتيجة واضحةٌ للأغراض المنبعثة من الحقد والكراهية للعلم، وقديماً قيل: « الناس أعداء ما جهلوا » .

وثانياً: مناقشة الأحاديث المذكورة، من حيث أسانيدها، ووجود رجال موسومين بالضعف فيها.

والردّ على ذلك: إنّ البحث الرجالي، ونقد الأسانيد بذلك، لا بدّ أن يعتمد على منهجٍ رجاليٍّ محدّدٍ، يتّخذه الناقد، ويستدلّ عليه، ويطبّقه، وليس ذلك حاصلًا بمجرد تصفّح كتب الرجال، ووجدان اسم لرجل، والحكم عليه بالضعف أو الثقة، تبعاً للمؤلّفين الرجاليين وتقليدًا لهم، مع عدم معرفة مناهجهم وأساليب عملهم.

وإنّ من المؤسف ما أصاب هذا علم رجال الحديث، إذ أصبح ملهأةً للصغار من الطلبة يناقشون به أسانيد الأحاديث، مع جهلهم بالمناهج الرجالية التي أسس مؤلّفوا علم الرجال كتبهم عليها، وبنوا أحكامهم الرجالية على أساسها، مع أهميّة ما بيتنى على تلك الأحكام من إثبات ونفى، وردّ وأخذٍ لأحاديث وروايات فى الفقه والعقائد والتاريخ وغير ذلك.

كما إنّ معرفة الحديث الشريف، وأساليب تأليفه ومناهج مؤلّفيه له أثرٌ مهمٌّ فى مداولة كتبهم والاستفادة منها، ولقد أساء من أقحم -ولا يزال يقحم- الطلبة فى وادى هذا العلم الصعب المسالك، فيصرفون أوقاتهم الغالية فى مناقشات ومحاولات عقيمة، وينون عليها الأحكام والنتائج الخطيرة.

كالمناقشة فى أسانيد أحاديث هذا الباب الذى نبحت عنه فى كتاب الكافى للشيخ

الكلينى، فقد جهل المناقش أموراً من مناهج النقد الرجالى، ومن أسلوب عمل الكلينى، فخطب-خطب عشاء-فى توجيه النقد إلى الكافى .

فمن ناحية: إنَّ قسم الأصول من الكافى إنّما يحتوى على أحاديث ترتبط بقضايا عقائدية، وأخرى موضوعات لا ترتبط بالتعبّد الشرعى، كالتواريخ وأحوال الأئمة ومجريات حياتهم.

ومن المعلوم أنّ اعتبار السند، وحاجته إلى النقد الرجالى بتوثيق الرواة أو جرحهم، إنّما هو لازمٌ فى مقام إثبات الحكم الشرعى، للتعبّد به؛ لأنّ طريق اعتبار الحديث توصّلاً إلى التعبّد به متوقّفٌ على اعتباره سندياً، بينما القضايا الاعتقادية، والموضوعات الخارجيّة لا يمكن التعبّد بها؛ لأنّها ليست من الأحكام الشرعية، فليس المراد منها هو التعبّد بمدلولها والتبعية للإمام فيها، وإنّما المطلوب الأساسى منها هو القناعة والالتزام القلبى واليقين، وليس شىء من ذلك يحصل بالخبر الواحد حتّى لو صحّ سنده، وقيل بحجّيته واعتباره؛ لأنّه على هذا التقدير لا يفيد العلم، وإنّما يعتبر للعمل فقط.

نعم، إنّ حاجة العلماء إلى نقل ما روى من الأحاديث فى أبواب الأصول الاعتقادية، لمجرّد الاسترشاد بها، والوقوف من خلالها على أساليب الاستدلال والطرق القويمة المحكمة التى يتبعها أئمة أهل البيت عليهم السلام فى الإقناع والتدليل على تلك الأصول، ولا يفرّق فى مثل هذا أن يكون الحديث المحتوى عليه صحيح السند أو ضعيفه، ما دام المحتوى وافياً بهذا الغرض وموصلاً إلى الإقناع الفكرى بالمضمون.

وليس التشكيك فى سند الحديث المحتوى على الإقناع مؤثراً لرفع القناعة بما احتواه من الدليل، وكذا الموضوعات الخارجيّة، كالتواريخ، وسنن الأعمار، وأخبار السيرة، ليس فيها شىء يتعبّد به حتّى تأتى فيه المناقشة السندية، وإنّما هى أمور ممكنة، يكفى-فى الالتزام بها ونفى احتمال غيرها-ورود الخبر به.

فلو لم يمنع-من الالتزام بمحتوى الخبر الوارد-أصل محكم، أو فرع ملتزم، ولم تترتب على الالتزام به مخالفة واضحة، أو لم تقم على خلافه أدلّة معارضة، كفى الخبر الواحد فى احتمال لكونه ممكناً، وإذا غلب على الظن وقوعه باعتبار كثرة ورود

الأخبار به أو توافرها، أو صدور مثل ذلك الخبر من أهله الخاصّين بعلمه، أو ما يماثل ذلك من القرائن والمناسبات المقارنة، كفى ذلك مقنعاً للالتزام به.

وبما أنّ موضوع قسم الأصول من الكافي، وخاصّةً الباب الذي أورد فيه الأحاديث المذكورة الدالّة على «علم الأئمة عليهم السلام بوقت موتهم وأنّ لهم الاختيار في ذلك» هو موضوع خارج عن مجال الأحكام والتعبّد بها، وليس الالتزام به منافياً لأصل من الأصول الثابتة، ولا لفرع من الفروع الشرعيّة، ولا معارضاً لآية قرآنيّة، ولا لحديث ثابت في السنّة، ولا ينفيه دليل عقليّ، وقد وردت به هذه المجموعة من الأحاديث والآثار-مهما كان طريقها-فقد أصبح من الممكن والمحتمل والمعقول.

وإذا توافرت الأحاديث وتكرّرت، كما هو في أحاديث الباب، ودلّت القرائن الأخرى المذكورة في كتب السيرة والتاريخ، وأيدت الأحاديث المنبئة عن تلك المضامين، حصل من مجموع ذلك وثوق واطمئنان بثبوته. ولا ينظر في مثل ذلك إلى مفردات الأسانيد ومناقشتها رجالياً.

ومن ناحيةٍ أخرى: فإنّ المنهج السائد في عرف قدماء العلماء وأعلام الطائفة، هو اللجوء إلى المناقشة الرجاليّة في الأسانيد، ومعالجة اختلاف الحديث بذلك، في خصوص موارد التعارض والاختلاف.

وقد يستدلّ على هذه السيرة وقيام العمل بها، باعتمادهم في الفقه وغيره على الأحاديث المرسلة المقبولة والمتداولة وإن كانت لا سند لها، فضلاً عن المقطوعة الأسانيد، في صورة انفرادها بالحكم في الموقف. وللبحث عن هذا المنهج، وقبوله أو مناقشته، مجال آخر.

هذا، مع أنّ الكليني لم يكن غافلاً-قطّ-عن وجود هذه الأسماء في أسانيد الأحاديث، لتسجيله لها وعقد باب لها في كتابه، كيف، وهو من رواد علم الرجال، وقد ألف كتاباً في هذا العلم باسم «الرجال» (1)؟!!

ص:13

1-1). الرجال للنجاشي، ص 267؛ جامع الرواة للأردبيلي، ج 2، ص 219؛ الفوائد الرجالية، ج 3، ص 332؛ [1] أعيان الشيعة، ج 47 ص 153؛ [2] مصفّى المقال، ص 427؛ الأعلام للزركلي، ج 8، ص 17، ولاحظ كتاب الشيخ الكليني البغدادي للسيد العميدي، ص 120.

أما اتّهام الرواة لهذه الأحاديث بالارتفاع والغلوّ، ومحاسبة المؤلّف الكليّنى على إيرادها؛ لأنّها تحتوى على ثبوت علم الغيب للأئمّة عليهم السلام، فهذا مبنئى على الجهل بأبسط المصطلحات المتداولة بين العلماء، فالغلوّ اسمٌ يطلق على نسبة الربوبية إلى البشر - والعبادُ باللّه- بينما هذا الباب معنونٌ بـ « أن الأئمّة يعلمون متى يموتون. . . »، فعنوان الباب يتحدّث عن « موت الأئمّة »، وهذا يناقض القول بـ « الغلوّ » وينفيه.

فجميع رواة هذا الباب، يتعدون-بروايتهم له-عن الغلوّ المصطلح، قطعاً، فكيف يتّهمهم بالغلوّ؟!

هذا، والكليّنى نفسه ممّن ألّف كتاباً فى الردّ على « القرامطة »، وهم فرقة تُنسب إلى الغلاة (1) ممّا يدلّ على استيعاب الكليّنى وتخصّصه فى أمر الفرق، فكيف يحاسب بمثل ذلك؟!

ثمّ إنّ قول الكليّنى فى عنوان الباب: « وأنّهم لا- يموتون إلاّ باختيارٍ منهم »، يعنى أنّ الموت الإلهى الّذى قهر اللّه به عباده وما سواه، بدون استثناء، وتقرّد هو بالبقاء دونهم، لا بدّ أن يشمل الأئمّة-لا محالة-ولا مفرّ لهم منه، وإتّما امتازوا بين سائر الخلائق بأن جعل اللّه اختيارهم لموتهم إليهم، وهذا يوحى:

أولاً: إنّ لهم اختيار وقت الموت، فيختارون الآجال المعلّقة قبل أن تُحتم، فيكون ذلك بإرادة منهم واختيار وعلم، رغبةً منهم فى سرعة لقاء اللّه، وتحقيقاً للأثار العظيمة المترتبة على شهادتهم فى ذلك الوقت المختار. وهذا أنسبُ بكون إقداماتهم مع كامل اختيارهم، وعدم كونها مفروضة عليهم، وأنسب بكون ذلك مطابقاً لقضاء اللّه وقدره، فهو يعنى إرادة اللّه منهم لما أقدموا عليه، من دون حتم، وإلاّ، فإنّ كان قضاءً مبرماً وأجلاً حتماً لازماً، فكيف يكونون مختارين فيه؟! وما معنى موافقتهم على ما ليس لهم الخروج عنه إلى غيره؟!

ص:14

1-1). الرجال للنجاشى، ص 267؛ الفهرست للطوسى، ص 161؛ معالم العلماء لابن شهر آشوب، ص 88؛ جامع الرواة، ج 2 ص 219؛ لؤلؤة البحرين للبحراني، ص 393؛ هديّة العارفين للبغدادى، مج 2، ج 6، ص 35؛ [1] الأعلام، ج 8، ص 17؛ الفوائد الرجالية، ج 3، ص 332؛ أعيان الشيعة، ج 47، ص 153؛ ولاحظ كتاب الشيخ الكليّنى البغدادى للسيد العميدى: ص 115.

ثانياً: إنَّ لهم اختيار نوع الموت الذي يموتون به، من القتل بالسيف ضربةً واحدةً، كما اختار الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ذلك، أو بشرب السُّمِّ أو أكل المسموم كما اختاره أكثر الأئمة عليهم السلام، أو بتقطيع الأوصال وفري الأوداج واحتمال النصال والسهام وآلام الحرب والنصال، وتحمل العطش والظمأ، كما جرى على الإمام سيّد الشهداء عليه السلام. ولا يأتى عموم لفظ العنوان « لا يموتون إلاّ باختيارٍ منهم» عن الحمل على ذلك كلّه.

مع أنّ فى المعنى الثانى بعداً اجتماعياً هاماً، وهو: أنّ الأئمة الأطهار عليهم السلام كانوا يعلمون من خلال الظروف، والأحداث، والمؤشّرات والمجريات، المحيطة بهم - بلا حاجة إلى الاعتماد على الغيب وإخباره- أنّ الخلفاء الظلمة، والمتغلّبين الجهلة على حكم العباد والبلاد، سيقدمون على إزهاق أرواحهم المقدّسة بكلّ وسيلة تمكّنهم؛ لأنّهم لا يطيقون تحمّل وجود الأئمة عليهم السلام الراضين للحكومات الجائرة والفسادة، والتي تحكّم وتتحكّم على الرقاب بالباطل وباسم الإسلام، ليشوّهوا سمعته الناصعة بتصرفاتهم الشوهاء.

فكان الأئمة الأطهار تجسيداً للمعارضة الحقّة الحيّة، ولو كانوا فى حالة من السكوت، وعدم مدّ اليد إلى الأسلحة الحديدية، لكنّ وجوداتهم الشريفة كانت قنابل قابلة للانفجار فى أىّ وقت! وتعاليمهم كانت تمثّل الصرخات المدوية على أهل الباطل، ودروسهم وسيرتهم كانت تمثّل الشرارات ضدّ تلك الحكومات! فكيف تطبق الأنظمة الفاسدة وجود هؤلاء الأئمة، لحظة واحدة؟!

فإذا كان الأئمة عليهم السلام يعلمون أنّ مصيرهم -مع هؤلاء- هو الموت، ويعرفون أنّ الظلمة يكيّدون لهم المكائد، ويتربّصون بهم الدوائر، ويدبّرون لقتلهم والتخلّص من وجودهم، ويسعون فى أن ينفذوا جرائمهم فى السرّ والخفاء، لئلا يتحمّلوا مسؤولية ذلك، ولا يحاسّبوا عليه أمام الناس والتاريخ! فلو تمّ لهم إبادة هؤلاء الأئمة سرّاً وبالطريقة التي يرغبون فيها، لكان أنفع لهم، وأنجع لأغراضهم! لكنّ الأئمة عليهم السلام لا بدّ أن يُحيطوا هذه المكيدة على الظلمة القتلة.

فعند ذلك عليهم أن يأخذوا بأيديهم زمام المبادرة فى هذا المجال المهمّ الخطر، ويختاروا بأنفسهم أفضل أشكال الموت الذي يُعلن مظلوميّتهم، ويصرخ بظلماتهم،

ويفضح قاتليهم، ويُعلن عن الإجرام والكيد الذي جرى عليهم، ولا تضيع هدراً نفوسهم البريئة، ولا دماؤهم الطاهرة.

فلو كان الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام يُقتل في بيته، أو في بعض الأزقة والطرق، خارج المسجد، فمن كان يفنّد الدعايات الكاذبة التي بثّها بنو أمية بين أهل الشام بأنّ عليّاً عليه السلام لا يصلّي؟! فلمّا سمعوا أنّه قُتل في المسجد، تنبّهوا إلى زيف تلك الدعايات المضلّلة.

وإذا كان الإمام الحسين عليه السلام يُقتل في المدينة، فمن كان يطلع على قضيتّه؟! وحتىّ إذا كان يُقتل في «مكة»، فمضافاً إلى أنّه كان يُعاب عليه أنّ حرمة الحرم قد هُتكت بقتله! فقد كان يضيع دمه بين صخب الحجيج وضجيجهم! بل إذا قُتل الحسين عليه السلام في أرض غير كربلاء، فأين؟! وكيف؟! وما هو: تفسير كلّ النصوص التي تناقلتها الصحف، والأخبار عن جدّه النبي المختار صلى الله عليه وآله وسلم حول الفرات وكربلاء وتربتها الحمراء؟!!

وهذا الاختيار يدلّ-مضافاً إلى كلّ المعاني العرفانيّة التي نستعرضها-على: تدبير حكيم، وحنكة سياسيّة، ورؤية نافذة، وحزم محكم، قام به الأئمّة عليهم السلام في حياتهم السياسيّة تجاه الظالمين المستحوذيين على جميع المقدرات، والذين سلبوا من الأُمّة كلّ الحريّات حتّى حريّة انتخاب الموت كماً وكيفاً ووقتاً ومكاناً.

فإنّ خروج الأئمّة عليهم السلام بتدابيرهم الحكيمة عن سلطة الحكّام في هذه المعركة، وتجاوزهم لإرادتهم وأخذ زمام الاختيار بأيديهم، وانتخابهم للطريقة المثلى لموتهم، يُعدّ انتصاراً باهراً، في تلك الظروف الحرجة القاهرة.

ولقد قلّت-عن مثل هذا-في كتابي الحسين عليه السلام سماته وسيرته ما نصّه: « وهل المحافظةُ على النفس، والرغبة في عدم إراقة الدماء، والخوف من القتل، أمور تمنع من أداء الواجب، أو تعرقل مسيرة المسؤوليّة الكبرى، وهي: المحافظة على الإسلام وحرّماته، وإتمام الحجّة على الأُمّة بعد دعواتها المتتالية، واستنجاها المتتابع؟! »

ثمّ هل تُعقل المحافظة على النفس، بعد قطع تلك المراحل النضالية، والتي كان أقلّ نتائجها المنظورة: القتل؟! إذ أنّ يزيد صمّم وعزم على الفتك بالإمام عليه السلام الذي كان

يجده السدّ الوحيد أمام استثمار جهود أبيه في سبيل المُلك الأموى العضوض، فلا بدّ من أن يزيحه عن الطريق.

ويتمنى الحكم الأموى لو أنّ الحسين عليه السلام كان يقف هادئاً ساكناً—ولو للحظة واحدة— حتى يركّز في استهدافه، وقتله! وحبّذا لو كان قتل الحسين عليه السلام بصورة اغتيال، حتى يضيع دمه، وتهدر قضيتته!

وقد أعلن الحسين عليه السلام عن رغبتهم في أن يقتلوه هكذا، وأنهم مصمّمون على ذلك حتى لو وجدوه في جحر هامية! وأشار يزيد إلى جلاوزته أن يحاولوا قتل الحسين أينما وجدوه، ولو كان متعلّقاً بأستار الكعبة!

فلماذا لا يبادرهم الإمام عليه السلام إلى انتخاب أفضل زمان، وفي أفضل مكان، وبأفضل شكل، للقتل؟! الزمان عاشوراء المسجّل في عالم الغيب، والمثبّت في الصحف الأولى، وما تلاها من أنباء الغيب التي سنستعرضها. والمكان كربلاء الأرض التي ذكر اسمها على الألسن منذ عصور الأنبياء.

أمّا الشكل الذي اختاره للقتل: فهو النضال المستميت، الذي ظلّ صداه، وصدى بطولاته، وقعقات سيوفه، وصرخات الحسين عليه السلام المعلنة عن أهدافه ومظلوميته، مدوّيةً في أذن التاريخ على طول مداه، يقصّ مضاجع الظالمين، والمزوّرين للحقائق.

إنّ الإمام الحسين عليه السلام وبمثل ما قام به من الإقدام، أثبتّ خلود ذكره، وحديث مقتله، على صفحات الدهر، حتى لا تناله خيانات المحرّفين، ولا جحود المنكرين، ولا تزييف المزوّرين، بل يخلد خلود الحقّ والدين» (1).

وأخيراً: فإنّ الشيخ الكلينيّ وهو: «أوثق الناس في الحديث وأثبتهم» كما شهد له النجاشي، قد بنى تأليف كتابه على أساسٍ محكمٍ، ومن شواهد الإحكام فيه: أنّه رحمه الله عقدَ باباً بعنوان «باب نادر في ذكر الغيب» أورد فيه أحاديث تحلّ مشكلة الاعتراض الأوّل على «العلم بالغيب»، وفيه الجواب الصريح لقول السائل للأئمّة: «أتعلمون الغيب؟» ويجعل نتيجة هذا الباب أصلاً موضوعاً للأبواب التالية.

ص:17

ومن تلك الأحاديث: حديث حُمران بن أَعين، قال لأبي جعفر عليه السلام: رأيت قوله جلّ ذكره: «عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا»؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ». 1 ، وكان-والله-محمد ممّن ارتضاه (1).

فقد كان الكليني يراعى ترتيب أبواب كتابه ترتيباً منهجياً برهائياً، حتّى تؤتى نتائجها الحتمية بشكلٍ منطقيّ مقبول، فجعل من كتابه الكافي للدين سداً لا يستطيع الملحدون أن يظهروه بشبههم وتشكيكاتهم، ولا يستطيعون له نقباً.

ص:18

1-2) . الكافي، [1] الأصول: ج 1 ص 256 ح 2، وقد وافق أكثر المفسرين من الخاصة والعامة على هذا المعنى.

زمینه های تاریخی کتاب کافی با تکیه بر جنبه های کلامی

اشاره

زمینه های تاریخی کتاب کافی با تکیه بر جنبه های کلامی (1)

علی معموری

چکیده

کتاب کافی کلینی، نخستین اثر جامع حدیثی شیعه است که با دربرداشتن ابواب گوناگون اعتقادی، فقهی، تاریخی و . . . از جایگاه و اهمیت ویژه ای در تاریخ اندیشه شیعه برخوردار است. در این پژوهش درصدد شناسایی زمینه های تدوین این اثر و جایگاه تاریخی آن بوده، به طور خاص بر ابعاد کلامی آن تمرکز نموده، در پی اثبات این ادعا هستیم که روایات کلامی کافی بیش از آن که پایگاه سندی قدرت مندی داشته باشند، در چارچوب ایدئولوژی اعتقادی شیعه در آن عصر شکل گرفته و مستندات دیگری برای اثبات درستی آنها چون اعتبار عقلی یا وجود قرآینی پیرامونی مبنا قرار گرفته است. ابتدا گزارش کوتاهی از زندگی کلینی ارائه داده و سپس به بررسی کتاب کافی و ابعاد کلامی آن خواهیم پرداخت.

کلیدواژه ها: کلینی، کافی، حدیث شیعه و ابواب کافی.

شرح حال کلینی

محمد بن یعقوب کلینی در میانه قرن سوم هجری در روستای کُلین یا کُلین (2) به دنیا آمد. سال دقیق ولادت وی معلوم نیست. مناطق چندی به نام کلین البته با اختلاف

ص: 19

1-1). نامه تاریخ پژوهان، علی معموری، سال اول، شماره دوم، تابستان 1384، ص 137-163.

2-2). درباره ضبط نام کلین ر. ک: سمعانی، الانساب، ج 5، ص 91؛ زبیدی، تاج العروس، ج 9، ص 322 و مجلسی، بحار الأنوار، ج 25، ص 39.

کمی در گویش در ایران ضبط شده است: روستای کلین از توابع فشافویه و 38 کیلومتری جنوب غربی شهر ری؛ منطقه ای در اطراف شهر ورامین؛ روستایی از توابع رودبار، نزدیک قزوین. (1) گرچه لقب رازی نشان دهنده انتساب کلینی به شهر ری بوده، اما وسعت جغرافیایی ری در گذشته شامل هر سه منطقه مذکور بوده (2) و در نتیجه، لقب رازی کمکی به تعیین دقیق محل ولادت شخصیت مورد نظر نمی کند، از این رو برخی شرح حال نویسان در این مسئله، سردرگم شده اند. (3) با این حال، نزدیک تر بودن مورد نخست به شهر ری نسبت به دو مورد دیگر و نیز گویش متفاوت نام دو منطقه دیگر در کنار وجود مقبره ای منسوب به پدر کلینی (4) باعث شده که مورد نخست به عنوان محل تولد کلینی پذیرفته شود. (5) افزون بر مؤلف کتاب کافی، شخصیت های علمی دیگری نیز به این منطقه نسبت دارند که بیشتر، از محدثان شیعه (6) و اهل سنت (7) هستند.

اطلاعات فراوانی از سیر زندگی و تحصیلات کلینی در دست نیست، جز آن که از طریق سلسله اسناد روایات کافی، فهرست نسبتاً مفصلی از مشایخ حدیث او به دست می آید که تعدادشان به بیش از سی نفر می رسد. (8)

1. ابوعلی، احمد بن ادریس بن احمد اشعری قمی (د 306ق) 2. احمد بن عبدالله بن امیه 3. ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید بن عبدالرحمن همدانی معروف به ابن عقده (د 333ق) 4. ابوعبدالله احمد بن عاصم عاصمی کوفی 5. ابوجعفر احمد بن

ص: 20

-
- 1-1) . برای آگاهی بیشتر ر. ک: اسامی دهات کشور، ص 78؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، ج 1، ص 182-183 و در خصوص مورد نخست ر. ک: یاقوت حموی، معجم البلدان، ج 4، ص 478.
- 2-2) . به عبارت مقدسی در توصیف محدوده جغرافیایی ری توجه کنید: «وللری: قم، آوه، ساوه، قزوین، ابهر، زنجان و. . .» (احسن التقاسیم، ص 18) و نیز ر. ک: اصطخری، مسالک الممالک، ص 73.
- 3-3) . ر. ک: میرزا عبدالله افندی، ریاض العلماء، ص 238.
- 4-4) . نوری، خاتمه مستدرک الوسائل، ج 3، ص 272.
- 5-5) . برای آگاهی بیشتر ر. ک: غفاری، همان، ص 113-123 و کلینی، مقدمه کتاب کافی، ج 1، ص 9-10.
- 6-6) . ر. ک: نجاشی، 72؛ منتجب الدین، ص 67، 85 و 110 و حلی، خلاصة الأقوال، ص 69.
- 7-7) . ر. ک: سمعانی، ج 5، ص 91 و زبیدی، ج 9، ص 322.
- 8-8) . برای آگاهی از شرح حال افراد یاد شده، ر. ک: مامقانی، تنقیح المقال ذیل نام های مذکور.

محمد بن عیسی بن عبدالله بن سعد بن مالک بن احوص بن سائب بن مالک بن عامر اشعری قمی 6. احمد بن مهران 7. اسحاق بن یعقوب 8. حسن بن خفیف 9. حسن بن فضل بن یزید یمان 10. حسین بن حسن حسینی اسود 11. حسین بن حسن هاشمی حسنی علوی 12. حسین بن علی علوی 13. ابوعبدالله حسین بن محمد بن عمران بن ابی بکر اشعری قمی معروف به ابن عامر 14. حمید بن زیاد، اهل نینوا (د 310ق) 15. ابوسلیمان داود بن کوره قمی 16. ابوالقاسم سعد بن عبدالله بن ابی خلف اشعری قمی (د 300ق) 17. ابوداود سلیمان بن سفیان 18. ابوسعید سهل بن زیاد آدمی رازی 19. ابوالعباس عبدالله بن جعفر بن حسین بن مالک بن جامعه حمیری قمی 20. ابوالحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی صاحب تفسیر معروف (د 307ق) 21. علی بن حسین سعد آبادی 22. ابوالحسن علی بن عبدالله بن محمد بن عاصم خدیجی 23. ابوالحسن علی بن محمد بن ابراهیم بن ابان رازی کلینی معروف به علان، دایی محمد بن یعقوب کلینی 24. علی بن محمد بن ابی القاسم بندار 25. ابوالحسن علی بن محمد بن ابی القاسم عبدالله بن عمران برقی قمی خواهرزاده احمد بن محمد بن خالد برقی معروف 26. علی بن موسی بن جعفر کمندانی 27. ابومحمد قاسم بن علاء آذربایجانی 28. ابوالحسن محمد بن اسماعیل نیشابوری (1) 29. ابوالعباس محمد بن جعفر رزاز (د 301ق) 30. ابوالحسن محمد بن ابی عبدالله جعفر بن محمد بن عون اسدی کوفی ساکن ری 31. ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ اعرج قمی معروف به صفار صاحب کتاب بصائر الدرجات (د 290ق) 32. محمد بن حسن طائی 33. ابوجعفر محمد بن عبدالله بن جعفر بن حسین بن جامع بن مالک حمیری قمی 34. محمد بن عقیل کلینی 35. ابوالحسین محمد بن علی بن معمر کوفی 36. ابوجعفر محمد بن یحیی عطار اشعری قمی.

این تعداد مشایخ به معنای انعکاس روایات قابل توجهی از هر یک در مجموعه

ص: 21

1-1). هویت برخی از این افراد، از جمله محمد بن اسماعیل مورد اختلاف است. برای آگاهی بیشتر ر. ک: مامقانی، همان، ذیل نام؛ نوری، همان، ج 6، ص 270-271. [1]

کافی نیست، بلکه کلینی عمده قریب به اتفاق روایاتش را از هشت نفر زیر نقل کرده است: (1)

1. علی بن ابراهیم قمی با 7068 روایت؛

2. محمد بن یحیای عطار اشعری قمی با 5073 روایت؛

3. ابوعلی اشعری قمی با 875 روایت؛

4. ابن عامر حسین بن محمد اشعری قمی با 830 روایت؛

5. محمد بن اسماعیل نیشابوری با 758 روایت؛

6. حمید بن زیاد کوفی با 450 روایت؛

7. احمد بن ادريس اشعری قمی 154 روایت؛

8. علی بن محمد (2) با 76 روایت.

سلسله مشایخ کافی نشان دهنده سفرهای علمی کلینی در طلب حدیث به شهرهای قم، کوفه، بغداد و احتمالاً نیشابور است، هم چنان که وجود تعداد قابل توجهی از مشایخ قمی در این فهرست بر حضور جدی مدرسه قم در مجموعه کافی دلالت دارد. به هر روی، کلینی پس از دوره طلب حدیث به شهر ری بازگشته و به عنوان محدثی مورد اعتماد برای شیعیان این شهر شناخته می شود و احتمالاً از آن زمان به تألیف کتاب کافی می پردازد که در عرض بیست سال به پایان می رسد. (3) کلینی در سال 327ق در زمان خلافت مقتدر عباسی، ری را به سوی بغداد ترک کرده و دو سال پایانی عمر خود را در این شهر سپری می کند و به همین مناسبت به «بغدادی» و «سلسلی» (4) معروف می شود. (5) در مورد دلایل این مهاجرت، سخن روشنی از سوی

ص: 22

1-1) . ر. ک: خوبی، معجم رجال الحدیث، ذیل هر یک از افراد نام برده شده و نیز برای آگاهی بیشتر ر. ک: معارف، پژوهش در تاریخ حدیث شیعه، ص 358-359. [1]

2-2) . در مورد هویت این شخص اختلاف نظر است با این حال، نظر عمده رجال نویسندگان بین خواهرزاده برقی نویسنده کتاب محاسن یا پدر بزرگ وی در گردش است.

3-3) . نجاشی، همان، ص 377.

4-4) . منسوب به محله ای در بغداد به نام «درب السلسله» ر. ک: زبیدی، همان، ج 9، ص 329.

5-5) . بحرالعلوم، الفوائد الرجالیه، ج 3، ص 325.

خودش یا شاگردان و اطرافیان‌ش به میان نیامده، اما با مطالعه شرایط اجتماعی و سیاسی آن دوره می‌توان حدس‌هایی در این باره ابراز داشت. از جمله، شهر ری در دوره کلینی شهری چند مذهبی با غالبیت اهل سنت بوده (1) و همانند قم و بغداد جزء مراکز تجمع شیعیان به شمار نمی‌آمد. از سوی دیگر بغداد از زمان هارون الرشید به تدریج به مرکز علمی مهمی بدل گشته بود که فرق و مذاهب گوناگون در آن به فعالیت علمی می‌پرداختند. (2) شیعه نیز در منطقه کرخ، تجمع علمی قابل توجهی داشت که با تسلط آل بویه بر مناطق وسیعی از سرزمین‌های شرقی خلافت عباسی و حمدانیان در شمال عراق، زمینه رشد و شکوفایی بیشتری یافته بود. (3) علاوه بر این، کلینی همانند هر محدث دیگری علاقه مند بود که روایاتش را به مجموعه وسیع‌تری از شاگردان انتقال داده و در قالب سنت اجازه نقل حدیث، استمرار و بقای کتابش را حفظ نماید. او در همین دو سال کوتاه در کنار راویانی که در ری تربیت نموده بود، کتاب کافی را به تعداد قابل توجهی از راویان بغدادی انتقال داد. فهرست مهم‌ترین شاگردان کلینی که بیشتر آنها بغدادی هستند به شرح زیر است:

ابوالقاسم جعفر بن محمد بن قولویه (د 368ق)، ابوالحسن عبدالکریم بن نصر بزاز تنیسی، ابوغالب احمد بن محمد بن سلیمان زراری، ابوعبدالله محمد بن ابراهیم نعمانی، (4) ابومحمد هارون بن موسی تلعبیری (د 385ق)، (5) ابوعبدالله احمد بن محمد صفوانی، ابوالفضل محمد بن عبدالله شیبانی، ابوعبدالله احمد بن ابی رافع صیمری،

ص: 23

-
- 1-1) . ر. ک: حموی، همان، ج 3، ص 121.
 - 2-2) . برای آگاهی بیشتر ر. ک: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «بغداد».
 - 3-3) . برای آگاهی بیشتر ر. ک: غفار، همان، ص 71-77.
 - 4-4) . صاحب کتاب الغیبه و معروف به کاتب کلینی. برای آگاهی بیشتر به مقدمه علی اکبر غفاری بر کتاب الغیبه نعمانی مراجعه فرمایید.
 - 5-5) . از مشهورترین شاگردان کلینی و استاد شیخ صدوق و مفید و طوسی و نجاشی و سیدمرتضی، ر. ک: نوری، همان، ج 3، ص 478. [1]

ابوالحسین احمد بن علی کوفی، محمد بن محمد بن عصام کلینی، محمد بن علی ماجیلویه، علی بن احمد بن محمد بن عمران دقاق، علی بن احمد بن موسی دقاق، ابوعیسی محمد بن احمد بن محمد بن سنان زاهری، ابوالحسین احمد بن احمد کاتب کوفی، ابوالحسین احمد بن محمد کوفی.

سرانجام کلینی در سال 328 یا 329 ق بنا به اختلاف روایات در بغداد درگذشت و در همان شهر مدفون شد. (1)

کتاب کافی بنا به گزارش نجاشی در فرصت بسیار کوتاهی با استقبال فراگیری در بغداد روبه رو شد. (2) به کلینی آثار دیگری نیز نسبت داده شده (3) که از هیچ کدام اثری در دست نیست:

الرد علی القرامطه، رسائل الأئمة، (4) کتاب الرجال، تعبیر الرؤیا (5) و ما قبل فی الأئمة من الشعر.

کلینی بدون استثنا در منابع رجالی شیعه توثیق و مدح شده و وجود برخی اختلافات در میزان اعتبار روایاتش، نقدی به عدالت و وثاقت وی پدید نیآورده است، هم چنین در منابع اهل سنت با توجه خاصی از او یاد شده است. (6)

کلینی و نواب اربعه

مسئله رابطه کلینی با نواب اربعه امام زمان از نقاط حساس زندگی کلینی است. در کافی، روایتی درباره توثیق دو تن از نواب امام زمان و تأیید ارتباط آنها با آن حضرت آمده است، (7) اما سؤال اصلی در این بحث آن است که آیا کسی از نواب نیز کتاب کلینی

ص: 24

1-1. بیشتر شرح حال نویسان شیعه، زمان وفات کلینی را شعبان 329 دانسته اند و در خصوص محل دفن وی نیز به رغم اتفاق نظر بر شهر بغداد و وجود مقبره ای منسوب به وی، در مورد محل دقیق آن اختلاف نظر است. برای آگاهی بیشتر ر. ک: کلینی، همان، مقدمه و غفار، همان، ص 217.

2-2. ر. ک: نجاشی، ص 377.

3-3. فهرست این آثار را در رجال طوسی ذیل نام کلینی بجوید.

4-4. ابن طاووس در کشف المحجبه، فلاح السائل و فتح الابواب از این کتاب روایت می کند. ر. ک: نوری، همان، ج 3، ص 275.

5-5. در اسناد این کتاب به کلینی اختلاف است. ر. ک: ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص 54 و [1] رجال ابن داود، ص 36.

6-6. برای نمونه ر. ک: ابن حجر، لسان المیزان، ج 5، ص 433 و حرعاملی به نقل از: جامع الاصول ابن اثیر، ج 11، ص 323.

7-7. ر. ک: کلینی، همان، ج 1، ص 330. [2]

را تأیید و توثیق نموده است؟ قداست کلینی تا آن جا در ذهنیت گروهی از شیعیان نفوذ یافته که در جست و جوی یافتن قرآینی مبنی بر عرضه کتاب کافی بر امام زمان و تأیید آن از سوی ایشان برآمده اند (1) و گروهی دیگر با شگفتی این پرسش را مطرح نموده اند که چگونه کلینی کتاب خود را بر نواب اربعه امام زمان عرضه ننموده و تأیید ایشان را کسب ننموده است. (2)

آقا بزرگ تهرانی در پاسخ به این سؤال از یک سو لزوم انجام چنین کاری از سوی کلینی را نفی نموده و تنها تلاش متعارف برای گزینش روایات درست را کافی شمرده، و از سوی دیگر به فضای تقیه در آن دوره توجه نموده، انجام چنین کاری را از سوی کلینی منجر به بروز خطرهایی برای نواب شمرده است. (3) و جالب آن که در موردی مشابه، یکی از نواب برای بررسی اعتبار یک کتاب، آن را برای فقهای قم فرستاده، نظر آنان را در این باره جويا می شود. (4) با این حال، نمونه هایی از عرضه کتاب بر امام زمان از سوی نواب همانند کتاب التکلیف شلمغانی نیز وجود دارد که آن را موردی استثنایی و به دلیل حساسیت ویژه آن کتاب و نویسنده اش دانسته اند. (5)

از اینها گذشته، کلینی به استثنای چند مورد اندک و البته مشکوک، از هیچ یک از نواب اربعه حتی با واسطه نیز روایتی نقل ننموده است، (6) لذا عده ای تلاش نموده اند که این مسئله را نیز به ماجرای تقیه یا حضور کوتاه کلینی در بغداد مرتبط دانند، (7) در

ص: 25

1-1) . برای نمونه ر. ک: نوری، همان، ج 3، ص 468-469.

2-2) . در این باره ر. ک: آقا بزرگ تهرانی، «رسالة فی الکافی»، سفینه، سال اول، شماره دوم، بهار 1383، ص 67-79.

3-3) . همان.

4-4) . طوسی، الغیبه، ص 390.

5-5) . ر. ک: «لزوم ارزیابی سندی احادیث کافی»، سفینه، سال اول، شماره دوم، بهار 1383، ص 109-140.

6-6) . همان.

7-7) . همان.

حالی که کلینی از افراد متعدد دیگر در شهرهای مختلف نقل حدیث نموده و همه روایات کافی الزاماً از طریق ملاقات حضوری نویسنده با راویان فراهم نیامده اند و مجرد نقل حدیث از شخصیتی نمی تواند خطری برای او فراهم آورد. از این رو به نظر می رسد که برای پاسخ به این سؤال باید به دنبال فرضیه های دیگری باشیم.

یکی از این فرضیه ها می تواند این باشد که نواب اربعه در جامعه شیعی آن دوره بیش از آن که شخصیتی علمی به شمار آیند، شخصیتی اجرایی برای ارتباط با امام زمان در صورت لزوم شناخته می شدند و لذا شیعیان عمدتاً برای حل مشکلات دشوار و غیر طبیعی به ایشان مراجعه نموده و به ندرت جهت سؤال شرعی یا استماع حدیث به آنان رجوع می کردند و گویا شیعیان از دوره پایانی غیبت صغرا به این مسئله عادت نموده بودند که نیازهای دینی و مذهبی خود را باید از طریق مراجعه به عالمان و فقیهان و راویان حدیث حل نمایند و لذا در متون روایی معاصر با کلینی نیز روایات چندانی از نواب نقل نشده است، (1) بنابراین، سؤال یاد شده اساساً بی مورد است.

نکته مهم دیگری نیز آن که کلینی عمده روایات خود را همان گونه که خواهیم گفت از طریق تداول کتبی و نه شفاهی صرف نقل نموده است و لذا افرادی که از آنها نقل حدیث می کند همگی از اصحاب تألیفات در بین شیعه بودند، این در حالی است که نواب اربعه تألیفات حدیثی نداشته اند. (2)

کتاب کافی

این کتاب شانزده هزار و صد و اندی روایت دارد. (3) که در سه بخش عمده «اصول»، «فروع» و «روضه» تنظیم شده است. بخش نخست، شامل روایات اعتقادی و احیاناً اخلاقی بوده، بخش دوم، روایات فقهی و بخش سوم حاوی خطبه ها، نامه ها و اندرزهای امامان است. اصول کافی شامل 3785 روایت می شود که تقریباً یک چهارم

ص: 26

1-1). برای نمونه در من لا یحضره الفقیه صدوق تنها چهار روایت، آن هم از کتاب ابوالعباس حمیری از طریق محمد بن عثمان عمری از امام حسن عسکری علیه السلام نقل شده است و البته کلینی نیز یک روایت از همین منبع نقل نموده که در واقع گفت وگویی بین حمیری و عمری است، نه روایتی منقول از امام عسکری از طریق عمری، ر. ک: کلینی، ج 1، ص 330.

2-2). تنها اثر یادشده در منابع رجالی، رساله ای از ابوالعباس حمیری است که پرسش و پاسخ هایی دارد که وی از طریق محمد بن عثمان عمری از امام عسکری علیه السلام سؤال نموده و پاسخ آن را گرفته است و البته نگارش آن نیز از شخص حمیری بوده و عمری تنها نقش واسطه را ایفا نموده است. ر. ک: نجاشی، همان، ص 220.

3-3). درباره تعداد روایات کافی اختلاف نظر است، اما غالباً آن را بین 16121-16199 دانسته اند. ر. ک: صدر، نهایة الدرایه، ص 540 و معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص 463.

تمام کتاب را به خود اختصاص داده است و روضه کافی 597 روایت و فروع کافی نزدیک به دوازده هزار روایت را در بردارد. فهرست تفصیلی ابواب کتاب به شرح زیر است. (1)

1. کتاب العقل و الجهل 2. کتاب فضل العلم 3. کتاب التوحید 4. کتاب الحجه 5. کتاب الایمان و الکفر 6. کتاب الدعاء 7. کتاب فضل القرآن 8. کتاب العشره.

1. کتاب الطهاره 2. کتاب الحيض 3. کتاب الجنائز 4. کتاب الصلاة 5. کتاب الزکاة 6. تتمه کتاب الزکاة 7. کتاب الصیام 8. کتاب الحج 9. کتاب الجهاد 10. کتاب المعیشه 11. کتاب النکاح 12. کتاب العقیقه 13. کتاب الطلاق 14. کتاب العتق و التدیبر و الکتابه 15. کتاب الصيد 16. کتاب الذبائح 17. کتاب الاطعمه 18. کتاب الاشربه 19. کتاب الزی و التجمل و المروءة 20. کتاب الدواجن 21. کتاب الوصایا 22. کتاب الموارث 23. کتاب الحدود 24. کتاب الادیات 25. کتاب الشهادات 26. کتاب القضاء و الاحکام 27. کتاب الایمان و الذور و الکفارات.

نسخه های مخطوط متعددی از این کتاب در دست است و تاکنون چاپ های چندی نیز به خود دیده که گزارش نسبتاً کافی جناب آقای دکتر محفوظ در مقدمه کتاب، ضرورتی برای پرداختن دوباره نمی نهد.

زمینه تاریخی و انگیزه های تدوین

دوره زندگی کلینی در قرن سه و چهار از جهات گوناگون، دوره ای پر آشوب و به شدت تأثیرگذار در دوره های بعد از خود است. ضعف و افول خلافت عباسی، روند روز افزون پیدایش مکاتب و دیدگاه های متنوع، نهضت تدوین متون در حوزه های متنوع فرهنگی اسلامی و شدت گرفتن منازعات و مجادلات فرقه های اسلامی و نیز ادیان در تماس با مسلمانان از مهم ترین شاخصه های این دوره است که هر یک به گونه ای در تدوین مجموعه کافی تأثیرگذار بوده اند. در این جا برخی از این ویژگی ها

ص: 27

1-1). در عناوین باب ها و ترتیب آنها اختلافات اندکی در نسخه ها به چشم می خورد (ر. ک: رجال نجاشی و رجال طوسی، ذیل نام کلینی). در این جا نسخه چاپی متداول معیار قرار گرفته است.

1. فضای سیاسی عصر کلینی: حکومت عباسیان از میانه قرن سه در اثر عوامل متعددی، اقتدار گذشته خود را به کلی از دست داده و رو به ضعف و افول نهاده بود. پیدایش مجموعه ای از امیرنشین های مستقل که گاه هر یک از آنها چندین برابر مناطق تحت سیطره خلیفه عباسی وسعت داشت، در کنار دخالت های مستقیم و غیرمستقیم این امیران در نصب و عزل خلیفه، از شخص خلیفه جز نمادی تشریفاتی باقی نگذاشته بود. پیدایش دستگاه های خلافت رقیب، مانند فاطمیان در مصر و شورش های گسترده ای مانند ماجرای قرمطیان و بردگان موسوم به اصحاب زنج نیز بر شدت بحران سیاسی نهاد خلافت می افزود. (1) شیعیان در این فضای غیر متمرکز از فشار استبداد دستگاه حاکم، احساس رهایی نموده و به جریان تأسیس پایه های نظری تشیع، سرعت بخشیدند. بدین ترتیب در فاصله ای کوتاه مدارس شیعی قابل توجهی در مناطق مختلف جهان اسلام از بغداد تا خراسان و قم پدید آمد و کتاب های تفسیر، رجال، حدیث و... به نگارش درآمد.

2. منازعات فرقه ها و مذهب ها: از آغاز قرن دوم به تدریج با پیدایش مجموعه منازعات کلامی، فقهی و... تمایزهایی میان دیدگاه های مختلف پدید آمده که به شکل گیری فرق و مذاهب اسلامی می انجامد. روند روز افزون واگرایی در قالب ظهور مستمر فرقه ها در قرن سوم، سرعت و شدت فوق العاده ای به خود می گیرد. معتزله به عنوان یکی از نخستین فرقه های پدید آمده در تاریخ علاوه بر انشعاب بغداد از بصره که زادگاه اعتزال بود، شعبه های فراوان دیگری یافته بود. تقریر مسئله جبر و اختیار، رابطه ایمان و عمل، معنا و مفهوم توحید، شیوه تقریر صفات، به ویژه علم و کلام الهی، رابطه ذات و صفات، رابطه قدرت و اراده مطلق با عدالت و مبدأ آفرینش جهان، از مهم ترین مسائل مطرح میان معتزله بود که به پیدایش آن انشعابات انجامید. (2)

ص: 28

1-1). برای آگاهی بیشتر ر. ک: غفار، همان، ص 223-264.

2-2). برای آگاهی بیشتر ر. ک: بدوی، مذاهب الاسلامیین، ص 37-486.

مسئله جبر و اختیار به طور مشخص در نیمه دوم قرن اول در اندیشه های معبد جهنی (د 80 ق) غیلان دمشقی (د پس از 105 ق)، جعد بن درهم (د حدود 118 ق) و جهم بن صفوان (د 128 ق) (1) و مسئله رابطه ایمان و عمل در قالب منازعاتی بین مرجئه و محکمه، (2) شکل گرفته بود. جریان اهل حدیث با پای بندی خردگريزانه نسبت به ظواهر آیات و روایات، (3) زمینه ساز پیدایش پاره ای اعتقادات کلامی مانند تشبیه و تجسیم بودند که بعدها پیروان آن، نام حشویه را به خود گرفتند. (4) موضع استوار ابن حنبل در دفاع از برخی عقاید اهل حدیث مانند خلق قرآن در دوره محنت، موجب پیدایش جریانی موسوم به حنبلیان در داخل اهل حدیث شد که در مقایسه با برخی شاخص های دیگر این گروه همانند شافعی از بنیادگرایی بیشتری برخوردار بودند. (5) بنیادگرایی افراطی اهل حدیث تا جایی ادامه یافت که بازگشت اشعری از اعتزال و تلاش وی برای تحکیم مواضع اهل حدیث با استفاده از ابزارهای دانش کلام به دلیل به رسمیت شناختن این دانش که جماعت اهل حدیث احیاناً با اصل و اساس آن و نه پاره ای معتقدات کلامی مخالف بودند با اقبال چندانی روبه رو نشده و بلکه درگیری های مدیدی در حد تکفیر بین اشعریان و جماعت اهل حدیث پدید آمد. (6) جریان اهل رأی در برابر اهل حدیث، افزون بر معتزله، شامل حنفیان نیز می شد.

ص: 29

-
- 1-1) . برای آگاهی بیشتر ر. ک: سامی نشار، الفکر الفلسفی فی الاسلام، ج 1، ص 314-372.
 - 2-2) . فرقه های اهل تحکیم به پیروان جریان حکمیت در جنگ صفین گفته می شود.
 - 3-3) . برای آشنایی بیشتر با جریان اصحاب حدیث ر. ک: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، اصحاب حدیث.
 - 4-4) . برای آگاهی بیشتر ر. ک: سامی نشار، همان، ج 1، ص 285-288.
 - 5-5) . برای آگاهی بیشتر از دیدگاه های کلامی ابن حنبل ر. ک: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ابن حنبل و سامی نشار، همان، ج 1، ص 247-264.
 - 6-6) . برای نمونه ر. ک: کتاب ذم الکلام و اهله انصاری هروی حنبلی.

مذهب کلامی ابوحنیفه نیز همانند معتزله، رنگ خردگرایی داشت و البته او برخلاف معتزله که علاقه چندانی به فقه از خود نشان نمی دادند و احیاناً از ریشه با این دانش مخالف بودند، به نظریه پردازی در فقه نیز پرداخته که بر مبنای آن مذهبی فقهی نیز به وجود آمد. تأکید بر راه های عقلی در فهم احکام تعبدی فقه چون قیاس، به طور طبیعی واکنش اهل حدیث را در پی داشت (1) که در این بخش غالب دیدگاه های شیعی به رغم التزام برخی از آنها به رویکرد خردگرایی در ابعاد کلامی، در بخش فقه با این رویکرد به مخالفت برخاسته و با اهل حدیث بیشتر همراهی می کردند، گرچه پای بندی برخی فقها و گاه متکلمان شیعه نسبت به مشروعیت قیاس نیز گزارش شده است. (2) در کنار این جریان های درون دینی به پاره ای جریان های برون دینی با نگاه انتقادی نسبت به اسلام در این قرن برمی خوریم که ابن راوندی (د 298ق) نمونه شاخص آن است. (3) اوج این حوادث در میانه دوم قرن سه، یعنی دوره حیات کلینی در حال شکل گیری بود و وی در زادگاه خود و نیز شهرهای دیگری چون بغداد و نیشابور با این مکاتب و دیدگاه ها روبه رو شده بود. افزون بر اینها همه، انشعاب های داخلی شیعه در دوره پایانی عصر حضور و نیز ابهام ها و درگیری های پدید آمده در دوره موسوم به غیبت صغرا بر لزوم و اهمیت توجه نسبت به این مسئله نزد هر دانشمند شیعی می افزود. (4)

3. دوره تدوین متون: قرن سوم، به ویژه در حوزه حدیث نگاری، دوره اوج تدوین متون است. پس از تدوین موطأ در نیمه دوم قرن دو به عنوان نخستین جامع حدیثی اهل سنت، از آغاز قرن سوم شاهد پیدایش مجموعه وسیعی از جوامع حدیثی چون مصنف ها و مسانید و سنن هستیم که با ظهور مسند احمد و سپس صحاح بخاری و مسلم و ترمذی به نقطه اوج خود رسیده و در ادامه، سه سنن مهم دیگر از مجموعه موسوم به صحاح شش گانه در دهه های پایانی همین قرن عرضه می شوند. تدوین نخستین تفاسیر روایی جامع (5) نیز با این قرن ارتباط دارد. تدوین های متنوع دیگری

ص:30

1-1. برای نمونه ر. ک: شافعی، الرساله، ص 476.

2-2. برای نمونه ر. ک: صدوق، من لایحضره الفقیه، ج 4، ص 270 و اشتهاوردی، مجموعه فتاوی ابن جنید، ص 12.

3-3. در منابع رجالی متقدم شیعه مجموعه منابع متعددی از شیعه در رد عقاید ابن راوندی گزارش شده که با توجه به وجود برخی اتهامات مبنی بر تأثیرپذیری شیعه از وی و نسبت برخی عقاید به هشام بن حکم از سوی وی نشان دهنده توجه متکلمان ویژه و زودرس شیعه به رد عقاید وی است.

4-4. برای آگاهی بیشتر از شرایط این دوره ر. ک: مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ص 91-148.

5-5. تفسیر عبدالرزاق صنعانی که احتمالاً بخشی از المصنف وی بوده و امروز مستقلاً در سه جلد چاپ شده و تفسیر جامع البیان طبری مورد نظر بوده است.

در حوزه کلام، (1) فلسفه، (2) تاریخ، (3) فقه، (4) و... نیز در این قرن صورت گرفته است. این در حالی است که شیعیان در حوزه حدیث تا قبل از کافی، افزون بر بخشی از اصول چهار صدگانه (اربعمائه) که نوعی نوشته های ابتدایی نزدیک به صحیفه های اهل سنت در قرن اول بوده و فاقد نظم و منطقی متداول در گونه های مختلف تدوین حدیثی است، (5) مجموعه محدودی از تدوین های حدیثی را در اختیار داشتند که قابل مقایسه با جوامع حدیثی اهل سنت در آن زمان نبود.

کلینی در مقدمه ارزش های که بر کتاب کافی خود نگاشته به خوبی از فضای تاریخی عصر خود و ارتباط آن با انگیزه های وی در تدوین کتاب پرده برداشته است. وی ابتدا از یکی از دوستانش که هویتش برای ما روشن نیست یاد می کند که از روزگار خود چنین گلایه دارد: «جهل و نادانی بر مردمان چیره شده و آنان به راه هایی چون استحسان روی آورده و در عین حال که به شکلی افراطی در مهم ترین مسائل تنها به عقل خویش بسنده نموده، کورکورانه به تقلید از گذشتگان مشغول اند و به این صورت، ترس از آن می رود که سرچشمه های دانش به نابودی گراید». سپس کلینی در پاسخ این اظهار گلایه، مردمان را بر دو دسته نموده، دستورهای خداوند را خطاب به انسان های مکلف دانسته و عدم آن را به معنای بطلان شریعت ها و کتاب های آسمانی که دیدگاه طبیعت پرستان است می شمرد. بدین ترتیب، خداوند بنا به حکمت و عدالتش به بیان دستوراتش پرداخته و پیمان هایش را بر بندگانش عرضه نموده و از آنان خواست که برای دریافت این دستورات از «اهل ذکر» پرسش نمایند و برای فهم آن به تفقه در دین پردازند. بنابراین، هیچ دانشی ضروری تر از دانش دین نبوده و هیچ خطری بالاتری از عمل به گمان های بی اساس در این قلمرو نیست. پس هر کس که

ص: 31

1-1) . برای نمونه ر. ک: آثار جاحظ معتزلی (د 255ق) و ابو الحسن اشعری.

2-2) . برای نمونه ر. ک: رساله کندی به معتصم عباسی درباره فلسفه اولی.

3-3) . برای نمونه ر. ک: تاریخ طبری.

4-4) . شافعی در پایان قرن دو با نگارش «الرساله» دانش اصول را بنیان نهاد و کتاب الام وی نیز از نخستین کتاب های فقهی جامع به شمار می رود. این جریان در قرن بعد با شدت بیشتری دنبال شد.

5-5) . برای آگاهی بیشتر درباره اصول اربعمائه ر. ک: تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج 2، ص 125-135.

خداوند گمراهی او را خواسته باشد او را به دامان استحسان و تقلید و تأویل های جاهلانه افکنده و هر کس خداوند هدایتش را خواهان باشد او را با یقینی استوار به سرچشمه کتاب و سنت پیامبر رهنمون سازد. در مقطع پایانی مقدمه، کلینی از درخواست این دوست ناشناس یاد می کند که کاش کتابی نگاشته می شد که در همه زمینه های دینی، روایات صادقین و سنت های الهی را در خود جمع داشت و بدین ترتیب، اختلاف بین روایات که عامل سردرگمی در بسیاری مسائل است بر چیده شده و مرجعی برای هر جویای حقیقتی شود. سپس کلینی به این درخواست جواب مثبت داده و معیارهای گزینش حدیث را در این کتاب یاد می کند.

معیارهای گزینش حدیث

درباره معیارهای کلینی در گزینش روایات، دیدگاه گوناگون و گاه متضادی مطرح شده است. برخی با استناد به روایت هایی در تأیید کافی یا هم عصر بودن کلینی با نواب امام زمان، تمام روایاتش را درست و غیر قابل مناقشه شمرده (1) و در مقابل، برخی دیگر با اتهام کلینی به گزینش سلیقه ای، اعتبار کتابش را به طور کلی خدشه دار کرده اند. (2) با این حال، کمتر کسی از دانشمندان شیعی از اخباریان گرفته و اصولیان با صراحت به خود اجازه رو در رویی با کلینی و نقد جدی وی نموده، گرچه در مواردی، به ویژه هنگام ناسازگاری دو روایت، عملاً به روایتی از کافی عمل نموده باشند، حتی کسانی چون محقق نراقی از شخصیت های بارز اصولی نیز گاه همانند اخباریان بر درستی تمام روایات کافی اصرار ورزیده (3) و از محقق نایینی نیز نقل شده که بررسی و گفت و گو در سندهای کافی کاری ناممکن است. (4)

پیش از پرداختن به معیارهای نقد کلینی نباید فراموش کرد که دانش درایة الحدیث در آن دوره هنوز شکل نگرفته بود و دانش رجال نیز گام های نخستین خود

ص: 32

1-1) . ر. ک: نوری، همان، ج 3، ص 470.

2-2) . ر. ک: همان، ج 3، ص 485.

3-3) . ر. ک: انصاری، فرائد الأصول، ج 1، ص 240-241.

4-4) . ر. ک: خویی، معجم رجال الحدیث، ج 1، ص 81.

را برمی داشت، بنابراین به طور طبیعی کلینی همانند بسیاری از محدثان آن دوره به صراحت از روش خود پرده برداشته است، با این حال با بررسی مجموعه روایات کافی و مقایسه تطبیقی سلسله اسانید آن و نیز بررسی شیوه گزینش حدیث در منابع هم عصر کلینی می توان تا حدودی از معیارهای وی در گزینش حدیث پرده برداشت.

ارزش سند در روایات از قرن دوم به بعد به تدریج، توجه محدثان را به خود جلب کرد، گرچه، پیدایش نظریه نقد سندی در بین اهل سنت به حدود دو قرن بعد از آن و در بین شیعه به قرن هفت در دوره مدرسه حله باز می گردد. (1) این مسئله به آن معنا نیست که تا پیش از تبلور نظریه نقد سندی، محدثان بدون هیچ گونه مبنایی به طور سلیقه ای به گزینش احادیث می پرداختند، بلکه واقعیت آن است که شیوه های جایگزین دیگری در آن دوره، مرسوم بود که به دلایلی در دوره های بعد، از اهمیت آن کاسته شد. این شیوه های جایگزین در دوره «نقد محتوایی بر مبنای مقایسه روایت با قرآن، عقل و . . .» و «نقد متون حدیثی بر مبنای گردآوری مجموعه قراین مبنی بر اعتبار یک صحیفه یا اصل، جدای از وضعیت سندی تک تک روایات آن» قابل دسته بندی است.

کلینی در پایان مقدمه خود به پاره ای از معیارهای متن محور در گزینش حدیث اشاره می کند: عرضه روایات بر قرآن و پذیرش هر آن چه موافق قرآن است و ردّ هر آنچه مخالف قرآن است؛ (2) پذیرش روایاتی که شیعه در درستی آن اتفاق نظر دارد؛ ترجیح روایات مخالف اهل سنت در موارد تعارض اخبار (3) و در مواردی که نتوان هیچ یک از معیارهای یاد شده را به کار برد و روایات متعارض در وضعیتی مشابه

ص: 33

1-1) درباره تاریخچه مسئله اسناد ر. ک: D SI/IE .

2-2) . روایات شیعه در این باره در حد تواتر است که نمونه ای از آن را کلینی خود در مقدمه چنین آورده است: «اعرضوها علی کتاب الله فما وافی کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فردوه» ؛ گر چه این معیار چندان با استقبال روبه رو نشده و نمونه های اندکی از آن به چشم می خورد. برای نمونه ر. ک: طوسی، استبصار، ج 1، ص 190.

3-3) . این معیار در مواردی کاربرد دارد که احتمال تقیه در خصوص روایات موافق اهل سنت مطرح باشد.

باشند، از اظهار نظر در درستی یا نادرستی هر یک پرهیز نموده و در مقام عمل به هر یک بسنده کنیم قابل قبول خواهد بود. (1) برخی اصولیان متأخر با انتقاد از روش نقد محتوایی، آن را سلیقه ای و غیر قابل اعتماد شمرده اند، این در حالی است که خواهیم دید روش نقد سند محور نیز با تکیه بر مشخصات ظاهری افراد نمی تواند صحت صدور روایت را به اثبات رسانده و تنها حجیت فقهی را به دنبال دارد.

در خصوص نوع دوم از نقد که نام «نقد متون حدیثی» بر آن نهادیم، ابتدا توجه به این مسئله ضروری است که در عصر کلینی، دوره تداول شفاهی احادیث تقریباً به پایان رسیده و قریب به اتفاق روایات در قالب دست نوشته های پراکنده ای به نگارش درآمده بودند. پیش از این گفته شد که در نگاهی به مجموعه روایات کافی کلینی به این واقعیت برمی خوریم که راوی عمده قریب به اتفاق این روایات، هشت نفر مشخص بوده اند: علی بن ابراهیم قمی، محمد بن یحیی عطار، ابوعلی اشعری، حسین بن محمد قمی، محمد بن اسماعیل نیشابوری، حمید بن زیاد کوفی، احمد بن ادریس قمی، علی بن محمد. افزون بر این که بیشتر این افراد خود صاحب اثر بودند، در سلسله سند آنها نیز تعداد قابل توجهی از صاحبان اصول قرار دارد. (2) و از سوی دیگر می دانیم که کلینی در کتاب خود با نقل روایات مرسل و آوردن برخی تعابیر مبهم در سلسله سندها و نقل قول از راویان مجهول و گاه مقدوح، از جمله پاره ای از غالیان و فطحیه و واقفیه، به معیار سند در ارزش گذاری احادیث توجه چندانی نشان نداده و بخش عمده ای از روایات کافی بنا بر ارزش گذاری سندی در قالب دسته بندی مدرسه

ص: 34

1-1). این معیار بر مبنای برخی روایات مانند: «یأیها أخذتم من باب التسلیم وسعکم» مطرح شده و برخلاف نظر برخی معاصران، نه تنها دلیلی برگزینش سلیقه ای نیست، بلکه روشی عقلایی است که در صورت عدم امکان گزینش روایتی از میان روایات متعارض، از مصادره یک روایت به نفع روایت دیگر پرهیز نموده، بدون اظهار نظر در اعتبار هر روایت به یکی از آنها بر مبنای قاعده اصولی تخییر عمل می شود. ر. ک: مازندرانی، شرح اصول کافی، ج 1، ص 61؛ معارف، تاریخ عمومی حدیث، ص 362.

2-2). در این باره به شرح حال تک تک هشت نفر مذکور و افراد واقع در سلسله سند آنها مانند ابراهیم بن هاشم مراجعه کنید و جالب توجه آن که نجاشی در بسیاری موارد در معرفی این افراد چنین تعبیر می کند: «حدثنا بکتبه» که نشان دهنده سنت نقل حدیث به روش مناو له یا مکاتبه است.

حله، (1) ضعیف به شمار می رود. (2) مشابه همین وضعیت در خصوص من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق نیز وجود دارد. بخش عمده ای از روایات او از طریق پدرش علی بن بابویه، ابن ولید و سعد بن عبدالله اشعری نقل شده که همگی آثار متعدد داشته، علاوه بر این، عمده مشایخ این سه نفر نیز از اصحاب اصول بوده اند. (3) افزون بر این او اساساً روایات کتابش را با حذف سلسله سند آورده که نشان دهنده میزان اهمیت وی به ارزش گذاری سندی در نقد حدیث است. البته او در پایان کتاب در مشیخه (4) به استدراک برخی سندها در قالب نظام طبقات پرداخته است با این حال، بخش قابل توجهی از روایاتش هم چنان بدون سند و نیز بسیاری از افراد واقع در سلسله سندهای وی جزء ضعفا و مجاهیل به شمار می روند. (5) گفتنی است که وی برخلاف ادعای شیخ مفید به دنبال گردآوری صرف نبوده، بلکه اعتقاد کامل به درستی روایات منقوله دارد (6) و نیز برخلاف نظر برخی معاصران به منظور تسهیل مراجعه عموم به کتابش، دست به حذف سلسله سند نزده است، (7) بلکه همان گونه که مجلسی در روضة المتقین بیان می دارد، تفاوت مبنای قدمای حدیث گرا و متأخران اصول گرا در میزان توجه و اهتمام به سند در نقد حدیث، دلیل اصلی سبک شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه به شمار می رود. شیخ طوسی نیز از یک سو در نگارش دو کتاب تهذیب و

ص: 35

-
- 1-1). مدرسه حله به دوره احیای فقه شیعه در قرن ششم هجری گفته می شود که با میراث وسیع و متنوع فقهی، کلامی و حدیثی، تأثیرات نسبتاً ماندگار و قابل توجهی در اندیشه شیعه برجای گذاشت. در نظام ارزش گذاری مدرسه حله، روایات برمبنای دو معیار عدالت و وثاقت که جنبه کاملاً سندی دارند، ارزش گذاری شده و به قراین محتوایی یا پیرامونی توجهی نمی شود.
 - 2-2). در این باره ر. ک: شهید ثانی، الدرایه و ملاصالح مازندرانی، همان، مقدمه.
 - 3-3). در این باره نیز ر. ک: نجاشی، ذیل شرح حال هر یک و نیز به مشیخه صدوق در پایان من لا یحضره الفقیه مراجعه کنید.
 - 4-4). در گونه ای از نگارش های حدیثی، سلسله سندها از متن روایات بریده شده و در قالبی طبقه بندی شده در پایان بازیابی می شود؛ به این بخش، مشیخه گفته می شود.
 - 5-5). در این باره ر. ک: علامه حلی، خلاصة الأقوال، ذیل نام افراد مذکور در مشیخه مانند حسن بن علی بن حمزه بطائنی و محمد بن شهاب زهری یا جابر بن یزید جعفی که راویان او تضعیف شده اند.
 - 6-6). شیخ مفید، المسائل السرویه، ص 72-73؛ شیخ صدوق، همان، ج 1، ص 3.
 - 7-7). ر. ک: مجید معارف، تاریخ عمومی حدیث، ص 377.

استبصار به همان شیوه مشیخه نویسی شیخ صدوق عمل کرده و از سوی دیگر خود در الفهرست تصریح می کند که بسیاری از صاحبان اصول و تصانیف نخستین شیعه از دوره امامان، بر مذاهب فاسد بوده اند و به رغم آن، منابع ایشان برای ما معتبر و مورد اعتماد است. (1)

حدیث شیعه با این پیشینه به مدرسه اصولیان حله پا می گذارد. فقیهان این مدرسه بدون آن که دغدغه حدیثی مستقلی داشته باشند، در پی رفع نیازهای فقهی و روش مند ساختن استناد به روایات در فقه بودند که از عصر شیخ طوسی به تفصیل و تفریع فروع (2) گراییده بود. هم چنین آنان در جریان رقابت با اهل سنت در این اندیشه بودند که از طریق تولید داخلی هر آن چه آنها دارند و شیعه ندارد، مانند فقه القرآن، قرائات، درایه و... امکان هموردی و رقابت را در خود حفظ و تقویت نمایند. این دو عامل، موجب شد که شخصیت هایی چون ابن طاووس و محقق حلی در پی تأسیس نظام منطقی و ریاضی گونه ای برای نقد حدیث برمبنای دو پارامتر کاملاً مشخص «عدالت» و «وثاقت» برآیند. آنان از یک سو نسبت به نقد به اصطلاح خویش غیر علمی مدرسه اصحاب حدیث شیعه اعتراض داشته و از سوی دیگر اعتقاد داشتند که پاره ای قراین در اختیار گذشتگان بوده که از میان رفته است، لذا به نوعی با تسامح در به کارگیری اصطلاح به دیدگاه انسداد باب علم منتهی شده و با صرف نظر از ادامه تلاش برای کشف صحت صدور روایات، به تلاش جهت استخراج سیستمی برای رفع تکلیف و امکان پاسخ گویی در برابر خداوند پرداختند. (3) این جریان، بدون تغییر قابل ملاحظه ای در مدرسه لبنان ادامه می یابد. (4)

ص: 36

-
- 1-1. شیخ طوسی، الفهرست، ص 32.
 - 2-2. فقیهان شیعه در آغاز برای پاسخ گویی به مسائل فقهی مستقیماً به سراغ روایات رفته و به گزیده ای از یک روایت استناد می کردند، اما از دوره شیخ مفید و طوسی به تدریج تنوع نیازهای فقهی، شیوه گذشته را ناکارآمد نموده و لذا فقیهان شیعه در جست و جوی جایگزینی برای روش سابق به جای نقل حدیث در پاسخ به مسأله فقهی به کنکاش اجتهادی در روایات و استخراج حالات گوناگون یک مسئله روی آوردند.
 - 3-3. در این باره ر. ک: علامه حلی، همان، ص 435 و شیخ حسن صاحب معالم، منتقى الجمان، ج 1، ص 2-3.
 - 4-4. برای نمونه به دو اثر مهم این مدرسه؛ الدرایه شهید ثانی و منتقى الجمان فرزند ایشان مراجعه کنید که در آنها سعی شده کتاب های چهارگانه شیعه بر مبنای روش حلی ارزش گذاری و دسته بندی شود.

دوره صفویه با زمینه مناسبی که برای جریان اخباری پدید آورد، شاهد بازسازی مجدد و گرچه به طور طبیعی تا حدی متفاوت مدرسه اهل حدیث شیعه بود. در این دوره، سه اثر دیگر از جوامع حدیثی شیعه پدید آمد که هر کدام به گونه ای نقدی بنیادی نسبت به زیر ساخت های مدرسه حلّه در برداشت. البته پایه نظری این جریان را قبل از این ملا امین استرآبادی (د1036ق) در الفوائد المدنیه با تلاش در تمایز دو مکتب اهل حدیث و اصولیان شیعه تحت عنوان «متقدمان و متأخران» و نقد جدی و بسیار شدید نسبت به مبانی فقهی، رجالی و حتی کلامی اصولیان برداشته بود که حمایت نظری شیخ بهایی (د1031ق) در مشرق الشمسین و مجلسی پدر (د1070ق) در روضه المتقین در تقویت این جریان بی تأثیر نبوده است. فیض کاشانی (د1090ق) در الوافی، نقدهای تند و تیزی نسبت به مبانی رجالی و فقهی مدرسه حلّه وارد می سازد. وی با بیان تفاوت روش نقد حدیث نزد قدما و متأخران، تقسیم احادیث به صحیح، حسن و . . . را ناآشنا برای متقدمان شمرده و حدیث صحیح را نزد ایشان حدیثی می داند که مجموعه ای از قراین مبنی بر صحت را همراه خود دارد. سپس در چند شماره به ذکر قراین یادشده می پردازد:

1. وجود روایت در نسخه های متعددی از اصول اربعمائه که به طور متصل از امامان معصوم علیهم السلام نقل شده اند؛
2. تکرار روایت در یک یا چند اصل از راه های گوناگون و با سندهای متعدد و معتبر؛
3. وجود روایت در یکی از آثار شناخته شده اصحاب اجماع، مانند زراره و محمد بن مسلم که همه شیعیان بر درستی روایاتشان گواهی می دهند؛
4. وجود روایت در اثری شناخته شده از روایانی که بر درستی روایاتشان یا مشروعیت عمل به آنها اتفاق نظر وجود دارد؛ کسانی مانند یونس بن عبدالرحمن و عمار ساباطی؛
5. وجود روایت در یکی از آثاری که بر یکی از امامان عرضه شده و مندرجات آن را تأیید نموده است؛
6. وجود روایت در کتابی که مراجعه به آن در بین شیعیان رواج یافته و مرجعی

معتبر نزد شیعیان شده است، مانند تألیفات ابن مهزیار.

سپس با ذکر عبارت هایی از صاحبان کتب اربعه براین ادعای خود گواه می آورد و با ذکر انتقادهایی چند به نظریه مقابل که از آن مدرسه حله است این بخش را نیز به پایان می رساند. مهم ترین نکته در زمره انتقادهای فیض، تمرکز دستگاه نقد سندی حله بر حجیت و بی توجهی به کشف واقع است، چرا که مجرد بدکیشی یا وجود انحراف در عقاید فرد به معنای دروغ گویی او نیست و هم چنین فضایل اخلاقی راوی با آسان گیری او در نقل احادیث منافاتی ندارد. . . «فأی مدخل لفساد العقیده فی صدق حدیث المرء إذا کان ثقةً فی مذهبه و أی مناقاةً للممدوحیه بفضیلة ما مع المسامحة فی نقل الحدیث». . . تلاش برای استخراج معیارهای نقد حدیث نزد کلینی و بیان تفاوت های آن با نقد سندی حله در آثار دیگر حدیث پژوهان متأخر شیعه نیز دنبال شده و افزون بر مطالب فیض کاشانی، گاه به انتقادهای وارده از سوی اصولیان مخالف این روش نیز پرداخته اند. (1)

معرفی ابواب کلامی

روایات کلامی کافی که نزدیک به یک چهارم آن را تشکیل می دهد، در شکل دهی به مکتب کلامی شیعه نقش مؤثری داشته است. کلینی در رده بندی روایات کلامی کافی، نظامی ابتکاری پدید آورده که از یک جهت ناظر به مسائل محوری آن دوره در منازعات فرق و مذاهب بوده، و از سوی دیگر تلاش نموده در ترتیبی منطقی، عمده مباحث کلامی را در کتاب خود پوشش دهد. ویژگی مهم دیگری که در این بخش از کتاب کلینی به چشم می خورد، تلاش وی برای پایان بخشیدن به مجادلات کلامی درون مذهبی شیعیان با تکیه بر نقاط محوری و سعی در گردآوری دیدگاه های گوناگون پیرامون آن است. اهمیت این کار کلینی هنگامی به درستی شناخته می شود که بدانیم وی در دوره موسوم به حیرت می زیسته است؛ دوره ای که شیعیان به دلیل

ص: 38

1-1). برای نمونه ر. ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج 30، ص 198-238 و نوری، همان، ج 1، ص 37-40 و ج 3، ص 478-528.

غیبت امام و در دست رس نبودن امامان قبلی و نیز پیدایش فرقه‌ها و دیدگاه‌های گوناگون بین شیعیان، سرگردان و حیران بودند. او برای تحقق این هدف با تعیین سرفصل‌هایی مشترک، به نقل حدیث از شخصیت‌های گوناگون که گاه در زمان حیات خود درگیری‌هایی با هم داشتند پرداخته و از نقل احادیث شبیه برانگیز این راویان پرهیز کرده است. نمونه شاخص این عمل کلینی را می‌توان در جمع روایات هشامین مشاهده نمود. (1) هم چنین نقل روایات مقبول نزد عموم شیعیان از شخصیت‌هایی جنجال برانگیز، مانند ابن ابی یعفر (2) و فضل بن شاذان نیشابوری (3) در همین راستا قابل تفسیر است. در همین باب کلینی با قرار دادن فیلتری اعتقادی، تمام سعی خود را برای دفاع از شخصیت‌هایی چون هشام بن حکم که در بین فرقه‌ها و مذاهب دیگر نیز حضور داشته و اتهام‌های گوناگونی از قبیل تجسیم و تشبیه به او نسبت داده است، مبذول داشته است. (4)

در واقع او برای نخستین بار پایگاه نیرومندی از درون جبهه اهل حدیث علیه جریان‌های اهل جبر و تشبیه و تجسیم بنیان گذارده و بدین وسیله، پایگاه مشترکی با اصحاب کلام بر ضد طیفی از اصحاب حدیث تأسیس می‌نماید. (5) تلاش وی برای حذف برخی روایات شبیه برانگیز تا جایی استمرار یافته که گاه روایات نسبتاً مسلم

ص: 39

1-1) . برای اطلاع از درگیری‌های کلامی این دو صحابی و پیروانشان می‌توان به برخی گزارش‌ها مبنی بر وجود تألیفاتی در این باره مراجعه نمود و از جمله «کتاب ما بین هشام بن حکم و هشام بن سالم» از ابو العباس حمیری از مشایخ قم که نجاشی از آن یاد کرده است. متأسفانه هیچ یک از این نمونه منابع به دست ما نرسیده و لذا جز از طریق مقایسه روایات آن دو و نقل قول‌های موجود در منابع فرقه‌ها و مذاهب‌ها نمی‌توان به نقاط تفصیلی اختلاف آن دو پی برد.

2-2) . درباره این شخصیت و درگیری‌های پیرامون وی ر. ک: مدرسی طباطبایی، همان، ص 43-44.

3-3) . درباره این شخصیت به مقدمه محدث ارموی بر کتاب الايضاح مراجعه کنید.

4-4) . برای مشاهده نمونه‌ای از بازتاب بیرونی شخصیت هشام، به نقل قول‌های متعدد ابن قتیبه از وی در تأویل مختلف الحدیث مراجعه کنید. سید مرتضی در کتاب الشافی در ادامه روند کلینی به دفاع از هر دو شخصیت و جمع میان آن دو پرداخته است.

5-5) . درباره میزان نفوذ اندیشه‌های جبری و تشبیه و تجسیم ر. ک: سیدمرتضی، رسائل، ج 3، ص 310.

بین اهل حدیث شیعه را نیاورده (1) و لذا در منازعات بعدی هیچ یک از پیروان مکاتب کلامی شیعه از قم و بغداد گرفته تا مدرسه حلّه نسبت به کتاب کافی حساسیتی جدی از خود نشان نداده و در عمده موارد بدون هیچ دغدغه ای به نقل روایات آن بدون توجه به وضعیت سندی آنها پرداخته اند و به این دلیل وی نوعی مصونیت از اتهام های متداول آن زمان، مانند غلو و تقصیر یافته است. از این رو می توانیم وی را نقطه وسط میان دو جریان عقل گرایی کلامی و سنت گرایی حدیثی بشماریم. وی به رغم پرهیز از لحن متکلمانه و پای بندی به سنت نقل حدیث، کتاب خود را با موضوع «عقل و جهل» آغاز نموده و در آن با دفاع از مشروعیت و اعتبار عقل به مثابه نعمت و امانتی خدادادی، چهره ای کاملاً عقلانی به مذهب شیعه می بخشد که برای متکلمان شیعه بسیار جذاب و دل نشین می نمود. در این جا لازم است متذکر شویم که متکلمان شیعه معمولاً در مراجعه به احادیث، معیارهای عقلی را مبنا قرار داده و هر روایت موافق دیدگاه عقلی کلام شیعه را پذیرفته و گاه روایات مشهور و تهی از ایراد سندی را به دلیل مخالفت با آن، رد نموده اند. (2) از این رو وجود تعداد محدودی از روایات ناسازگار با روحیه خردگرایی برخی متکلمان بغداد، مانند روایات عالم ذر به استثنای برخی شخصیت های تندرو در خردگرایی و نزدیک به معتزله (3) با واکنش نسبتاً ملایمی از سوی متکلمان بغداد روبه رو شده است؛ روایاتی که در دوره های بعد با اتفاق نظر نسبی از سوی شیعیان پذیرفته شده و این منازعه به سود کلینی خاتمه یافته است.

در این بخش از بحث به معرفی مهم ترین کتاب ها و ابواب کلامی کافی می پردازیم:

1. کتاب العقل و الجهل: کلینی کتاب خود را با این کتاب آغاز می کند. وی در مقدمه، دلیل این انتخاب را آن می شمرد که عقل، معیار تکلیف و ثواب و عقاب الهی

ص: 40

1-1). برای نمونه می توان از احادیث سهو و نسیان نبی یاد کرد که تقریباً همه اهل حدیث شیعه آن را می پذیرفتند. برای آگاهی بیشتر به رساله مخطوط محقق شوشتری در همین موضوع با عنوان سهو النبی مراجعه کنید.

2-2). ر. ک: ملاصالح مازندرانی، همان، مقدمه، ص 10.

3-3). ر. ک: سیدمرتضی، همان، ج 1، ص 409.

است. او در این کتاب، سعی دارد به اهمیت تعقل در دین از یک سو و پرهیز از خردگرایی افراطی و تعبدگرایی از سوی دیگر توجه داده، نوعی عقل دینی تعریف نماید و آن را در نقش بستر دین داری به عنوان مبنا و اساس کتاب خود برگزیند.

2. کتاب فضل العلم: این کتاب با تأکید بر تفقه در دین و پرهیز از راه های غیر یقینی و گمان آور به نوعی دنباله کتاب عقل و جهل به شمار می رود. در آغاز کتاب، برخی روایاتی در فضیلت دانش اندوزی آورده و سپس ابوابی را به نهی از اظهار نظر گمانی در مسائل دینی و استفاده از روش های نامعتبر، مانند قیاس و نتایج برآمده از آن که پیدایش بدعت در دین است، اختصاص داده است. در پایان نیز ضمن چند باب، از کتاب و سنت به عنوان مبنا و اساس فهم دین یاد می کند.

3. کتاب التوحید: این کتاب از مهم ترین بخش های کافی است که به موضوعات گوناگون مربوط به شناخت خداوند و صفاتش می پردازد. بسیاری از عناوین باب های این کتاب از مسائل مورد مناقشه متکلمان و فیلسوفان عصر کلینی گرفته شده و روایات مربوط به آن، ذیل هر یک شناسایی و درج شده است. از همین روی، گاه عنوان باب در هیچ یک از روایات به کار نرفته و در واقع، درج این روایت ذیل این باب از اجتهادات کلینی است. برهان های مبتنی بر حدوث عالم که معمولاً در مناظره های امام صادق علیه السلام به گروه موسوم به زنادقه و دهریون بیان شده، در آغاز این کتاب آمده اند. سپس احادیث مربوط به شیء بودن خداوند و در عین حال منزّه بودن او از جسمانیت که منشأ اتهام هشام بن حکم به تجسیم و تشبیه بوده است بابتی را به خود اختصاص داده اند. پس از آن کلینی به مسئله کلام الهی که محور مجادله های موسوم به خلق قرآن بین اصحاب حدیث و معتزله بوده و نیز مسئله رؤیت خداوند (که پای بندی حنابله به ظواهر آیات و نیز وجود پاره ای روایات مورد مناقشه، عامل پیدایش آن بود) توجه کرده است. ابواب دیگری در تقسیم صفات به ذاتی و فعلی، و بیان ماهیت برخی پدیده های الوهی، همانند عرش و کرسی، در ادامه آمده و سپس به بررسی منازعات مربوط به افعال الهی، از قبیل مسئله بداء، جبر و اختیار، خیر و شر، سعادت و شقاوت، حجت خداوند بر بندگان و دخالت او در هدایت افراد پرداخته شده است.

4. کتاب الحجة: مهم ترین کتاب کافی که شاخصه شیعی آن را به روشنی نمود می دهد این کتاب است. کلینی در آغاز آن بر محل نزاع شیعه و اهل سنت در باب ضرورت نیاز به حجت تکیه کرده و سپس سعی نموده ضمن بیان تفاوت پیامبر و امام، تعریف مشخصی از مفهوم شیعی امام در مقایسه با مفهوم اعتزالی و زیدی آن ارائه دهد. پس از آن به ضرورت شناخت امام و وجوب اطاعت از وی پرداخته و سپس مجموعه ای از صفات و ویژگی های امامان را بیان کرده است. این بخش به دلیل اشتغال بر صفاتی احیاناً اختلاف برانگیز و نیز وجود تعداد قابل توجهی از روایان غالی در زمره اسناد آن، از جنجالی ترین بخش های کافی به شمار می رود. تکیه بر نقش و جایگاه امام در شرایط دوره کلینی برای حفظ هویت خاص شیعی و تمایز از دیگر فرقه ها به شدت ضروری می نمود و لذا کلینی ناگزیر به میراث حدیثی غالیان و مفوضه نیز روی آورده و از میان آن، دست به گزینش زده است. (1) این امر به طور طبیعی احتمال وجود روایاتی قابل نقد را در این موضوع تقویت می نماید، با این حال اتفاق نظر تدریجی شیعیان بر مضامین این روایات و انقراض دیدگاه های منتقد که بر شخصیت بشری امامان بیشتر تکیه می کردند، زمینه اختلاف فراوانی در میان شیعیان برجای نگذاشته است.

هم چنین در بین این بخش از کتاب به مستندات روایی امامت هر امام پرداخته و نیز ابواب مربوط به غیبت امام دوازدهم را نیز آورده است. هم چنین روایات مربوط به خمس البته بدون درج بابی به آنها در بخش فقهی کتاب به طور مختصر و در مقام بیان یکی از ویژگی های امامان در این کتاب آمده است. این مسئله با توجه به دیدگاه های مشهور شیعه در آن دوره، مبنی بر اباحه خمس در عصر غیبت زمینه ساز پیدایش برخی نظریه های انتقادی در حوزه فقه سیاسی شیعه و به طور خاص، درباره مسئله ولایت فقیه شده است. (2)

ص: 42

1-1). برای آگاهی بیشتر ر. ک: مدرسی طباطبایی، همان، ص 67-68.

2-2). در این باره ر. ک: تطور الفكر السياسي الشيعي من نظرية الشورى الى ولاية الفقيه، فصل الموقف من الخمس.

برخی مستندات شیعی تحریف قرآن نیز در این کتاب بیان شده اند (1) که دانشمندان شیعی متأخر در توجیه آن، یا اعتبار آنها را مورد تردید قرار داده و یا ظواهر آن را تأویل و بی ارتباط به مسئله تحریف شمرده اند. (2) این در حالی است که اعتقاد به تحریف در بین شیعه همانند برخی مذاهب دیگر سابقه داشته و افزون بر محدثانی چون عیاشی و علی بن ابراهیم قمی، از متکلمانی چون نوبختیان نیز اعتقاد به وقوع نوعی تحریف در قرآن گزارش شده است. (3) به هر روی، احتمال اعتماد کلینی به مسئله تحریف منتفی نیست، گرچه این مسئله به بررسی بیشتر و مستقلاً نیاز دارد.

هم چنین ضمن کتاب الحجّه، بخشی جداگانه با عنوان «ابواب التاریخ» به تاریخ زندگی تک تک چهارده معصوم اختصاص یافته است. مهم ترین ویژگی این بخش درج فصلی در آن راجع به تعداد امامان می باشد. مسئله تعداد امامان همواره از نقاط اختلاف برانگیز بین شیعه بوده که معمولاً پس از مرگ هر امام به عرصه مجادله ها کشیده شده و در بسیاری موارد، عامل پیدایش فرقه های نوظهور شیعی نیز بوده است. این مسئله در آغاز غیبت امام دوازدهم در دوره موسوم به حیرت که بسیاری از شیعیان در مسئله جانشین امام عسکری علیه السلام دچار تردید شده بودند، طبق معمول به بحث گذارده می شود و جالب آن که دیدگاه های متفاوتی، مانند اعتقاد به سیزده امام یا نامعین بودن تعداد امامان و استمرار آنها در حال غیبت مطرح می شود. (4) در این میان، کلینی با درج این فصل و گردآوری روایاتی منقول از امامان گذشته در صدد تثبیت این اندیشه برمی آید که تعداد امامان امری الهی و تعیین شده از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بوده

ص: 43

1-1) . روایات دیگر تحریف در بخش نوادر کتاب القرآن آمده است.

2-2) . برای نمونه ر. ک: محمدهادی معرفت، صیانة القرآن من التحریف.

3-3) . درباره عیاشی و قمی به کتاب تفسیرشان مراجعه کنید و درباره نوبختیان ر. ک: مکدر موت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص 125-134.

4-4) . برای نمونه ر. ک: نجاشی، همان، ص 440 و نیز ر. ک: مدرسی طباطبایی، همان، ص 144.

5. کتاب الایمان و الکفر: این کتاب با احادیث طینت و عالم ذر آغاز شده که در محورهای منازعه متکلمان بغداد با محدثان قم بوده است. (2) احادیث فطرت در ادامه آمده و سپس به بیان مفاهیم بنیادی نظام دینی قرآن، یعنی مفهوم ایمان و رابطه آن با اسلام و درجه های هر یک پرداخته شده است. بحث رابطه ایمان و اسلام و نقش گناهان کبیره در آن از دهه های پایانی سده نخست در فهرست مباحث کلامی درآمده و از عوامل پیدایش برخی فرقه ها، چون مرجئه و خوارج بوده است.

قسمت پایانی کتاب که بخش عمده آن است، مجموعه ای از احادیث اخلاقی را در بردارد.

نتیجه گیری

در این مقاله پس از مباحثی مقدماتی درباره سیر زندگی کلینی به موضوع مبنای گزینش روایات در کتاب کافی پرداخته و درباره مسئله ارتباط کلینی با نواب اربعه که گروهی از اخباریان برای اثبات اعتبار کافی از آن بهره برداری کرده بودند نیز بحث شد، و در نهایت به بررسی مهم ترین ابواب کلامی کافی پرداخته شد. آن چه از این بحث مختصر، نتیجه گرفته می شود عبارت است از:

1. کتاب کافی به رغم اهمیت فراوان، از اعتبار صددرصدی برخوردار نبوده و از جنبه های گوناگون قابل نقد است؛
2. در نقد سندی کافی نباید از این نکته غافل ماند که این شیوه نقد در دوره کلینی رایج نبوده و لذا مبنای گزینش وی باید شناسایی شده و به هنگام نقد احادیث به آن توجه شود؛
3. کتاب کافی وضعیت تاریخی جامعه شیعه را در آن دوره، نشان داده و از این جهت می تواند به عنوان منبعی تاریخی به کار گرفته شود؛
4. کتاب کافی نقش قابل توجهی در حل اختلافات درون مذهبی، و سازمان دهی اندیشه اعتقادی شیعه بر جای گذاشته است. بنابراین نقد روایات اعتقادی کافی می تواند به آسیب شناسی اندیشه کلامی شیعه یاری رساند.

ص: 44

1-1. ر. ک: کلینی، همان، ج 1، ص 525-534. [1]

2-2. ر. ک: شیخ مفید، تصحیح، ص 135-136 و نیز همو، المسائل السرویه، ص 46، 72-73.

1. ابن حجر، احمد بن على، لسان الميزان، چاپ دوم: بيروت، مؤسسه اعلمى، 1390ق/ 1971م.
2. ابن داود، تقى الدين، رجال، نجف، المطبعة الحيدرية، 1392ق/ 1972م.
3. ابن شهر آشوب، محمد بن على، معالم العلماء، چاپ دوم: نجف، المطبعة الحيدرية، 1380ق/ 1961م.
4. اسامى دهات كشور، چاپ دوم: تهران، وزارت كشور، 1329.
5. اشتهاردى، على پناه، مجموعة فتاوى ابن جنيد، چاپ اول: قم جامعه مدرسين، 1416ق.
6. اصطخرى، ابراهيم بن محمد بن اسحاق، مسالك الممالك، چاپ ليدن.
7. افندى، ميرزا عبدالله، رياض العلماء.
8. انصارى، مرتضى، فرائد الاصول، به كوشش كنگره شيخ انصارى، چاپ اول: قم، مجمع الفكر الاسلامى، 1419ق/ 1377ش.
9. بحر العلوم، محمد مهدي، الفوائد الرجاليه، به كوشش محمد صادق بحر العلوم، چاپ اول: تهران، مكتبة الصادق، 1363.
10. بدوى، عبدالرحمن، مذاهب الاسلاميين، بيروت، دارالعلم للملايين، 1997م.
11. تهرانى، آقابزرگ، الذريعة الى تصانيف الشيعة، چاپ سوم: بيروت، دارالاضواء، 1403ق/ 1983م.
12. تهرانى، آقا بزرگ، «رسالة فى الكافى»، نشرية سفينه، (فصلنامه تخصصى قرآن و حديث)، سال اول، شماره دوم، بهار 1383.
13. حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، چاپ دوم: قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، 1414ق/ 1372.
14. حلى، حسن بن يوسف، خلاصة الأقوال، به كوشش جواد قيومى، چاپ اول: قم، نشر الفقاهه، 1417ق.

فقه الكليني دراسة و تحليل

اشارة

فقه الكليني دراسة و تحليل (1)

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

چكیده

در این نوشتار، پس از اشاره ای کوتاه به زندگی و جایگاه علمی کلینی، از کتاب الکافی سخن به میان آمده و به دیدگاه علمی درباره آن پرداخته شده است. موضوع اصلی این مقاله بررسی کتاب فقهی فروع الکافی است-که به دنبال مباحث پیش گفته آمده است. نویسنده در این بخش، به روایات فقهی الکافی و استنتاجات مختلف فقها از این روایات پرداخته و روایاتی را از ابواب مختلف کتاب بیان کرده است.

عُرِفَتْ شَخْصِيَّةُ ثِقَةِ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدَ بْنَ يَعْقُوبَ الْكَلِينِي (المتوفى 329ق) بالحديث أكثر من اشتهارها بالفقه، وذلك من خلال مصنفه الكبير الكافي الذي وضعه في الأصول والفروع، حيث طغت سمعة هذا المصنف على سائر الجوانب العلمية الأخرى في شخصية مؤلفه، فقد عكف-رضوان الله عليه-مدّة ليست بالقصيرة على جمع أحاديثه من الأصول المعتمدة مقدّمًا من خلال هذا الجهد الاستثنائي الذي دام عشرين عامًا عطاءً علمياً كبيراً.

ويمكن أن يشار أيضاً إلى سبب آخر في ضمور البعد الفقهي في عطائه العلمي، ألا وهو عدم تصنيفه في هذا المجال؛ حيث لم يترك أثراً فقهياً في عداد مؤلفاته الستة التي كتبها.

ص: 47

ومن أجل ذلك فقد يقال-وكما هو المتبادر إلى الأذهان-باستبعاد هذا الجانب في حياته، وبالمآل تحجيم دوره في إطار دائرة الحديث فحسب، كما هو المشهور والمعروف عنه. وعليه فيكون الحديث عن فقاوته وفقهه تحميلاً وتمحلاً في البحث لا يستمد أدلته من مبررات حقيقية وواقعية.

إلا أن ثمة وجهة نظر أخرى ترى أن ما كتبه الكليني في باب الفروع من الكافي قد توفّر على خبرة وثروة علمية وفقهية لا يستهان بها إذا ما قورنت بخبرات الآخرين من فقهاء عصره وأبناء طبقتهم، من أضراب علي بن بابويه وولده الصدوق، ومما يعزّز ذلك تعاطى الفقهاء آراءه ونقلهم أقواله في بحوثهم، مما يعكس اهتمامهم بفقهه وآرائه، حتى أنهم يستظهرون من روايته للرواية أو عنونته للأبواب الإفتاء بذلك.

وفي هذا المقال نسعى إلى تسليط الضوء على هذا البعد الهام من حياة هذا الفقيه، ودراسة وتحليل ما وصل إلينا من فقهه وآرائه، لعلها تكون أساساً لدراسة أعمق وأشمل للباحثين في هذا المجال.

ويحسن بنا قبل ذلك أن نلمّ إمامة موجزة بحياته وسيرته استكمالاً للفائدة المرجوة.

ثقة الإسلام الكليني في سطور

ينتسب شيخنا المترجم أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني إلى أسرة علمية عريقة من قرية «كُلين» من قرى الرى، التي احتضنته وليداً في أواسط القرن الثالث الهجرى معاصراً للغيبة الصغرى وسفرائها. (1)

وقد غادر قريته-التي يحتمل أنها ساهمت في إعداده العلمى-إلى الرى أول محطة له للأخذ من مشايخها، ثم انطلق مواصلاً رحلته إلى الكوفة وسوراء ودمشق، وأخيراً ألقى رحله ببغداد مستقراً بها، مفيداً ومستفيداً من علمائها، إلى أن وافته المنية بها سنة (328 أو 329 هـ)، وقبره فيها معروف يُزار.

ص:48

1- 1). قال السيد الخوئى قدس سره فى معجم رجال الحديث: ج 18 ص 54: « [1] أقول: إن تاريخ تولّد محمّد بن يعقوب مجهول، فلعلّ تولّده كان بعد وفاة العسكرى عليه السلام» وقد كانت وفاته عليه السلام سنة (260ق). وهو المناسب أيضاً لوفاة ثقة الإسلام سنة (329ق)، فيكون له من العمر نحو سبعين عاماً.

مؤلفاته

وهي عبارة عن الكتب التالية:

1. كتاب الردّ على القرامطة .
 2. كتاب رسائل الأئمة عليهم السلام ، أو كتاب الرسائل .
 3. كتاب تفسير-أو تعبير-الرؤيا .
 4. كتاب الرجال .
 5. كتاب ما قيل في الأئمة من الشعر .
 6. كتاب الكافي ، وفيه ثلاثون كتاباً، وهو الذي بقي من جميع كتبه.
- وقد يلوح من كلام بعض العلماء نسبة كتاب له باسم (الفتاوى السبعة عشر) ، [\(1\)](#)والصحيح أنها سبعة عشر موضعاً في السهو في الصلاة ذكرها في فروع الكافي بلسان الفتوى. [\(2\)](#)

مشايخه وتلامذته

تلمذ قدس سره على جهذة من أئمة الحديث وحفظته، وهم كثيرون [\(3\)](#)نذكر فيما يلي أشهرهم:

1. علي بن إبراهيم الذي أكثر الرواية عنه جداً.
 2. حميد بن زياد.
 3. محمد بن يحيى العطار القمي.
 4. محمد بن إسماعيل النيسابوري.
 5. محمد بن جعفر الرزاز.
- وأما تلامذته، فقد تخرّج عليه كوكبة كبيرة من حملة العلم وحفظه الحديث، نشير إلى أسماء بعضهم:

1. جعفر بن محمد بن قولويه رحمه الله صاحب كامل الزيارات ، وقد أجازة رواية كتبه.

ص:49

2-2). فروع الكافي، ج 3، ص 361. [1]

3-3). قد أشار في معجم رجال الحديث، ج 18، ص 54 [2] إلى ما يزيد على الثلاثين من أساتذته. وفي كتاب الكليني والكافي، ص 166 ذكر (48) شيخاً له.

2. على بن أحمد بن موسى الدقاق.

3. محمّد بن محمّد بن عصام الكليني.

4. هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد التلعكبري.

5. محمّد بن موسى بن المتوكل.

وقد ورد في بعض المصادر الفقهية أنّ من تلامذته الشيخ الصدوق (1)، ولم ينقله أحد؛ لأنّ الصدوق يروي عن الكليني بالواسطة، وقد ذكر طريقه إليه في مشيخة الفقيه .

مكانته العلمية

أشادت كلمات الأعلام من الفريقين بفضلته ومكانته، وأذعنت بجهوده العلمية وعطائه الفذّ، حتّى لُقّب ب « ثقة الإسلام » على الإطلاق. وإليك شطراً من كلماتهم المعربة عن فضله عندهم وإكبارهم لشخصه:

قال الشيخ النجاشي رحمه الله فيه: « كان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم، صنّف الكتاب المعروف بالكليني - يُسمّى الكافي - في عشرين سنة » . (2)

وأثنى عليه شيخ الطائفة الطوسي قدس سره قائلاً: « جليل القدر، عالم بالأخبار » . (3) وقال: « ثقة، عارف بالأخبار » . (4)

واعتبره المحقق الحلّي ممّن اشتهر فضله وعرف تقدّمه في نقل الأخبار وصحّة الاختيار وجودة الاعتبار. (5)

وقال السيّد ابن طاووس رحمه الله: « الشيخ المتّق على ثقته وأمانته » . (6)

وأطراه الشيخ المجلسي قدس سره بقوله: « الشيخ الصدوق، ثقة الإسلام، مقبول طوائف الأنام » . (7)

وقال ابن الأثير: « هو من أئمة الإماميّة وعلمائهم » . (8) وقال عنه أيضاً: « الإمام على مذهب أهل البيت، عالم في مذهبهم، كبير فاضل عندهم مشهور » . (9)

ص: 50

1-1 . جواهر الكلام، ج 5، ص 3.

2-2 . رجال النجاشي، ص 377.

3-3 . رجال الطوسي، ص 495.

4-4 . الفهرست للطوسي، ص 135. [1]

5-5 . مقدّمة المعتمد، ج 1، ص 33. [2]

6-6 . كشف المحجّة، ص 185.

- 7-7) . مرآة العقول، ج 1، ص 3. [3]
- 8-8) . الكامل فى التاريخ، ج 8، ص 128.
- 9-9) . جامع الأصول، ج 12، ص 220.

وقال الصفدى: « كان من فقهاء الشيعة والمصنّفين على مذهبهم » . (1)

ومثله قال ابن حجر. (2) ووصفه أيضاً بأنه: « من رؤساء فضلاء الشيعة في أيام المقتدر » . (3)

وقال الذهبي: « شيخ الشيعة وعالم الإمامية، صاحب التصانيف، أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني » (4)

وقال ابن ماكولا: « من فقهاء الشيعة والمصنّفين في مذهبهم » (5)

وقال المولى خليل بن الغازى القزوينى: « اعترف المؤلف والمخالف بفضلته، قال أصحابنا: وكان أوثق الناس في الحديث، وأثبتهم وأغورهم في العلوم » . (6)

وأثنى عليه الأندى: « ثقة الإسلام . الشيخ الأقدم المسلم بين العامة والخاصة، والمفتى لكلا الفريقين » . (7)

وقال الشيخ حسن الدمستانى: « ثقة الإسلام وواحد الأعلام، خصوصاً في الحديث؛ فإنّه جُهينة الأخبار وسابق هذا المضممار، الذى لا يُشَقُّ له غبار ولا يُعثر له على عثار » . (8)

وقال صاحب الجواهر مثباً عليه وعلى بن بابويه ومكاتبتهما عند ولده الصدوق: « لا ريب أنّ الكليني ووالده من أجلاء الإمامية، مع أنّهما عنده-أى الشيخ الصدوق-بمكانة عظيمة جدّاً، سيّما والده بل والكليني أيضاً » . (9)

وقفه مع كتاب الكافى

لا شك أنّ كتاب الكافى قد ملأ فراغاً مرجعياً كبيراً؛ إذ لم يكن إلى عصر مؤلّفه جامع

ص: 51

1-1 . الوافى بالوفيات، ج 5، ص 226. [1]

2-2 . لسان الميزان، ج 5، ص 433.

3-3 . روضات الجنات، ج 6، ص 111، [2] نقلاً عن التبصير.

4-4 . سير أعلام النبلاء، ج 15، ص 280.

5-5 . الإكمال، ج 7، ص 186.

6-6 . الشافى، ص 2، [3] نقلاً من مقدّمة الكافى للدكتور حسين على محفوظ.

7-7 . رياض العلماء، ص 226. [4]

8-8 . الانتخاب الجيّد، ص 137، نقلاً من مقدّمة الكافى للدكتور محفوظ.

9-9 . جواهر الكلام، ج 5، ص 30. [5]

للأصول والفروع يرجع إليه في الفقه والحديث والكلام وغيرها من العلوم، وإتّما الذي كان هو عبارة عن مجموعة من الأصول والكتب المتفرقة والمبثوثة بأيدي الرواة وحفظه الحديث من غير ترقية أو تبويب أو استيعاب، فقام الكليني-وقد كان خبيراً بالأخبار بصيراً بها ناقداً لها-بعملية جمع وضبط وفرز وانتقاء للأحاديث من تلك الأصول، ثم إفراغها ضمن تقسيم صناعي جامع ومبتكر لم يتفق مثله لكتاب مثله.

وتظهر لنا جسامة الجهد الذي بذله الكليني في هذا السبيل إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار المدة الزمنية التي استغرقها تأليف هذا الكتاب، حيث دامت عشرين عاماً، هذا مع ما كان عليه الكليني من خبرة وكفاءة عالية تؤهله للقيام به في أقصر فرصة ممكنة، سيما مع رواج الحديث وكتبه وأصوله آنذاك؛ إذ كان الحديث يشكّل الطابع العام واللغة المدرسية لأغلب العلوم، فليس أمام الباحث ثمة صعوبة في تحصيل تلك المادة، خصوصاً مع ملاحظة بيئة الكليني ببغداد-أو الري-وما كانت تمثله من مركزية وريادة على الصعيد العلمي، ممّا يعنى توفر جميع العوامل والدواعي لإنجاز أي عمل علمي من هذا القبيل.

إنّ ملاحظة جميع هذه العوامل والأوضاع منضمة بعضها إلى بعض، تقودنا إلى القول بأنّ ما قام به الشيخ الكليني لم يكن عملاً فنياً أو تجميعياً صرفاً-بالرغم من كونه مهمة أعظم بها من مهمة، سيما وهي الأولى من نوعها-بل ينتم ذلك ويكشف عن خبرة وجهد علمي كبيرين كانا الأساس في جمع أحاديث هذه الموسوعة وتبويبها وتنسيقها وانتقائها من الأصول المعتمدة بإخراج الصحيح منها، كما أوضحه في مقدّمة الكتاب. وبعبارة ثانية: إنّ هذا العمل يعتبر عملاً اجتهادياً وخبرياً في فهم الأخبار وفقهها.

ومن هنا فقد احتلّ هذا المصدر المهمّ الصدارة والتقدّم منذ اليوم الأول لتأليفه، فقد ارتشف من معينه علماء هذه الأمة من فقهاءها وأئمة الحديث فيها من الطبقة الأولى المعاصرة لزمان تأليفه، مدعنين بقدره مؤلفه وبراعته في هذا الفن، مقدّرين له جهده في هذا الكتاب.

قال الرجالي القديم الشيخ النجاشي: « كنت أتردد إلى المسجد المعروف بمسجد اللؤلؤى-وهو مسجد نفطويه النحوي-أقرأ القرآن على صاحب المسجد وجماعة من أصحابنا يقرؤون كتاب الكافي على أبي الحسين أحمد بن أحمد الكوفي الكاتب،

حدّثكم محمّد بن يعقوب الكليني. ورأيت أبا الحسن العفرائي يرويّه عنه.

وروينا كتبه كلّها عن جماعة شيوخنا: محمّد بن محمّد، والحسين بن عبد الله، وأحمد بن علي بن نوح، عن أبي القاسم جعفر بن قولويه، عنه» (1). وهي شهادة تكشف - بحق - عن المرتبة الرفيعة لهذا المصنّف الفدّي، واهتمام الوسط العلمي به آنذاك، وروايته له إجازة وسماعاً.

وقد روى هذا الأثر الخالد رجالات الفقه والحديث الأوائل ممّن كان له الصدارة في الفتيا والحديث، كالشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، والصدوق، وابن قولويه، والنجاشي، والتلعكبري، والزراري، وابن أبي رافع الصيمري، وأبي المفصّل الشيباني، وابن عبدون، وغيرهم.

وقد أطبقت كلمات الأعلام على تفضيله وترجيحه:

قال الشيخ المفيد: « هو من أجلّ كتب الشيعة وأكثرها فائدة» (2).

وقال الشهيد الثاني بأنّه: « لم يعمل الإمامية مثله» (3).

وقال المجلسي الأوّل بأنّه: « أضبط الأصول، وأحسن مؤلّفات الفرقة الناجية، وأعظمها» (4).

وقد تفرّد هذا المصنّف العظيم بمزايا قلّ نظيرها في غيره:

منها: قرب عهده بزمن النصّ؛ حيث كان تأليفه في عصر الغيبة الصغرى وعهد السفراء.

ومنها: أنّه مجموع من الأصول المعتمدة والكتب المعولّ عليها عند الطائفة.

ومنها: الالتزام بنقل نصّ الحديث لا النقل بالمعنى.

ومنها: الالتزام بإيراد جميع سلسلة السند من المؤلّف إلى المعصوم عليه السلام متّصلاً، وقد يحذف صدر السند، ولعلّه لنقله عن أصل

المروى عنه من غير واسطة أو لحوالته على ما ذكره قريباً، وهذا في حكم المذكور. (5).

ص: 53

1-1 . رجال النجاشي، ص 377.

2-2 . تصحيح الاعتقاد، ص 27.

3-3 . بحار الأنوار، ج 25، ص 67. [1]

4-4 . مرآة العقول، ج 1، ص 3. [2]

5-5 . انظر: الوافي، ج 1، ص 13. [3]

ومنها: جامعيته لفصول المعرفة كافة؛ من العقائد والأحكام والأخلاق، بعكس أقرانه الثلاثة التي اختصت بالأحكام والفروع فحسب.

ومنها: حسن التبويب وحسن التعبير عن عناوين الأبواب وانطباقها على الروايات المنضوية تحتها.

ومن هنا فقد حظى هذا المصنّف بعناية الأعلام منذ القدم، فأولوه اهتماماً فائقاً، شرحاً وتعليقاً واختصاراً وترجمةً وتحقيقاً.

وقد عدّ بعض الباحثين من جملة شروحه الكثيرة اثني عشر شرحاً، ومن التعليقات عليه إحدى وعشرين تعليقة. (1)

إشارة هامة

ثم إنّ ممّا تجدر إليه الإشارة هنا هو أنّ كتاب الكافي لم يكن يمثّل جميع ما عند مصنّفه من تراث روائى؛ فإنّ ثمة مرويات له لم يروها فى هذا الكتاب، ولم أعر على من أشار إلى هذا أو تتبّع البحث فيه، والذي وقفت عليه- فى استقراء ناقص- ما رواه تلميذه أبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه (المتوفى 368ق) فى كامل الزيارات ، حيث أسند عنه ستّ روايات لم نعر عليها فى مظانّها من كتاب الكافي ، وكذا ما رواه الشيخ الصدوق فى بعض كتبه.

وحيث إنّ المجال لا- يسع لذكر تلك الروايات جميعاً؛ لخروجه عمّا نحن بصدده من البحث، فلذا نكتفى بنقل بعض النماذج للإشارة والتنبية، عسى أن يوفّق البعض للقيام بتتبع ذلك وجمع تراثه الروائى مع سائر ما تبقى من كتبه التى وصلت إلى أيدي بعض العلماء فنقلوا عنها. وإليك أولاً ما رواه تلميذه ابن قولويه فى كامل الزيارات :

1. حدّثني محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن على بن الحكم، عن زياد بن أبي الحلال، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: « ما من نبى ولا وصى نبى يبقى فى الأرض بأكثر من ثلاثة أيام، ثمّ ترفع روحه وعظمه ولحمه إلى

ص:54

1-1) . انظر: مقدمة الكافي للدكتور حسين على محفوظ، ص 30 و 32.

السماء، وإنما يؤتى مواضع آثارهم، ويبلغونهم من بعيد السلام، ويسمعونهم في مواضع آثارهم من قريب» . (1)

2. حدّثني محمّد بن يعقوب، قال: حدّثني عدّة من أصحابنا، منهم أحمد ابن إدريس ومحمّد بن يحيى، عن العمركى بن على، عن يحيى - وكان خادماً لأبى جعفر الثانى عليه السلام- عن بعض أصحابنا، رفعه إلى محمّد بن على بن الحسين عليهم السلام، قال: « قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من زارنى أو زار أحداً من ذريّتى، زرته يوم القيامة، فأنقذته من هوالها » . (2)

3. حدّثني محمّد بن يعقوب، عن عدّة من رجاله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن عبد الرحمن بن أبى نجران، قال: قلت لأبى جعفر الثانى عليه السلام: جُعِلت فداك، ما لمن زار قبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متعمّداً؟ قال: « له الجنّة » . (3)

4. حدّثني محمّد بن يعقوب، عن أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبد الجبّار، عن صفوان، عن ابن مُسكان، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: « من أتى قبر الحسين عليه السلام عارفاً بحقّه، غُفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر » . (4)

5. حدّثني محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن على الوشاء قال: سألت الرضا عليه السلام عن زيارة قبر أبى الحسن عليه السلام، أمثل زيارة قبر الحسين عليه السلام؟ قال: « نعم » . (5)

6. حدّثني أبى وعلى بن الحسين ومحمّد بن يعقوب-رحمهم الله جميعاً-عن على بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن أحمد بن محمّد بن أبى نصر، قال: سألت بعض أصحابنا أبا الحسن الرضا عليه السلام عمّن أتى قبر الحسين عليه السلام؟ قال: « تعدل عمرة » . (6)

وأما ما رواه الشيخ الصدوق عنه فننقل منه:

1. ما رواه فى العيون عن محمّد بن عبّيدة، قال: سألت الرضا عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ لإبليس: « ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ » 7 ، قال: « يعنى بقدرتى وقوتى » . (7)

ص: 55

1-1 . كامل الزيارات، ص 544، ح 831. [1] ط-مؤسسة نشر الفقاهة.

2-2 . المصدر السابق، ص 41، ح 4. [2]

3-3 . المصدر السابق، ص 4، ح 13. [3]

4-4 . المصدر السابق، ص 266، ح 410. [4]

5-5 . المصدر السابق، ص 497، ح 769. [5]

6-6 . المصدر السابق، ص 290، ح 471. [6]

7-8 . عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 2، ص 110. [7]

2. ما رواه في الخصال عن محمد بن علي بن ماجيلويه عن اثنا عشر إماماً من آل محمد كلهم محدثون بعد رسول الله، وعلى بن أبي طالب منهم. (1)

الملاح العامة للبعد الفقهي

إشارة

تنحصر دراسة هذا البعد في حدود القسم الثاني من كتاب الكافي، أي قسم الفروع؛ إذ لا سبيل لاستكشاف الملاح العامة من فقهه وتسلط الضوء عليها غير ما بثه من آراء واستدلالات وبيانات فقهية خلال بحوثه الروائية.

وقد أورد في هذا القسم من كتابه نحو عشرة آلاف حديث من أبواب الفقه كافة، من الطهارة إلى الديات، مبوباً هذه الأحاديث بتقسيم فني مبتكر ودقيق، خالٍ من التكرار والتداخل والخلط. وقد ختم بعض الأبواب بالنوادر من الأخبار، سالكاً في بيان الأحاديث الفقهية مسلك أهل الحديث في إيراد الأخبار في كل مسألة وباب مع بيان ما - إذا اقتضى الأمر ذلك - لموارد تعارض الأخبار، أو بيان رأيه وفتواه على ضوء الروايات التي ينقلها، أو يبحث فروع الباب ومسائله بحثاً فقهياً استدلالياً قبل إيراد الأخبار الواردة فيها، كما فعل ذلك في أول كتاب الإرث، أو بتلخيص عام لمضمون مجموعة من الأبواب وأحاديثها، كما فعل ذلك في باب السهو والشك في كتاب الصلاة.

كما ضمّن كتابه - تمثيلاً مع طريقة الفقهاء في بحوثهم - استشهادات عديدة لكلمات وآراء من سبقه من الفقهاء من أصحاب الأئمة عليهم السلام؛ من أمثال زرارة بن أعين، ويونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان.

ومن أجل توضيح هذه الموارد نتوقف عندها؛ لتسلط الضوء عليها وإيضاحها بشكل أكثر تفصيلاً:

1- بيان الفتوى على ضوء الأخبار والاستدلال عليها

قد ذكر الفقهاء أنّ الغسلة الثانية في الوضوء سنة، بل ادّعى الإجماع عليه. وذهب الشيخ الكليني قدس سره إلى أنّه لا يؤجر على الثانية، مستدلاً على ذلك بقول أبي عبد الله عليه السلام:

ص: 56

« ما كان وضوء على عليه السلام إلا مرة مرة » . ولمّا كان هذا الحديث يحكى فعله عليه السلام، فهو من سنخ أحاديث الوضوءات البيانية التي قد يرد عليها أنّه عليه السلام قد اكتفى بالواجب من الغسل، فإنّ الشيخ الكليني -وكأنّه يجيب على هذا الإشكال المقدّر- ذكر أنّ الإمام - صلوات الله عليه- كان إذا ورد عليه أمران كلاهما لله طاعة أخذ بأحوطهما وأشدّهما على بدنه. (1)

ثمّ إنّ تعرّض بعد ذلك للروايات المعارضة الدالّة على أنّ « الوضوء مرّتان » ، جامعاً بينهما بأنّ ذلك لمن لم يقنعه مرّة واستزاد.

فالملاحظ في هذه الممارسة الاجتهادية أنّه لم يقتصر فيها على إيراد الخبر إيراداً - كما هو دأب المحدثين- بل علّل ذلك مبيّناً الوجه في هذه العلّة؛ وهو الحديث المروى عنه عليه السلام من أنّه كان إذا ورد عليه أمران كلاهما لله طاعة أخذ بأحوطهما، وهي التفاتة ظريفة في المقام، وبذلك فأنّه يجيب عن إشكال مطوّى ومقدّر. كما أنّه لم يقف عند أحد طرفي الأدلّة في المسألة، بل أورد الروايات المعارضة لها، ثمّ صار بصدد التوجيه والجمع بينهما.

2-الجمع بين الأخبار المتعارضة

أ-المشهور بين الفقهاء-بل هو موضع وفاق بينهم (2)- أنّ الجدّ وكذا الجدّة، لأبٍ كانا أم لأُمّ، لا يرثان مع وجود الأبوين، فهما بمنزلة الأخ مع وجود الأبوين لا يرثان. وقد عقد الشيخ الكليني باباً في إرث الجدّ أورد فيه ما يدلّ على أنّ الجدّ يقاسم الإخوة فهو بمنزلتهم، ثمّ أورد في باب إرث ابن الأخ والجدّ أخباراً تدلّ على أنّ لهما السدس طعمة، معقباً عليها بأنّ « هذا قد روى، وهي أخبار صحيحة » .

ثمّ قال في مقام علاج التعارض ورفعها: « إلّا أنّ إجماع العصابة أنّ منزلة الجدّ منزلة الأخ من الأب يرث ميراث الأخ، وإذا كانت منزلة الجدّ منزلة الأخ من الأب يرث ما يرث الأخ، يجوز أن تكون هذه أخباراً خاصّة، إلّا أنّه أخبرني بعض أصحابنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أطعم الجدّ السدس مع الأب ولم يعطه مع الولد، وليس هذا أيضاً ممّا يوافق

ص: 57

1-1) . فروع الكافي، ج 3، ص 36. [1]

2-2) . انظر: جواهر الكلام، ج 39، ص 139. [2]

إجماع العصابة أنّ منزلة الأخ والجدّ بمنزلة واحدة» . (1)

فإنّ الملاحظ لهذا النصّ يجده أنّه قد انطوى على عملية اجتهادية توازن بين كفتى الروايات المتعارضة في مسألة إرث الجدّ لتحسم التنافى بينهما لصالح الأخبار التي قام الإجماع على مدلولها، بمعنى عدم توريثه، ومن هنا فإنّ ما ورد في إطعامهما السدس محمول على الندب، قال في الجواهر: « المحكى عن الكليني رحمه الله-بعد اعترافه بأنّ إجماع العصابة على تنزيل الجدّ منزلة الأخ المعلوم عدم مشاركته الأبوين-يقضى بإرادة الندب له» . (2)

وكذا في مسألة وجود أب وجدّ ولم يكن له ولد، حيث ورد بعض الأخبار بإطعامه السدس في هذه الصورة خاصّة، فإنّه صرّح أيضاً بأنّ « ليس هذا أيضاً ممّا يوافق إجماع العصابة أنّ منزلة الأخ والجدّ بمنزلة واحدة» . (3)

ب-المشهور المعروف بين الإمامية أنّ من شرائط القصد في السفر ألا يكون سفره أكثر من حضره، كالمكارى والملاح وغيرهم، بل ادّعى عليه الإجماع، إلّا ما عن ظاهر العمّاني من وجوب القصد على كلّ مسافر. ويدلّ على فتوى المشهور الروايات المستفيضة (4)، منها: ما رواه الكليني بسنده عن أبي جعفر عليه السلام قال: « أربعة قد يجب عليهم التمام، في السفر كانوا أو الحضر: المكارى، والكرى، والراعى، والاشتقان؛ لأنّه عملهم » . (5) وروى أيضاً في نفس الباب عن أحدهما عليهما السلام، قال: « ليس على الملاحين في سفينتهم تقصير، ولا على المكارى والجمّال » (6).

إلّا أنّه أخرج رواية أخرى معارضة دلّت على أنّ « المكارى إذا جدّ به السير فليقتصر » . (7)

وقد جمع بينهما: بأنّ ذلك إذا جدّ به السير فجعل المنزلين منزلاً واحداً. واختار وجه الجمع هذا شيخ الطائفة في التهذيب، وتابعه عليه فقال: « الوجه في هذين

ص:58

1-1 . فروع الكافي، ج 7، ص 116. [1]

2-2 . جواهر الكلام، ج 39، ص 140. [2]

3-3 . فروع الكافي، ج 7، ص 116. [3]

4-4 . جواهر الكلام، ج 14، ص 268-269. [4]

5-5 . فروع الكافي، ج 3، ص 435. [5]

6-6 . المصدر السابق. [6]

7-7 . المصدر السابق. [7]

الخبرين ما ذكره محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله قال: هذا محمول على من يجعل المنزلين منزلاً، فيقصّر في الطريق ويتم في المنزل»
[\(1\)](#).

قال في الجواهر معلقاً على هذا الوجه من الجمع: « ولعلّه لأنّه مقتضى الجمع بين الإطلاق والتقيد، ولما يلاقونه في الفرض من شدّة الجهد والتعب المناسبين لشرعية القصر، ولانصراف تلك الإطلاقات إلى السير المتعارف» .
[\(2\)](#)

وقد عمل بذلك أيضاً من المتأخّرين جماعة، منهم صاحب المدارك والمنتقى، والمحدّث الكاشاني والفاضل الهندي، وصاحب الذخيرة والحقائق والمستند .
[\(3\)](#)

ج- روى في وقت التلبية للإحرام روايات عدّة، ثمّ جمع بينها:

الكليني عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: « إذا صلّيت في مسجد الشجرة فقل وأنت قاعد في دبر الصلاة قبل أن تقوم ما يقول المحرم، ثمّ قم فامش حتّى تبلغ الميل وتستوى بك البيداء، فإذا استوت بك فلبّه » .
[\(4\)](#)

وروى أيضاً في نفس الباب عن عبد الله بن سنان أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام: هل يجوز للمتمتع بالعمرة إلى الحجّ أن يظهر التلبية في مسجد الشجرة؟ فقال: « نعم، إنّما لبّي النبيّ صلى الله عليه وآله على البيداء؛ لأنّ الناس لم يكونوا يعرفون التلبية، فأحبّ أن يعلمهم كيف التلبية » .
[\(5\)](#)

وأيضاً عن إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: إذا أحرم الرجل في دبر المكتوبة، أيلبّي حين ينهض به بغيره أو جالساً في دبر الصلاة؟ قال: « أيّ ذلك شاء صنع » .
[\(6\)](#)

قال الكليني- في مقام الجمع بينها بالتخيير، وشاهد الجمع عنده هو خبر إسحاق بن عمّار الأنفي- وهذا عندي من الأمر المتوسّع، إلّا أنّ الفضل فيه أن يظهر التلبية حيث أظهر النبيّ صلى الله عليه وآله على طرف البيداء، ولا يجوز لأحد أن يجوز ميل البيداء إلّا وقد أظهر التلبية، وأول البيداء أول ميل يلقاك عن يسار الطريق .
[\(7\)](#)

ص: 59

1-1 . التهذيب، ج 3، ص 215، ح 528.

2-2 . جواهر الكلام، ج 14، ص 272. [1]

3-3 . انظر: مستند الشيعة، ج 8، ص 288. [2]

4-4 . فروع الكافي، ج 4، ص 329. [3]

5-5 . المصدر السابق. [4]

6-6 . المصدر السابق. [5]

7-7 . المصدر السابق. [6]

وتبعه على هذا الوجه من الجمع الشيخ في الاستبصار، (1) والعلامة المجلسي في شرحه. (2)

3- عنايته بالأقوال

من المسائل المهمة في البحث الفقهي الوقوف على أقوال الآخرين وآرائهم سيّما في المسائل الخلافية الحساسة؛ وذلك لتحصيل الوفاق والخلاف فيها. ومن هنا نجد الكليني رحمه الله قد اهتم بهذا الجانب في بعض المسائل الخلافية الهامة في باب الإرث، فتارةً نجده يعنى بنقل أقوال فقهاءنا السابقين كيونس والفضل وزرارة، وربما يستغرق نقله عنهم صفحات من كتابه وقد ينحصر النقل عنهم أحياناً به، وتارةً ينقل آراء جمهور المسلمين ومواضع خلافهم أو وفاقهم معنا. وأمّا ما نقله عن الجمهور وعنايته بمواضع إجماع المسلمين والخلاف معهم، فننقل هنا بعض النماذج منه:

ميراث الولد

قال قدس سره: « الإجماع [قائم على] أن وُلد الولد يقومون مقام الولد، وكذلك وُلد الإخوة إذا لم يكن ولد الصلب ولا إخوة، وهذا من أمر الولد مجمع عليه، ولا أعلم بين الأمة في ذلك اختلافاً». (3)

ميراث البنّتين

قال قدس سره: « وقد تكلم الناس في أمر الابنتين: من أين جُعل لهما الثلثان، واللّه -جلّ وعزّ- إنّما جعل الثلثين لما فوق اثنتين؟ فقال قوم: بإجماع، وقال قوم: قياساً؛ كما إن كان للواحدة النصف كان ذلك دليلاً على أنّ لما فوق الواحدة الثلثين، وقال قوم بالتقليد والرواية. ولم يُصب واحد منهم الوجه في ذلك. . . . ». (4) إلى آخر كلامه الذي

ص:60

1-1. الاستبصار، ج 2، ص 226، ط-دار الأضواء.

2-2. انظر: فروع الكافي، ج 4، ص 329.

3-3. فروع الكافي، ج 7، ص 73. [1]

4-4. المصدر السابق، ص 75. [2]

تقدّم نقله بتمامه.

ميراث الأزواج والإخوة والأخوات

قال قدس سره: «ثم ذكر [عزوجل] فريضة الأزواج فأدخلهم على الولد وعلى الأبوين وعلى جميع أهل الفرائض على قدر ما سمى لهم. وليس في فريضتهم اختلاف ولا تنازع، فاختصرنا الكلام في ذلك.

ثم ذكر فريضة الإخوة والأخوات من قبل الأم فقال: «وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ» يعنى لأم، «فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ»، وهذا فيه خلاف بين الأمة، وكل هذا «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ». (1)

فالإخوة من الأم لهم نصيبهم المسمى لهم مع الإخوة والأخوات من الأب والأم، والإخوة والأخوات من الأم لا يُزادون على الثلث ولا ينقصون من السدس، والذكر والأنثى فيه سواء، وهذا كله مجمع عليه، إلا أن لا يحضر أحد غيرهم». (2)

إن الملاحظ لهذه النماذج يلمس من خلالها سعة اطلاع المؤلف، وعنايته بموارد الخلاف والوفاق في فقها وفقه الجمهور.

4- البحث الاستدلالي في بعض البحوث الهامة

إشارة

إن الملاحظ لمصنفات القدماء يجد اهتماماً خاصاً منهم ببعض الأبواب الفقهية، حيث كانت بعض مسائلها مدار البحث والخلاف بين الفريقين، وذلك نظير مسائل باب الوضوء والنكاح والطلاق والإرث. والسبب في ذلك هو أن مدارك تلك الأحكام والفروع هو القرآن الكريم، وهو مصدر مشترك بين الجميع قطعي الصدور عندهم، ومن هنا فإن الجميع يحاول التمسك بآياته وتقريب الاستدلال بها على مقصوده.

ولذا نجد أن الشيخ الكليني قدس سره في كتاب الإرث والفرائض قد عدل عن طريقته التي سار عليها في مجمل بحوث كتابه بالاعتصار على إيراد الأخبار، فقام أولاً في أول كتاب الإرث ببيان الطبقات وتوضيحها، ثم قام في باب آخر ببيان الفرائض المكتوبة لهم في الكتاب شارحاً ذلك ببيان وافٍ على ضوء الآيات المبيّنة للفرائض والأسهم، مع استعراض للأقوال ومواطن الإجماع والخلاف في تلك المسائل، وطرح المناقشات التي يمكن أن ترد في البحث مجيباً عليها، ثم يشرع بعد ذلك بتبويب الأخبار المتعلقة

ص: 61

[1-1]. النساء: 12. [1]

[2-2]. فروع الكافي، ج 7، ص 76. [2]

بمسائل كتاب الإرث، كل ذلك يضع الباحث أمام نموذج من نماذج البحث الفقهي في كتاب الكافي، ليقف عند صورة تعكس مستوى البحث الفقهي لمؤلفه الفقيه وهو يخرج عن منهجه الحديثي التقليدي الذي سار عليه في كتابه ليحرر بحثاً فقهياً استدلالياً في فروع ومسائل شتى.

الملاحح العامة للبعد الأصولي

يظهر للمتتبع لتأريخ علم الأصول أن التكوين الأول لهذا العلم قد بدأ -بشكلٍ رسمي ومقرّر- في القرنين الرابع والخامس. وهذا لا يلغى -بالطبع- الجهود العلمية الأولى التي سبقت هذه الفترة والتي ظهرت في بعض مصنفات أصحاب الأئمة في هذا المجال؛ إذ أنا نتكلم عن الوجه الرسمي لهذا العلم كصناعة مقررة تمتلك مقوماتها ومنهجها الخاص بها.

وقد عاصر فقيها الكليني بدايات تلك المرحلة التي أرسى قواعدها بعض معاصريه من فقهاءنا العظام الذين افتقدنا آثارهم وعطاءهم العلمي، الأمر الذي أفقدنا امتلاك تصوّر كامل وجامع في هذا المجال.

والكليني بالرغم مما اشتهر وعُرف عنه من اهتمامه بأمر الحديث، فإنّ المتتبع في مجموع آرائه وبحوثه الفقهية التي ضمّنها كتابه الروائي يجد أن ثمة مركّزات ومنطلقات أصولية للبحث الفقهي عند الكليني، نشير إليها لعلّها تكون ومضة في الكشف عن خلفيات البعد الفقهي عند هذا الفقيه:

1. الأدلة

يدور محور البحث الفقهي لدى الكليني على الأدلة التالية: الكتاب، السنّة، الإجماع.

أمّا الدليل الأول فقد استند إليه في مجموعة من آرائه وبحوثه، والدليل الثاني يمثّل المحور الأساس في كتابه.

وأما الإجماع فقد ارتكن إليه في مواضع من كتاب الإرث، مرتئياً حجّيته بالرغم من عدم الوقوف على منشأ الحجّية والاعتبار لديه. وإليك بعض النماذج والتطبيقات

فى هذا المجال:

أقال فى كتاب الإرث-فى بيان الفرائض-: « إنَّ الله-جلَّ ذكره-جعل المال كله للولد فى كتابه، ثمَّ أدخل عليهم بعد الأبوين والزوجين، فلا يرث مع الولد غير هؤلاء الأربعة؛ وذلك أنه عزَّ وجلَّ قال: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ»، (1) فأجمعت الأمة على أن الله أراد بهذا القول الميراث، فصار المال كله بهذا القول للولد». (2)

فإنَّ المتأمل فى هذا النص يلاحظ كيف أنه حكّم الإجماع فى فهم النص، وهى ملاحظة جديرة بالاهتمام حيث تلفتنا إلى دور الإجماع فى تبين النص وتفسيره.

ب-وقال أيضاً فى وجوه الفرائض: « إنَّ الله جعل الفرائض على أربعة أصناف، وجعل مخارجها من ستة أسهم، فبدأ بالولد والوالدين الذين هم الأقربون وبأنفسهم يتقربون لا بغيرهم، ولا يسقطون من الميراث أبداً، ولا يرث معهم أحد غيرهم إلا الزوج والزوجة؛ فإن حضر كلهم قُسم المال بينهم على ما سَمَى الله عزَّ وجلَّ، وإن حضر بعضهم فكذلك، وإن لم يحضر منهم إلا واحد فالمال كله له. ولا يرث معه أحد غيره إذا كان غيره لا يتقرب بنفسه وإنما يتقرب بغيره، إلا ما خصَّ الله به من طريق الإجماع أن ولد الولد يقومون مقام الولد، وكذلك ولد الإخوة إذا لم يكن ولد الصلب ولا إخوة. وهذا من أمر الولد مجمع عليه، ولا أعلم بين الأمة فى ذلك اختلافاً». (3)

وهنا نلاحظ أيضاً دور الإجماع فى استثناء إرث ولد الولد من الحكم المذكور.

ج - وقال أيضاً بعد أن أورد ما يدلّ على إرث الجدّ والجدّة السدس طعمة المخالف للمجمع عليه من أنّهما لا يرثان ذلك مع وجود الأبوين: « هذا-أى ما يدلّ على إطعامهم السدس-قد روى، وهى أخبار صحيحة، إلا أن إجماع العصابة أنّ منزلة الجدّ منزلة الأخ من الأب يرث ميراث الأخ». (4)

لقد جعل الإجماع عاضداً ومرجحاً لأحد شقّي التعارض بين هذه الأخبار، وسيأتى الكلام عن ذلك عند التعرّض لبحث المرجّحات فى حالات التعارض.

ص:63

1-1 (1) . النساء: 11. [1]

2-2 (2) . فروع الكافى، ج 7، ص 74. [2]

3-3 (3) . المصدر السابق، ص 73. [3]

4-4 (4) . المصدر السابق، ص 116. [4]

2. حجّية الظواهر

وهذا ما يظهر منه في مواطن عديدة في كتابه حين استشهد بالنصوص القرآنية معولاً على ظاهرها مضافاً إلى نصّها.

3. حجّية خبر الآحاد

وهي من المسائل التي احتدم الكلام فيها عند الأقدمين من فقهاءنا، فذهب البعض إلى منعها وعدم العمل بها بل إلى استحالتها، والحجّة عندهم خصوص الخبر المتواتر، فيما ذهب الآخرون إلى حجّية أخبار الآحاد واعتبارها. وممّن ذهب إلى هذا الرأي فقيهنا المترجم، حيث أفتى في عدّة مواضع من كتابه بمضمون أخبار الآحاد، كما سنقف على ذلك عند التعرّض للمجموع من فقهه وفتاواه.

4. التعارض

وهو من أهمّ مسائل علم الأصول وأجلّها؛ لكثرة ابتلاء الفقيه بها في مقام البحث والاستنباط، ويُرجع في مثل هذه الحالات عادةً إلى المرجّحات، وقسمها الأصوليون إلى المرجّحات السنية والمرجّحات الدلالية.

وقد أشار الشيخ الكليني إلى القسم الثاني منها في مقدّمة كتابه عند الإشارة إلى اختلاف الأخبار وتعارضها، منبّهاً على عدم إمكان الجمع بينها بالرأى دون الرجوع إلى الموازين التي أقامها الأئمة عليهم السلام في مثل هذه الحالات. وهذه الموازين بحسب ما حدّدها هي:

أ- الموافقة للكتاب.

ب- مخالفة الجمهور.

ج - الأخذ بالخبر المجمع عليه.

قال قدس سره: «إنّه لا يسع أحداً تمييز شيء ممّا اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه، إلّا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: «اعرضوها على كتاب الله؛ فما وافق كتاب الله عزّ وجلّ فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»، وقوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم، فإنّ الرشد في خلافهم»، وقوله عليه السلام: «خذوا بالمجمع عليه؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» .

ثم يشير إلى موارد تطبيق هذه القواعد وقلة الاطلاع على تشخيصها والوقوف عليها، فيقول: « ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام، وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: « بأى ما أخذتم من باب التسليم وسعكم » . (1)

ولم نعثر- فى حدود التتبع- على تطبيق لهذه المرجحات سوى المرجح الثالث فى مسائل باب الإرث. وهذا لا ينفى- بالطبع- إعمالها جميعاً بحسب الواقع عند اختياره للأخبار التى أوردها فى كتابه. قال الحجّة السيّد حسن الصدر فى عداد مميزات كتاب الكافى: « ومنها: إنّه غالباً لا يورد الأخبار المعارضة، بل يقتصر على ما يدلّ على الباب الذى عنوانه، وربما دلّ ذلك على ترجيحه لما ذكر على ما لم يذكر » . (2)

وعلى أىّ حال، فإنّ من تطبيقات المرجح الثالث ما أشرنا إليه سابقاً فى مسألة إرث الجدّ مع وجود الأبوين، حيث قدّم الروايات الدالّة على منعه من الإرث على روايات الطعمة سدساً؛ لقيام الإجماع على الأولى مع صحّة الروايات الثانية.

آراءه النادرة

نشير فيما يلى إلى بعض آرائه النادرة المخالفة لرأى المشهور:

1. إنّ الغسلة الثانية فى الوضوء لا يؤجر عليها، فهى ليست مستحبّة عنده، (3) ووافقته عليه الشيخ الصدوق والبنزلى.

والمشهور- بل نسب ذلك إلى الإجماع- القول بالاستحباب. (4) وفى الاستبصار نفى الخلاف عنه بين المسلمين.

الدليل:

استدلّ ثقة الإسلام لرأيه بقول أبى عبد الله عليه السلام فى جواب عبد الكريم عندما سأله عن الوضوء، فأجابه: « ما كان وضوء على عليه السلام إلا مرة مرة » . (5)

ص: 65

1-1 . أصول الكافى (خطبة الكتاب)، ج 1، ص 56.

2-2 . نهاية الدراية، ص 545.

3-3 . فروع الكافى، ج 3، ص 36.

4-4 . جواهر الكلام، ج 2، ص 266.

5-5 . فروع الكافى، ج 3، ص 36. [1]

قال قدس سره: « هذا دليل على أنّ الوضوء إنّما هو مرّة مرّة » ، معللاً ذلك بأنّه-صلوات الله عليه-كان إذا ورد عليه أمران كلاهما لله طاعة أخذ بأحوطهما وأشدّهما على بدنه، حاملاً ما دلّ على أنّ الوضوء مرّتان على من استزاد ولم يقنع بالواحدة.

واستدلّ للمشهور-مضافاً إلى الإجماع-ببعض الصحاح، كصحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام، قال: « الوضوء مثني مثني، من زاد لم يؤجر عليه » (1) ونحوه صحيح معاوية بن وهب (2)، وصحيح صفوان بن يحيى (3) عنه عليه السلام، قال: « فرض الله الوضوء واحدة واحدة، ووضع رسول الله صلى الله عليه وآله للناس اثنتين اثنتين » .

ولكن ثمة رواية أخرى لم ينقلها في الكافي كان ينبغي نقلها وهو في مقام الاستنباط؛ حيث روى عمرو بن أبي المقدام: « أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله توضأ اثنتين اثنتين » ، وهي بلا شك تعارض ما رواه عن علي عليه السلام من أنّ وضوءه كان مرّة مرّة. وقد جمع بينهما بعض الفقهاء (4) بما روى عنه أيضاً من « إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وضع الثانية لضعف الناس » ، وكأنّ وجهه أنّ اثنتين ستّة؛ لئلا يكون قد قصر المتوضّئ في المرّة فتأتى الثانية على تقصيره، وهم عليهم السلام منزّهون عن احتمال ذلك، فيكون الاستحباب بالنسبة إلى غيرهم.

ووجه الجمع بينهما: هو أنّ ما دلّ على أنّ وضوءه كان مرّة مرّة، يدلّ على أنّ عاداته كانت المرّة؛ لكون الثانية مستحبة بالنسبة إلى غيره، إلّا أنّه اتّفق له فعلها يوماً من الأيام لغرض من الأغراض الصحيحة، كعدم تنفّر الناس عنها بتركها من جهته، أو نحو ذلك من الأغراض، فتكون مستحبة بالنسبة إليه بالعارض.

2. القول بوجوب غسل الجمعة، حيث عقد باباً أسماه « وجوب الغسل يوم الجمعة » ، وقد ذهب إلى هذا الرأي أيضاً الصدوقان (5)، والمشهور بل الإجماع على

ص: 66

1-1 . الوسائل، ج 1، ص 307، ب 31 من أبواب الوضوء، [1] ح 5.

2-2 . المصدر السابق. [2]

3-3 . المصدر السابق.

4-4 . انظر: جواهر الكلام، ج 2، ص 273. [3]

5-5 . مختلف الشيعة، ج 1، ص 155، ط-مكتب الإعلام الإسلامي.

استحبابه. (1) ومن قال باستحبابه حمل لفظ الوجوب في عباراتهم وفي الأخبار الواردة فيه على تأكيد الاستحباب؛ لعدم العلم بكون الوجوب حقيقة في المعنى المصطلح، بل الظاهر من الأخبار خلافه، ومن قال بالوجوب يحمل السنة على مقابل الفرض، أي ما ثبت وجوبه بالسنة لا بالقرآن، وهذا يظهر أيضاً من الأخبار. (2)

قال في الجواهر: « في صريح الغنية وموضعين من الخلاف الإجماع عليه أي الاستحباب، بل في أحدهما نسبة القول بالوجوب إلى أهل الظاهر داوود وغيره.

نعم، إنَّما عرف ذلك من المصنّف والعلامة ومن تأخّر عنهما، فنسبوا القول بالوجوب إلى الصدوقين، حيث قالوا: « وغسل الجمعة سنة واجبة، فلا تدعه»، كما عن الرسالة والمقنع، ونحوه الفقيه والهداية، لكن مع ذكر رواية الرخصة في تركه للنساء في السفر لقلّة الماء، بل والكليني حيث عقد في الكافي باباً لوجوب ذلك، مع احتمال إرادة السنة الأكيدة اللازمة كالأخبار، كما يومی إليه أنه وقع ما يقرب من ذلك ممّن علم أنّ مذهبه الندب، مضافاً إلى ما عرفته سابقاً؛ إذ المتقدّمون بعضهم أعرف بلسان بعض. ويزيده تأييداً - بل يعينه - ما حكى عن ظاهر الصدوق في الأمالي من القول بالاستحباب مع نسبه له إلى الإمامية. ولا ريب أنّ الكليني ووالده من أجلاء الإمامية، مع أنّهما عنده بمكانة عظيمة جداً سيما والده، بل والكليني أيضاً؛ لأنّه أستاذه، هذا على أنّ قولهما: « سنة واجبة» إن حمل فيه لفظ السنة على حقيقته في زمانهما ونحوه من الاستحباب، كانت عبارتهما أظهر في نفى الوجوب.

وكيف كان فالمختار الأوّل، وعليه استقرّ المذهب؛ للأصل والإجماع المحكى بل المحصّل، والسيرة المستمرة المستقيمة في سائر الأعصار والأمصار». (3)

ويمكن الاستشهاد، لإرادة الوجوب حقيقة في كلام الكليني بعدم إيراد خبراً واحداً؛ ممّا يدلّ على استحبابه ونفى الوجوب عنه، كما في صحيح ابن يقطين: سأل أبا الحسن عليه السلام عن الغسل في الجمعة والأضحى والفطر، فقال: « سنة وليست فريضة» (4)،

ص: 67

1-1. جواهر الكلام، ج 5، ص 2. [1]

2-2. مرآة العقول، ج 13، ص 128-129. [2]

3-3. جواهر الكلام، ج 5، ص 3. [3]

4-4. وسائل الشريعة، ج 2، ص 944، ب 6 من أبواب الأغسال المسنونة، [4] ح 9.

بناءً على إرادة الاستحباب بها، لا ما ثبت بالسنة في مقابل ما ثبت بالقرآن.

3. ذهب قدس سره إلى عدم وجوب سجدة السهو فيما لو سلم سهواً بعد الأولتين، والمشهور وجوبهما، بل ادعى عليه الإجماع.

وقد يستظهر الخلاف في المسألة أيضاً من جماعة كالعمّاني والشيخ المفيد وعلم الهدى وابن حمزة وسائر، حيث ذكروا الكلام ناسياً من غير ذكر السلام (1)، ونقل التصريح به عن علي بن بابويه وولده في المقنع (2).

وقد حاول بعض الفقهاء توجيه كلامهم وإخراجه عن دائرة الخلاف؛ بحمل الكلام الوارد في كلماتهم على ما يشمل التسليم في غير محلّه؛ لأنه من الكلام أيضاً، وهو محتمل كلام الشيخ الصدوق في بعض نسخ المقنع، فيكون مراده من الكلام الأعم (3).

وحينئذٍ ينحصر الخلاف -ظاهراً- في كلام الكليني، أو هو ووالد الصدوق؛ حيث لم ينصّ عليه ولا على الكلام، وذلك لتصريح الكليني بنفيه، قال في عداد المواضع التي لا يجب فيها سجود السهو: «والذي يسلم في الركعتين الأولتين ثم يذكر فيتم قبل أن يتكلم، فلا سهو عليه»، (4) وهو صريح في سقوط سجدة السهو فيه.

والظاهر أنه استند في ذلك إلى ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام في قضية ذي الشمالين التي حكمت سجود السهو لمكان الكلام بعد السلام، لا لصرف وقوع السلام في غير موضعه (5).

4. قال قدس سره: «إن شكّ [المصلّي] وهو قائم فلم يدر أركع أم لم يركع، فليركع حتى يكون على يقين من ركوعه، فإن ركع ثم ذكر أنه كان قد ركع، فليرسل نفسه إلى السجود من غير أن يرفع رأسه من الركوع في الركوع، فإن مضى ورفع رأسه من الركوع ثم ذكر أنه قد كان ركع، فعليه أن يعيد الصلاة؛ لأنه قد زاد في صلاته ركعة». (6).

وكان الركن عنده يتحقق بالركوع ورفع الرأس منه معاً، لا بالركوع حسب لتتحقق بذلك الزيادة الركنية.

ص: 68

1-1. جواهر الكلام، ج 12، ص 431؛ [1] مستند الشيعة، ج 7، ص 233 و 235.

2-2. مستند الشيعة، ج 7، ص 235. [2]

3-3. انظر: جواهر الكلام، ج 12، ص 432. [3]

4-4. فروع الكافي، ج 3، ص 362. [4]

5-5. المصدر السابق، ص 357. [5]

6-6. المصدر السابق، ص 362. [6]

وقد وافقه على هذا الرأي السيّد المرتضى والشيخ الطوسي وابن إدريس وابنا حمزة وزهرة، وأكثر المتأخرين -بل قيل: إنَّ عليه الفتوى- على خلاف ذلك، حيث أفتوا بطلان الصلاة؛ لمكان زيادة الركن حتّى لو لم يرفع رأسه من الركوع. (1)

ولم يستدلّ الشيخ الكليني وتابعوه لهذا الرأي برواية مكنتين بإيراد الفتوى حسب.

وقد استدلّ الشهيد لهم: بأنّ ما صدر من المكلف من حالة الركوع وإن كان بصورة الركوع ومنوياً به الركوع، إلّا أنّه في الحقيقة ليس بركوع؛ لتبيّن خلافه، والهوى إلى السجود واجب، فيتأدّى الهوى إلى السجود به فلا تتحقّق الزيادة، بخلاف ما لو ذكر بعد رفع رأسه من الركوع فإنّ الزيادة متحقّقة حينئذٍ؛ لافتقاره إلى هوى إلى السجود. (2)

5. قال: « إن سجد ثم ذكر أنّه قد كان سجد سجدين، فعليه أن يعيد الصلاة؛ لأنّه قد زاد في صلاته سجدة ». (3)

والمشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً -كما في الجواهر- عدم بطلان الصلاة بذلك؛ لما دلّ على عدم بطلانها بزيادة السجدة، كخبر منصور بن حازم عندما سأل أبا عبد الله عليه السلام فأجابته: « لا يعيد صلاة من سجدة، ويعيدها من ركعة ». (4)

وأما البطلان الذي أفتى به الكليني -وتبعه السيّد والعمّاني وابن إدريس والحلي وابن زهرة (5)- فلم نعثر له على دليل في الكافي . واستدلّ له في الجواهر بقاعدة الشغل وإطلاق بعض النصوص التي رواها الشيخ. (6)

6. قال قدس سره: « إن ركع فاستيقن أنّه لم يكن سجد إلا سجدة أو لم يسجد شيئاً، فعليه إعادة الصلاة ». (7) وقد اختار رأيه أيضاً العمّاني. والمشهور شهرة عظيمة نقلاً وتحصيلاً كادت تكون إجماعاً -بل عن بعضهم الإجماع- على أنّه ليس عليه شيء إلا قضاء السجدة؛ وذلك للإجماع ولخبر ابن حكيم: « إذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو

ص: 69

1-1. انظر: مصباح الفقيه (الصلاة)، ص 540؛ [1] ذخيرة المعاد، ص 374؛ [2] جواهر الكلام، ج 12، ص 260. [3]

2-2. ذكرى الشيعة، ج 4، ص 51. [4]

3-3. فروع الكافي، ج 3، ص 362. [5]

4-4. الوسائل، ج 4، ص 938، ب 14 من أبواب الركوع، [6] ح 2.

5-5. انظر: جواهر الكلام، ج 10، ص 129.

6-6. المصدر السابق.

7-7. فروع الكافي، ج 3، ص 362. [7]

سجوداً أو تكبيراً، فافضِ الذي فاتك سهواً» . (1)

ولم نقف للكلينى على رواية فى ذلك، واحتمل فى الجواهر أن يكون مستنده رواية المعلّى بن خنيس عن أبى الحسن الماضى عليه السلام، حيث سأله عن ذلك فأجاب عليه السلام: « . . . وإن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة» ، (2) معلقاً عليه: « مع أنّه لا جابر لسنده معارض بما سمعت من الأدلة المستغنية عن ذكر الترجيح عليه» . (3)

7. قال قدس سره: « إن كان قد ركع وعلم أنّه لم يكن تشهد مضى فى صلاته، فإذا فرغ سجد سجدة السهو» . (4)

والمشهور-بل عليه الإجماع-قضاؤه بعد الصلاة؛ للإجماع والأخبار.

والظاهر أنّ مستند الكلينى ما رواه هو عن الحلبي، عن أبى عبد الله عليه السلام: « . . . فإن أنت لم تذكر حتى تركع، فامض فى صلاتك حتى تفرغ، فإذا فرغت فاسجد سجدة السهو بعد التسليم قبل أن تتكلم» . (5)

إلا أنّه أفتى فى المواضع التى يجب فيها سجود السهود بقضاء التشهد أيضاً، قال فيما يجب له سجود السهو: « والذى ينسى تشهده ولا يجلس فى الركعتين وفاته ذلك حتى يركع فى الثالثة، فعليه سجدة السهو وقضاء تشهده إذا فرغ من صلاته» . (6)

وهناك مجموعة من الآراء المخالفة للمشهور قد نسبها المجلسى الأوّل قدس سره فى شرحه لكتاب الكافى ، مستظهراً ذلك من إيراد الكلينى لتلك الأخبار وكأنّه يفتى بمضمونها، وهى بحسب تبويبها الفقهي كالتالى:

الطهارة: وظيفة الحائض

1. روى فى الكافى عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله؟ قال: « أمّا الطهر فلا، ولكنها تتوضأ فى وقت الصلاة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله» .

ص: 70

1-1 . الوسائل، ج 5، ص 337، ب 23 من أبواب الخلل، [1] ح 7.

2-2 . المصدر السابق، ج 4، ص 969، ب 14 من أبواب السجود، [2] ح 5.

3-3 . جواهر الكلام، ج 12، ص 293. [3]

4-4 . فروع الكافى، ج 3، ص 362. [4]

5-5 . المصدر السابق، ص 359. [5]

6-6 . المصدر السابق، ص 361. [6]

قال العلامة المجلسي تعقيباً على هذا الخبر: يدلّ على عدم جواز غسل الجمعة للحائض، وعلى رجحان الوضوء لها في أوقات الصلوات، وذكر الله بقدر الصلاة كما ظهر من غيره. والمشهور فيها الاستحباب، وظاهر المصنّف الوجوب، كما نقل عن ابن بابويه أيضاً لحسنة زرارة، وهو مع عدم صراحته في الوجوب محمول على الاستحباب جمعاً بين الأدلة. (1)

الصلاة: قضاؤها

2. وروى أيضاً عن يونس قال: سألت أبا الحسن الأوّل عليه السلام، قلت: المرأة ترى الظهر قبل غروب الشمس، كيف تصنع بالصلاة؟ قال: « إذا أرادت الظهر بعدما يمضى من زوال الشمس أربعة أقدام فلا تصلّي إلاّ العصر؛ لأنّ وقت الظهر دخل عليها وهي في الدم وخرج عنها الوقت وهي في الدم، فلم يجب عليها أن تصلّي الظهر » .

قال العلامة المجلسي: يدلّ على أنّ مناط القضاء إدراك وقت الفضيلة، كما ذهب إليه بعض الأصحاب، ويظهر من المصنّف اختيار هذا القول. والمشهور أنّ الحكم منوط بوقت الإجزاء في الأوّل والآخر، وهو أحوط. (2)

الحجّ: نروكه

3. وروى أيضاً عن أبي الجارود قال: سألت رجلاً أبا جعفر عليه السلام عن رجل قتل قملة وهو محرم، قال: « بئسما صنع » ، قال: فما فداؤها؟ قال: « لا فداء لها » .

وفي روايةٍ أخرى روى أنّ في ذلك إطعام كفٍّ واحدة.

قال العلامة المجلسي: المشهور في إلقاء القملة أو قتلها كفاً من الطعام، وربما قيل بالاستحباب كما هو ظاهر المصنّف، ولعلّه أقوى، وحمله بعضهم على الضرورة. (3)

4. عنه عن علي بن أبي حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته متى ينقطع مشى الماشي؟ قال: « إذا رمى جمرة العقبة وحلق رأسه، فقد انقطع مشيه فليزر ركباً » . (4)

ص: 71

1-1 . المصدر السابق، ج 3، ص 101، [1] تعليقة رقم (1) . ط-دار الكتب الإسلامية.

2-2 . المصدر السابق، ص 102، [2] تعليقة رقم (1) .

3-3 . المصدر السابق، ج 4، ص 362، [3] تعليقة رقم (1) .

4-4 . المصدر السابق، ص 456، [4] تعليقة رقم (1) .

5. عنه عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: « الأضحى يومان بعد يوم النحر، ويوم واحد بالأمصار » .

قال العلامة المجلسي: هذا الخبر والخبر المتقدم خلاف المشهور من جواز التضحية بمنى أربعة أيام وفي الأمصار ثلاثة أيام، وحملها في التهذيب على أيام النحر التي لا يجوز فيها الصوم، والأظهر حمله على تأكد الاستحباب، ويظهر من الكليني قدس سره القول به. (1)

النكاح

6. عنه عن يونس بن يعقوب وغيره جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: « لا يحل للمرأة أن ينظر عبدها إلى شيء من جسدها، إلا إلى شعرها غير متعمد لذلك » . رواه تحت عنوان: ما يحل للمملوك النظر إليه في مولاته.

قال العلامة المجلسي: لعل المراد بالتعمد قصد الشهوة، وظاهر الكليني العمل بتلك الأخبار، وأكثر الأصحاب عملوا بأخبار المنع، وحملوا هذه الأخبار على التقيّة. (2)

العقيقة

7. وروى أيضاً في باب (العقيقة ووجوبها) عن علي بن أبي حمزة، عن العبد الصالح عليه السلام، قال: « العقيقة واجبة إذا ولد للرجل ولد، فإن أحب أن يسميه من يومه فعل » .

قال العلامة المجلسي: اختلف في حكمها، قال السيّد وابن الجنيد: إنها واجبة، وادّعى السيّد عليه الإجماع، وهو ظاهر الكليني أيضاً، وذهب الشيخ ومن تأخر عنه إلى الاستحباب. (3)

8. عنه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « يأكل من العقيقة كل أحد إلا الأم » . قال العلامة المجلسي: المشهور كراهة أكله للأبوين، وظاهر المصنّف أنّه لا كراهة إلا للأم. (4)

ص: 72

1-1) . المصدر السابق، ص 486، [1] تعليقة رقم (2) .

2-2) . المصدر السابق، ج 5، ص 534، [2] تعليقة رقم (2) .

3-3) . المصدر السابق، ج 6، ص 24، [3] تعليقة رقم (1) .

4-4) . المصدر السابق، ص 32، [4] تعليقة رقم (2) .

9. وروى فى باب (نفى السارق) عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: « إذا أُقيم على السارق الحدّ، نُفى إلى بلدة أخرى » .

قال العلامة المجلسى: لم أر أحداً تعرّض للنفى فى السارق وظاهر المصنّف أنّه قال به. (1)

تراثه الفقهي

من أجل أن تتكامل الصورة عن البعد الفقهي لدى فقيهنا الكليني، ذلك البعد الذى بقى غائماً فى مجمل نشاطه العلمى، فقد قمنا بتتبع تراثه الفقهي، وجمع شتاته وتبويبه وترتيبه، عسى أن يكون انطلاقة لدراسة أعمق وأوسع حول البعد الفقهي عند الشيخ الكليني.

الوضوء

الكليني بسنده عن أحمد بن محمد بن أبى نصر، عن عبد الكريم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء فقال: « ما كان وضوء علىّ عليه السلام إلا مرة مرة » .

قال الشيخ الكليني معلقاً على هذا الخبر: « هذا دليل على أنّ الوضوء إنّما هو مرة مرة؛ لأنّه-صلوات الله عليه-كان إذا ورد عليه أمران كلاهما لله طاعة أخذ بأحوطهما وأشدّهما على بدنه، وإنّ الذى جاء عنهم عليهم السلام أنّه قال: « الوضوء مرّتان » أنّه هو لمن لم يقنعه مرّة واستزاد، فقال: « مرّتان »، ثمّ قال: « ومن زاد على مرّتين لم يؤجر » . وهذا أقصى غاية الحدّ فى الوضوء الذى من تجاوزه أثم ولم يكن له وضوء، وكان كمن صلّى الظهر خمس ركعات. ولو لم يطلق عليه السلام فى المرّتين لكان سبيلهما سبيل الثلاث » . (2)

الصلاة

1. وقت صلاة المغرب

الكليني عن زرارة والفضيل، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: « إنّ لكلّ صلاة وقتاً، غير المغرب فإنّ وقتها واحد، ووقتها وجوبها، ووقت فوتها سقوط الشفق » . وروى أيضاً أنّ

ص:73

1-1 . المصدر السابق، ج 7، ص 230، تعليقة رقم (1) .

2-2 . المصدر السابق، ج 3، ص 36. [1]

لها وقتين آخر وقتها سقوط الشفق.

قال قدس سره بعد هذا الخبر: « وليس هذا ممّا يخالف الحديث الأول أنّ لها وقتاً واحداً؛ لأنّ الشفق هو الحمرة، وليس بين غيبوبة الشمس وبين غيبوبة الشفق إلاّ شيء يسير؛ وذلك أنّ علامة غيبوبة الشمس بلوغ الحمرة القبلة، وليس بين بلوغ الحمرة القبلة وبين غيبوبتها إلاّ قدر ما يصلّي الإنسان صلاة المغرب ونوافلها إذا صلّاها على تودة وسكون، وقد تقدّمت ذلك غير مرّة؛ ولذلك صار وقت المغرب ضيقاً. » (1)

2. التطوّع في وقت الفريضة

روى الكليني: عدّة من أصحابنا أنهم سمعوا أبا جعفر عليه السلام يقول: « كان أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - لا يصلّي من النهار حتّى تزول الشمس، ولا من الليل بعدما يصلّي العشاء الآخرة حتّى ينتصف الليل. »

قال قدس سره: « معنى هذا أنّه ليس وقت صلاة فريضة ولا سنّة؛ لأنّ الأوقات كلّها قد بيّنها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأما القضاء-قضاء الفريضة-وتقديم النوافل وتأخيرها فلا بأس. » (2)

3. أحكام الخلل

المواضع التي تجب فيها إعادة الصلاة:

جميع مواضع السهو التي قد ذكرنا فيها الأثر سبعة عشر موضعاً، سبعة منها يجب على الساهي فيها إعادة الصلاة:

أ-الذي ينسى تكبيرة الافتتاح ولا يذكرها حتّى يركع.

ب-والذي ينسى ركوعه وسجوده.

ج - والذي لا يدرى ركعة صلّى أم ركعتين.

د-والذي يسهو في المغرب والفجر.

ه - والذي يزيد في صلاته.

و-والذي لا يدرى زاد أو نقص ولا يقع وهمه على شيء.

ص:74

1-1) . المصدر السابق، ص 283. [1]

2-2) . المصدر السابق، ص 292. [2]

ز-والذى ينصرف عن الصلاة بكلّيته قبل أن يتمّها.

المواضع التى تجب فيها سجدة السهو ولا تجب فيها الإعادة:

ومنها مواضع لا يجب فيها إعادة الصلاة ويجب فيها سجدة السهو:

أ-الذى يسهو فيسلم في الركعتين ثم يتكلّم من غير أن يحوّل وجهه وينصرف عن القبلة، فعليه أن يتمّ صلاته ثمّ يسجد سجدة السهو.

ب-والذى ينسى تشهدّه ولا يجلس في الركعتين وفاته ذلك حتّى يركع في الثالثة، فعليه سجدة السهو وقضاء تشهدّه إذا فرغ من صلاته.

ج - والذى لا يدرى أربعاً صلّى أو خمساً، عليه سجدة السهو.

د-والذى يسهو في بعض صلاته فيتكلّم بكلام لا ينبغى له، مثل أمر ونهى من غير تعمد، فعليه سجدة السهو. فهذه أربعة مواضع يجب فيها سجدة السهو.

المواضع التى لا تجب فيها الإعادة ولا سجدة السهو:

ومنها مواضع لا يجب فيها إعادة الصلاة ولا سجدة السهو:

أ-الذى يدرك سهوه قبل أن يفوته-مثل الذى يحتاج أن يقوم فيجلس أو يحتاج أن يجلس فيقوم-ثمّ يذكر ذلك قبل أن يدخل في حالة أخرى فيقضيه، لا سهو عليه.

ب-والذى يسلم في الركعتين الأولتين ثمّ يذكر فيتّم قبل أن يتكلّم، فلا سهو عليه.

ج - ولا سهو على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه.

د-ولا سهو على من خلف الإمام.

هـ - ولا سهو في سهو.

و-ولا سهو في نافلة ولا إعادة في نافلة. فهذه ستّة مواضع لا يجب فيها إعادة الصلاة ولا سجدة السهو.

الشكّ في أفعال الصلاة

وأما الذى يشكّ في تكبيرة الافتتاح ولا يدرى كبر أم لم يكبر، فعليه أن يكبر متى ما ذكر قبل أن يركع، ثمّ يقرأ ثمّ يركع، وإن شكّ وهو راع فلم يدر كبر أم لم يكبر تكبيرة الافتتاح مضى في صلاته ولا شيء عليه، فإن استيقن أنّه لم يكبر أعاد الصلاة حينئذٍ.

فإن شكّ وهو قائم فلم يدر أركع أم لم يركع، فليركع حتّى يكون على يقين من

ركوعه، فإن ركع ثم ذكر أنه قد كان ركع 7 فليرسل نفسه إلى السجود من غير أن يرفع رأسه من الركوع في الركوع، فإن مضى ورفع رأسه من الركوع ثم ذكر أنه قد كان ركع فعليه أن يعيد الصلاة؛ لأنه قد زاد في صلاته ركعة، فإن سجد ثم شك فلم يدر أركع أم لم يركع، فعليه أن يمضى في صلاته ولا شيء عليه في شكّه، إلا أن يستيقن أنه لم يكن ركع، فإن استيقن ذلك فعليه أن يستقبل الصلاة.

فإن سجد ولم يدر أسجد سجدين أم سجدة، فعليه أن يسجد أخرى حتى يكون على يقين من السجدين، فإن سجد ثم ذكر أنه قد كان سجد سجدين، فعليه أن يعيد الصلاة؛ لأنه قد زاد في صلاته سجدة، فإن شك بعدما قام فلم يدر أكان سجد أو سجدين فعليه أن يمضى في صلاته ولا شيء عليه، وإن استيقن أنه لم يسجد إلا واحدة، فعليه أن ينحطّ فيسجد أخرى ولا شيء عليه، وإن كان قد قرأ ثم ذكر أنه لم يكن سجداً إلا واحدة، فعليه أن يسجد أخرى، ثم يقوم فيقرأ ويركع ولا شيء عليه، وإن ركع فاستيقن أنه لم يكن سجداً إلا سجدة أو لم يسجد شيئاً، فعليه إعادة الصلاة. (1)

السهو في التشهد

وإن سهواً فقام من قبل أن يتشهد في الركعتين، فعليه أن يجلس ويتشهد ما لم يركع، ثم يقوم فيمضى في صلاته ولا شيء عليه، وإن كان قد ركع وعلم أنه لم يكن تشهد مضى في صلاته، فإذا فرغ منها سجد سجدة السهو، وليس عليه في حال الشك شيء ما لم يستيقن. (2)

السهو في اثنتين وأربع

إن شك فلم يدر اثنتين صلى أو أربعاً؛ فإن ذهب وهمه إلى الأربع سلم ولا شيء عليه، وإن ذهب وهمه إلى أنه قد صلى ركعتين صلى آخرين ولا شيء عليه، فإن استوى وهمه سلم ثم صلى ركعتين قائماً بفاتحة الكتاب، فإن كان صلى ركعتين كانتا هاتان الركعتان تمام الأربعة، وإن كان صلى أربعاً كانتا هاتان نافلة. (3)

ص: 76

1-1 . المصدر السابق، ص 362. [1]

2-2 . المصدر السابق، ص 263. [2]

3-3 . المصدر السابق. [3]

السهو في اثنتين وثلاث:

فإن شك فلم يدرِ أركعتين صلّى أم ثلاثاً فذهب وهمه إلى الركعتين فعليه أن يصلّى أخريين ولا شىء عليه، وإن ذهب وهمه إلى الثلاث فعليه أن يصلّى ركعة واحدة ولا شىء عليه، وإن استوى وهمه وهو مستيقن في الركعتين فعليه أن يصلّى ركعة وهو قائم ثم يسلم ويصلّى ركعتين وهو قاعدٌ بفاتحة الكتاب، وإن كان صلّى ركعتين فالتى قام فيها قبل تسليمه تمام الأربعة، والركعتان اللتان صلاهما وهو قاعد مكان ركعة وقد تمتّ صلاته، وإن كان قد صلّى ثلاثاً فالتى قام فيها تمام الأربع، وكانت الركعتان اللتان صلاهما وهو جالسٌ نافلة. (1)

السهو في ثلاث وأربع

فإن شك فلم يدرِ أثلاثاً صلّى أم أربعاً؛ فإن ذهب وهمه إلى الثلاث فعليه أن يصلّى أخرى ثم يسلم ولا شىء عليه، وإن ذهب وهمه إلى الأربع سلّم ولا شىء عليه، وإن استوى وهمه في الثلاث والأربع سلّم على حال شكّه وصلّى ركعتين من جلوس بفاتحة الكتاب، فإن كان صلّى ثلاثاً كانت هاتان الركعتان بركعة تمام الأربع، وإن كان صلّى أربعاً كانت هاتان الركعتان نافلة له. (2)

السهو في أربع وخمس

فإن شك فلم يدرِ أربعاً صلّى أو خمساً؛ فإن ذهب وهمه إلى الأربع سلّم ولا شىء عليه، وإن ذهب وهمه إلى الخمس أعاد الصلاة، وإن استوى وهمه سلّم وسجد سجدة السهو وهما المرغمتان. (3)

الصوم

روى الكليني عن عبد الله بن سنان قال: سألته عن الرجل يأتي جاريته في شهر رمضان بالنهار في السفر؟ فقال: « ما عرف هذا حقّ شهر رمضان، إنّ له في الليل سبجاً طويلاً » .

ص:77

[1-1] . المصدر السابق. [1]

[2-2] . المصدر السابق. [2]

[3-3] . المصدر السابق. [3]

قال الكليني: الفضل عندي أن يوقر الرجل شهر رمضان ويمسك عن النساء في السفر بالنهار، إلا أن يكون تغلبه الشهوة ويخاف على نفسه، فقد رخص له أن يأتي الحلال كما رخص للمسافر الذي لا يجد الماء إذا غلبه الشبق أن يأتي الحلال، قال: ويؤجر في ذلك، كما أنه إذا أتى الحرام أثم. (1)

الحج

وقت التلبية

الكليني عن إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قلت له: إذا أحرم الرجل في دبر المكتوبة، ألبسني حين ينهض به بغيره أو جالساً في دبر الصلاة؟ قال: «أى ذلك شاء صنع».

قال الكليني: «وهذا عندي من الأمر المتوسّع، إلا أن الفضل فيه أن يظهر التلبية حيث أظهر النبي صلى الله عليه وآله وسلم على طرف البيداء، ولا يجوز لأحد أن يجوز ميل البيداء إلا وقد أظهر التلبية، وأول البيداء أول ميل يلقاك عن يسار الطريق». (2)

الخمس والأنفال

الفىء والأنفال وتفسير الخمس وحدوده وما يجب فيه

إنّ الله -تبارك وتعالى- جعل الدنيا كلّها بأسرها لخليفته، حيث يقول للملائكة: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» 3 فكانت الدنيا بأسرها لأدم، وصارت بعده لأبرار ولده وخلفائه، فما غلب عليه أعداؤهم ثم رجع إليهم بحرب أو غلبة سُمّي فيئاً؛ وهو أن يفىء إليهم بغلبة وحرب، وكان حكمه فيه ما قال الله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ» 4، فهو لله وللرسول ولقرابة الرسول، فهذا هو الفىء الراجع؛ وإنّما يكون الراجع ما كان في يد غيرهم فأخذ منهم بالسيف. وأمّا ما رجع إليهم من غير أن يوجف عليه بخيل ولا ركاب فهو الأنفال؛ هو لله وللرسول خاصة، ليس لأحد فيه الشركة وإنّما جعل

ص: 78

[1-1]. المصدر السابق، ج 4، ص 134. [1]

[2-2]. المصدر السابق، ص 329. [2]

الشركة في شيء قوتل عليه، فجعل لمن قاتل من الغنائم أربعة أسهم، وللرسول سهم، والذي للرسول صلى الله عليه وآله وسلم يقسمه على ستة أسهم: ثلاثة له، وثلاثة لليتامى والمساكين وابن السبيل.

وأما الأنفال فليس هذه سبيلها، كان للرسول صلى الله عليه وآله وسلم خاصة، وكانت فدك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خاصة؛ لأنه صلى الله عليه وآله وسلم فتحها وأمير المؤمنين عليه السلام، لم يكن معهما أحد، فزال عنها اسم الفيء ولزمها اسم الأنفال. وكذلك الآجام والمعادن والبحار والمفاوز هي للإمام خاصة، فإن عمل فيها قومٌ بإذن الإمام فلهم أربعة أخماس، وللإمام خمس، والذي للإمام يجرى مجرى الخمس، ومن عمل فيها بغير إذن الإمام فالإمام يأخذه كله، ليس لأحد فيه شيء. وكذلك من عمّر شيئاً أو أجرى قناة أو عمل في أرض خراب بغير إذن صاحب الأرض فليس له ذلك، فإن شاء أخذها منه كلها وإن شاء تركها في يده. (1)

كتاب الموارث

1. باب وجوه الفرائض

قال: إن الله -تبارك وتعالى- جعل الفرائض على أربعة أصناف، وجعل مخارجها من ستة أسهم:

فبدأ بالولد والوالدين الذين هم الأقربون وأنفسهم يتقرّبون لا بغيرهم، ولا يسقطون من الميراث أبداً، ولا يرث معهم أحد غيرهم إلا الزوج والزوجة، فإن حضر كلهم قُسم المال بينهم على ما سمى الله عزّ وجلّ، وإن حضر بعضهم فكذلك، وإن لم يحضر منهم إلا واحد فالمال كله له. ولا يرث معه أحد غيره إذا كان غيره لا يتقرّب بنفسه وإنما يتقرّب بغيره، إلا ما خصّ الله به من طريق الإجماع أن ولد الولد يقومون مقام الولد، وكذلك ولد الإخوة إذا لم يكن ولد الصلب ولا إخوة. وهذا من أمر الولد مجمع عليه، ولا أعلم بين الأمة في ذلك اختلافاً. فهؤلاء أحد الأصناف الأربعة.

وأما الصنف الثاني فهو الزوج والزوجة، فإن الله عزّ وجلّ ثنى بذكرهما بعد ذكر الولد والوالدين، فلهم السهم المسمّى لهم، ويرثون مع كل أحد، ولا يسقطون من

ص: 79

وأما الصنف الثالث فهم الكلاله؛ وهم الإخوة والأخوات إذا لم يكن ولد ولا والدان؛ لأنهم لا يتقربون بأنفسهم وإنما يتقربون بالوالدين، فمن تقرب بنفسه كان أولى بالميراث ممن تقرب بغيره. وإن كان للميت ولد ووالدان أو واحد منهم لم تكن الإخوة والأخوات كلاله؛ لقول الله عز وجل: «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ أَمْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا» يعني: الأخ «إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ» 1، وإنما جعل الله لهم الميراث بشرط، وقد يستقون في مواضع (1) ولا يرثون شيئاً، وليسوا بمنزلة الولد والوالدين الذين لا يستقون عن الميراث أبداً. فإذا لم يحضر ولد ولا والدان فللكلاله سهامهم المسمّاة لهم، لا يرث معهم أحد غيرهم إذا لم يكن ولد إلا من كان في مثل معناهم.

وأما الصنف الرابع فهم أولو الأرحام الذين هم أبعد (2) من الكلاله، فإذا لم يحضر ولد ولا والدان ولا كلاله، فالميراث لأولى الأرحام منهم؛ الأقرب منهم فالأقرب، يأخذ كل واحد منهم نصيب من يتقرب بقربته. ولا يرث أولو الأرحام مع الولد ولا مع والوالدين ولا مع الكلاله شيئاً، وإنما يرث أولو الأرحام بالرحم، فأقربهم إلى الميت أحقهم بالميراث، وإذا استووا في البطون فلقرابة الأم الثلث ولقرابة الأب الثلثان، وإذا كان أحد الفريقين أبعد فالميراث للأقرب على ما نحن ذاكروه إن شاء الله. (3)

2. باب بيان الفرائض في الكتاب

إن الله -جلّ ذكره- جعل المال كله للولد في كتابه، ثم أدخل عليهم بعد الأبوين والزوجين، فلا يرث مع الولد غير هؤلاء الأربعة؛ وذلك أنه عز وجل قال: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ» 5، فأجمعت الأمة على أن الله أراد بهذا القول الميراث، فصار المال كله بهذا القول للولد. ثم فصل الأنثى من الذكر، فقال: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» 6، ولو لم

ص: 80

1-2). هي التي لم يتحقق فيها الشرط المذكور (مرأة العقول). [1]

2-3). أي الأعمام والأخوال وأولادهم، فإنهم يتقربون بالجد، والجد يتقرب بالأب أو الأم (مرأة العقول). [2]

3-4). فروع الكافي، ج 7، ص 74. [3]

يقول عزوجل: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ»، لكان إجماعهم على ما عني الله به من القول يوجب المال كله للولد؛ الذكر والأنثى فيه سواء، فلما أن قال: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ»، كان هذا تفصيل المال، وتمييز الذكر من الأنثى في القسمة، وتفضيل الذكر على الأنثى، فصار المال كله مقسوماً بين الولد «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» .

ثم قال: «فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ» 1 ، فلولا أنه عزوجل أراد بهذا القول ما يتصل بهذا، كان قد قسم بعض المال وترك بعضاً مهملاً، ولكنه -جلّ وعزّ - أراد بهذا أن يوصل الكلام إلى منتهى قسمة الميراث كله، فقال: «وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ» 2 ، فصار المال كله مقسوماً بين البنات وبين الأبوين، فكان ما يفضل من المال مع الابنة الواحدة رداً عليهم على قدر سهامهم التي قسمها الله -جلّ وعزّ - وكان حكمهم فيما بقى من المال كحكم ما قسمه الله عزوجل على نحو ما قسمه؛ لأنهم كلهم أولو الأرحام، وهم أقرب الأقربين، وصارت القسمة للبنات النصف والثلاثان مع الأبوين فقط، وإذا لم يكن أبوان فالمال كله للولد بغير سهام إلا ما فرض الله عزوجل للأزواج، على ما بيناه في أول الكلام وقلنا: إن الله عزوجل إنما جعل المال كله للولد على ظاهر الكتاب، ثم أدخل عليهم الأبوين والزوجين.

وقد تكلم الناس في أمر الابنتين: من أين جعل لهما الثلثان والله -جلّ وعزّ - إنما جعل الثلثين لما فوق اثنتين؟ فقال قوم: بإجماع، وقال قوم: قياساً؛ كما إن كان للواحدة النصف كان ذلك دليلاً على أنّ لما فوق الواحدة الثلثين، وقال قوم بالتقليد والرواية.

ولم يُصِبْ واحد منهم الوجه في ذلك، فقلنا: إن الله عزوجل جعل حظّ الأنثيين الثلثين بقوله: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» ؛ وذلك أنه إذا ترك الرجل بنتاً وابناً فللذكر مثل

حَظُّ الْأُنثَيْنِ، وهو الثلثان، فحَظُّ الْأُنثَيْنِ الثلثان، واكتفى بهذا البيان أن يكون ذكر الأنثيين بالثلثين، وهذا بيان قد جهله كلهم، والحمد لله كثيراً.

ثم جعل الميراث كله للأبوين إذا لم يكن له ولد فقال: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ»، ولم يجعل للأب تسمية إنما له ما بقى. ثم حجب الأم عن الثلث بالإخوة، فقال: «فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ» 1، فلم يورث الله-جل وعز- مع الأبوين إذا لم يكن له ولد إلا الزوج والمرأة، وكل فريضة لم يسم للأب فيها سهماً فإنما له ما بقى، وكل فريضة سُمي للأب فيها سهماً، كان ما فضل من المال مقسوماً على قدر السهام في مثل ابنة وأبوين على ما بيناه أولاً.

ثم ذكر فريضة الأزواج فأدخلهم على الولد وعلى الأبوين وعلى جميع أهل الفرائض على قدر ما سُمي لهم، وليس في فريضتهم اختلاف ولا تنازع، فاختصرنا الكلام في ذلك.

ثم ذكر فريضة الإخوة والأخوات من قبل الأم، فقال: «وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ»، يعني لأم، «فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ»، وهذا فيه خلاف بين الأمة، وكل هذا «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ». (1) فالإخوة من الأم لهم نصيبهم المسمى لهم مع الإخوة والأخوات من الأب والأم، والإخوة والأخوات من الأم لا يزدون على الثلث ولا ينقصون من السدس، والذكر والأنثى فيه سواء، وهذا كله مجمع عليه، إلا أن لا يحضر أحد غيرهم، فيكون ما بقى لأولى الأرحام ويكونوا هم أقرب الأرحام، وذو السهم أحق ممن لا سهم له، فيصير المال كله لهم على هذه الجهة.

ثم ذكر الكلاله للأب؛ وهم الإخوة والأخوات من الأب والأم، والإخوة والأخوات من الأب إذا لم يحضر إخوة وأخوات لأب وأم، فقال: «يَسْتَتْمُونَكَ قُلُوبُ اللَّهِ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ» 3، والباقي يكون لأقرب الأرحام، وهي أقرب أولى الأرحام، فيكون الباقي لها سهم أولى الأرحام.

ثم قال: «وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ»، يعني للأخ المال كله إذا لم يكن لها ولد «فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ». (2) ولا يصيرون كلاله إلا إذا لم يكن ولد ولا والد، فحينئذ يصيرون كلاله. ولا يرث مع

ص: 82

[1-2]. المصدر السابق: 12. [1]

[2-4]. المصدر السابق. [2]

الكلالة أحد من أولى الأرحام، إلا الإخوة والأخوات من الأم والزوج والزوجة.

فإن قال قائل: فإن الله عز وجل وتقدس -سماهم كلاله إذا لم يكن ولد فقال: «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ إِمْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَدٌّ»، فقد جعلهم كلاله إذا لم يكن ولد، فلم زعمت أنهم لا يكونون كلاله مع الأم؟!!

قيل له: قد أجمعوا جميعاً أنهم لا يكونون كلاله مع الأب وإن لم يكن ولد، والأم في هذا بمنزلة الأب؛ لأنهما جميعاً يتقربان بأنفسهما، ويستويان في الميراث مع الولد، ولا يسقطان أبداً من الميراث.

فإن قال قائل: فإن كان ما بقي يكون للأخت الواحدة وللأختين وما زاد على ذلك، فما معنى التسمية لهنّ النصف والثلاثان؛ فهذا كله صائر لهنّ وراجع إليهنّ، وهذا يدلّ على أنّ ما بقي فهو لغيرهم وهم العصبه؟

قيل له: ليست العصبه في كتاب الله ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإنما ذكر الله ذلك وسماه؛ لأنه قد يجامعنّ الإخوة من الأم ويجامعنّ الزوج والزوجة، فسمي ذلك ليدلّ كيف كان القسمة، وكيف يدخل النقصان عليهنّ، وكيف ترجع الزيادة إليهنّ على قدر السهام والأنصبة إذا كنّ لا يحطن بالميراث أبداً على حال واحدة؛ ليكون العمل في سهامهم كالعمل في سهام الولد على قدر ما يجامع الولد من الزوج والأبوين، ولو لم يسم ذلك لم يهتد لهذا الذي بيّناه، وباللّٰه التوفيق.

ثم ذكر أولى الأرحام فقال عز وجل: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» 1؛ ليعين أنّ البعض الأقرب أولى من البعض الأبعد، وأنهم أولى من الحلفاء والموالي، وهذا بإجماع إن شاء الله؛ لأنّ قولهم: «بالعصبه» يوجب إجماع ما قلناه.

ثم ذكر إبطال العصبه فقال: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا» 2، ولم يقل فيما بقي هو للرجال دون النساء، فما فرض الله -جلّ ذكره- للرجال في موضع حرم فيه على النساء بل أوجب للنساء في كلّ ما قلّ أو كثر.

وهذا ما ذكر الله عز وجل في كتابه من الفرائض، فكّل ما خالف هذا على ما بيّناه فهو

ردّ على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وحكم بغير ما أنزل الله؛ وهذا نظير ما حكى الله عزّ وجلّ عن المشركين حيث يقول: «وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا». (1)

وفى كتاب أبي نعيم الطحّان رواه عن شريك، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن حكيم بن جابر، (2) عن زيد بن ثابت أنّه قال: من قضاء الجاهلية أن يورث الرجال دون النساء. (3)

3. ميراث الجدّ والجدة

الكليني بسنده عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وعنده أبان بن تغلب، فقلت: أصلحك الله، إنّ ابنتي هلكت وأمّي حيّة، فقال أبان: ليس لأمك شيء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: « سبحان الله! أعطها السدس ». .

وروى بسنده أيضاً عن إسماعيل بن منصور، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: « إذا اجتمع أربع جدّات، ثنتين من قبل الأمّ وثنيتين من قبل الأب، طرحت واحدة من قبل الأمّ بالقرعة، فكان السدس بين الثلاثة. وكذلك إذا اجتمع أربعة أجداد أسقط واحد من قبل الأمّ بالقرعة وكان السدس بين الثلاثة ». .

قال قدس سره: هذا قد روى، وهى أخبار صحيحة، إلّا أنّ إجماع العصابة أنّ منزلة الجدّ منزلة الأخ من الأب؛ يرث ميراث الأخ، وإذا كانت منزلة الجدّ منزلة الأخ من الأب يرث ما يرث الأخ يجوز أن تكون هذه أخبار خاصّة، إلّا أنّه أخبرني بعض أصحابنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أطعم الجدّ السدس مع الأب ولم يعطه مع الولد، وليس هذا أيضاً ممّا يوافق إجماع العصابة أنّ منزلة الأخ والجدّ بمنزلة واحدة. (4)

الديات

القسامة

الكليني بسنده عن أبي عمرو والمتطبّب، قال: عرضت على أبي عبد الله عليه السلام ما أفتى به أمير المؤمنين عليه السلام فى الديات، فمّمّا أفتى به أفتى فى الجسد، وجعله ستّ فرائض:

ص:84

1-1 . الأنعام: 139. [1]

2-2 . كذا، والظاهر « جبير ». .

3-3 . فروع الكافى، ج 7، ص 78. [2]

4-4 . المصدر السابق، ص 116. [3]

النفس، والبصر، والسمع، والكلام، ونقص الصوت من الغنن والبجح، والشلل من اليدين والرجلين، ثم جعل مع كل شيء من هذه قسامة على نحو ما بلغت الدية. والقسامة جعل في النفس على العمدة خمسين رجلاً، وجعل في النفس على الخطأ خمسة وعشرين رجلاً، وعلى ما بلغت ديته من الجروح ألف دينار ستة نفر، فما كان دون ذلك فبحسابه من ستة نفر. والقسامة في النفس والسمع والبصر والعقل والصوت من الغنن والبجح ونقص اليدين والرجلين، فهو من ستة أجزاء الرجل.

قال قدس سره: تفسير ذلك: إذا أصيب الرجل من هذه الأجزاء الستة وقيس ذلك، فإن كان سدس بصره أو سمعه أو كلامه أو غير ذلك حلف هو وحده، وإن كان ثلث بصره حلف هو وحلف معه رجل واحد، وإن كان نصف بصره حلف هو وحلف معه رجلان، وإن كان ثلثي بصره حلف هو وحلف معه ثلاثة نفر، وإن كان أربعة أخماس بصره حلف هو وحلف معه أربعة نفر، وإن كان بصره كله حلف هو وحلف معه خمسة نفر. وكذلك القسامة كلها في الجروح، فإن لم يكن للمصاب من يحلف معه ضوعفت عليه الأيمان، فإن كان سدس بصره حلف مرة واحدة، وإن كان الثلث حلف مرتين، وإن كان النصف حلف ثلاث مرات، وإن كان الثلثين حلف أربع مرات، وإن كان خمسة أسداس حلف خمس مرات، وإن كان كله حلف ست مرات ثم يعطى. (1)

ص: 85

1-1). المصدر السابق، ص 359. [1]

موضوع این نوشتار، بررسی مسئله «عقل گرایی» در آثار مرحوم محمد بن یعقوب کلینی رحمه الله فقیه و محدث والا مقام شیعه در قرن های سوم و چهارم هجری است. انگیزه پرداختن به این مسئله، نشان دادن جامعیت شخصیت کلینی رحمه الله به عنوان دانشمندی است که در آغوش اسلام و مکتب تشیع پرورش یافته و حدیث گزاری وی، موجب ظاهرگرایی و عقل گریزی ایشان نگردیده است.

در این نوشتار، نخست به معرفی کوتاه کلینی رحمه الله پرداخته، سپس موضوعات دیگر مربوط به بحث را بررسی خواهیم کرد.

زندگینامه کلینی

«محمد بن یعقوب کلینی رحمه الله در قریه «کلین» از توابع «ری»، دیده به جهان گشود. (2) زادگاه ایشان در زمان تولدش، از اهمیت والایی برخوردار بوده؛ تا آن جا که برخی، «ری» را در آن زمان پس از بغداد، بزرگ تر از سایر شهرها دانسته اند. (3)

ص: 87

1-1). آینه پژوهش، سال چهاردهم، شماره سوم، مرداد-شهریور 1382، شماره پیاپی 81، ص 17-31.

2-2). رجال النجاشی، ص 266، مکتبه الداوری، قم، بی تا؛ نیز رجال الطوسی، ص 439، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، 1415 ق.

3-3). اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، مسالک و ممالک، ص 166، به اهتمام ایرج افشار؛ انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ سوم، 1368 ش.

هیچ کدام از رجالیان و مورخان زادروز کلینی رحمه الله را مشخص نکرده اند، لیکن برخی آن را زمان حیات امام یازدهم، امام حسن عسکری علیه السلام، دانسته اند؛ [\(1\)](#) گر چه برخی دیگر این سخن را بی وجه پنداشته اند. [\(2\)](#)

بعضی دیگر از دانشیان، با توجه به گفته محققى مانند ابن الاثير جزرى که مرحوم کلینی رحمه الله را «مجدد» در رأس سده سوم هجری شمرده است، نتیجه گرفته اند که ایشان می بایست در سال 300 هجری، در سن کمال بوده و مقداری بیش از چهل بهار بر وی گذشته باشد؛ یعنی در عصر امام عسکری علیه السلام متولد شده باشد. [\(3\)](#)

به هر رو، این مسئله چندان مهم نیست، بلکه مهم تر از آن، این است که ایشان در عصری بسیار پر حادثه، یعنی دوران غیبت صغرای امام زمان علیه السلام می زیسته و با زمان شناسی ستودنی خویش، توانسته رسالت خود را به بهترین شکل به انجام رساند و به نظر ما، «عقل گرایی» خود را به خوبی آشکار سازد.

در مورد خاندان کلینی رحمه الله گفتنی است که پدر بزرگوار ایشان «یعقوب بن اسحاق»، از عالمان بزرگ دین بوده و هم اکنون نیز آرامگاه او در کلین، مشهور است و جز این، اطلاعی دیگر از او در دست نیست. [\(4\)](#) مادر ایشان، از خاندانی دانشمند بوده و نزدیکان وی، از قبیل جد و پدر، عمو و برادرش، همه از برگزیدگان و دانشوران بزرگ بوده اند. [\(5\)](#)

در مجموع، تباری بزرگ و دانشمند، «محمد بن یعقوب کلینی رحمه الله» را در آغوش خود پروریده و او را به عالم اسلام تقدیم کرده است.

ص: 88

-
- 1-1) . ر. ک: بحر العلوم، السید مهدی، فوائد الرجالية، ج 3، ص 336، مكتبة الصادق، تهران، چاپ اول، 1363 ش.
 - 2-2) . خوبی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، ج 18، ص 54، مدينة العلم، قم، چاپ سوم، بی تا.
 - 3-3) . عبدالرسول، عبدالغفار، الكلینی والكافی، ص 125 و 127، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، 1416 ق؛ نیز مجله علوم الحديث، شماره 1، ص 195.
 - 4-4) . موسوی خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، ج 6، ص 108، مكتبة اسماعیلیان، قم، بی تا.
 - 5-5) . ر. ک: مجله علوم الحديث، شماره اول، ص 197 و 198؛ نیز درباره «محمد بن ابراهیم»، جد مادری کلینی ر. ک الطوسی، رجال الطوسی، رقم 6279، ص 439، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، 1415 ق؛ نیز درباره «احمد بن ابراهیم»، عموی مادر کلینی، همو، همان، رقم 5920، ص 407؛ نیز درباره «علی بن محمد بن ابراهیم» معروف به علان، دایی محمد بن یعقوب کلینی، ر. ک النجاشی، رجال النجاشی، ص 184، مكتبة الداوری، قم، بی تا.

می توان مدعی شد که شیخ کلینی رحمه الله از وثاقت و اعتبار کامل برخوردار بوده و شخصیت برجسته و چند بعدی ایشان، سبب شده که از دیرباز تا به حال، کسی از سیره نگاران سخنی در قدح وی نگوید و در عوض هر کس به گونه ای، او را مدح کند. اکنون نگاهی به دیدگاه های بزرگان درباره ایشان می افکنیم:

رجالی بزرگ شیعه مرحوم ابوالعباس نجاشی (متوفای 450) درباره کلینی رحمه الله گوید:

محمد بن یعقوب کلینی، که علان کلینی رازی-ری شهری-دایی اش بوده است، استاد برجسته عالمان ما به روزگار خودش در ری بوده است. وی موثق ترین مردم در حدیث گزاری بوده است.

کلینی کتاب کافی را طی بیست سال نگاشته است. . . و ما تمام کتاب های ایشان را از گروهی از استادان خویش نقل کرده ایم. (1)

شیخ الطائفه (متوفای 460) درباره کلینی، فرموده است:

محمد بن یعقوب کلینی، با کنیه ابوجعفر اعور، فردی والا قدر و آشنا به روایات است که تألیفات بسیاری از جمله کتاب معروف کافی دارد و ما کتاب های ایشان را در کتاب خود به نام الفهرست معرفی کرده ایم. (2)

همو در الفهرست گوید:

محمد بن یعقوب کلینی که کنیه اش ابوجعفر است، فردی مورد وثوق و دانا به روایات است و کتاب هایی از جمله کافی دارد که شامل سی کتاب است و نخستین بخش آن، کتاب عقل و فضیلت علم نام دارد. . . شیخ مفید محمد بن محمد بن نعمان راجع به تمام کتاب های ایشان برای ما گزارش کرده است. (3)

مرحوم شیخ صدوق (متوفای 381) با عنوان «الشیخ الفقیه»، کلینی را ستوده است. (4)

مرحوم شیخ مفید، اسطوانه بزرگ دیگر تشیع (متوفای 413) در مقام ستایش کتاب

ص: 89

1-1 . رجال النجاشی، ص 266 و 267.

2-2 . الطوسی، رجال الطوسی، ص 439، رقم 6277.

3-3 . همو، الفهرست، ص 210 و 211، رقم 602.

4-4 . فصل نامه علوم الحدیث، شماره اول، ص 218، محرم 1418 ق، به نقل از «فضل الكوفة ومساجدها»، ص 49.

کافی، آن را از بزرگ ترین کتاب های شیعه و پرفایده ترین آنها دانسته است (1) و این سخن گواه عظمت نویسنده کتاب نیز هست.

رجالیان متأخر شیعه نیز، هر کدام به نیکوترین شکل، کلینی را ستوده اند که به خاطر رعایت اختصار از بازگویی اقوالشان خودداری کرده، تنها منابع آن سخنان را یادآوری می کنیم. (2)

دانشمندان رجالی معتبر اهل سنت نیز هر کدام به گونه ای از کلینی به عظمت و نیکی یاد کرده اند. کهن ترین منبعی که یافته ایم، مربوط به عبدالغنی بن سعید الازدی المصری (متوفای 407ق) است که کلینی رحمه الله را ستوده است. (3)

پس از او، حافظ، ابن ماکولا (متوفای 475ق) درباره کلینی گوید: «کلینی به ضم کاف و لام مکسور و حرف یاء پیش از حرف نون، همان ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی، از فقیهان و مؤلفان شیعه است.

ابو عبدالله احمد بن ابراهیم صیمری و دیگران از وی نقل حدیث کرده اند. او در محله دروازه کوفه و در زنجیر در بغداد ساکن بوده و در همان شهر به سال 328ق وفات یافته و در مقبره اش دروازه کوفه مدفون شده است». (4)

ابن عساکر (متوفای 571) درباره کلینی آورده است:

محمد بن یعقوب که به او محمد بن علی ابو جعفر کلینی هم گفته می شود، از علمای شیعه بوده که به دمشق مسافرت کرده و در شهر بعلبک از ابو حسین محمد بن علی جعفری سمرقندی و محمد بن احمد بن خفاف نیشابوری و علی بن ابراهیم بن هاشم و . . . نقل حدیث کرده است.

ص: 90

1-1) . ر. ک: مهدوی راد، محمد علی، نگاهی به جوامع حدیثی شیعه، ص 19، (جزوه درسی مرکز تربیت مدرس قم)، بی تا.

2-2) . ر. ک: کلینی و الکافی، ص 202 و بعد، نیز فصل نامه علوم الحدیث، ش 1، ص 118 و بعد؛ نیز ثامر هاشم حبیب العمیدی، الشیخ کلینی البغدادی و کتابه الکافی، ص 140 و 143، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول، 1414 ق.

3-3) . ر. ک: فصل نامه علوم الحدیث، ش 1، ص 219، محرم 1418 ق، به نقل از: المؤلف والمختلف، عبدالغنی بن سعید الازدی المصری.

4-4) . حافظ ابن ماکولا، الاکمال، ج 7، ص 186، مؤسسة التاریخ العربی، بی جا، بی تا.

کلینی همان محمد بن یعقوب کلینی است که از مؤلفان شیعه است و طبق مکتب اهل بیت علیهم السلام می نگاشته است. (1)

ابو سعادات، مبارک بن محمد بن اثیر (متوفای 606ق) نیز درباره کلینی گوید:

کلینی از جمله فقیهانی است که در سال سیصد هجری می زیسته و جزء عالمان شیعه بوده است. (2)

عز الدین، ابو الحسن بن اثیر (متوفای 630ق) نیز گوید:

... در این سال محمد بن یعقوب وفات یافت. . . وی یکی از عالمان شیعی بود. کلینی با یاء نقطه دار در پایین آن و پس از آن حرف نون، با صدای کشیده تلفظ می شود. (3)

امام شمس الدین ذهبی (متوفای 748ق) درباره کلینی گوید:

کلینی، محمد بن یعقوب کلینی است که از سران دانشمندان شیعه در روزگار مقتدر عباسی بوده است. وی منسوب به کلین از شهرهای تابع عراق-اراک - است. (4)

همو در کتاب های دیگرش نیز کلینی رحمه الله را به عظمت فراوان یاد کرده است. (5)

صلاح الدین خلیل بن ایبک صفدی (متوفای 764ق) درباره کلینی گوید:

کلینی شیعی مذهب، همان محمد بن یعقوب ابو جعفر کلینی، به ضم کاف و اماله لام است که پیش از یاء آخر، نون قرار دارد. وی اهل ری بوده تا هنگام درگذشتش در بغداد سکونت گزیده است. او از جمله فقیهان شیعه بوده که طبق مذهب آنان می نگاشته است. (6)

ص: 91

-
- 1-1). ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج 56، ص 297، دارالفکر، بیروت، چاپ اول، 1418 ق.
 - 2-2). محمد بن الاثیر الجزری، جامع الاصول، ج 11، ص 323، دارالفکر، بیروت، چاپ سوم، 1403 ق.
 - 3-3). ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ج 8، ص 364، دار صادر، بیروت، 1399 ق.
 - 4-4). الذهبی، المشتبه، ج 2، ص 553، موجود در کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، قم، بی نا، بی جا، بی تا.
 - 5-5). ر. ک: سیر اعلام النبلاء، ج 15، ص 280، مؤسسة الرسالة، بیروت، چاپ نهم، 1413 ق؛ نیز، تاریخ الاسلام، حوادث سال 328، ص 250 و 461، رقم ترجمه 416، دار الکتب العربی، بیروت، چاپ اول، 1413 ق.
 - 6-6). الصفدی، الوافی بالوفیات، ج 5، ص 226، [1] دارالنشر، اشتوتگارت، چاپ سوم، 1411 ق.

ابن حجر عسقلانی (متوفای 852ق) درباره کلینی نوشته است:

ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی از فقیهان و مؤلفان شیعه بوده که به زنجیری [منسوب به محله در زنجیر] به خاطر سکونتش در زنجیر بغداد معروف شده است. (1)

فیروز آبادی (متوفای 817) کلینی رحمه الله را از فقهای شیعه شمرده است. (2)

زبیدی (متوفای 1205) نیز کلینی را جزء فقهای شیعه دانسته است. (3) خیر الدین زرکلی (متوفای 1975 م) هم، کلینی را شیخ و رهبر شیعه در بغداد نامیده است. (4)

برخی از دانشیان غیر مسلمان مغرب زمین نیز از تمجید شیخ کلینی فروگذار نکرده اند (5) که جای دقت بسیار دارد.

حاصل نقل قول های بالا این است که کلینی رحمه الله از شخصیت چند بعدی و والایی برخوردار بوده؛ بدان پایه که از نگاه رجالیان فرهیخته، وی به عنوان فقیه و حدیث نگاری استوارنگار، صاحب قلم، فاضل، پیشوا، مجدد و . . . نامبردار گردیده است.

فراگیری و فرادهی علمی

بیشترین رقمی که در مورد مشایخ کلینی گزارش شده، چهل و هشت تن است. (6) در مورد شاگردان وی نیز شانزده نفر گزارش شده است. (7) برخی دیگر رقم شاگردان ایشان را بیست و سه نفر شمارش کرده اند. (8) بررسی در مورد چهره هایی که به عنوان استادان و دانشجویان کلینی مطرح شده اند، می تواند گویای سخت کوشی ایشان در فراگیری و فرادهی علمی باشد؛ به

ص: 92

1-1) . العسقلانی، تبصیر المنتبه، ج 2، ص 737، المكتبة العلمية، بیروت، بی تا؛ همو، لسان المیزان، ج 6، ص 636 و 637، رقم ترجمه 8277، دار احیاء التراث العربی و . . . ، بیروت، چاپ اول، 1416 ق.

2-2) . الفیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، ج 4، ص 265، دار الجیل، بیروت، بی تا.

3-3) . الزبیدی، السید محمد مرتضی، تاج العروس، ج 9، ص 322، دارالفکر، بی جا، بی تا.

4-4) . الزرکلی، خیر الدین، الاعلام، ج 7، ص 145، دارالعلم للملایین، بیروت، چاپ هفتم، 1986.

5-5) . ر. ک: مجله علوم الحدیث، شماره 1، ص 221، نیز الکلینی و کتابه الکافی، ص 142.

6-6) . الکلینی و الکافی، ص 166 و بعد.

7-7) . همان، ص 182 و بعد.

8-8) . الکلینی و کتابه الکافی، ص 96 و بعد.

ویژه اگر به کیفیت آموزش و دشواری های آن، در روزگار کلینی توجه شود. بخشی از دشواری های مورد نظر به سفرهای کلینی رحمه الله در عصر او باز می گردد.

سفرهای کلینی

شک نیست که هجرت یکی از عوامل تمدن ساز در تاریخ بوده است. این عامل، در زندگی شخصیت های دوران ساز نیز نقشی والا داشته و دارد.

اما در مورد قهرمان سخن ما، به دقت و صراحت، از سفرهایش یاد نشده است. به عنوان مثال شیخ طوسی رحمه الله، که به روزگار کلینی رحمه الله نزدیک بوده، یادآور شده که کلینی به سال 327، در بغداد حدیث گفته است. (1) اما از این سخن نباید نتیجه گرفت که ایشان در اواخر عمرش به بغداد هجرت کرده و حداکثر به سال 329 در آن جا زندگی را بدرود گفته است؛ (2) زیرا دست کم، مجدد نامیده شدن کلینی رحمه الله توسط ابن اثیر جزری-چنان که گذشت-می تواند موجب این احتمال شود که وی بیش از یک سفر، به بغداد داشته است. (3)

بیان این نکته ضروری است که دقت در سخنان رجالیان نزدیک به روزگار کلینی رحمه الله ما را به این امر خستو می کند که کلینی سفرهای فراوانی به نقاط مختلف از جمله بغداد داشته است و اگر جز این بود، فراهم آوردن آثار علمی گوناگون به ویژه موسوعه حدیثی گسترده ای چون کافی امکان نداشت. این که نجاشی-آن گونه که گذشت-تصریح کرده که کافی ظرف بیست سال نگاشته شده، این نکته را می فهماند که کلینی رحمه الله در طول آن مدت به جمع آوری حدیث مشغول بوده است و چون کافی از تنوع و موضوعات گوناگون برخوردار بوده و نمی توانسته آن مجموعه به صورت آماده یک جا فراهم باشد، به ناچار کلینی مسافرت های فراوانی انجام داده است.

به علاوه، رجالیانی چون ابن ماکولا و ابن عساکر که به روزگار کلینی نزدیک بوده اند، به سفرهای ایشان به دمشق و بغداد تصریح کرده اند. به ویژه، سخن ابن ماکولا که نقل شد و گفته بود: «وکان ینزل بباب الکوفة»، به روشنی استمرار را

ص: 93

-
- 1-1). ر. ک: مهدوی راد، محمدعلی، نگاهی به جوامع حدیثی شیعه، ص 5، (جزوه درسی مرکز تربیت مدرس قم)، بی تا به نقل از الاستبصار، ج 2، ص 352، شیخ طوسی.
 - 2-2). الکلینی والکافی، ص 130 و 218.
 - 3-3). همان، ص 162 و 163.

فهمانده، گویای این است که کلینی بیش از یک سفر به بغداد کرده، و طی سفرهای مکررش به بغداد، تنها کانون عمده دانش در جهان اسلام در قرن های سوم و چهارم هجری، در دروازه کوفه اتراق می کرده است.

ملاحظه برخی شواهدی که بعضی از پژوهشگران معاصر یافته اند، تا براساس آنها نتیجه بگیرند که کلینی به خراسان، کوفه و حجاز سفر کرده بود و این امور از مطاوی برخی کلمات کلینی بر می آید، جالب توجه و ارزشمند است. (1)

اکنون پس از معرفی کوتاه کلینی طی فرازهای بالا و برداشتن یک گام عمده در شناخت وی و فهم اجمالی عقل گرایی او، باید به بخش دیگری پردازی تا ضمن آن رابطه «تحدیث» و «تعقل» را باز گوئیم:

تحدیث و تعقل

در آینه کافی، چهره مرحوم کلینی به عنوان محدثی سترگ و کم نظیر، بل بی نظیر دیده می شود. اکنون می خواهیم ببینیم چگونه میان چنین شائی را می توان با خردگرایی جمع کرد؟

به طور اصولی میان حدیث گزاری یعنی ظاهرگرایی با اندیشه ورزی ناسازگاری وجود دارد؛ زیرا مقتضای حدیث گروی، تعبد بدان و وانهادن پرسش گری از عقل و خلع آن از مسند داوری است. اما خردگرایی در هر چهره ای که رخ نماید، عقل محوری و اندیشه سالاری را به همراه دارد.

تقابل دو اندیشه ظاهرگرایی و عقل گرایی را اندکی به شرح تر در جای دیگر آورده ام، (2) و این جا نیز مجال تفصیل نمی بینم. اما بیان این نکته را سودمند می دانم که تقریباً در طول تاریخ اسلام، حدیث گزاری با ظاهر گروی همراه بوده است. اما کلینی به حق به عنوان یک استثنای مهم از آن قاعده و کبرای کلی مطرح شده است. او به درستی و به حق نشان داد که تقابل یاد شده دو اندیشه، تقابلی عَرَضی است نه ذاتی.

ص: 94

1-1) . ر. ک: فصل نامه علوم الحدیث، ش 1، ص 200 و 204-206.

2-2) . در مقاله ای با عنوان احمد بن حنبل و ظاهرگرایی که تاکنون به چاپ نرسیده است.

چه این که میان عقل و دین تباینی نیست و می توان محتوای دین را در ترازوی عقل به سنجش گری گذاشت. حدیث، سخن معصوم و پیراسته از ناسره و گزاف بوده، در معیار عقل برترین عیار را دارد.

آری، آن تقابل عرضی که گفته شد، نتیجه کارکرد ذهن آن دسته از حدیث نگاران است که براساس قشری گوی خود، هم شأن عقل را از او ستانده اند و هم از ارزش حدیث به شدت کاسته اند.

منزلت حدیث از نگاه شیعه

می دانیم که حدیث به عنوان سخن عترت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در کنار قرآن، مبین آن بوده، به عنوان دومین منبع شناخت دین، در ابعاد گوناگون آن است. اما عقل، هم به عنوان ابزار فهم و قرآن و حدیث و هم به عنوان منبع سوم شناخت، علاوه بر قرآن و حدیث، یک رشته آگاهی ها را در اختیار مجتهدان و پژوهشگران قرار می دهد. پس، روی آوری به حدیث، نباید به هیچ رو به مفهوم روگردانی از عقل به حساب آید. بلکه منابع سه گانه ای که نام برده شد، علاوه بر منبع چهارمی به نام اجماع، از دیدگاه اصولیان، به صورت عرضی و در مجموع منابع استنباط و فقاہت به شمار رفته اند.

با این که کلینی آثار علمی متعدد داشته و طبق برخی گزارش ها رقم آنها به ده کتاب می رسیده است، (1) لیکن جز موسوعه بزرگ و با ارزش کافی، کتاب های دیگر، اکنون در دست ما نیست.

درباره کافی نیز تک نگاری ها و پژوهش های بسیار ارزشمندی انجام گرفته است. بنابر این در این جا، قصد دوباره کاری نداشته، تنها به بیان چند نکته تقریباً بدیع درباره کافی می پردازیم:

عقل گرایی در کافی

جای جای کافی، نشان از خردگرایی مؤلف فرهیخته و اندیشه ورز آن دارد. این ویژگی که موضوع این پژوهش است، چندان برجسته است که جای انکار ندارد و ما

ص: 95

در ادامه گفتار، به مناسبت هر موضوع و به صورت منظم، مواردی از خردورزی کلینی در کافی را نشان خواهیم داد.

همواره باید بر این ویژگی کافی انگشت نهاد، که این کتاب از دقت فوق العاده و امانت در گزارش احادیث برخوردار بوده، اسناد روایات را به طور کامل آورده است. بی جهت نبوده که عنوان پرافتخار «ثقة الاسلام» به دلیل آن استوار نگاری کم نظیر، نصیب کلینی شده است. بی شک این توفیق بزرگ الهی بی دلیل قریب محدث بزرگ شیعه نشده است؛ بلکه با توجه به وضعیت دشوار ارتباطات در عصر او و مشکلات فراوان آن روزگار، چنین وثاقت و امانت ورزی، حاصل خون دل های بسیار، رنج های جانکاه فراوان و مجاهدت های دامنه دار بوده است. راستی که دست مرزاد و آفرین بر آن همه افتخار آفرینی در عرصه پژوهش و فرهنگ.

کیفیت و کمیت زمان نگارش

زمان نگارش کافی از نظر کمی و کیفی، ویژگی داشته است. از نظر کمی، زمانی طولانی در حدود دو دهه را در بر می گرفته است و از نظر کیفی نیز زمانی کاملاً بحرانی و پرماجرا، یعنی زمان غیبت صغرای امام زمان علیه السلام بوده است که درباره آن بعداً، گفتگو خواهیم کرد.

انگیزه نگارش: انگیزه نگارش کافی نیز، آن گونه که در مقدمه آن از زبان مؤلف گرانقدرش آمده است، بسیار مهم و با ارزش بوده است. انگیزه نگارنده، استوارنگاری و عرضه مجموعه ای صحیح و سودمند برای رفتار بوده است. او می خواسته اثری پدید آورد که پیراسته و متقن بوده، برخلاف جوامع و منابع حدیثی تا آن روزگار، علاوه بر جامعیت، از روایات ضعیف و غیرقابل اعتماد تهی باشد و باید گفت، در مجموع، کلینی به خوبی از عهده این امر برآمده و توانسته آرمان خود را از نگارش کافی محقق سازد. (1)

ص: 96

1-1). ر. ک: بحار الانوار، ج 105، ص 75، (دیدگاه محقق کرکی درباره کافی)، مؤسسة الوفاء، بیروت، چاپ دوم، 1403 ق؛ همان، ج 104، ص 190، (دیدگاه شهید اول درباره کافی)؛ همان، ج 107، ص 70، (دیدگاه علامه محمدتقی مجلسی درباره کافی)؛ نیز ر. ک: فیض کاشانی، الوافی، ج 1، ص 6.

بهره‌گیری از منابع نخستین و کهن: چیزی که بر اعتبار کافی به صورتی فوق‌العاده افزوده است، دسترسی کلینی به منابع کهن و دست‌اول روایی بوده است. در کافی، تمام گزارش‌ها و حدیث‌گزاران براساس متونی بوده که همه در اختیار کلینی و دست‌اول بوده‌اند.

شک نیست که فراهم آمدن کافی از منابع اولیه یا «اصول اربعمائه» و کتاب‌های صحابیان ائمه‌علیهم‌السلام بزرگ‌ترین خدمت به فرهنگ با ارزش اسلام و شیعه بوده است؛ چه این که بدین ترتیب، یک پایانه علمی و اطلاعاتی غنی و موثق از آثار کهن و پراکنده روایی، سامان گرفته و از میان رفتن منابع یادشده، به طور عمده، طی رخداد‌های تاریخی، مشکل خاصی را پدید نیاورده است.

روزگار کلینی

اشاره

به منظور فهم ارزش تلاش علمی کلینی و عقل‌گرایی ایشان، آشنایی با روزگار وی، ضروری است. زیرا از این راه می‌توان تا حد زیادی خطوط اصلی شخصیت کلینی را تشخیص داده، به عمق مجاهدات وی پی برد.

تمام دوره عمر کلینی در عصر غیبت صغرای امام زمان علیه‌السلام قرار داشته است. این عصر به طور کلی از نظر اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ویژگی‌هایی داشته که به روشن بینی کلینی و عقل‌گرایی او یاری بسیاری رسانده است. اکنون به بیان ویژگی‌های یادشده می‌پردازیم، تا ضمن قدرشناسی از عالمان نستوه آن دوره، به برخی شبهات مربوط به این موضوع نیز، پاسخی گفته باشیم:

1. عصر حیات

دوران غیبت صغرا دوره حیرت‌ناמידه است؛ (1) زیرا شیعه در سرگردانی عجیبی به سر می‌برده است. از این رو که اصل مسئله غیبت امام زمان علیه‌السلام و نیز طولانی شدن

ص: 97

1-1). ر. ک: مدرسی طباطبایی، حسین، مکتب در فرآیند تکامل، ص 135، 137 و 138، مؤسسه انتشاراتی داروین، نیوجرسی آمریکا، 1374 ش؛ نیز مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج 51، ص 109، 118، 142 و 158، مؤسسه الوفاء، بیروت، چاپ دوم، 1403 ق؛ نیز ابی جعفر الصدوق، کمال الدین، ص 286، 287 و 302، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، 1412 ق.

زمان آن که از چهل سال فراتر رفته بوده است، تردیدهایی را برانگیخته، معضلات اعتقادی و بحران‌هایی اجتماعی را سبب شده بود. این مسائل دقت‌های عالمانه‌ای در روایات مربوط به امام‌زمان علیه‌السلام را می‌طلبد و از این رو برخی از عالمان بزرگ آن دوره، کتاب‌های مستقلی در این موضوع نگاشته‌اند. (1) در چنین روزگاری، دفاع از حریم امامت، تشیع و حدیث، کار بسیار دشواری بوده، که عالمان متعهدی چونان کلینی عهده‌دار آن گردیده، در مقابل طعن و طرد دشمنان گوناگون تشیع، جانانه مقاومت کرده‌اند.

2. اختلافات فرقه‌ای

پس از شهادت امام حسن عسکری علیه‌السلام، جامعه شیعه دچار تفرقه درونی بسیار شدیدی گردیده، فرقه‌های گوناگونی پدید آمدند. به طور اساسی دو گروه اصلی یکی طرفدار امامت «جعفر کذاب»، برادر امام عسکری علیه‌السلام و دیگری طرفدار امامت حضرت مهدی علیه‌السلام فرزند امام عسکری علیه‌السلام شدند و گروه‌های فرعی‌تر که تا بیست فرقه نیز گفته شده، نابسامانی عجیبی را بر جامعه شیعی تحمیل کرد. (2)

در این مورد نیز، برطرف کردن ریشه‌های اختلافات و پایان دادن به درگیری‌ها، فهم درستی از احادیث مربوط به حضرت مهدی علیه‌السلام را طلب می‌کرد، تا حقانیت شیعه اثنی‌عشری به اثبات رسیده، نادرستی ادعاهای برخی دیگر آشکار شود. این مهم نیز، به دست توانای محدثان والا مقام شیعه در آن دوره، انجام گرفت (3) و سهم کلینی در این میان بسیار بود که اکنون جای شرح آن نیست.

ص: 98

1-1). مانند، الامامة والتبصرة من الحيرة، از علی بن بابویه، پدر شیخ صدوق و الغيبة وكشف الحيرة، از محمد بن احمد صفوانی والغيبة وكشف الحيرة است. ر. ک: پایان جلد اول کمال الدین، ص 311؛ نیز همو، الخصال از سلامة بن محمد ارزنی و كتاب الغيبة والحيرة، از عبدالله بن جعفر حمیری، نجاشی از این چند کتاب، در رجال خویش به ترتیب در صفحه‌های 184، 280، 137 و 152، یاد کرده است. نام کامل کتاب کمال الدین صدوق نیز کمال الدین و تمام النعمة فی اثبات الغيبة وكشف الحيرة، ص 187، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، 1410؛ نیز همو، عیون اخبار الرضا، ج 2، ص 69، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، 1404 ق.

2-2). مکتب در فرآیند تکامل، ص 100 و بعد، نیز ص 113، پاورقی شماره 150.

3-3). ر. ک: همان، فصل سوم کتاب، ص 73 و بعد با عنوان «بحران رهبری و نقش راویان حدیث».

ویژگی دیگر عصر غیبت آن بوده که اجتهاد به طور جدی و عمدۀ آغاز شده است. زیرا به دلیل غیبت امام عصر علیه السلام و دسترسی نداشتن به ایشان، برای برآورده کردن نیازهای جامعه، راهی جز اجتهاد و پیدا کردن حکم مسائل جدید در پرتو اصل، نبوده است. این امر، مورد پسند ائمه علیهم السلام نیز بوده است؛ (1) از جمله تویح مشهور امام زمان علیه السلام که شیعه را در مسائل تازه به راویان احادیث ارجاع داده اند، (2) قابل توجه است.

ناگفته پیداست که خوداتکایی مجتهدان و مراجعۀ توده مردم به آنها، مستلزم بهره گیری جدی آنان از عقل برای تبلور بخشیدن به اجتهاد و فقاقت بوده و به هیچ روشی نگری، سلفی گری و تقلید برای ایشان روا نبوده است.

در مورد کلینی به خصوص، خواهیم دید که چگونه شخصیت فقهی وی، حتی در موسوعه حدیثی کافی به نمایش آمده است.

4. نگاهی به مدرسه قم

ویژگی دیگر روزگار کلینی وجود مدرسه فقهی-حدیثی پرافتخار قم بوده که علی القاعده می بایست او پس از کلین و ری، بهره بسیاری از آن گرفته باشد.

برخی مدرسه قم را در مقابل مدرسه بغداد قرار داده، اولی را ظاهرگرا و عقل گریز و دومی را ژرفانگر و خردگرا دانسته اند. (3) برخی دیگر نیز اصلی ترین ویژگی مدرسه قم را «غلوستیزی» دانسته اند. این سخن را بشنوید:

دانشمندان و راویان حدیث مدرسه قم که در آن دوره مرکز اصلی و عمدۀ علمی شیعه بود به شدت نسبت به بسط و رخنه افکار و آثار مفوضه عکس العمل نشان می دادند. آنان نیز با تمام قوا می کوشیدند جلوی سیل عظیم ادبیات غلات را که به

ص: 99

1-1. همان، ص 98-100.

2-2. الصدوق، کمال الدین، ج 2، ص 440، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، 1412 ق.

3-3. ر. ک: امین ترمس العاملی، بحوث حول روایات الکافی، ص 12، مؤسسة دار الهجرة، قم، چاپ اول، 1415 ق.

سرعت گسترش می یافت بگیرند. علمای قم تصمیم گرفتند که هر کس را که به ائمه نسبت فوق بشری بدهد به عنوان غالی معرفی نمایند و چنین کسان را از شهر خود اخراج کنند. افراد متعددی از روایان حدیث به خاطر آن که آن گونه مطالب را روایت کرده بودند، در نیمه اول قرن سوم از قم اخراج شدند. . . دانشمندان حوزه قم که در این دوره عالی ترین مقام و مرجع علمی جامعه شیعه بودند، تا پایان قرن چهارم، با قدرت و شدت، ضد مفوضه باقی مانده و با انتساب هر گونه وصف فوق بشری به ائمه، برخورد سخت می کردند. . . . (1)

این سخن نیز شنیدنی است: «بخش هایی از موارث فکری مفوضه از اواخر قرن چهارم در سنت علمی شیعه رخنه کرد. و به تدریج مقبولیت می یافت. البته در مجامع حدیثی مدت ها ظهور یافته و حضور چشم گیری پیدا کرده بود؛ به خصوص در مجامع بزرگ، مانند کتاب کافی که به خاطر بزرگی و گستردگی آن، ناچار احادیث ضعیف زیادی هم در آن راه یافته و حتی به نقل برخی بزرگان از کل 16199 حدیث آن 9485 حدیث، ضعیف و غیر معتبر است». (2)

گمان می رود در غلوستیزی مدرسه قم و طعن زدن در کافی مقداری «غلو» شده باشد! نه رویارو قرار دادن دو حوزه شیعی قم و بغداد، مقرون حقیقت است و نه نسبت غلوستیزی به مدرسه قم آن گونه بوده که گفته شده است.

در مورد قم و بغداد، بعداً اندکی بحث می شود و اکنون می گوئیم ماهیت اندیشه عقل گرای شیعه به طور اصولی ایجاب می کرده که هیچ ستیزی با عقل نداشته باشد و دلیل خاصی نیز برای تمکیک اندیشه مدرسه قم و بغداد مطرح نشده است. البته اخباری گری در شیعه را، باید استثنایی دانست که در گرو شرایط ویژه ای بوده است؛ اما در مورد مدرسه قم، وضعیت از نظر تاریخی آن گونه نبوده که در سده های سوم و چهارم، عقل گریز نامیده شود.

در مورد بزرگان مدرسه قم، مانند «صدوق» نیز نمی توان مدعی شد که هم و غم

ص: 100

1-1) . مکتب در فرآیند تکامل، ص 50، 59 و 60.

2-2) . همان، ص 67.

اصلی خود را مبارزه با تقویض و غلو می دانسته و می کوشیده اند ائمه علیهم السلام را افرادی عادی معرفی کنند؛ زیرا مقامات گوناگونی که برای ائمه علیهم السلام منظور می شود، به گونه ای تحت الشعاع عصمت و نصب الهی امام قرار دارند و هنگامی که این دو امر پذیرفته شود، پذیرش برخی مسائل دیگر، از قبیل اعجاز و دخل و تصرف در طبیعت، نباید غلو نامیده شود.

مرحوم صدوق رحمه الله در مورد نصب الهی و عصمت امام تأکید بسیاری دارد:

بنا به فرموده خدای بزرگ: «آن گاه که خدای تو به فرشتگان گفت می خواهم روی زمین خلیفه ای قرار دهم. . .»، کسی که دلش پاک باشد شایستگی مقام خلافت را دارد تا امین باشد. اما اگر فرد آلوده ای در نظر گرفته شود به مردم خیانت خواهد کرد؛ زیرا به عنوان مثال اگر دلالی باربر خیانتکاری را به بازرگانی معرفی کند تا کالایی را جابه جا کند و آن فرد خیانت کند، دلال خائن خواهد بود. بنابر این چگونه خیانتگری بر خدا رواست؟ (1)

همو گوید: «دلیل عصمت امام: از این رو که در سخن هر کسی احتمالاتی هست، اما بسیاری از آیات قرآن و سنت، بنابر اجماع فرقه های اسلامی، صحیح و صریح بوده تغییرناپذیر است، . . . ضروری است کسی که از دروغ و خطا در امان باشد آورنده قرآن و سنت باشد. . . و اگر به چنین فردی نیاز باشد، نباید دروغگو باشد تا اهداف خدا در قرآن و اهداف پیامبر صلی الله علیه و آله در سنت را به راستی گزارش کند و اگر چنین چیزی واجب باشد، باید او معصوم باشد. . .».

«بنابر آنچه گذشت، قرآن نیاز به ترجمانی دارد. پیامبر صلی الله علیه و آله باید قرآن را تفسیر کند. پیامبر صلی الله علیه و آله نیز باید معصوم باشد تا پذیرش سخن او لازم آید. پس اگر عصمت، مفسر ضروری باشد، امت نمی تواند عهده دار این امر باشد؛ زیرا خود دچار اختلاف اند و برخی، برخی را تکفیر می کنند. با ثابت شدن این امر، ضرورتاً، معصوم، فقط کسی است که از او یاد کردیم و او امام است. نیز استدلال کردیم که امام جز معصوم کسی

ص: 101

نیست. همین طور نشان دادیم که پیامبر صلی الله علیه و آله باید بر امامت امام معصوم تصریح کند؛ زیرا عصمت در چهره کسی آشکار نمی شود تا مردم آن را مشاهده کنند. در نتیجه خدای علام الغیوب باید او را معرفی کند. بنابر این امامت با نص شکل می گیرد. ما در این باره نصوص و احادیث صحیحی داریم که از پیشوایان معصوم آنها را نقل کرده ایم». (1)

در مورد کافی نیز چگونه می توان مدعی شد که بیش از نیمی از آن روایات ضعیف است، آن هم به این دلیل که مفوضه، بر ساخته های خود را از طریق مؤلف کتاب وارد آن کرده اند؟! مگر روایاتی که در کتاب «الحجة» کافی آمده، معادل نیمی از روایات کافی است؟ و مگر روایات مربوط به نصب و عصمت امام، محتوایی خلاف عقل دارند که دست کم از راه نقد مضمونی تخطئه شوند؟ اگر به راستی چنین بود، خود کلینی و صدوق که در فهم و نقد حدیث کم نظیر بوده اند، با زیر پا گذاشتن تعهد و تقوای خویش، به نقل این قبیل روایات مبادرت کرده، (2) کم ترین نقدی انجام نداده، حتی به تأیید و مدلل کردن آنها می پرداختند؟

ادعای دیگری، از سوی نویسندگان است که در بند شیعه و تعقل قبل از ایشان نقل قول کردیم. بدین گونه که، شیعه در قرون نخستین هجری، تا دوران غیبت صغرا، از خردورزی به دور بوده است. وی می نویسد:

«در مکتب تشیع هم در دوران اولیه آن، در اوایل قرن دوم هجری، گرایش غالب مخالفت با بحث های کلامی بوده است. نظر آن بود که چون امام بالاترین و عالی ترین مرجع شریعت است، همه سؤالات و استفسارات باید به او ارجاع داده شود و رهنمودهای او که از نظر شیعیان حقیقت خالص و بیانگر واقع بود، پیروی گردد. پس جایی برای اجتهاد و استدلال عقلانی و به تبع، بحث و مناظره و زور آزمایی در مباحث دینی نمی بود...».

«با این وجود، این گرایش کلامی و استدلالی در جامعه شیعه هم چنان به شکل یک

ص: 102

1-1. الصدوق، معانی الاخبار، ص 133، 134 و 136، [1] مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، 1410.

2-2. همان، ص 130 تا 133.

گرایش کوچک و غیر اصلی باقی ماند، چه اکثریت عظیم دانشمندان آن مکتب همواره از هرگونه استدلال عقلی در مباحث مذهبی و از مناظرات و مشاجرات کلامی خودداری و دوری کرده و تمام هم و غم خود را صرف نقل و روایت احادیث و سخنان ائمه طاهرین می نمودند و همین گاه، آنان را در مجادلات و کشمکش های سخت با طرفداران گرایش کلامی قرار می داد. . . .» .

«مکتب سنتی کلام شیعه تا پایان دوره حضور ائمه اطهار در اواسط قرن سوم به عنوان تنها گرایش کلامی و عقلی در تشیع امامی حضور داشت. با این همه از میانه های این قرن به بعد، آرا و نظریات کلامی معتزله به تدریج به وسیله نسل جدیدی از دانشمندان که به زودی مکتب نوین و عقل گرایی در کلام شیعه به وجود آوردند، در تشیع راه یافت. طلیعه داران این مکتب نوین، جهان بینی معتزله را در مورد عدل و صفات الهی و آزادی و اختیار انسان پذیرفتند؛ اما در عین حال، مبانی مکتب تشیع را در مورد امامت هم چنان حفظ کرده و از آن شدیداً پشتیبانی می نمودند. . . .» .

«دیدیم که اکثریت مطلق دانشمندان شیعه، تا پایان قرن سوم هجری از استدلال عقلی و اجتهاد در فقه به شدت خودداری کرده و کار و تلاش علمی خود را در نقل و ضبط گفته های معصومین، در مسائل مختلف منحصر و متمرکز ساخته بودند. نظر آن بود که فرد هر چند دانشمند و در کار تحلیل و نظر ورزیده باشد، شریعت قلمرو وحی است نه عقل و چون امام به مثابه منبع موثق دانش مذهبی و مرجع تفسیر درست شریعت و وحی در جامعه حضور داشت، پس جایی برای ظن و تخمین و اجتهاد و اعمال نظر در خطه شرع و دین نبود» .

(1)

سخنان بالا عاری از حقیقت و سند تاریخی است. درست بر عکس آنچه ادعا شده، شیعه به لحاظ دسترسی به امامان علیهم السلام و دانش الهی آنان، قوی ترین مکاتب کلامی، فقهی و اصولی را در همان عهد ائمه علیهم السلام به وجود آورده که ثمرات آن در دوره های بعد آشکار شد.

ص: 103

این سخن بسیار سخیف است که به لحاظ حضور امامان در جامعه شیعی، دانشمندان این مکتب، از عقل ورزی خودداری می کردند. یا این که حوزه دین، حوزه عقل نیست؛ یا این که اکثریت عظیم دانشمندان شیعه از مناظره، تن می زدند! آن جا که خود امامان علیهم السلام با لجوج ترین افراد، حاضر به مناظره می شدند و جزئیات گفتگوهای آنان ثبت شده است، (1) چگونه می توان شیعه را عقل گریز و مخالف مناظره معرفی کرد؟

برخلاف ادعای نادرست بالا، در زمینه کلام، با ارزش ترین میراث شیعه مربوط به دوران ائمه علیهم السلام است. (2)

این ادعا نیز که کلام شیعی در باب صفات خدا و آزادی انسان وام دار معتزله است، به کلی خلاف واقع است. در حالی که بهترین آموزش ها از سوی امامان علیهم السلام، در این امور داده شده است، (3) چگونه می توان گفت شیعه در این مسائل از معتزله تغذیه کرده است؟! از نهج البلاغه که آغاز کنیم، عالی ترین استدلال ها در مقولات عدل، صفات باری و آزادی انسان را مشاهده می کنیم، (4) آیا شاگردان ائمه علیهم السلام و دانشمندان شیعه تا پایان قرن سوم، هیچ ارتباط علمی با امامان خود نداشته و در عوض، در مقابل چند عالم معتزلی، برای فراگیری خداشناسی و انسان شناسی زانو زده بودند؟! (5)

در زمینه فقه و اصول نیز، حتی از عهد خود پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله اجتهاد انجام می گرفته و در روزگار ائمه علیهم السلام نیز به بهترین شکل، شالوده های فقه و اصول شیعه ریخته شده و دانشمندان بزرگی، با آثار گرانبهایی در این دوره، در دو رشته فقه و اصول، پا به عرصه

ص: 104

1-1) . از باب مثال می توان به کتاب های ارزشمند شیخ صدوق رحمه الله در این زمینه مراجعه کرد: علل الشرایع، عیون اخبار الرضا، التوحید والامالی.

2-2) . ر. ک: صدر، سید حسن، تأسیس الشيعة لعلوم الاسلام، منشورات الاعلمی، تهران؛ نیز مغز متفکر جهان شیعه، مرکز مطالعات اسلامی استراسبورگ، انتشارات جاویدان، تهران.

3-3) . در این زمینه مراجعه به کتب حدیثی متقدمان حقیقت را آشکار می کند؛ از اصول کافی گرفته تا کتب کلامی - حدیثی شیخ صدوق رحمه الله مانند توحید و اعتقادات و کتب حدیثی - کلامی شیخ مفید رحمه الله و شیخ طوسی رحمه الله و . . .

4-4) . به عنوان نمونه می توان اثر ارزشمند مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، بخش دوم، با عنوان الهیات و ماوراء الطبیعه را از نظر گذراند.

5-5) . به عنوان نمونه بنگرید به: تأسیس الشيعة لعلوم الاسلام، از سید حسن صدر و مغز متفکر جهان اسلام، از مرکز مطالعات اسلامی استراسبورگ و دانش مسلمین، از محمدرضا حکیمی.

وجود نهاده و بالیده اند. در حقیقت فقه شیعه و نیز دانش اصول فقه، به شکل بسیار جدی و منظم در عصر ائمه شیعه و با هدایت و خواست آنها، پی ریزی شده به ثمردهی رسیده است. اسناد تاریخی در این مورد به اندازه ای محکم و موثق است که جای کم ترین تردید و انکاری باقی نمی گذارند. (1)

یادآوری این نکته لازم است که صاحب سخن پیش گفته، خود در جایی بدین سخن معترف شده که در عصر امام عسکری علیه السلام باب اجتهاد، توسط خود آن بزرگوار گشوده شده است:

نمونه های بسیار کمی که از موارد جواب های فقهی آن حضرت در دست است، مکرر دیده می شود که ایشان از جواب دقیق نسبت به مورد، طفره رفته و به بیان کبرای کلی حکم فقهی پرداخته اند. . . از نظر شکلی نیز جوابات ایشان بسیاری اوقات به عبارت ان شاء الله ختم می شد که بیشتر به آن پاسخ ها صورت فتوا می داد. . . انسان وقتی به تاریخ امامت از آغاز دوره حضرت عسکری علیه السلام تا پایان دوره غیبت صغرا از دور نظر می افکند، به خوبی می بیند که چگونه این دوره به صورت یک مرحله آماده سازی و انتقالی برای تغییرات بعدی بوده است. دوره ای که طی آن، جامعه شیعه آماده و پرورش داده می شد تا مشکلات و مسائل عقیدتی و فقهی خود را بدون نیاز به مراجعه به امام حاضر حل کند. (2)

این سخن با سخنان قبلی که «جامعه شیعه را تا پایان قرن سوم از هرگونه خردورزی و اجتهاد تهی می دانست» تا حدودی تهافت دارد.

حاصل این بخش از سخن این شد که شیعه در قرون نخستین اسلامی کاملاً اهل تعقل بوده و حضور امامان علیهم السلام نیز مانعی بر سر راه این مسئله نبوده یا خردگرایی، بی حرمتی به ساحت مقدس ایشان به شمار نمی رفته است. در حقیقت، در روزگاری که عصر شکوفایی علوم اسلامی و صف آرایی مکاتب فقهی و کلامی به شمار

ص: 105

1-1) . به عنوان نمونه، ر. ک: الفاضل القائینی، علی، علم الاصول تاریخاً و تطوراً، مکتب الاعلام الاسلامی، قم؛ نیز گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقها، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها، تهران.

2-2) . مکتب در فرایند تکامل، ص 98 و 99.

می‌رفته، شیعه نمی‌توانسته حرف‌های خود را نزنند و گرنه در آن عصر پرحادثه به کلی از میان رفته بود. پس یک ویژگی دیگر روزگار کلینی، خردگرایی عالمان و بزرگان شیعه در آن عصر در تداوم دوران ائمه‌علیهم‌السلام بوده است. یادآوری این امر ضروری است که در آینده توضیحی در مورد احادیثی که از رأی و نظر نهی کرده‌اند، خواهد آمد تا هر سوء تفاهمی از میان برود.

اوضاع سیاسی عصر کلینی

از زمان متوکل عباسی و عصر امام هادی علیه‌السلام شیعه از رهگذر سخت‌گیری‌ها و تعرض‌های دولت، دچار مشکلات فراوانی شد. لیکن ائمه‌علیهم‌السلام شیعه با تمهیدات و سیاست‌های ویژه‌ای، به مقابله برخاسته و به رغم تمام مشکلات، موفق به حفظ و هدایت شیعه در آن روزگار سخت‌گردیدند. خفقان شدید و ستم‌های بی‌اندازه بنی‌عباس، منجر به غیبت امام عصر علیه‌السلام بنا به خواست و اراده الهی شد. در عصر غیبت صغرا نیز روند ستمگری‌ها پی‌گرفته شد. اما به موازات آن به خاطر فساد مالی، اخلاقی و سیاسی دربار عباسی و مرکز خلافت یعنی بغداد، (1) مجال رشد نسبی شیعه و تشکیل دولت‌های محلی شیعی به ویژه در ایران فراهم آمد و از این رهگذر، تا حدود زیادی اوضاع به سود شیعه رقم خورد. (2)

گرچه اسنادی در دست نیست تا بتوان به نقش آل بویه در گسترش فرهنگ شیعی، یا میزان ارتباط میان عالمی چون کلینی و آنها و در نتیجه بهره‌گیری وی از یاری‌ها و امکانات آنان، پی‌برد، لیکن می‌توان اجمالاً مدعی شد که اگر مساعدت‌های آل بویه نبود و دانشمندان شیعه دست کم از آزادی عمل برخوردار نمی‌بودند، عادتاً انجام چنان کارهای بزرگ علمی مقدور نمی‌شد. (3)

ص: 106

1-1. ر. ک: الکلینی والکافی، ص 223 و بعد؛ مسعودی، مروج الذهب، ج 4، ص 294، دارالاندلس، بیروت، بی تا.

2-2. همان، ص 238 و بعد.

3-3. جوئل ل. کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص 78-83، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول، 1375 ش.

پیدایش زمینه های اجتماعی و فرهنگی توسعه

آخرین ویژگی روزگار کلینی را باید به طور خلاصه «باز بودن» آن دانست. یعنی از نظر اجتماعی و فرهنگی در زادگاه خود او و نیز در قم و عاصمه جهان اسلام، مدینه السلام، بغداد، سعه صدر کافی و شرایط کاملاً مساعد برای ابراز عقیده و اندیشه وجود داشته است و با توجه به چنین شرایطی بوده که کلینی به فکر تدوین موسوعه حدیثی بزرگ خویش و اظهار دیگر اندیشه های خود افتاده است. به زودی توضیحات بیشتری در مورد سه شهر یاد شده، خواهیم آورد.

روزگار زیست کلینی یا دوره غیبت صغرا را باید از یک نظر، دورانی سازنده دانست. از این رو که شیعه در این دوره خود را بازیافت، فلسفه غیبت امام دوازدهم علیه السلام خویش را به درستی فهمید و برای یک دوره طولانی تر خود را آماده کرد تا بتواند در غیاب حجت حق، امام منتظر، وظایف سنگین خود را به درستی انجام دهد.

در این میان دو نکته را نباید از یاد برد: یکی سختی روزگار غیبت صغرا که به راستی عصر حیرت نامیده شده بود، و دیگری خدمات برجسته عالمان بزرگوار شیعه در آن روزگار دشوار غیبت صغرا و مدتی پس از آن، در خصوص تشریح فلسفه غیبت و بررسی مسائل گوناگون مربوط به آن، که این مهم را می توان در آثار مربوط به آن دوره به درستی مشاهده کرد. (1)

ری، قم و بغداد در عصر کلینی

پس از آشنایی با دشواری های عصر غیبت صغرا و روزگار کلینی که عمدتاً مربوط به مذهب وی، مسائل اعتقادی و مبانی مکتب تشیع می شده است، اکنون نوبت به بازگویی آسانی ها و زمینه های مساعدی می رسد که اندکی پیش تر به آن اشاره شد. این زمینه ها مربوط به سه شهر ری، قم و بغداد بوده است.

ص: 107

1-1). از قبیل کمال الدین صدوق، الغیبة شیخ طوسی که اندکی بعدتر نگاشته شده است، الامامية والتبصرة من الحيرة، علی بن بابویه والد صدوق، غیبت نعمانی از محمد بن ابراهیم بن جعفر کاتب و . . .

درباره «ری» که زادگاه کلینی است، گفتنی است که برخلاف قم، که شهری شیعه نشین بوده، ری پیروان مذاهب مختلف را در خود جای داده است. علاوه بر مذاهب رسمی فقهی اهل سنت، مذاهب فکری گوناگون از قبیل معتزله، نجاریه، اشاعره، کرامیه و... نیز در ری حضور رسمی داشتند. (1) لازم است این امر فضای مناسب فکری در ری و تلاش های فکری و علمی اندیشمندان هر فرقه و مذهب به سود خود بود.

حضور تشیع نیز در ری، از زمان ورود اسلام به این شهر و فتح شدنش، جدی بوده و رقم بالایی از اصحاب ائمه علیهم السلام و راویان حدیث به این شهر هجرت کرده، در آن ساکن شدند. (2)

بدین ترتیب حجم بالایی از علما و دانشمندان مذاهب مختلف اسلامی، به ویژه تشیع در مراکز علمی این شهر، پرورش یافته اند. (3)

با توجه به اوضاع فرهنگی و اجتماعی ری در صدر اسلام به ویژه قرن سوم هجری، می توان پذیرفت که مجموعه شرایط خوب و مناسب، به ویژه کانون های علمی و منابع لازم انسانی و کتابخانه ای در دسترس کلینی بوده (4) تا توانسته به تلاش های گسترده علمی، از جمله تدوین کافی بپردازد.

در مورد «قم»، در نزدیکی زادگاه کلینی قابل ذکر است که:

اولاً سابقه تشیع در این شهر طولانی و غلبه آن بر این شهر مثال زدنی است. (5) این امر مجال کافی و زمینه بسیار خوبی را به وجود آورده بوده تا فرهنگ پر بار شیعی و علوم گوناگون اسلامی در این شهر، رشد چشمگیری داشته باشد.

ثانیاً اوضاع اجتماعی و مذهبی قم سبب شده بود تا انبوه سادات و هاشمیان و

ص: 108

1-1) . ر. ک: کریمان، حسین، ری باستان، ج 1، ص 184 و بعد، فصل نهم کتاب درباره محله های ری و نقشه ری باستان در ص 23 کتاب، انجمن آثار ملی، اسفند 1345، تهران.

2-2) . ر. ک: الکلینی والکافی، ص 137 و 144؛ نیز الکلینی... و کتابه الکافی، ص 35 و [1] بعد.

3-3) . همان.

4-4) . ر. ک: ری باستان، ج 1، ص 526 و بعد، فصل پانزدهم کتاب: مدارس و کتابخانه ها.

5-5) . ر. ک: تاریخ قم، ص 205 و بعد، از حسن بن محمد بن حسن قمی، به تصحیح جلال الدین تهرانی، انتشارات توس، تهران، 1361ش؛ نیز فقیهی، علی اصغر، تاریخ مذهبی قم، ص 40، انتشارات اسماعیلیان، قم، بی تا.

محدثان و دانشمندان شیعه در این شهر گرد آیند و به رشد علوم اسلامی یاری رسانند. (1)

ثالثاً مدرسه قم را نباید مدرسه بسته ای پنداشت که جز اندیشه های ناب تشیع، هیچ فکر مخالفی در آن مطرح نمی شده است، آن هم به این دلیل که برخی روایانی که از ضعیفان نقل حدیث می کرده اند، از این شهر اخراج شده اند؛ زیرا همان روات، چندی در این مدرسه اقامت گزیده و حرف های خود را بر زبان آورده اند و سپس متولیان حوزه قم بنابر وظیفه خود، با این اقدام مبادرت به پیرایش احادیث شیعه، از احادیث ضعیف کرده اند. به علاوه، اسطوانه ای از مدرسه قم و جهان تشیع، چونان مرحوم شیخ صدوق رحمه الله بخش بزرگی از عمر خویش را صرف سفرهای فراوان و فراگیری و فرادهی علمی کرده و در کمال حریت و دور از هر تعصبی با صاحبان اندیشه، از فرق مختلف و دانشیان آن روزگار عمرش را سپری کرده است. (2)

به هر رو، مدرسه قم، در تکوین شخصیت کلینی و یاری گری ایشان برای سامان دهی به میراث های گرانبهای علمی اش، نقش مهمی داشته است. لیکن متأسفانه از چند و چون این امر و یا میزان حضور او در این مدرسه، اطلاعی در دست نیست.

سرانجام، در خصوص «بغداد»، که شعله حیات کلینی در آن جا به خاموشی گراییده است، یادآوری چند نکته سودمند است:

1. سلطه ترک ها به مرکز خلافت و دربار عباسی، موجب سلب اراده از خلیفه، هرج و مرج، فساد مالی و اخلاقی و حاکمیت برخی زنان دربار، بر امور شده بود. این امر پیامدهای ناخوشایندی به همراه داشته؛ از جمله حکومت مرکزی دچار ضعف بسیار گردیده، در نتیجه حکومت های محلی متعددی در جای جای کشور پهناور اسلامی، به قدرت رسیده بودند. (3)

2. بغداد از فضای باز فکری فوق العاده ای برخوردار بوده و حقیقتاً می توانسته

ص: 109

1-1). همان.

2-2). ر. ک: به مقدمه ارزشمند کتاب الهدایة صدوق رحمه الله، ص 138-164، تحقیق و نشر مؤسسه الامام الهادی علیه السلام، قم، چاپ اول، 1418 ق.

3-3). ر. ک: السيد عبدالرزاق الحسینی، العراق قديماً وحديثاً، ص 21، دارالکتب، بیروت، چاپ پنجم 1393 ق.

مرکز فرهنگی جهان اسلام و شهر بین الملل و بین المذاهب اسلامی به شمار رود. (1)

3. به گواهی مورخان، بغداد، در نتیجه همان فضای فکری بازی که داشته، این امکان را یافته که کانون علوم گوناگون اسلامی شده، خدمت بسیار بزرگی به فرهنگ اسلامی و بشری نماید. (2)

4. مذاهب گوناگون اسلامی در بغداد حضور چشمگیر و فعال داشته اند و در این مورد نیز مشکل جدی و عمده ای پیش نیامده با یکدیگر هم زیستی داشته اند. (3)

5. علمای مذاهب مختلف از جمله شیعه، در مقیاس گسترده ای بدین شهر رو آورده، در آن ساکن شدند و آن را کانون فعالیت های علمی خود کردند. این حضور در قرن سوم هجری جلوه ویژه ای داشته است. (4)

6. حضور چهار نایب خاص امام زمان علیه السلام در دوره غیبت صغرا، در این شهر نیز، می توانسته نشان از اهمیت آن داشته باشد. (5)

با توجه به اهمیت بالای بغداد، کلینی حضور خود را در آن جا ضروری می دیده و چنان که قبلاً ملاحظه گردید، این حضور گسترده، از چشم رجالیان دور نمانده است؛ گر چه برخی هم مانند خطیب بغدادی، بنا به هر دلیلی، از آن یادی نکرده است.

عقل گرایی کلینی در حوزه عقاید

اشاره

این تعبیری بسیار زیباست که در اسلام، حوزه عقاید، فُرق گاه عقل است؛ (6) برخلاف مسیحیت که ورود عقل را به این قلمرو ممنوع کرده است! مرحوم کلینی نیز

ص: 110

1-1). همان، ص 34 و بعد؛ نیز عزیه الاطرقچی، الحیاة الاجتماعية فی بغداد، ص 121 و بعد، مطبعة جامعة بغداد، چاپ اول، 1982ق.

2-2). ر. ک: الدكتور جلیل کمال الدین، بغداد مرکز العلم والثقافة العالمية فی القرون الوسطی، المكتبة العالمية، بغداد، 1404 ق.

3-3). ر. ک: الدكتور فهمی سعد، العامة فی بغداد، فصل های هفتم و هشتم کتاب، دار المنتخب العربی، بیروت، چاپ اول، 1413 ق.

4-4). ر. ک: پیشین، ص 352 و بعد؛ نیز بغداد مرکز العلم والثقافة العالمية فی القرون الوسطی.

5-5). السيد محمد الصدر، تاریخ الغیبه الصغری، ص 422 و 458-460، مكتبة الامام امیرالمؤمنین علیه السلام، اصفهان، 1403ق.

6-6). مطهری، مرتضی، انسان کامل، ص 153، انتشارات صدرا، تهران، چاپ سوم، 1368 ش.

به خوبی این نکته را دریافته بوده که عقل گرایی را در این منطقه به طور جدی مطرح کرده و پای احادیث را به این وادی گشوده است:

کلینی موسوعه حدیثی بزرگ خویش را با اصول کافی آغازیده است. آن هم با حجمی بالا، به حدی که چندان از فروع کافی مربوط به احکام عملی زندگی دنیایی، چیزی کم نداشته باشد. احادیث اعتقادی حتماً باید بهره کافی از استدلال داشته باشند تا مورد پذیرش اندیشه ها قرار گیرند و گرنه در حوزه عقاید، کاربردی نخواهند داشت. با نگاهی به اصول کافی در می یابیم که احادیث آن از این امتیاز برخوردارند و مؤلف آن، استادانه، گزینش خوبی انجام داده، روایات مناسبی را در هر مورد آورده است.

در این جا به مواردی می پردازیم تا به کمک آنها شیوه عقل گرایانه کلینی را در اصول کافی، نشان داده، نحوه بهره گیری او را از احادیث، در حیطه عقاید آشکار کنیم:

1. تبویب و نام گذاری ها

انتخاب خبیرانه و مجتهدانه عناوین کتاب ها، فصول و ابواب در اصول کافی، خبر از اندیشه والای نگارنده آن می دهد. گر چه ممکن است این کار ساده به نظر آید، لیکن انجام آن، آن هم در یک نگاهتند حدیثی که باید محتوای روایات کاملاً منظور شود، کار چندان آسانی نیست. در حقیقت، کلینی آمیزه ای از تحدیث و تعقل را در کافی به نمایش گذاشته و بدین سان، هنر خویش را آشکار کرده است. آری در یک اثر روایی، در پهنه اصول اعتقادی، اگر بنا باشد استدلال های کلامی و انتظار شخصی یک پژوهشگر نیاید، بلکه متن روایات به عنوان آموزش های اعتقادی بازگو شود، کاری جز آنچه کلینی انجام داده، شدنی نیست.

2. جامعیت اصول کافی

امتیاز دیگر اصول کافی، به عنوان طرحی نو و کاری ابتکاری، جامعیت آن است. در اصول کافی تمامی مسائل اعتقادی بیان شده است. حتی جزئیات و فروع بسیار ظریفی در آن و ضمن احادیث آمده که می تواند الهام بخش اهل کلام و حکیمان بوده و باب

گفتگوهای بدیع و شیرینی را بگشاید. در واقع گزینش کلینی مجال خوبی برای تضارب آرا و جولان اندیشه ها می آفریند.

در این جا مناسب است ضمن اشاره به نخستین بخش اصول کافی، یعنی کتاب «العقل والجهل» به شبهه ای پاسخ گوئیم که قبلاً به آن اشاره شد و آن این که پاره ای روایات در اصول کافی آمده که از اظهار رأی، نهی کرده اند. به نظر می رسد روایات یاد شده در کتاب فضل العلم، جلد اول اصول کافی، در سه باب آمده باشد، که به ترتیب عناوین آنها «النهی عن القول بغیر علم» (باب یازدهم)، «من عمل بغیر علم» (باب دوازدهم)، «البدع والرأی والمقائیس» (باب نوزدهم) می باشد. باب بیستم کتاب فضل العلم کافی هم، عنوانش «الرد الی الكتاب والسنة...» است. در این ابواب روایاتی آمده که سخن هوس آلود جاهلانه، یا رفتار ناآگاهانه نیز، بدعت گذاری، اظهار نظر بی مورد و قیاس کردن را تخطئه کرده و به جای آنها راه هدایت و رستگاری را بازگشت به قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام دانسته است. اکنون باید پرسید پس از ملاحظه دقیق روایات مورد بحث، چگونه می توان ممنوع بودن اندیشه و اظهار نظر منطقی را از آنها نتیجه گرفت؟! قطعاً این نتیجه گیری امکان ندارد؛ بلکه اندیشیدن در حوزه عقاید تنها کاری است که یک مسلمان باید انجام دهد و ملاحظه روایات کتاب «العقل والجهل» کافی، گواهی بر این مدعا است.

با این که موارد اظهار نظر کلینی در زمینه مسائل اعتقادی در اصول کافی فراوان نیست و شاید علت آن عزم وی بر تحفظ بر متون روایی بوده است، لیکن همان چند موردی که به اظهار نظر پرداخته، سخنان محققانه و با ارزشی بر زبان آورده که گویای گستردگی دانش وی، به ویژه در کلام و فلسفه است. اکنون برخی از موارد یاد شده را مرور می کنیم:

1. کلینی پس از بیان حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره شناخت ذات حق به کمک خودش، یا به تعبیر فلسفی برهان لمّی، چنین فرموده است:

معنای سخن امام علیه السلام که فرمود: خدا را به خدا بشناسید این است که خدا اشخاص، نورها، جوهرها و اعیان را آفرید. پس اعیان همان جوهرهاست و جوهرها همان

روح هاست. لیکن خدای بزرگ به جسم و روحی شباهت نداشته هیچ کس نیز توان آفریدن روح دارای احساس و ادراک را ندارد. پس تنها او خالق روح ها و تن هاست و آن گاه که خدا شبیه هیچ جسم و روحی نباشد، پس راهی جز شناخت خدا به کمک ذاتش نیست و تشبیه خدا به روح، بدن یا نور شناخت خدا نیست. (1)

چنان که ملاحظه می شود کلینی با تکیه بر خالقیت خدا و تفرد او در این امر و قدرت فوق العاده او، نتیجه گرفت که نباید او را به مخلوقاتش تشبیه کرد؛ زیرا در این حالت او با سایر موجودات فرقی نداشته خالق نخواهد بود. این که صریحاً جوهر بودن از خدا، علاوه بر جسمیت نفی شده است، گویای عمق بینش کلینی است. هنگامی که خدا جوهر نباشد، یعنی ممکن الوجود و مخلوق نیست تا نیازمند خالق باشد و در این صورت تنها خالق و واجب الوجود است؛ یعنی قائم به ذات و بی نیاز از علت است و در نتیجه باید او را به کمک خودش شناخت.

2. دومین مورد، بیانی از کلینی در پایان باب اراده از کتاب التوحید اصول کافی است. ایشان در این بیان نسبتاً مفصل، ضابطه ای برای تشخیص صفات ذات از صفات فعل مطرح کرده تا وضعیت اراده به عنوان صفت فعل روشن گردد. خلاصه سخن ایشان چنین است: «اگر خدا به دو چیزی که هر دو جنبه وجودی دارند، موصوف گردد، چنین صفتی، صفت فعل خواهد بود؛ زیرا برای خدا در جهان هستی اموری منظور می شود که برخی را اراده کرده برخی دیگر را اراده نمی کند؛ بعضی را می پسندد و بعضی را نمی پسندد. حال اگر اراده از صفات ذات باشد، باید اراده نقیض خود را همراه داشته باشد و ذات حق محل اجتماع آن دو باشد؛ در حالی که این امر محال است. اما در مورد صفات ذات مانند علم و قدرت که از ذات حق جدا نمی شوند، نمی توان چیزی را یافت که از دایره علم و قدرت حق بیرون بوده، آن را غیر معلوم و غیر مقدور خدا دانست؛ یا این که همزمان او را به علم و جهل یا قدرت و عجز موصوف نمی دانیم و اثبات یکی از نقیضین مفهومی دیگر است» (2).

ص: 113

1-1. اصول کافی، ج 1، ص 154، [1] المكتبة الإسلامية، تهران، چاپ چهارم، 1392 ق.

2-2. همان، ج 1، ص 202 و 203. [2]

همان طور که ملاحظه می شود این بیان، کاملاً فنی بوده، تعریف قانع کننده ای در صفات ذات و فعل به دست می دهد و وضع اراده را به خصوص روشن می کند که صفت فعل بوده و همراه کار خداست.

3. مورد سوم نیز بیانی از ایشان در کتاب التوحید، در باب تأویل الصمد، به دنبال حدیث دوم باب است: «این همان معنای درست در تفسیر صمد است، نه آن تفسیری که اهل تشبیه کرده اند. به قول آنها صمد، موجود توخالی است؛ زیرا تو خالی بودن صفت جسم است و خدای با عظمت از این برتر است. او بزرگ تر از آن است که اوهام بر صفاتش آگاه شده، یا اوج بزرگی اش را درک کنند. سخن اهل تشبیه در این مورد با سخن خدا که فرموده: خدا ماندنی ندارد، ناسازگار است و خدا برتر از آن است که مانند اجسام باشد».

«تفسیر درست صمد در روایات از زبان دانایان واقعی بازگو شده و آن سروری است که مقصود و هدف همگان است. این معنای درستی است که با آیه لیس کمثله شیء سازگار است».

«مصمود در لغت به معنای مقصود است و حضرت ابوطالب علیه السلام نیز در شعرش آورده: جمره دوری را که قصدش می کنند بالای آن با سنگ های بزرگ رمی می شود (1)»

در این بیان، کلینی ذوق و احاطه خود را بر ادبیات جاهلی و اسلامی به خوبی نشان داده، و با کمک گرفتن از لغت و شعر، به تفسیر صمد و توضیح حدیث پرداخته است.

4. مورد بعدی هم سخن مفصلی از کلینی راجع به یکی از خطبه های امیرالمؤمنین علیه السلام در همان کتاب التوحید کافی است: «این خطبه، یکی از خطبه های مشهور ایشان است تا جایی که همگان از آن باخبرند و این خطبه برای هر کس که در جستجوی دانش توحید باشد، کافی است؛ اگر در آن تدبیر کرده، محتوایش را بفهمد.

ص: 114

پس اگر جن و انس با هم تلاش کنند که بدون یاری گرفتن از پیامبری معنای توحید را آشکار کنند نمی توانند مانند سخن حضرت امیر-که مادرم و پدرم فدایش باد- بر زبان آورند» .

«ایشان نخست راه توحید را به مردم نشان داده است. به این بخش از سخن مولا نمی نگرید که فرمود: نه خدا از چیزی آفریده شده و نه جهان را از چیزی آفریده. با سخن اول حدوث را نفی کرده و با سخن بعدی دیدگاه کسانی را نفی کرده که گفته اند همه چیز حادث است و برخی چیزها از برخی دیگر پدید آمده اند. نیز امام علیه السلام می خواسته سخن دوگانه پرستان را نفی کند که گمان می کرده اند خدا هر چیزی را از ریشه ای و بنابر الگویی آفریده است. . .» .

«همین طور ایشان دیدگاه تشبیه گرایان را که خدا را به شمش طلا یا بلور و . . . در جهت طول و هنجار تشبیه کرده اند، رد کرده است. . . سپس ایشان حلول خدا را در موجودات نفی کرده، ضمن این که خدا را با هر چیز و جدای از هر چیز دانسته و بدین ترتیب ویژگی های اجسام و اعراض را از خدا نفی کرده، چه این که جدایی و دوری ویژگی اجسام است و حلول در جسم و اتحاد آن با ویژگی اعراض است. سپس فرموده اما دانش حق بر پدیده ها احاطه دارد و آنها را با حکمتش آفریده یعنی با احاطه و تدبیرش بدون ترکیب با اشیاء با آنها همراه شده است» . (1)

نکته جالبی که در آغاز سخن کلینی آمده، شهرت و رواج کلام مولا امیرالمؤمنین علیه السلام در میان اهل سنت است؛ اما مهم، میزان دقت متفکران اهل سنت در خطبه یاد شده است. چیزی که تاریخ، برای ما از «کلام» اهل سنت گزارش کرده، فراوانی اندیشه های شرک آلود مجسمه و مشبهه، اهل حدیث، اشاعره و . . . در مورد خدا و صفات خداست. اما در میان شیعه، به ویژه توسط کلینی که این مقال مربوط به عقل گرایی ایشان است، سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام به بهترین شکل مورد تکریم قرار گرفته و با دقیق ترین فهم های عقلانی که در بالا ملاحظه فرمودید، همراه شده است.

ص: 115

5. آخرین موردی که بازگو می شود، بخشی از کتاب الحجة اصول کافی درباره تفسیر «فیء و انفال» است: «خدای بزرگ تمام دنیا را برای خلیفه اش قرار داده است. چه این که به فرشتگان فرمود: من خلیفه ای روی زمین قرار می دهم. پس تمام جهان اختصاص به حضرت آدم علیه السلام دارد و پس از ایشان به فرزندان شایسته اش می رسد. پس اموالی که به ناروا، در دست دشمنان فرزندان صالح حضرت آدم علیه السلام قرار می گیرد و سپس به صالحان بر می گردد، فیء نام دارد. فیء با درگیری نظامی به دست می آید و آنچه بدون جهاد و درگیری به دست می آید «انفال» نام دارد که ویژه خدا و پیامبرش می باشد». (1)

چالش با قرامطه

اشاره

الرد علی القرامطة یکی از آثار از میان رفته کلینی است. اگر کتاب یاد شده در دست می بود، میزان عقل گرایی کلینی آشکارتر می شد. اما اکنون ناگزیریم با کمک گرفتن از شواهد و قراین و به صورت حدس و تخمین، به واریسی اندیشه های کلینی در این موضوع پردازیم.

با توجه به این که، دقیقاً کلینی در زمان ظهور قرامطه به سر می برده و از نزدیک شاهد اندیشه ها، گفتار و رفتار آنان بوده، به خود، اجازه تخطئه آنها را داده است. اگر کلینی در روزگاری دیرتر از عصر قرامطه به سر برده بود، به طور عمد، می بایست به بررسی تاریخی آنها و بالتبع به نقد فکری و رفتاری آنها پرداخته باشد. اما با توجه به معاصرت با آنان، علی القاعده می بایست، نقد کلینی در مورد آنها بیشتر جنبه اعتقادی داشته باشد؛ به ویژه این که، او یک متفکر برجسته و یک محدث و الامقام بوده، در نتیجه از او انتظار می رفته جهان بینی قرمطی را نقد کند، نه این که به صورت یک موضع گیری سیاسی بخواهد به محکوم کردن اعمال آنها پردازد؛ چه این که نقد فکری، مقدم بر نقد سیاسی است.

اکنون به یک گزارش تاریخی، از متکلم و حدیث گزاری که معاصر کلینی، بوده، مبادرت می شود، تا به کمک آن شیوه کلینی و ضمناً ماهیت قرامطه برای ما آشکارتر شود.

ص: 116

سعد بن عبدالله ابی خلف الاشعری القمی (متوفای 299 یا 300 هجری) هم روزگار کلینی و نیز قرمطیان بوده است. وی گزارشگری ثقه بوده است، (1) که به طور مبسوط افکار آنها را نقل کرده است. (2) اکنون اصول فکری آنان را طبق نقل سعد بن عبدالله بازگو می کنیم:

یک. باطنی گری

نخستین ویژگی قرمطیان، باطن گرایی و تأویل آیات قرآن بود. آنها برای تمام واجبات در قرآن و سنت، ظاهر و باطنی در نظر می گرفته اند. البته تأویل کردن آنها هیچ مرزی نداشته و افراط می کرده اند؛ به علاوه، هیچ دلیلی نیز برای تأویل های خود اقامه نمی کرده اند.

دو. امامان هفت گانه

امامان پس از پیامبر صلی الله علیه و آله را هفت نفر می دانسته اند که آخرین آنها، جز شش امامی که شیعه اثنی اشعری قبول دارند، محمد بن اسماعیل بن جعفر الصادق علیه السلام است.

سه. ادامه رسالت

عقیده دیگر آنها ادامه رسالت، پس از پیامبر صلی الله علیه و آله ضمن وجود همان هفت امام بوده است.

چهار. انقطاع رسالت از پیامبر صلی الله علیه و آله

حرف دیگرشان این بوده که رسالت از پیامبر صلی الله علیه و آله در غدیر خم منقطع شده است. زیرا امیرالمؤمنین علیه السلام را به خلافت نصب کرده و فرموده «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» و بدین ترتیب، در بقیه عمر خود، تابع علی علیه السلام بوده است.

پنج. مهدویت محمد بن اسماعیل

آنها، نوه امام ششم علیه السلام محمد بن اسماعیل را زنده، غایب و مستقر در بلاد روم می دانسته اند که روزگاری به عنوان مهدی آشکار خواهد شد.

ص: 117

-
- 1-1. رجال النجاشی، ص 126؛ رجال الطوسی، ص 422، رقم ترجمه 6141، الفهرست، ص 135، رقم ترجمه 316.
2-2. المقالات والفرق، ص 83-86، سعد بن عبدالله ابی خلف الاشعری القمی، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، تهران، 1361 ش.

نیز می گفته اند با ظهور محمد بن اسماعیل به عنوان مهدی، دین اسلام نسخ شده، شریعت جدیدی اعلام خواهد شد.

هفت. پیامبران اولوالعزم هفتگانه

علاوه بر پنج پیغمبر اولوالعزم که اعتقاد ماست، آنها حضرت امیر علیه السلام و محمد بن اسماعیل را نیز می افزوده اند.

هشت. خاتمیت محمد بن اسماعیل

آنها محمد بن اسماعیل را پیغمبر خاتم دانسته اند.

نه. اصل اباحه و عدم حرمت چیزی

به باور آنها خدا برای محمد بن اسماعیل، بهشتی مانند بهشت حضرت آدم علیه السلام قرار داده که همه چیز در آن مباح بوده هیچ چیز حرامی وجود ندارد.

ده. تخطئه امام کاظم علیه السلام

عطف به بند قبل و بر اساس تأویل ولا تقریباً هذه الشجرة، امام هفتم را تخطئه می کرده، امامت ایشان را قبول نداشته اند.

یازده. تکفیر مردم

آنها جز خود را کافر می دانسته مال و خون آنها را حلال می دانسته اند و بر این اساس قتال با آنها را نیز واجب دانسته، می گفته اند باید از نزدیک ترین کافران یعنی پیروان امام کاظم علیه السلام، شروع کرد و عملاً نیز مبادرت به غارت ها و قتل عام های گسترده کرده اند. (1)
قرامطه با این افکار، در قرن سوم و چهارم هجری، با بهره گیری از فرصت به دست آمده از ضعف و فتور بنی عباس، دست به شورش و تجزیه طلبی زده، طی چند دهه

ص: 118

1-1). ابن الاثیر، الکامل، ج 7، ص 444، 493، 498، 511، 512، 523 و 541؛ نیز ج 8، ص 160، 161، 170، 175، 181 و جای جای آن تا پایان کتاب.

درگیری با مردم و نیروهای دولتی، بدترین جنایت ها را مرتکب شده اند. (1)

خردورزی در فقه

اشاره

گرچه از کلینی اثر فقهی بر جای نمانده است، لیکن با توجه به سامان دادن فروع کافی و گردآوری احادیث فقهی و تبویب آنها، می توان به عظمت مقام فقهی وی پی برد. در زمینه خردگرایی ایشان در فقه، طرح دو نکته سودمند است:

1. مبانی استنباط از نگاه کلینی

یکی از آثار کلینی که متأسفانه به دست ما نرسیده است، کتابی در موضوع «رجال» بوده است. شک نیست که بررسی اسناد روایات و شناخت راویان آنها برای پذیرش روایات و فتوا طبق آنها به عنوان مقدمه استنباط کاری لازم است و کلینی به این کار پرداخته بوده است و با توجه به بهایی که وی به این کار داده بوده، می توان حدس زد که سایر مبانی استنباط به ویژه دانش اصول فقه نیز در چشم و ذهن ایشان اهمیت فراوان داده است، و ما اکنون از آرا اصولی ایشان اطلاعی نداریم و چه بسا که در این موضوع نیز اثری داشته که از میان رفته است.

(2)

2. نگاهی به فروع کافی

در فروع کافی آرای فقهی و اظهارنظرهای بسیاری از کلینی دیده می شود. نیز گاهی توضیحاتی درباره متون روایی آورده است. درباره تعارض روایات و راه جمع آنها هم نکاتی در فروع کافی وجود دارد. گاهی هم کلینی دیدگاه های خود را پیش از نقل روایات آورده است.

(3)

ص: 119

1-1). ر. ک: پیشین، والبداية والنهائة، ابن کثیر، ج 11، ص 168، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1413 ق والتنبیه والاشراف، مسعودی، ص 380 و بعد، دار صادر، بیروت، 1983، نیز تجارب الامم ابن مسکویه.

2-2). این ناچیز، نوشتار دیگری زیر عنوان شرایط راوی از دیدگاه قدما و متأخران سامان داده است که هنوز به زیور طبع آراسته نگردیده است. در مورد وثاقت راوی از دیدگاه کلینی نیز می توان، مقدمه کافی را ملاحظه کرد و برخی آرای اصولی ایشان را نیز از همان مقدمه با ارزش به دست آورد.

3-3). الکلینی وکتابه الکافی، ص 227-233.

پس از عمری هفتاد ساله، یا کمی بیشتر یا کمتر از آن، مرغ روح بزرگ مرد عرصه اندیشه و دانش، محمد بن یعقوب کلینی، از قفس جسم او پر کشیده، به جانان پیوست.

در سال درگذشت او اختلاف است. یک قول، این حادثه را مربوط به سال 325 هجری (1) و قول دیگر آن مربوط به سال بعد 329 دانسته است، (2) قول دوم مقتضای تحقیق است؛ (3) زیرا نجاشی که به عصر کلینی نزدیک بوده و از دقت بالایی هم برخوردار بوده است، آن را برگزیده و شیخ نیز در رجال خود که پس از فهرست نگاشته بدان خستو شده است. به علاوه سالی که در آن حادثه جوئی مهمی رخ داده بود، همان سال 329 بوده که نجاشی آن را سال درگذشت کلینی نامیده است. آن سال نیز نزد مورخان مشهور بوده است. (4)

به هر روی کلینی در شهر بغداد زندگی را بدرود گفته و در آن جا رخ در نقاب خاک کشید. (5) والسلام علیه یوم ولد و یوم مات و یوم بیعت حیاً.

ص: 120

1-1. الطوسی، الفهرست، ص 211.

2-2. رجال الطوسی، ص 439؛ نیز رجال النجاشی، ص 267.

3-3. الکلینی والکافی، ص 218.

4-4. التستری، الشیخ محمدتقی، قاموس الرجال، ج 9، ص 661، انتشارات جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، 1419 ق.

5-5. الکلینی والکافی، ص 218؛ و نیز ر. ک: مجله علوم الحدیث، ش 1، ص 232، محرم 1418 ق.

روش فهم حدیث در شرح أصول الكافی مآصالح مازندرانی

اشاره

روش فهم حدیث در شرح أصول الكافی مآصالح مازندرانی (1)

زهرا صررفی

چکیده

در نیمه دوم سده یازدهم، در پی رویکرد گسترده به حدیث، شروح متعددی بر کتاب الكافی نگاشته شد. بررسی جایگاه علمی این شروح و نیز تبیین چگونگی فهم و استخراج قواعد فقه الحدیثی آنها یک ضرورت تحقیقی است که گام های ما را برای پیمودن ادامه مسیر استوار می سازد. «شرح مآصالح مازندرانی بر اصول و روضة الكافی» از جمله این شروح است. محور اعتبار احادیث در این شرح-که غالب آن احادیث در احادیث اصولی است- متن حدیث است. نگاه جامع به احادیث و بررسی های ادبی از شاخصه های مهم آن است. رویکرد شارح، در شرح احادیث، عقلی-نقلی است که جنبه عقلی این رویکرد پررنگ تر است و در مجموع، شرح او را جامعیت بخشیده است و آن را به یکی از معدود شروح شاخص و ممتاز الكافی مبدل ساخته است.

کلیدواژه ها: شروح الكافی. مآصالح مازندرانی. روش فهم حدیث.

طرح مسأله

اشاره

فهم حدیث، بسان هر متن معنادار دیگر، دارای ضابطه و روش است؛ افزون بر آن که دقت نظر خاص خود را می طلبد، چرا که به عنوان دومین منبع شناخت اسلام، از

ص: 121

جایگاهی والا برخوردار است. علما در پاسداشت از این میراث تلاش وافر داشته اند و در باب استوارسازی اسناد حدیث، بویژه در حوزه روایات فقهی، گام های بلند و استواری برداشته اند و کتاب های متعددی در قواعد و ضوابط بررسی سند و چگونگی اعتبار آن نگاشته اند؛ اما این تلاش ها در باب متن حدیث و بیان قواعد و ضوابط فهم آن بسیار کمتر بوده است. البته شماری از بزرگان حدیث، به نگارش شرح بر مجموعه های حدیثی اقدام نموده اند که می توان در سایه بررسی این شروح نکاتی را-که در فهم حدیث مورد توجه قرار داده اند- استخراج نمود تا با تکیه بر آن، گام های بعدی را برای پیمودن ادامه مسیر استوارتر و سریع تر برداشت. از جمله این شروح، شرح الکافی ملاً صالح مازندرانی (1) است که در زمره معتبرترین شروح الکافی است و بر دو بخش اصول و روضه نگاشته شده است. این کتاب به همراه حواشی مرحوم میرزا ابوالحسن شعرانی در دوازده جلد منتشر شده است. در این نوشتار، درصدد برآمدیم تا روش ملاً صالح در شرح احادیث را به اجمال نشان دهیم؛ چرا که روش شناسی تدوین و تبیین آن بزرگوار، از یک سو، ما را با ژرفای بخشی از میراث حدیث آشنا می کند و از سوی دیگر، بی گمان در چگونگی تعامل با حدیث و فهم آن ما را یاری خواهد کرد.

1. بررسی سند

حدیث، پیکره ای واحد، متشکل از سند و متن است و این دو، جایگاهی متغیر در اعتبار بخشی به حدیث در حوزه های روایی گوناگون دارند. شرح ملاً صالح-که

ص: 122

1-1). محمد صالح بن احمد بن شمس الدین سروی مازندرانی اصفهانی از علمای بنام سده یازدهم است که او را «حسام الدین» لقب داده اند و به ملاً صالح مازندرانی شهره است. ملاً صالح در مازندران به دنیا آمد و رشد و نمو یافت و در پی ناتوانی پدر از تأمین مخارجش راهی اصفهان گردید و در آنجا ساکن شد و در اثر کوشش علمی فراوان به مجلس درس علامه محمد تقی مجلسی راه یافت و از ممتازین محفل درس او شد و پس از چندی به دامادی استاد در آمد. همسر او، آمنه بیگم، از زنان دانشمند روزگار خود است. ایشان صاحب شش فرزند دختر و پسر شدند که همگی از چهره های شاخص علمی و هنری، در روزگار خود بودند و از نسل ایشان ده ها فقیه، محدث، فیلسوف، مفسر و عالم رجال پدید آمد که برخی از ایشان در شمار برجسته ترین دانشمندان شیعه و از بزرگ ترین مراجع و فقیهان بوده اند. (برای مطالعه بیشتر، ر. ک: وحید بهبهانی، تهران: انتشارات امیر کبیر، دوم، 1362ش).

عمدتاً مشتمل بر احادیث اخلاقی و اعتقادی الکافی است-ملاک و مبنای اعتبار احادیث را متن آنها دانسته است که سند، به تنهایی، نه مایه اعتبار بخشی آن است و نه آن را از اعتبار ساقط می کند:

این حدیث، هر چند به جهت سند ضعیف است، اما صحیح المضمون است و حدیث بعدی نیز، به رغم ضعف آن، به جهت ارسال چنین است؛ چرا که اعتماد به آن به خاطر برهان عقلی است و در بسیاری از احادیث مربوط به اصول معارف و مسائل توحید چنین است. [\(1\)](#)

شارح در جای دیگری می گوید:

ضعف خبر، به لحاظ سند، به صحت مضمون آن ضرر نمی رساند؛ چون مشتمل بر علوم عقلی و حکم برهانی و آثار الهی و دلایل وحدانی و شواهد ربوبی و مواعظ لقمانی است که مناهج ایمان و معارج عرفان است. [\(2\)](#)

اما از آنجا که سند، در این حوزه های روایی، نقش مؤید را در قوت متن ایفا می کند، شارح در بررسی روایات اصول الکافی به بررسی سند هم پرداخته است و گاه نکاتی را درباره آن بازگو می کند؛ چنان که جهت اثبات سند، به نسخه های مختلف مراجعه کرده است:

نسخ در اینجا مختلف هستند. در بعضی به همین صورت آمده است و در برخی «ابوعبدالله الاشعری عن بعض اصحابنا رفعه» . . . و در بعضی «ابوعبدالله الاشعری رفعه»، و در برخی «ابوعلی الاشعری رفعه» آمده است. [\(3\)](#)

شارح از توجه به نسخه های دیگر برای رد برخی اقوال درباره سند نیز سود جسته است [\(4\)](#) و گاه، آنجا که پس از بررسی نسخه های دیگر هم چنان گره موجود را لاینحل می بیند، احتمال سهو ناسخین را مطرح کرده است. [\(5\)](#) او از ضبط اسامی رجال سند [\(6\)](#) و پدیده اشتراک اسامی و تأثیر مهم آن در داوری نهایی درباره سند هم غافل نیست. [\(7\)](#)

ص: 123

-
- 1-1 . شرح أصول الکافی، ج 1، ص 10.
 - 2-2 . همان، ج 2، ص 107.
 - 3-3 . همان، ج 1، ص 92.
 - 4-4 . همان، ج 1، ص 62.
 - 5-5 . همان، ج 2، ص 3.
 - 6-6 . همان، ج 2، ص 131.
 - 7-7 . همان، ج 3، ص 158.

القاب و کنیه ائمه، (1) هم چنین طبقه و تاریخ وفات راویان، (2) از دیگر نکاتی است که شارح در بررسی سند به آن توجه دارد و در اکثر اسناد، به جرح و تعدیل رجال، با تکیه بر منابع رجالی، اعم از متقدم و متاخر (3) و نیز کتب رجال عامه پرداخته است (4) و گاه، بدون ذکر هیچ ماخذی، جرح و تعدیل کرده؛ (5) اما به ندرت، اقوال رجالی را نقد و بررسی کرده است:

و جهی برای این که علامه او را در بخش مجروحین آورده است، نمی بینم؛ جز این که از سوی دوانیقی منصب قضا را پذیرفت و این چیزی نیست که موجب جرح باشد. (6)

شارح، معمولاً، درباره اسناد داوری نهایی ندارد، اما نمونه هایی از این داوری را می توان در شرح او دید (7) و گاهی نیز نوع حدیث را بیان کرده است. (8)

2. چگونگی فهم متن

اشاره

شارح برای شرح متن حدیث و تبیین مراد آن، از راهکارها و ابزارهای مختلف بهره برده است که به تفکیک، به هر کدام می پردازیم.

2-1. اثبات متن

اثبات متن راهی به سوی دستیابی به اصل حدیث است و گاه، توجه به آن، به رفع ابهام یا تنافی در متن حدیث یا تناقض آن با سایر متون حدیثی می انجامد. شارح از رجوع به نسخه های دیگر برای دستیابی به این امر سود جستاده است. از این رو، هر چند نسخه ای را که معتبرتر و موثق تر است، اصل و مبنا قرار می دهد؛ (9) اما گاه، سایر نسخه ها را، با دلیل، بر نسخه اصل ترجیح می دهد. (10) و آن گاه که به چگونگی عبارت در نسخه های دیگر اشاره دارد، وجه معنای حدیث را نیز با تکیه بر آن توضیح می دهد. (11)

ص: 124

1-1. همان، ج 2، ص 72.

2-2. همان، ج 3، ص 213.

3-3. همان، ج 1، ص 79 و ص 78.

4-4. همان، ج 2، ص 102.

5-5. همان، ج 2، ص 168.

6-6. همان، ج 2، ص 131.

7-7. همان، ج 1، ص 65.

8-8. همان، ج 1، ص 65.

9-9. همان، ج 1، ص 57.

10-10. همان، ج 1 ص 45.

11-11. همان، ج 1 ص 63.

از دیگر فواید توجه به نسخه های گوناگون در این شرح، تأیید برخی اقوال در معنای حدیث (1) و نیز ضبط صحیح کلمه است. (2)

بررسی سایر متون حدیثی و جستجوی کتبی که همان حدیث را نقل کرده اند، راه دوم شارح برای اثبات متن است و اهمیت ندارد که این احادیث، با همان سند یا سند دیگری نقل شده باشند، بلکه آنچه اهمیت دارد، یافتن متن های مشابه و تقویت متن به کمک نقل های دیگر است و اگر شارح، حدیث دیگری با متن مشابه حدیثی که درصدد شرح آن است، سراغ داشته باشد، آن را نقل می کند:

در بعضی نسخه های این کتاب و کتاب اعتقادات و عیون عبارت «و یؤخر من یشاء» با لفظ مای موصوله آمده است که با توجه به ماقبل، مناسب تر و ظاهرتر است. (3)

شارح در بررسی «فقال اخبرنی عن ربک متی کان» احتمال می دهد که واژه «متی» نباید اینجا به کار رود و سپس با تکیه بر نقل این حدیث در کتاب عیون اخبار الرضا، این احتمال را تأیید می کند. (4)

2-2. معناسازی با استناد به ادبیات عرب

آشنایی با ادبیات عرب لازمه فهم حدیث است و فهم کلام ائمه علیهم السلام در گرو کشف و آگاهی از مفاد استعمالی واژه ها و کاربردهای حقیقی و مجازی و استعارای آن در زمان نزول است و شارح این فهم نخستین را در سایه توجه به نکاتی چند، میسر کرده است. او به ضبط کلمات توجه بایسته و شایسته ای دارد (5) و علاوه بر بیان ضبطهای مختلف کلمه، به وجه مشهور آن اشاره می کند، (6) یا وجه فصیح تر را متذکر می شود (7) و برخی از وجوه منقول در ضبط کلمه را ناشی از تصحیف می داند. (8)

در شرح ملاً صالح کمتر پیش می آید که شارح به واژه ای پردازد و آن را از نظر

ص: 125

1-1 . همان، ج 1، ص 19.

2-2 . همان، ج 3، ص 156.

3-3 . همان، ج 4، ص 242.

4-4 . همان، ج 3، ص 110.

5-5 . همان، ج 3، ص 158.

6-6 . همان، ج 1، ص 160.

7-7 . همان، ج 3، ص 130.

8-8 . همان، ج 1، ص 197.

ساختار (صرف) بررسی نکند. از این رو، در بیان معنای افعال و مصادر، آنها را صرف می کند (1) و به بررسی چگونگی ساختار اسامی و حروف می پردازد. (2)

ریشه یابی واژگان و تفسیر چگونگی استخراج کلمه ای از کلمه دیگر در درک مفهوم واژه و نیز دایره استعمال آن یاری می رساند، از این رو، گاه به اشتقاق کلمات از یکدیگر اشاره دارد؛ چنان که واژه «اختر» را منقول از اختیار و نه اختبار می داند (3) و برای «ریاح» دو وجه قایل می شود؛ یا جمع کثرت از ریح یا جمع قلت ارواح است (4) و «لا یشغل» را از شغل و نه أشغل می داند و تعلیل می کند که أشغل منسوخ شده است (5) و در جای دیگر می گوید:

خصال، با کسر، جمع خصلت با فتح است. . . و به معنای غلبه در درگیری است و نیز خصلت به معنای ویژگی است که در این جا همین اراده شده است و گویا به جهت جامع غلبه و فضیلت بین آن دو از اولی گرفته شده است. (6)

شرح مفردات الفاظ و مدلولات آنها، از لحاظ وضع، با علم لغت شناخته می شود. این علم برای فهم و تحقیق در الفاظ ضروری است و شارح توجه وافر به آن دارد و شواهد آن فراوان تر از آن است که نیاز به ذکر داشته باشد، اما بیان برخی نکات خالی از لطف نیست. شارح به اصل معنای واژه توجه دارد؛ چنان که درباره واژه «ریبه» می گوید که در اصل، به معنای قلق و اضطراب است و سپس در معنای شک، سوءظن و تهمت رایج شد و هر سه معنای شایع، مستلزم معنای اصلی است و در ادامه، حمل هر چهار وجه را بر حدیث جایز می داند. (7) علاوه بر این، شارح به معنای واژه در عصر صدور توجه دارد و درباره واژه «فقه»، به طور مکرر، به این موضوع اشاره دارد (8) یا در تبیین معنای کلمه «حفظ» توضیح می دهد که برخی آن را بر یکی از وجوه تحمل مقرر در اصول فقه حمل کرده اند، اما آن اصطلاح جدیدی است که حمل کلام شارح بر آن بعید است. (9)

ص: 126

- 1-1. همان، ج 1، ص 290 و ج 2، ص 18.
- 2-2. همان، ج 2، ص 183 و ص 276.
- 3-3. همان، ج 2، ص 97.
- 4-4. همان، ج 1، ص 103.
- 5-5. همان، ج 1، ص 103.
- 6-6. همان، ج 2، ص 177.
- 7-7. همان، ج 2، ص 151.
- 8-8. همان، ج 2، ص 192.
- 9-9. همان، ج 2، ص 193.

ملاً صالح غالباً با اصطلاح «فی العرف» به معنای شرعی واژه اشاره دارد؛ چنان که دربارهٔ واژه «شکر» به معنای لغوی و عرفی می پردازد و سپس رابطه بین آن دو را تبیین می کند (1) و معنای اصطلاحی واژگان را هم، به تناسب بحث، برای تبیین صحیح معنای واژه ذکر کرده است؛ چنان که واژه طب را در لغت، به «حذاقت» ترجمه می کند و هر حاذق را در نزد عرب طیب می داند. سپس به معنای اصطلاحی آن، به عنوان یک فن و دانش می پردازد. (2) پرداختن به وجه تسمیه راهبرد دیگر ملاً صالح در تبیین مفهوم لغوی است؛ چنان که در وجه تسمیه خداوند به جبار، شش وجه را بیان کرده است. (3)

بیان فروق لغوی به ما در فهم مرز دقیق و تفاوت ظریف واژه ها یاری می رساند. در واقع، شناخت واژه های مترادف یک واژه هم فهم آنها و هم فهم واژه مدنظر را ساده تر می کند و هم دانستن فرق بین آنها موجب درک گستره معنایی واژه مورد نظر می شود. از این رو، در شرح ملاً صالح، در موارد لزوم، برای تبیین بهتر معنا به فروق لغوی پرداخته شده است. شارح در تبیین معنای دو واژه «ریا» و «شؤب» ابتدا، حالاتی را فرض می کند و بر اساس حالات مفروض، رابطه آنها را با یکدیگر تبیین می کند و معتقد است که این رابطه گاه، تباین مطلق است و گاه، عموم و خصوص من وجه و دیگر گاه، عموم و خصوص مطلق. (4) و در جای دیگر، اختلاف «رحمت» و «رأفت» را از باب تفاوت سبب و مسبب می داند و دربارهٔ آن توضیح می دهد. (5)

ملاً صالح، علاوه بر تبیین مفهوم واژه به زبان عربی، گاه معنای فارسی آن را هم می آورد؛ چرا که می پندارد که آن توضیح های لغوی نمی توانند مخاطب فارسی زبان را به اصل معنای لغت برسانند. (6) علاوه بر موارد مذکور، از آیات (7) و روایات (8) نیز در تبیین معنا سود جستته است.

ص: 127

- 1-1 . همان، ج 1، ص 131.
- 2-2 . همان، ج 1، ص 296.
- 3-3 . همان، ج 3، ص 117.
- 4-4 . همان، ج 1، ص 264.
- 5-5 . همان، ج 1، ص 225.
- 6-6 . همان، ج 1، ص 255.
- 7-7 . همان، ج 1، ص 96.
- 8-8 . همان، ج 2، ص 206.

نوع چینش واژگان و ارتباطی که نسبت به یکدیگر پیدا می کنند، نقش مهمی در رساندن مقصود ایفا می سازد. از این رو، شارح به احتمالاً نحوی گوناگون توجه شایسته و بایسته ای دارد و وجوه مختلف اعرابی را بیان می کند؛ چنان که در عبارت «یهدون بالحق» برای «بالحق» دو وجه اعراب قایل می شود و سپس هر یک را بر حدیث منطبق می کند و بر اساس آن، معنا را توضیح می دهد. (1) یا دربارهٔ واژه «کان» در «کان ولا کان لکونه کیف»، هم صورت تام، و هم ناقص را جایز می داند و معنا را بر اساس هر یک از آن دو، شرح می دهد. (2) گاهی اوقات نیز، پس از بیان احتمالاً نحوی مختلف، به قضاوت بین آنها می نشیند؛ چنان که دربارهٔ «فی» در «المطاع فی سلطانه» دو وجه ظرفیت و سببیت را بیان می کند و وجه دوم را با توجه به عبارات سابق و لاحق اولی می داند و می گوید استعمال آن، در این وجه رایج تر است. (3) هم چنین با تکیه بر احتمالاً نحوی مختلف اراده معانی متفاوت را برای حدیث جایز می داند. (4)

در این شرح، به منظور تبیین کلام ائمه علیهم السلام به نکات بلاغی به کار رفته در کلام ایشان توجه شده است و تفهیم دقیق معنا در پرتو این توجه صورت گرفته است و ادوات استفهام و معانی مراد از آن (5) اخباری یا انشایی بودن جملات؛ (6) هم چنین، موارد حصر و اختصاص بررسی شده است. (7) شارح برای تبیین فنون بیانی در عبارت حدیثی اهمیت ویژه ای قایل است و انواع تشبیه و ارکان آن (8) را در حدیث بیان می کند و انواع استعاره های به کار رفته در احادیث را از تعبیه، مکنیه، تخیلیه، مصرحه، تمثیلیه و... مشخص نموده (9) و چگونگی آن را توضیح می دهد؛ چنان که دربارهٔ «دعامة الانسان العقل» می گوید:

تشبیه انسان به بنا استعاره مکنیه و اثبات ستون برای او استعاره تخیلیه و

ص: 128

-
- 1-1. همان، ج 1 ص 39.
 - 2-2. همان، ج 2، ص 36.
 - 3-3. همان، ج 2، ص 114.
 - 4-4. همان، ج 1، ص 194.
 - 5-5. همان، ج 1، ص 307، 295، 180 و ج 2، ص 189، 362.
 - 6-6. همان، ج 2، ص 62 و 142.
 - 7-7. همان، ج 1، ص 89 و ج 2، ص 232.
 - 8-8. همان، ج 1، ص 146 و 150.
 - 9-9. همان، ج 1، ص 146؛ ج 2، ص 107، 179؛ ج 1، ص 290؛ ج 2، ص 175، ج 1، ص 150؛ ج 1، ص 152.

حمل عقل بر آن، تشبیه بلیغ است و تعریف عقل با الف و لام به منظور حصر است؛ یعنی اثبات انسانیت برای انسان و تحقق آن و قیام معنایش با عقل است. (1)

2-3. توجه به قرینه های مؤثر در فهم

مقصود از قراین، اموری است که به نحوی ارتباطی لفظی یا معنوی با کلام داشته و در فهم مفاد کلام و درک مراد گوینده مؤثر باشد. (2) ضرورت گردآوری قرینه ها برای انتقال از معنای ظاهری و اولیه متن به مراد جدی و حقیقی معصوم علیه السلام امری غیر قابل کتمان است. جمع آوری تمام قرینه های لفظی و غیر لفظی، پیوسته و ناپیوسته، برای فهم عمیق و درست و درک مقصود نهایی حدیث در تمام عرصه های اخلاقی، فقهی، اعتقادی و... ضرورت دارد و گاه فهم اولیه ما را دگرگون می سازد. توجه به قراین مختلف در چگونگی تعامل و برخورد ما با حدیث نیز اثرگذار است؛ چون گاه، الفاظ حدیث به گونه ای است که معنای عام یا مطلق از آن فهمیده می شود، اما وقتی که از شرایط و جو صدور آن آگاه می شویم، خلاف آن برداشت می شود. گاهی نیز الفاظ حدیث ظاهراً مبهم و مجمل است که با شناخت فضای صدور رفع می شود. از این رو، اگر امری در عهد صدور جایز دانسته شده است، باید تمام آنچه را که در این تجویز می توانسته دخالت داشته باشد، لحاظ گردد وگرنه، تعمیم حکم با منظور نکردن شرایط خارجی آن زمان خطا خواهد بود.

توجه به این نکات در رفع تنافی ظاهری احادیث با یکدیگر بسیار کارآمد است و ملاً صالح از این روش در جمع بین دو دسته از احادیث- که در تشویق به اعتزال و نهی از آمیزش با مردم و دسته دیگر بر عکس آن است- استفاده کرده است و هر دو دسته را صحیح می داند؛ چرا که دارای مصالح و شرایط متفاوت است و بر حسب تفاوت اشخاص و اوقات تغییر می کند. وی در این زمینه، به طور مفصل، بحث می کند و ائمه معصوم علیهم السلام را در حکم طبییانی می داند که به درمان امراض نفوس می پردازند و چون

ص: 129

1-1). همان، ج 1، ص 305.

2-2). روش شناسی تفسیر قرآن، ص 110.

در باب چیزی، به اطلاق، سخن بگویند، لزوماً همه انسان ها و همه زمان ها را اراده نکرده اند. (1) یا در جمع بندی احادیث «رفق» می گوید که مراد، تشویق بر عمل به هر یک از آنها در موضع خودش است و این شأن عاقل حکیم است. (2) و بدین شکل، بر اثر گذاری مقام سخن در فهم احادیث اشاره دارد.

یافتن سؤال نهفته و ذهنی و یا آشکار و علنی راوی و یا پرسشگر- که خود نخستین مخاطب حدیث است- ما را به محور اصلی پاسخ می رساند و گاه توجه به سؤال موجب راندن احتمالات بعید و تقلیل آنهاست (3) و شارح، گاه با تکیه بر آن تنافی ظاهری احادیث را بر طرف کرده است:

این دو حدیث بر قول اصولیین مبنی بر این که حکم، هنگام تعارض دو دلیل، وقف یا تخییر است، دلالت دارد؛ اما اشکالی مطرح است که... این اشکال رد می شود؛ چون قول سائل... مانع از آن است؛ چرا که صراحت در پرسش از حکم متناقضین دارد. (4)

در جای دیگری نیز برای رفع تنافی ظاهری احادیث، وجوه مختلفی را در معنای مراد از سؤال مطرح می کند و می گوید اگر بر احتمال اخیر حمل شود، رفع تنافی گردد. (5) او در شرح عبارت «فقال لم اسئلک عن هذا» غرض از سؤال را تقریر و توییح و نه استعمال می داند. (6)

توجه به ویژگی های مخاطب- که گوینده سخن از آن اطلاع دارد- در فهم دلالت الفاظ اثرگذار است؛ چرا که ائمه معصوم علیهم السلام، به اقتضای بلاغت و فصاحت خویش، موقعیت راوی و مخاطب را در نظر گرفته و به تناسب و اقتضای حال او سخن می گفتند. از این روست که شارح درباره ابو عبیده حذاء کوفی می گوید:

ثقه و صحیح است؛ چنان که اصحاب رجال به آن تصریح کرده اند و نزد آل محمد صلی الله علیه و آله منزلت نیکو داشت و در مکه ملازم و همنشین ابا جعفر علیه السلام بود... .

ص: 130

1-1. شرح أصول الكافي، ج 1، ص 159.

2-2. همان، ج 1، ص 231.

3-3. روش فهم حدیث، ص 122.

4-4. شرح أصول الكافي، ج 2، ص 332.

5-5. همان، ج 2، ص 344.

6-6. همان، ج 2، ص 231.

پس بعید است که غرض از استفهام، استعلام حال باطن او و حسن اعتقادش باشد. . . . (1)

اثر فهم موضوع سخن، در تفهیم و تفاهم مطالب بین گوینده و مخاطب امری کتمان ناپذیر است و در قرینه بودن آن برای فهم مقصود، تردید نیست. ملاً صالح با توجه به این موضوع، در ذیل عبارت «او بدون چگونگی اول است و بدون کجایی آخر است»، می گوید:

اولیت او عبارت است از آن که قبل از وجود ممکنات بوده است و آخریت او عبارت از بقای او بعد فنای ایشان است و مراد از آنچه که در برخی احادیث از نفی اولیت و آخریت از او آمده است، نفی اولیت و آخریت زمانی است. (2)

شارح، به مناسبت شرح یک حدیث، قول محی الدین بغوی را در باب رؤیت خداوند در آخرت می آورد که به حدیثی از قول رسول خدا صلی الله علیه و آله استناد کرده است و سپس، با تکیه بر جهت صدور حدیث، سخن او را نقد می کند. (3) در جای دیگر- که متن حدیث به نهی از سؤال اشاره دارد- می گوید این منافی با احادیث تشویق بر سؤال نیست؛ چرا که در اینجا از سؤال زیاد و غیر ضروری نهی شده است. (4) هم چنین از قرینه ذکر حدیث در یک باب نیز برای شرح آن یاری جسته است. (5)

گاه، مجاز و زبان نمادین- که معانی را به رمز بیان می کند- در تبیین مفاهیم از زبان اخباری راهگشا تر است. از این رو، در حدیث، جهت ایفای مقصود، به خدمت گرفته شده است. بی توجهی به این نکته می تواند منجر به کج فهمی شود. شارح در شرح حدیث دوم از کتاب «عقل و جهل» درباره سخن گفتن حیا و دین می گوید:

ظاهر، آن است که این قول، حقیقی و لسان مقال است. . . و احتمال دارد که مجازی و به لسان حال باشد یا آن که خداوند متعال در آن، کلام خلق کرده است. (6)

ص: 131

1-1 . همان، ج 2، ص 328.

2-2 . همان، ج 3، ص 122.

3-3 . همان، ج 3، ص 163.

4-4 . همان، ج 2، ص 282 و 281.

5-5 . همان، ج 2، ص 231.

6-6 . همان، ج 1، ص 73. [1]

سیاق نیز از دیگر قرآینی است که شارح آن را در فهم متن مورد توجه قرار داده است (1) و با تکیه بر معنای حاصل از سیاق، وجه به کارگیری برخی کلمات را در کلام معصوم علیه السلام تبیین می کند (2) و از چگونگی چینش عبارات در حدیث، جهت فهم آن یاری می جوید. (3) گاه برخی احتمالات نقل شده را در معنای حدیث با تکیه بر آن تأیید می کند. (4)

2-4. استناد به آیات قرآن

حدیث بازگویی گفتار و کردار کسی است که نمونه عینی قرآن و تجسم آن در بستر عمل فردی، اجتماعی و معنوی است. آگاهی از حدیث، آگاهی از قرآنی است که در هر زمان، بسته به شرایط، نوشونده و تغییر یابنده مکان، موقعیت و ویژگی های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، رهنمودی نو و جلوه ای تازه از خویش بروز می دهد. از این روست که حدیث، در هر موردی شاهدی صریح یا ضمنی از قرآن را با خود دارد و این دو، نسبت به یکدیگر، جنبه تفسیری و تبیینی دارند. از این رو، شارح از آیات قرآن برای رفع ابهام و یا شرح معنا فراوان سود جسته است.

او در شرح «الرجاء و ضده القنوط» چهار آیه از قرآن را برای تبیین بیشتر آورده است. (5) و از آیات «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ* فَوَرَبَّ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ تَنْطِقُونَ. 6 وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» 7 در تأیید این معنای حدیث که روزی مقسوم هر یک از افراد در دنیا به ایشان می رسد، سود جسته است. (6) او

ص: 132

1-1. همان، ج 2، ص 62.

2-2. همان، ج 1، ص 152.

3-3. همان، ج 1، ص 169.

4-4. همان، ج 1، ص 184.

5-5. همان، ج 1، ص 261 و 262. [1]

6-8. شرح أصول الكافي، ج 1، ص 169. [2]

مراتب پنجگانه جهاد را به تناسب شرح حدیثی ذکر می کند و برای هر مرتبه آن شاهی از قرآن می آورد (1) و در بررسی از معنای «قناعت» (2)، «مواسات» (3) «طاعت» (4) و «بخل» (5) و بسیاری مفاهیم دیگر- که در احادیث آمده اند- به آیات قرآن استناد جسته است. (6) از زیباترین شواهد، در استناد شارح به آیات قرآن، به هنگام تبیین مفهوم تقواست. (7)

گاهی نیز آیات، شاهی بر جنبه خاصی از حدیث آمده اند؛ مثلاً ملاً صالح در شرح حدیثی درباره وسواس- که در آن، امام علیه السلام فرموده اند که اگر از شخص مبتلا به وسواس علت عملکرد او را بپرسی، «قطعاً به تو خواهد گفت: از عمل شیطان است» - ابتدا در وجه معنا توضیح می دهد که او به زبان، چنین گوید و اعتقاد قلبی ندارد. آن گاه، برای چنین نحوه گفتاری- که مخالف عمل است- آیه «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» 8 را شاهد می آورد. (8)

2-5. گردآوری احادیث در یک موضوع

از نگاه امامیه، سنت دامنه ای به وسعت آغاز رسالت تا پایان غیبت صغرا دارد- که حدود 320 سال است-، اما همواره سرچشمه آن یکی بوده و به زلال وحی بازگشت دارد و قرآن بر این مطلب صحه گذارده است؛ آنجا که فرماید: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ». 10 و این وحی بیانی عهده دار تبیین قرآن و رفع ابهام و اجمال از آن و عرضه مفاهیمش به مقتضای زمان گردید. پس رسول اکرم صلی الله علیه و آله در زمان حیات خود، رسالت تبیین و تفسیر کتاب الهی را در کنار رسالت ابلاغ آن بر عهده داشتند و با توجه به درک عمومی جامعه و بر اساس نیازها و خواست جامعه آن روز، به تبیین آیات الهی پرداختند، اما قرآن ختم کتب و اسلام ختم ادیان و رسول اکرم صلی الله علیه و آله ختم رسل بود و این مقدار تبیین قرآن برای نسل های بعد کافی نبود. از طرف دیگر، جامعه آن روز بیش از آن را بر نمی تابید. پس رسول اکرم صلی الله علیه و آله در تربیت وصی کوشید تا

ص: 133

1-1. همان، ج 1، ص 261 و 262.

2-2. همان، ج 1، ص 243.

3-3. همان، ج 1، ص 244.

4-4. همان، ج 1، ص 253.

5-5. همان، ج 1، ص 284.

6-6. همان، ج 1، ص 146، 183 و 195.

7-7. همان، ج 1، ص 119 و 118.

8-9. شرح أصول الكافي، ج 1، ص 86.

میراث قرآن و بار سنگین مرجعیت فکری و دینی جامعه را بر دوش او گذارد و سپس بارها و بارها در گوش زمان فریاد برآورد و او را به مردم شناساند که: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب اللّٰه و عترتی». (1) آن گاه، با خاطری آسوده به ملاً اعلی پیوست و در جوار حق آسود و سید الوصیین حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام، همگام و همراه همیشگی رسول خدا صلی الله علیه و آله-که در دامان رسالت و زلال وحی بالیدن گرفته بود- در تبیین کلام الهی و حفظ سنت رسول صلی الله علیه و آله و حرکت بر وفق آن تلاش نمود و همواره مردم را امر به پرسش می فرمود که: «سلونی قبل أن تقعدونی». (2)

بدین سان، بار امانت الهی بعد از حضرتش، به امام حسن علیه السلام و بعد، به امام حسین علیه السلام و نه فرزند از نسل او سپرده شد که هر یک، در سایه حجت قبللی، تعلیم دیده، بر خط او سیر کرد و در سایه مقتضیات زمان به عرضه معارفی از دین-که در کتاب وحی مکتوب بود- پرداخت و بر این اصل-که اسلام پاسخگوی نیاز بشر در طول دوران است- پای فشرده.

از این رو، گستره سنت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا امام زمان-عجل الله تعالی فرجه الشریف-گستره ای طولی است و می توانیم آنچه را که از ائمه معصوم علیهم السلام می شنویم، برگفتار رسول صلی الله علیه و آله اطلاق کنیم؛ بدون آن که نسخ یا تشریح اتفاق افتاده باشد و ایشان خود، به این امر گواهی داده اند. علاوه بر این، همان طور که در باب آیات قرآنی قاعده «إن بعضه یفسد بعضاً» صادق است، در باب سنت نیز این گفته و قاعده صادق است و شارح نیز به این نکته اشاره ای دارد. (3) البته با توجه به فراز و نشیب هایی که حدیث سپری کرده است و حوادثی که از سر گذرانده است، ضرورت نگاه جامع به احادیث افزون می شود تا ما در تعامل و برخورد با هر حدیث، فهم و برداشت خود را به آن محدود نکنیم.

به کارگیری این شیوه و توجه به آن، از دیرباز و از اوان تألیف جوامع کهن حدیثی مد نظر بوده است و محدثان شیعه بر این روش، یعنی گردآوری تا سر حد امکان احادیث یک موضوع برای شرح و تبیین و نتیجه گیری، اصرار داشته اند. توجه به این شیوه در شرح ملاً صالح نمود چشمگیری دارد؛ به حدی که می توان آن را از شاخصه های برجسته این شرح دانست. البته این که این جمع آوری تا چه حدی با

ص: 134

1-1) . کنز العمال، ص 165.

2-2) . الغدیر، ج 1، ص 30.

3-3) . شرح اصول الکافی، ج 1، ص 61.

توفیق همراه شود، معلول عوامل مختلفی است.

نمونه این نگرش در شرح ملاً صالح-که توأم با تحلیل های ظریف و استنباطهای دقیق است-آنجاست که شارح به بررسی معنای تواضع می پردازد و ضمن توضیحاتی که می آورد، به بیاناتی از ائمه علیهما السلام استدلال می کند که در تبیین معنای تواضع و کیفیت آن بسیار مؤثر است. (1) هم چنین، در تبیین معنای اعتزال، در ابتدا حوزه و دامنه فراگیری آن را معین می کند و می گوید اعتزال مربوط به عاقل عالم به معالم دین است. سپس آن را نسبت به اهل دنیا و عصیان جایز می داند؛ چرا که اهل آخرت اولیای خدا و انصار دین او هستند و توصل به ایشان، موجب روشنی به نور ایشان است. بعد از این مقدمه-که البته با تکیه بر احادیث بیان می کند-به اقسام اعتزال می پردازد و احادیث متعددی را شاهد می آورد. سپس بی شمار بودن اخبار مدح اعتزال را یادآور می شود و در ادامه، برخی فواید اعتزال را با ذکر حدیث یادآور می شود و می افزاید با عنایت به فوایدی که در باب این امر آمد، برخی آن را برتر از مصاحبت با مردم دانسته اند و دسته ای دیگر، با عنایت به اخبار رسیده در مدح مصاحبت با مردم، آن را برتر دانسته اند؛ اما هر یک از این دو، جایگاه خاص خود را دارد و سپس به جمع بین آنها می پردازد. (2)

بدین سان، شارح شمار قابل توجهی از احادیث را در قالب یک مجموعه با وحدت موضوعی ارائه می دهد و به بررسی و دسته بندی و بیان جایگاه هر یک می پردازد و بر یکپارچگی سنت صحنه می گذارد. عملکرد شارح در تبیین مفاهیم حدیثی، به این شیوه، از توانمندی گسترده ایشان در دانش حدیث و تسلط بر متون حدیثی خبر می دهد که چنین هنرمندانه احادیث را گرد می آورد و پیوند می دهد. نمونه های دیگر این نگرش و عملکرد را می توان در شرح عبارات «از زمان بعثت نوح علیه السلام علم پنهان بوده است»، (3) «پرهیز از اذیت و آزار از کمال عقل است»، (4) «حاجات خود را از اهلش خواهید»، (5) «کسی که خواهان آخرت باشد، دنیا او را بجوید تا

ص: 135

1-1. شرح اصول کافی، ج 71، ص 181، 182.

2-2. همان، ج 1، ص 156-158.

3-3. همان، ج 2، ص 209 و 210.

4-4. همان، ج 1، ص 195.

5-5. همان، ج 1، ص 189.

روزیش را به طور کامل از دنیا بگیرد» (1) و بسیاری موارد دیگر دید.

همان طور که پیش از این گفتیم، روایات، مفسر و مبین یکدیگرند و این امر بر لزوم توجه به مجموعه روایات و داشتن نگرش جامع نسبت به آنها می افزاید. اما این که روایات دیگر در نظر ما چه نحوی از کارآیی را می توانند داشته باشند، بسته به هر دو طرف قضیه این مسأله، متغیر خواهد بود.

بارزترین استفاده شارح از دیگر احادیث در شرح یک حدیث، آوردن آنها در تأیید معناست؛ چنان که در شرح حدیث «ای هشام! همانا خردمندان زیاده بر احتیاج از دنیا را کنار نهادند تا چه رسد به گناهان» به فرمایش حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله: «انسان در زمره متقین نباشد، مگر آنچه را که در آن شبهه است، به جهت ترس از وقوع در شبهه، ترک کند» در تأیید معنا استناد شده است؛ (2) همان طور که در تأیید معنای «کسی که از جانب خدا خرد نیابد، دلش بر معرفت ثابتی که بدان بینا باشد و حقیقتش را دریابد، بسته نگردد»، دو حدیث دیگر را آورده است. (3)

گاهی نیز شارح، پس از ذکر معانی و وجوه مختلف برای یک حدیث، در حمل آن بر معنای مرجوح، به روایات دیگر استناد می کند؛ چنان که درباره عبارت «و خدا اندوخته هنگام تنگدستی است» بیان می کند که این که مراد از فقر و غنا همان معنای معروف بین مردم باشد، محتمل است؛ اما احتمال دیگر، فقر و غنای اخروی است و به حدیثی از حضرت امیر علیه السلام که «بی نیازی و نیازمندی پس از عرضه بر خداوند سبحان است»، توسل می جوید. (4)

شارح، آن گاه که احادیث وارد شده در تأیید معنای حدیث زیاد باشند، به طوری که معنای حدیث حکم ضروری دین را یافته باشد، از ذکر مؤید خودداری می کند و فقط اشاره می کند که احادیث در این باب زیادند؛ همان طور که در تأیید فضیلت دعا و ضرورت آن می گوید:

ص: 136

1-1 . همان، ج 1، ص 169.

2-2 . همان، ج 1، ص 167.

3-3 . همان، ج 1، ص 176.

4-4 . همان، ج 1، ص 161.

آیات فراوان و روایات متواتر از طرق خاصه و عامه در ترغیب و تشویق بدان وارد شده است تا آنجا که آن را از ضروری دین قرار داده است. . . به گونه ای که جوازی بر رد و انکار آن باقی نمی گذارد و زمینه ای برای عناد و استنکار نمی ماند. (1)

مهم ترین فایده توجه به احادیث دیگر، در فهم یک حدیث، تبیین معنای آن است؛ زیرا گاه مفهوم حدیث جز در سایه احادیث دیگری که در باب آن موضوع وارد شده اند، روشن نمی شود و شارح از این ابزار در تبیین معنا سود جسته است. او حدیث «بر خود آسان نگیری تا سست نشوید» را به کمک حدیث «کسی در پیرامون شبهاست بگردد، نزدیک است که در آن واقع شود» تبیین می کند؛ به این که چون انسان در امور مباح به افراط در افتد یا به مکروهات پردازد، احتمال فرورفتن او در ورطه هلاکت رود (2) یا در وجه معنای «و به کاری که بترسد در آن ماند، اقدام نکند» می گوید که عجز از انجام کار سبب ذلت نفس می شود و تکیه او بر فرمایش حضرت صادق علیه السلام است که: «برای مؤمن شایسته نیست که خود را خوار سازد. سؤال شد: چگونه خود را خوار می سازد؟ فرمودند: آن گاه که متعرض کاری شود که توان بر انجام آن را ندارد». (3) بدین سان، بار دیگر بر گستره فهم خود از احادیث و تسلط بر آنها صحه می گذارد.

گاه، معنای یک حدیث در سایه دیگر احادیث توسعه پیدا می کند و گستره معنایی وسیع تری را در بر می گیرد و عدم توجه به این نکته، ممکن است به برداشت نادرست از حدیث بیانجامد. مسأله ایمان و کفر شاهد مثال این موضوع است و گروهی معتقد به دخول اعمال در حقیقت ایمان شده اند و به احادیثی مثل «ایمان، شناخت قلبی و اقرار زبانی و عمل به اعضاست»، توسل جسته اند. ملاً صالح، ذیل عبارت «ایمان و ضد آن کفر»، با نفی این اعتقاد و استناد به دو حدیث «علم به ایمان آباد شود» و نیز «با ایمان بر اعمال صالح، و با اعمال صالح بر ایمان استدلال می شود» توضیحات لازم را بیان می کند و می گوید که واژه ایمان هم بر حقیقت آن و هم بر کمال آن اطلاق می شود و استعمال این واژه در معنای ایمان کامل در شرع شایع است. (4)

ص: 137

1-1 . همان، ج 1، ص 280.

2-2 . همان، ج 2، ص 152.

3-3 . همان، ج 1، ص 197.

4-4 . همان، ج 1، ص 215.

تنگ کردن دایره معنای حدیث و مشخص کردن حوزه مربوط به آن، از دیگر فواید مهم نگرش جامع به احادیث است و راه حلی برای رفع تنافی ظاهری در کلام معصوم علیه السلام است و شاهد استعمال فراوان دارد. در حدیث آمده است: «چون عالم به علم خویش عمل کند، اندرزش از دل های شنوندگان بلغزد». شارح عقیده دارد که ظاهر، آن است که حکم در اینجا حکم اکثری است؛ چون قلب برخی از سامعین در حدی از آمادگی و پذیرش نور است که از هر واعظ، حتی اگر عامل به قول خود نباشد، می پذیرد. سپس حدیث «علما دو دسته اند: عالمی که عامل به علمش است و عالمی که آن را ترک کند. . . پس پر حسرت ترین اهل آتش کسی است که دیگری را به جانب خداوند فرا خوانده است و او اجابت نموده، اطاعت خدا کرده است و به بهشت درآید؛ در حالی که فرا خواننده به جهت ترک عمل به آتش فرو افتد» را شاهد می آورد. (1) شارح با استناد به دو حدیث از حضرت امیر علیه السلام که فرمودند: «بدی را بدی دور می سازد» و «سنگ را به جایی که آمد، بر گردانید»، توضیح می دهد که چشم پوشی برتر از انتقام است؛ به شرط این که بدانی به تو ضرر نمی رساند و منجر به جرأت دشمن بر تو نمی شود وگرنه، انتقام به قدر جایز، برتر از آن است. بدین وسیله، دایره معنایی عبارت حدیثی «چشم پوشی و ضد آن انتقام» را-که در کتاب عقل و جهل وارد شده است-محدود می کند. و درباره عبارت دیگر از همین حدیث، یعنی «پیمان داری و ضد آن پیمان شکنی» برای وفا مراتبی قایل می شود و مرتبه پنجم آن را وفا به عهد مردم و موثیق ایشان-که موافق با قوانین شرعی است- می داند و می افزاید که این مرتبه از وفا همواره ممدوح نیست، بلکه آن گاه که معاهد بر عهد و شرط خود باقی نمی ماند، مذموم است و قول حضرت امیر علیه السلام را شاهد می آورد که فرمودند: «وفاداری با پیمان شکنان در نزد خداوند پیمان شکنی محسوب می شود و پیمان شکنی با ایشان وفاداری به حساب می آید»؛ (2) همچنان که در باب عبارت «خوشرفتاری و ضد آن

ص: 138

1-1). همان، ج 1، ص 144.

2-2). همان، ج 1، ص 144.

بدرفتاری» با استناد به فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام که «اذا كان الرفق خرقاً كان الخرق رفقاً» چنین موضع گیری را اتخاذ کرده است. (1)

هیچ گروهی نیست، جز آن که فی الجمله به تأویل حدیث قایل است. (2) البته نکته مهمی که نباید از آن غافل ماند، آن است که لفظ قرآن و حدیث همواره بر ظاهر آن حمل می شود؛ مگر آن که قرینه ای عقلی یا نقلی بر خلاف آن دلالت کند. لذا شارح، تا حد امکان، بر حمل معنا بر ظاهر لفظ تأکید می کند؛ (3) اما آنجا که جمع بین احادیث و رسیدن به یک نتیجه واحد، جز در سایه تأویل حدیثی امکان پذیر نبوده است، شارح به تأویل آن اقدام کرده است.

او ذیل این بیان امام علیه السلام که فرمودند: «چون حدیثی به شما رسید و از قرآن و قول پیامبر صلی الله علیه و آله گواهی بر آن یافتید، به آن عمل کنید و گرنه برای آورنده اش سزاوارتر است»، می گوید که بنابر قولی، مراد حضرت، آن است که آن حدیث را طرد کنید و رد نمایید؛ چون مخالف کتاب و سنت است؛ اما در این قول اشکال است؛ چرا که عدم وجدان، مستلزم عدم وجود نیست تا مخالفت تحقق یابد و ممکن است که بر آن دو، شاهد و گواهی باشد و ما ندانیم. سپس در سایه چهار حدیث مشابه دیگر- که در این موضوع وارد شده است- وجه دیگر را آن می داند که نیافتن را در کلام امام به مخالفت تأویل کنیم. (4)

شارح در جای دیگر، برای رفع تنافی روایات وارد در باب تقیه واژه «اثم» را به تأویل برده است و به معنای کمی پاداش گرفته است. (5) نمونه های دیگر به تأویل بردن معنای حدیث در باب احادیثی که درباره خداوند وارد شده و احتمال برداشت معنای جسمانی بودن او می رود، هم می توان دید؛ چنان که در حدیث «چون قائم قیام کند، خداوند دست خود را بر سر بندگان گذارد. پس عقولشان جمع گردد. در نتیجه، عقولشان کامل شود»، معنای دست را به قدرت یا شفقت یا نعمت یا احسان یا ولایت یا حفظ خداوند قابل تأویل می داند. (6)

ص: 139

1-1. همان، ج 1، ص 231.

2-2. التعلیقہ علی شرح أصول الكافی، ج 1، ص 15.

3-3. شرح أصول الكافی، ج 1، ص 271.

4-4. همان، ج 2، ص 328.

5-5. همان، ج 2، ص 328.

6-6. همان، ج 1، ص 302.

عقل، رسول باطن و مهم‌ترین حجت خداوند دانسته شده که به وسیله آن، خداوند شناخته و راستی و درستی پیامبران، آشکار می‌گردد. بدیهی است که سخنان نبی-که نبوت او به راهنمایی همین حجت باطنی شناخته می‌شود- نمی‌تواند مخالف با اصل حجت، یعنی عقل باشد. از این رو، آموزه‌های دینی به ملاک و معیار بودن مبانی و احکام و دریافت‌های عقل به عنوان امری فرا دینی اقرار دارد که درست و نادرست، بدان سنجیده شود.

احادیث فراوانی درباره جایگاه والا و محوری عقل در اعمال دینی و غیر دینی وجود دارد. از این رو، بسیار دیده می‌شود که شارح بعد از ذکر مطلبی، به حکم عقل، بر درستی آن تأکید می‌کند و معمولاً آن را با حکم نقل و البته مقدم بر آن، همراه می‌سازد؛ چنان که مفاهیم مذموم بودن اسراف و تقتیر (1) و نیز لزوم هم‌نشینی با فرد شایسته (2) در حدیث را به حکم عقل و نقل تأیید می‌کند. و در تبیین «نهی از قیل و قال» در حدیث، وجوهی را آورده است و اراده همه آنها را به حکم عقل و نقل جایز می‌داند. (3) یا در عبارت «الاشیاء شیئان: جسم و فعل الجسم» حصر را به دلیل آن که مؤید عقلی و نقلی بر آن وجود ندارد، جایز نمی‌داند. (4) او در شرح «کان حیاً بلا حیاة حادثه» سبقت عدم را بر خداوند نفی می‌کند و در تبیین این معنا، به لوازم آن می‌پردازد و می‌گوید که همه آنها به حکم عقل و نقل باطل است. (5) و در تبیین معنای حدیثی به

ص: 140

1-1) . همان، ج 2، ص 30.

2-2) . همان، ج 2، ص 101.

3-3) . همان، ج 2، ص 281. [1]

4-4) . همان، ج 3، ص 232. [2]

5-5) . همان، ج 3، ص 118. [3]

این مضمون که خداوند روزی را ضمانت کرده است، می گوید:

عقل نیز بر ضرورت آن حکم می کند؛ چرا که وجود انسان و حیات او، بدون رزق و روزی، محال است. پس چون خداوند سبحان حیات او را برای مدت معینی تقدیر کرد، ناگزیر واجب است تا رزق او را در آن مدت برساند؛ حال چه در طلب آن بر آید، چه بر نیاید. . . . (1)

اشاره شارح به عملکرد عقلا و عاقلان نیز می تواند تأکید دیگری بر جایگاه عقل در فهم متون حدیث باشد؛ (2) همچنان که بیان بدیهیات عقلی نیز حاکی از آن است. او در شرح «و یكون عقله أفضل من جميع عقول أُمَّته»، به دلیل عقلی استحاله ترجیح مفضول بر فاضل و نیز ترجیح یکی از دو چیز مساوی بر دیگری، توسل بسته است. (3) ناگفته نماند که حجت بودن عقل و جایگاه رفیع آن، منافاتی با احادیث وارده در باب ذم قیاس و انکار آن ندارد. شارح نیز آنجا که به شرح «ما من شیء إلا و فیه کتاب أو سنّة» می پردازد، کلامش حاکی از تفاوت این دو و مدح عقل و ذم قیاس است. (4)

شارح از وجدان و گواهی آن نیز در تأیید مطالب سود بسته است؛ (5) چرا که در برخی احادیث از پذیرش قلب و آرامش جان و آن احساس و درک نهادینه شده از روح دینی و احساس قرابت و انس، نسبت به حدیثی، به عنوان ملاکی در تشخیص حدیث درست از نادرست یاد شده است؛ برای مثال از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است:

آن گاه که حدیثی از من شنیدید که برایتان آشنا بود و با آگاهی و احساس درونی شما همراه بود و آن را نزدیک خود یافتید پس من به شما از آن سزاوارترم و اگر حدیثی شنیدید که جان هایتان آن را ناآشنا دانست و احساس شما از آن بیگانه بود و آن را دور یافتید، پس این سخن از من بیش از شما بُعد دارد. (6)

2-7. توجه به تاریخ و تجربه

تاریخ هر حادثه و پدیده، از چگونگی وقوع آن خبر می دهد و به شناسنامه ای مانند که آیندگان را از هویت و چند و چون آن باخبر می سازد. تاریخ، در نهان خود، اسراری

ص: 141

- 1-1 . همان، ج 2، ص 11.
- 2-2 . همان، ج 1، ص 250. [1]
- 3-3 . همان، ج 1، ص 88. [2]
- 4-4 . همان، ج 2، ص 280.
- 5-5 . همان، ج 1، ص 252.
- 6-6 . الجامع الصغیر، ج 1، ص 108.

بسیار از انسان‌ها، رفتارها، وقایع، مکتب‌ها و دانش‌ها دارد که هر که بیشتر با آن آشنا گردد، از آن بیشتر آموزد و اندوزد. ضرورت آگاهی از تاریخ در فهم روایات، غیر قابل انکار است که گاه مشکلات فهم را برطرف کرده و مراد واقعی را می‌فهماند.

شارح، به تاریخ و اهمیت آن در فهم روایات توجه لازم را مبذول داشته است. او به مناسبت بررسی از معنای زهد، به بررسی احوال انبیای الهی در این زمینه به اختصار و اشاره می‌پردازد؛ چرا که معتقد است ثمره مطالعه تاریخ زهد است. (1) و در بررسی از معنای دعا و ضرورت آن، آداب انبیای مرسلین و حکایات نقل شده از ایشان را در اهتمام به آن مؤید می‌آورد. (2) و در جای دیگر می‌گوید:

پس به زندگی انبیا و اوصیا و اولیا و صلحای پیشین نگاه کن و قطعاً اخبار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز به تو رسیده است که قوتش جو بود و از آن سیر نمی‌شد و حلوائش خرما بود و لباسش خشن و همیش شاخه خرما بن بود. (3)

شارح معنای جیفه را در عبارت «و طعامها الجیفه» بنا بر یک احتمال، همان حیوان غیر مذکّی می‌داند که در جاهلیت آن را می‌خوردند و قرآن حرام نمود. (4) یا در تأیید این معنا که دوری کردن از اهل هوی و بدعت تا زمانی که توبه نکرده و به حق باز نگشته اند، لازم است، به ماجرای کعب بن مالک و اصحاب او اشاره می‌کند که از غزوه تبوک تخلف کردند و رسول خدا صلی الله علیه و آله امر به دوری و فاصله گرفتن از ایشان به مدت پنجاه روز کردند. (5)

از آنجا که تجربه، در اثر گذر زمان و تکرار حاصل می‌شود، به نظر رسید یک نمونه از مواردی را که شارح، با تکیه بر تجربه، تأیید و تبیین کرده است، در ادامه بحث از توجه به تاریخ آورده شود. ملاً صالح در شرح «و لا اکملتک إلا فیمن أحب» از حدیث اول کتاب عقل و جهل، می‌گوید:

اما برای کسب بنده در آن (عقل) نیز مدخلی است. . . و تجربه نیز گواه بر این موضوع است؛ چون کسی که در سایه دانش اندوزی و طهارت نفس و صرف نیروی علمی و عملی در تحصیل علوم و اعمال و اخلاق مرضیه رشد کند، نور عقل و روشنی جان او افزون شود. . . (6)

ص: 142

- 1-1 . شرح اصول کافی، ج 1، ص 228.
- 2-2 . همان، ج 1، ص 280.
- 3-3 . همان، ج 1، ص 224.
- 4-4 . همان، ج 2، ص 293.
- 5-5 . همان، ج 1، ص 243.
- 6-6 . همان، ج 1، ص 71.

ملاً صالح تلاش وافری در بیان مفاهیم حدیثی و بررسی زوایای مختلف آن دارد. این تلاش در قالب اشکال مختلفی خود را بروز داده است. گاه، در قالب بیان اقوال و نظریات مختلف است و دیگر گاه، بیان وجوه احتمالی متبادر به ذهن و یا بررسی دلالت‌های مختلف الفاظ و مفاهیم، یا طرح ایراد فرضی و پاسخ به آن است. علامه شعرانی درباره این ویژگی شارح می‌گوید:

گاهی هدف، بیان مذهب حق از بین مذاهب موجود است که این وظیفه علماست که محل نزاع را مشخص کرده و قول حق را با برهان و دلیل بیان کنند و گاه، غرض بیان مفاهیم احادیث است و بیان آنچه که موهم تناقض در آن است که وظیفه محدثین است و شارح، مسلک اول را پیموده است. (1)

اما می‌توان گفت که شارح بین دو طریق را جمع نموده است؛ یعنی هم محل نزاع را مشخص کرده و قول حق را با برهان یادآور می‌شود و هم از بیان مفاهیم احادیث غفلت نکرده است. او آنجا که قولی را در تبیین مفهوم حدیث سراغ داشته باشد، در صورت تناسب و به جهت باز کردن بیشتر بحث، ذکر می‌کند (2) و به دلالت‌های کلام توجه دارد (3) و از تبیین معنا در سایه بررسی زوایای مختلف مفهوم و بیان وجوه احتمالی غفلت نکرده است؛ چنان که ذیل عبارت «چون ایشان درباره آن به امر من رسیدند» می‌گوید که محتمل، وجوه چندی است و پنج وجه را ذکر می‌کند؛ (4) همان طور که درباره عبارت «همچنان که دانشمندان به شما آن را آموختند»، چهار وجه را بیان می‌کند. (5)

ص: 143

1-1 . التعلیقه علی الکافی، ج 1، ص 215.

2-2 . شرح أصول کافی، ج 3، ص 120 و 121.

3-3 . همان، ج 1، ص 171 و ص 156.

4-4 . همان، ج 2، ص 111.

5-5 . همان، ج 2، ص 53.

او در بررسی از معنای «قول، بدون عمل ارزش ندارد»، ابتدا وجه معنا را ذکر می کند و بعد، در هر دو وجه اشکال وارد کرده و آنها را رد می کند و می گوید به این اشکال، به سه وجه جواب داده اند و هر سه وجه را بیان می کند و سپس به آنها اشکال وارد ساخته و در پایان، به معنای درست از عبارت اشاره می کند. (1) رد معناهای متبادر به ذهن- که بعید می نماید- یکی از راه های وصول به معنای مراد یا تبیین بیشتر معناست. و شارح، در شرح عبارات «سپس جهل را آفرید» (2) و «سلامت و ضد آن ابتلا» (3) از این روش سود جسته است.

بیان مثال های ملموس (4) و ضرب المثل های رایج (5) از دیگر ابزارهایی است که جهت تقریب مفاهیم به ذهن به خدمت گرفته شده اند و از آنجا که زبان نظم، گاهی اثرگذارتر و گویاتر از نثر است: شارح آن را نیز دستاویزی در تبیین مفهوم قرار داده است (6) و در شرح برخی احادیث، فواید و نتایج آن را بیان نموده است؛ چنان که پس از شرح حدیث چهارم، از باب «ثواب دانشمند و دانشجو»، به بیان فواید و نکات حدیث می پردازد و چهار فایده را ذکر می کند. (7) یا پس از تبیین معنای حدیث یازدهم، از باب نوادر، از کتاب فضل علم، به ارائه جمع بندی و خلاصه کلام پرداخته است. (8) وی در جای دیگری می گوید:

در این حدیث اشاره به آداب مناظره است و اثبات حق اراده شده است. پس ناگزیر، باید مصاحب را به تفهیم و ترک لجاجت سفارش نمود و باید حالت کسی را که در آنچه می گوید بر یقین است داشت؛ چرا که سبب می شود تا مخاطب کشش بیشتر پیدا کند. بعد از تمهید این دو امر و اصل قرار دادن آن شروع به استدلال گردد. (9)

طرح ایرادهای فرضی و پاسخ به آنها یکی از راهکارهای ملاً صالح در پرداختن به مواضع چالش در مفاهیم حدیث است که عموماً در قالب «إن قُلْتها» ارائه شده است. او در معنای «با تواضع، حکمت آباد می شود، نه با تکبر»، این قلت کرده است به این که

ص: 144

- 1-1 . همان، ج 2، ص 350.
- 2-2 . همان، ج 1، ص 208.
- 3-3 . همان، ج 1، ص 249.
- 4-4 . همان، ج 1، ص 138.
- 5-5 . همان، ج 1، ص 153.
- 6-6 . همان، ج 1، ص 192 و 259 و 241.
- 7-7 . همان، ج 2، ص 56 و 57.
- 8-8 . همان، ج 2، ص 203.
- 9-9 . همان، ج 3، ص 10.

این تمثیل افاده آن می کند که حکمت از آثار تواضع است و این منافی است با آنچه که ماقبل این گفته شد. سپس به آن پاسخ می دهد.

(1)

نتیجه

شرح و فهم حدیث در شرح ملاً صالح مازندرانی بر شیوه ای علمی بنا نهاده شده است و سیر منطقی نیکو دارد. شارح به جایگاه سند و متن در شرح احادیث توجه دارد. او در این احادیث-که غالباً اعتقادی و اخلاقی است-متن را ملاک و محور اعتبار می داند که سند، شاهی بر تقویت آن است. پس آنچه از ابزار در اختیار دارد، برای فهم متن به کار می برد. او بر اثبات متن تأکید می ورزد تا از فهم نخستین-که در سایه ادبیات عرب حاصل می شود-اطمینان یابد. شرح او مشحون از نکات ادبی است و شارح، در مواضع عدیده ای، به بیان کیفیت ضبط واژگان و شرح آنها از مصادر معتبر و گاه بیان ترجمه فارسی پرداخته است و در هنگام بررسی معنای برخی کلمات، مبدأ اشتقاق آن را می گوید. او از بررسی ترکیبات ادبی، اعم از تحلیل های نحوی و بلاغی فروگذاری نکرده است و برای پرهیز از کج فهمی به قرینه ها توجه دارد. آیات قرآن تکیه گاهی برای او در فهم حدیث است و نگاه جامع به احادیث و گردآوری آنها از شاخصه های مهم شرح اوست.

او هنرمندانه روایات را حول یک موضوع گرد می آورد و با هم پیوند می دهد و در سایه آن، به تأیید، تبیین، توسیع، تضییق و تأویل مفهوم حدیث اقدام می کند.

عقل، مستند دیگر او در فهم است. تلاش وافر او در تبیین غوامض، حاکی از دید عالمانه او به جایگاه شرح حدیث است. شارح برای پرهیز از رد آنچه که احتمال صحت آن می رود، به طرح احتمالات گوناگون در هنگام فهم می پردازد و از قول قطعی و حکم نهایی دادن، اجتناب دارد. از طرف دیگر، این برشماری احتمالات متعدد، به خوبی از آگاهی های گسترده و ذهن فعال و اندیشه پویای او پرده برمی دارد.

ص: 145

1. التعليقة على شروح اصول الكافي للمازندراني ، ابوالحسن شعراني، بيروت: دار احياء التراث العربي، اول، 1421ق.
2. الجامع الصغير ، جلال الدين سيوطي، چاپ اول، بيروت: دارالفكر، اول، 1401ق.
3. روش شناسی تفسیر قرآن، علی اکبر بابایی، غلامعلی عزیزی کیا، مجتبی روحانی راد، تهران: انتشارات سمت، اول، 1379.
4. روش فهم حدیث ، عبدالهادی مسعودی، تهران: انتشارات سمت، اول 1384ش.
5. شرح أصول الكافي ، محمد صالح مازندراني، 12ج، بيروت: دار احياء التراث العربي، اول، 1421ق.
6. الغدير ، عبدالحسين اميني، 12 ج، بيروت: دارالكتاب العربي، 1379ق.
7. كنز العمال، متقی هندی، تحقیق: بکری حیانی و صفوة صقا، بيروت: مؤسسة الرسالة.

عقل از دیدگاه ملا صالح مازندرانی

اشاره

عقل از دیدگاه ملا صالح مازندرانی (1)

امین حسین پوری

چکیده

شرح ملا صالح مازندرانی بر اصول کافی، از جمله شروح الکافی است که به جهت آشنایی نویسنده آن با مباحث فلسفی و حکمی، و در همان حال، تسلط بر مباحث حدیث شناسی، سرشار از بهره های فقه الحدیثی است. گو این که تاکنون، جایگاه آن را آن گونه که درخور چنین شرحی است، نشناخته اند. در این نوشتار، تلاش کرده ایم گونه نگاه و اندیشه شارح را درباره عقل و جستارهای مرتبط با آن، مانند چگونگی افزایش مراتب عقل، نسبت عقل با جهل و موضوع هایی از این دست، به نمایش بگذاریم.

امید آن که این نوشتار، در گام نخست، دریچه ای باشد به سوی آشنایی با اندیشه حکیمان حدیث پژوه درباره مفاهیم بنیادین حدیثی همچون مفهوم عقل و سپس راه رابرای ارزیابی دیدگاه ها درباره مفاهیم حدیثی و گزینش دیدگاه درست، هموار سازد.

کلیدواژه ها: عقل، نفس ناطقه، جوهر مجرد، جوهر مفارق، جهل.

عقل را در اندیشه اسلامی، جایگاهی بس والا داده اند، تا آن جا که آن را حجت باطنی خداوند به شمار آورده اند و این اندیشه چنان در میان آموزه های تشیع، برجسته شده است که رهبران شیعه، بیش از دیگر مذاهب اسلامی، بر عقل و بهره گیری از آن پای می فشارند. نگاهی به شمار احادیثی که در آن، از عقل و بایستگی

ص: 147

به کارگیری آن و بهره های به دست آمده از آموزه های عقل و جستارهایی دیگر از این دست، سخن گفته اند، برای استوارسازی این سخن بسنده است.

یکی از نگاشته های کهن دانشوران شیعه و از گران سنگ ترین اثرها، کتاب الکافی است. نویسنده دانشمند این کتاب، شیخ ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی (م 328 / 329) نگاشته خویش را با «کتاب العقل و الجهل» آغازیده است و این، جز جایگاه بلند عقل، نشان دهنده تیزبینی و زمان شناسی نویسنده نیز هست. وی خود در پیش گفتار الکافی، در سخنی گزیده اما بسیار نغز، چرایی آغاز با احادیث عقل را این گونه بر می نماید:

إذ كان العقل هو القطب الذي عليه المدار و به يحتجّ، و له الثواب و عليه العقاب.

زیرا عقل، همان محوری است که گردش امور، پیرامون آن است و بدان بر آفریدگان احتجاج می کنند و پاداش را به آن می دهند و کیفر نیز بابت عقل است.

بر پایه آنچه وی نوشته است، عقل، محور اندیشه اسلامی است که در شناخت و ارزیابی همه مفاهیم دینی، جایگاهی بنیادین دارد و همین جایگاه است که به هر کس، بسته به اندازه بهره گیری از آن، مرتبتی ویژه می بخشد. یکی از ارزشمندترین شرح هایی که بر کتاب الکافی نگاشته اند، شرح ملا صالح مازندرانی (م 1081 ق) از دانشوران روزگار صفویه است. وی از آن رو که در دانش های گوناگون روزگار خود، چیره دست بوده، از زوایایی گوناگون، احادیث را بررسی کرده است. یکی از این زوایا که در شرح وی برجستگی ویژه دارد، نگاه حکمی-فلسفی وی در شرح احادیث است. این نگاه فلسفی، بویژه در شرح احادیث «کتاب العقل و الجهل»، بسیار برجسته می نماید.

در این نوشتار، به دنبال آنیم که به برخی پرسش ها درباره چگونگی برخورد وی با جستار عقل و موضوعات مرتبط با آن، به پرسش هایی از این دست پاسخ دهیم:

- وی عقل را چگونه می شناساند؟

- تعریف وی، بر چه پایه هایی استوار است؟

- کاربردهای گوناگون واژه عقل، از دیدگاه وی چگونه است؟

- وی چگونه درجات گوناگون عقل را باز می شناساند؟

- چگونه می توان عقل را رشد داد؟ و . . .

1. تعریف عقل

شارح، در چند جا از شرح کتاب عقل و جهل، تعریف عقل را آورده و چنان که خواهیم گفت، عقل را بر پایه دیدگاه حکیمان و فیلسوفان می شناساند. وی عقل را دو گونه تعریف می کند:

1. در شرح نخستین (1) حدیث از کتاب عقل و جهل، عقل را این گونه شناسانده است:

العقل أى النفس الناطقة وهى الجوهر المجرد عن المادّة فى ذاته دون فعله فى الأبدان بالتصرّف والتدبير، وهذا الجوهر يُسمّى نفساً باعتبار تعلّقه بالبدن و عقلاً باعتبار تجرّده و نسبتّه إلى عالم القدس، إذ هو بهذا الاعتبار يعقل نفسه أى يحسّها و يمنعها عمّا يقتضيه الاعتبار الأوّل من الشرور و المفاسد المانعة من الرجوع إلى هذا العالم. (2)

عقل، یعنی نفس ناطقه و آن، جوهری است که در ذات خود، از ماده مجرد است؛ اما در فعل خود که با تصرّف و تدبیر بدن ها پدید می آید، به ماده وابسته است. این جوهر را گاه نفس می نامند؛ از آن رو که [در فعل خود] به بدن تعلّق و ارتباط دارد و گاه آن را عقل می نامند؛ از آن رو که در ذات خود، از ماده بیگانه است و به عالم قدس منسوب است. این که آن جوهر را عقل می نامند، از آن جهت است که به این اعتبار دوم، نفس را در بند می کند و آن را از مقتضیات اعتبار اوّل که شرور و مفاسدی است که مانع از بازگشت نفس به عالم قدس می شود باز می دارد.

بر پایه آنچه خواندیم، در نگاه شارح، نفس سگّه ای دو رویه است که یک روی آن،

ص: 149

1-1). لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ. . . ؛ آن گاه که خدا عقل را آفرید، او را به سخن آورد و بدو گفت: «پیش بیا» .

پس پیش آمد (الكافی، ج 1، ص 10). [1]

2-2). شرح أصول الكافی، ج 1، ص 66. [2]

به سوی عالم ماده است و رویی دیگر، به سوی عالم ملکوت، و نفس را از آن منظر که به ملکوت نظر دارد، عقل می نامند. بر پایه این تعریف، می توان دانست که چرا نفس انسان، گاه به بدی رو می آورد و گاه آهنگ خدایی شدن دارد. این جوهر، گرچه در ذات خود مادی نیست، اما بستر ظهور و رشد آن، بدن خاکی است. آن گاه که مقتضیات عالم ماده و لوازم ارتباط با بدن خاکی و مادی، زمام اختیار این جوهر را به دست بگیرد، آن را به سوی پلیدی ها می کشاند و آن گاه که واژگونه حالت پیشین جنبه تجرد و ارتباط با عالم ملکوت در آن برجسته گردد، آن را به سوی پاکی ها می کشاند و از مقتضیات و پیامدهای ناگوار تعلق به بدن، دور می کند. در این جاست که می توان آن را عقل نامید.

وی در جایی دیگر، این معنا را آشکارتر بر می نماید. بنگرید:

العقل جوهر قلبی قابل لمعرفة الصانع و ما يتعلّق به، أي معرفة الآخرة و ما يتعلّق بها، و هو مبدأ التقوى و به ضبطها و حفظها و سيرها و نقل صاحبها إلى ساحة حضرة القدس. (1)

عقل جوهری، قلبی است که می تواند صانع را بشناسد و نیز آنچه را که با شناخت صانع در ارتباط است؛ مانند شناخت آخرت و نکته های مرتبط با آن. و این عقل، خاستگاه تقواست و بدان می توان نفس را در اختیار داشت و آن را حفظ کرد و به سوی عالم قدس به حرکت در آورد.

وی در این سخن، آنچه را که پیش تر گفتیم، بیشتر روشن کرده است. عبارت «قابل لمعرفة الصانع»، به روشنی نشان دهنده نکته ای است که پیش از این بدان اشارت کردیم. به دیگر سخن، عقل این شایستگی و توان را دارد که به بارگاه قدس بار یابد؛ اما این، در گرو آن است که در بند مقتضیات ماده و بدن نباشد.

وی در جایی دیگر، بُعدی دیگر از ابعاد عقل را این گونه بر می نماید:

و العقل الجوهر المجرد الذي يدرك المعاني الكلية و الحقائق المعنوية، من «عقل البعير عقلاً» إذا شدّ بالعقال. سمى به لأنه يمنع صاحبه عن

ص: 150

عقل، جوهر مجردی است که معانی کلی و نیز حقایق معنوی را در می یابد. واژه عقل را از «عَقَلَ البعیر» گرفته اند؛ یعنی شتر را با عقل بست. و عقل را از آن رو عقل نامیده اند که همچون عقل، انسان را از دست زدن به آنچه روا نیست، باز می دارد.

آنچه در این سخن شارح، شایسته درنگ است، یکی پافشاری وی بر تعریف عقل چونان «جوهری مجرد» است که در عبارت های پیشین نیز به چشم می خورد. دیگر آن که وی عقل را دریابنده معانی کلی می داند و این سخن، چنان که می دانیم، از دیدگاه های شناخته شده فیلسوفان است. آنان عقل را قوه مُدرک کلیات به شمار می آورند.

سوم آن که وی شناخت حقایق معنوی را نیز از ویژگی های عقل شمرده است. با سنجش میان این چند سخن که از شارح آوردیم، می توانیم بگوییم: این که عقل می تواند به عالم قدس راه یابد و تقوا را برای انسان به ارمغان آورد، ریشه در همین توانایی او در شناخت معنوی دارد.

نیز وی در شرح حدیث سیزدهم از کتاب عقل، به تعریف عقل از زاویه ای دیگر اشاره می کند و می نویسد:

العقل جوهر مجرد له مراتب متفاوتة فی النقص و الکمال باعتبار التفاوت فی العلم و العمل و الکشف حتی یبلغ غایة الکمال الّتی تختصّ بعقول الأنبیاء و الأوصیاء علیهم السلام. (2)

بر پایه این سخن، عقل گرچه حقیقتی واحد است؛ ولی رتبه های گوناگون دارد که برخی والاتر و کامل ترند و برخی پایین تر و ناقص تر. این نقص و کمال، از تفاوت درجات علم و عمل در انسان ها پدید می آید. هر چه انسان عالم تر باشد و به علم خویش بیشتر عمل کند، عقل او کمال بیشتری می یابد و بر عکس، هر چه بهره او از

ص: 151

1-1. همان، ج 1، ص 143.

2-2. همان، ص 198. [1]

علم کمتر و عمل او نیز اندک تر باشد، عقل وی نیز در پایه ای پایین تر جای می گیرد و از این روست که عقول انبیا و اوصیا از آن جا که بیش از دیگران از علم و عمل بهره دارند کامل ترین عقل هاست.

2. آنچه گذشت، تنها یک تعریف عقل از نگاه شارح بود. اما وی تعریف عقل را به گونه ای دیگر نیز محتمل می داند. وی پس از یادکرد نخستین حدیث از کتاب عقل و جهل، عقل را این گونه شناسانده است:

وقد يطلق العقل على الجوهر المفارق عن المادة في ذاته و فعله. . . و أنه روح النفس الناطقة و حالة لها و متعلق بها كتعلق النفس بالبدن و بإضاءاته و اشراقاته تضيء النفس و تشرق و تبصر ما في عالم الملك و الملكوت و تعرف منافعها و مضارها. (1)

و گاه عقل را به معنای جوهری به کار می برند که هم در ذات و هم در فعل خود، از ماده جدا و بیگانه است. بدین معنا، عقل روح نفس ناطقه و حالتی از حالات آن است که بدان ارتباط و تعلق دارد؛ آن گونه که خود نفس ناطقه، با بدن در ارتباط است و با نورانیت و درخشش این عقل است که نفس نیز نورانی می گردد و می درخشد و آنچه را در عالم ملک و ملکوت است، می بیند و سود و زیان خویش را می شناسد.

این تعریف عقل، با تعریف پیشین تفاوت دارد. چنان که در تعریف پیشین دانستیم، عقل در آن جا گرچه در ذات خود، از ماده بیگانه بود؛ اما برای بروز کارکرد خود، به بدن نیاز داشت. به دیگر سخن، کارکرد عقل بر پایه تعریف پیشین، در بستر بدن و ارتباط آن با ماده بروز می یافت؛ اما عقل در این جا، هم در ذات و هم در کارکرد خود، از ماده بیگانه است و با آن ارتباطی ندارد. نیز بر پایه این تعریف، همان گونه که نفس ناطقه با بدن در ارتباط است و آن را در راه کمال یا ضلال به پیش می برد، خود این نفس ناطقه نیز از سوی جوهر بیگانه با ماده (که همان عقل بر پایه تعریف دوم

ص: 152

است) اداره می شود. می توان ارتباط میان عقل با تعریف اول را با بدن، و نیز پیوند میان عقل به معنای دوم با عقل به معنای اول را با نمودار زیر روشن تر ساخت.

جوهر مجرد

نفس ناطقه

بدن

(عقل به معنای دوم)

(عقل به معنای اول)

ارتباط از نوع تصرف و تدبیر

ارتباط از نوع تصرف و تدبیر

تجرد در ذات و افعال

تجرد در ذات و وابستگی به بدن در افعال

وی یکی از ویژگی های این جوهر مفارق از ماده را کثیر العدد بودن آن می داند و در توضیح آن، چنین می نگارد:

وإنه كثیر العدد لا مثل كثرة الأشخاص المندرجة تحت نوع واحد و لا مثل كثرة الأنواع المندرجة تحت جنس واحد لأن تلك الكثرة من توابع المادة و العالم القدسی منزّه عنها، بل هی مراتب وجودیة نورانیة بسیطة مختلفة فی الشدة و الضعف فی النوریة متفاوتة فی الكمال و القرب إلى نور الأنوار. (1)

این عقل، کثیر العدد است؛ اما نه آن گونه که اشخاص گوناگون، زیر عنوان یک نوع قرار می گیرند، (2) و نیز نه آن گونه که انواع فراوان، زیر مجموعه یک جنس

ص: 153

1-1). همان جا.

2-2). از نگاه منطقی، هر یک از انسان ها به تنهایی، یک شخص هستند که زیر نام کلی حیوان ناطق قرار می گیرند. «حیوان ناطق» در این جا، نوع این اشخاص به شمار می آید. منطقیان در تعریف نوع گفته اند: نوع، آن کلی ذاتی ای است که بیانگر تمام ذات یا حقیقت شیء است. بر اساس این تعریف، هر گاه از چستی (ماهیت) افرادی که حقیقت آنها یکی است پرسیده شود بدین گونه که مثلاً پرسیده شود: «حسن، پرویز و احمد چه هستند؟»، آنچه در پاسخ به چنین سؤالی ذکر خواهد شد، «نوع» خوانده می شود. در پاسخ بدین سؤال، بدیهی است که باید گفت: آنها انسان اند (ر. ک: مبانی منطق، محمدعلی اژه ای، ص 44).

واحد قرار می‌گیرند؛ (1) زیرا چنین کثرت‌هایی از لوازمات ماده است و عالم قدس، والاتر از این لوازمات است. [مُراد از کثرت، آن است که] این جوهرِ مفارق، دارای مرتبه‌های وجودی نورانی بسیط است که البته در شدت نورانیت یا ضعف آن، گونه‌گون و در نزدیکی به نور الأنوار، مختلف هستند.

گفتنی است که اندیشه حکیمان و فیلسوفان و گونه رویکرد آنان در تعریف عقل، اثری آشکار بر سخنان شارح نهاده است. علامه شعرانی یادآوری کرده که شارح در تعریف عقل به عنوان جوهر مجرد (عقل به معنای نخست)، از دیدگاه حکیمان پیروی کرده است. (2) گو این که وی در نمونه‌هایی نیز، دیدگاه آنان را یکسر به یک سو می‌نهد و ما پس از این، برخی از این نمونه‌ها بر خواهیم شمرد.

از دیدگاه شارح، آن‌گاه که نفس ناطقه بتواند با بدن ارتباط یابد با وجود آن که یکی مادی و دیگری مجرد است، می‌توان تصور کرد و پذیرفت که جوهرِ مفارق نیز خود، با نفس ناطقه در ارتباط باشد؛ ویژه آن که هر دو مجردند. (3) باز از دیدگاه وی، می‌توان پذیرفت که این جوهر مفارق، دارای مراتب نورانی گوناگون باشد، و باز می‌توان گفت که ثواب و عقاب انسان، در حقیقت، از آن جوهر مفارق ریشه گرفته است؛ زیرا چنان که خواندیم، ثواب و عقاب بدن، ریشه در نفس ناطقه دارد و تدبیر نفس ناطقه نیز به دست جوهر مفارق است. (4)

گفتیم که رویکرد شارح در مبحث عقل و تعریف‌های آن و ویژگی‌های هر تعریف، از دیدگاه حکیمان ریشه گرفته است؛ اما این سخن، بدان معنا نیست که

ص: 154

1-1). منطقیان، در شناسایی جنس گفته‌اند: جنس، آن کلی‌ای است که در پاسخ به سؤال از چیستی افراد مختلف الحقیقه ذکر شود. برای نمونه، اگر از چیستی یا ماهیت مجموعه‌ای شامل یک چوپان، یک گله گوسفند و یک سگ سؤال شود که هر یک نوع جداگانه هستند، پاسخ مناسب، به ناچار پاسخی است که تنها بخشی از حقیقت آنها یعنی حقیقت مشترک میان آنها را بیان کند. در پاسخ این پرسش، باید کلی حیوان را که بیان‌کننده حقیقت مشترک آنهاست، مطرح کرد. کلی حیوان در این جا، جنس نامیده می‌شود که خود آن نیز انواع بی‌شماری؛ همچون انسان، سگ، گوسفند، گاو و... را شامل می‌شود (همان، ص 44).

2-2). شرح أصول الكافي، ج 1، ص 142 پاورقی.

3-3). همان، ص 68.

4-4). همان جا.

وی همه آنچه را که حکیمان و فیلسوفان درباره عقل گفته اند، پذیرفته است. پیش از این آوردیم که وی در مواردی، برخی از دیدگاه های فیلسوفان را در باره عقل، از هیچ رو نپذیرفته است. برای نمونه، وی اعتقاد به عقول عشره، صادر اول، و قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» را ناروا می داند و از این پندارها، این گونه یاد کرده است:

[این پندارها] بیهوده سخنانی است که جای یادکرد آن، در این شرح نیست و قاتلان به آنها برهانی بر این پندارها ندارند.

وی در جایی دیگر، پس از یادکرد تحلیل فلاسفه مشاء در باره کیفیت خلق، که از صادر اول آغاز می شود و با آفرینش عقول نه گانه و افلاک و . . . ادامه می یابد، چنین می نگارد:

راست، آن است که این پندارها همگی باطل و نارواست و تنها وجود ازلی، قدیم است و اوست که عقل ها و اجسام و جواهر و اعراض و لوازم آنها را با اختیار خود، پدید آورده است و همه اینها به قدرت او منسوب است. اوست که خالق همه چیز است و خدایی جز او نیست که او واحد و قهار است.

بر پایه همه آنچه گذشت، شارح، برخی از دیدگاه های فیلسوفان درباره عقل را پذیرفته و برخی دیگر را به کنار نهاده است. تعریف هایی که وی از عقل ارائه می کند چنان که خواندیم، در کلیت خود، تعریف هایی فلسفی اند. برای نمونه، تعریف و ویژگی هایی که وی برای جوهر مفارق از ماده آورده است، با تعریفی که حکیمان و فیلسوفان از عقل اول یا همان صادر اول به دست می دهند، [\(1\)](#) بسی نزدیک است؛ جز آن که شارح از یادکرد عقل اول یا صادر اول، تن زده است.

ص: 155

1-1). به باور فیلسوفان، «صادر اول» نخستین و تنها موجودی است که بر پایه قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» مستقیماً از ذات حق تعالی وجود یافته است. صادر اول، عقل است که حکیمان آن را اشرف ممکنات می شمارند و از آن رو که اشرف موجودات آفریده شده است، علت پیدایش و واسطه ایجاد موجودات پس از خود نیز هست (نهایة الحکمة، ص 381). این عقل، نه در ذات خود و نه در فعل خود، به بدن احتیاج ندارد (شرح الأسماء الحسنی، ج 1، ص 252 و 482). برای آگاهی بیشتر، ر. ک: دایرة المعارف تشیع، ج 10 ص 246 (مدخل «صادر اول» به قلم حسن بید عرب و منابع یاد شده در آن).

بسیار دشوار است که از احادیث، دلیلی برای این دو تعریف برکشیم و متأسفانه شارح نیز دلیلی برای چرایی چنین تعریف‌هایی به دست نمی‌دهد و تنها به بیان این که می‌توان و جایز است که مفاهیم مطرح شده در احادیث را بدان گونه معنا کرد، بسنده می‌کند.

از آنچه تاکنون گفتیم، دانستیم که:

1. از نگاه شارح، مراد از عقل در احادیث بسیاری، همان نفس ناطقه انسانی است؛ یعنی جوهری که ذاتاً مجرد است، ولی در افعال خود، به بدن نیاز دارد و با آن در ارتباط است.

2. شارح، تنها در شرح نخستین حدیث از کتاب عقل و جهل، این احتمال را که مراد از عقل در حدیث «جنود عقل و جهل»، (1) جوهری مفارق از ماده در ذات و فعل خود باشد، دور از ذهن نمی‌داند. اگر ویژگی‌هایی را که شارح در آن جا برای عقل بدین معنا برشمرده است، خوب بررسیم، در می‌یابیم که عقل به این معنا، با آنچه حکیمان صادر اولش می‌خوانند، بسیار نزدیک است؛ اما شارح آن گاه که به شرح حدیث جنود می‌رسد، مراد از عقل را در این حدیث، همان جوهر انسانی می‌داند. (2) وی در شرح این حدیث، تصریح می‌کند که این دیدگاه فلاسفه که عقل را اولین آفریده می‌دانند و سپس از صادر اول و عقول عشره و افلاک نه گانه سخن به میان می‌آورند، سخت نارواست. (3)

می‌نگرید که وی در یک جا امکان این را که عقل در حدیث جنود به معنای جوهر مفارق باشد، محتمل می‌شمارد؛ گرچه در شرح حدیث جنود، از این احتمال سخنی به میان نیاورده است. به هر روی، حتی آن جا که وی چنان احتمالی از معنای عقل را می‌پذیرد، باز می‌بینیم که تعریف او با اعتقاد فلاسفه درباره جوهر مفارق و پیامدهای فلسفی آن، یکسر متفاوت است. تعریف وی از جوهر مفارق، به گونه ای است که از آن، اعتقاد به صادر اول و عقول عشره و . . . لازم نمی‌آید. از این رو، شاید بتوان این

ص: 156

1-1) . البته دقت شود که حدیث «جنود عقل و جهل»، چهاردهمین حدیث کتاب عقل و جهل است.

2-2) . شرح أصول الكافی، ج 1، ص 203.

3-3) . همان جا.

رویکرد شارح را گونه ای جعل اصطلاح نامید.

نکته مهمی که گفتنی است، آن که وی تنها درباره حدیث جنود، احتمال اراده معنای دوم را آورده است؛ ولی در همه احادیث دیگر، عقل را جز به معنای نفس ناطقه، به کار نبرده است.

2. مراتب عقل

چنان که گفتیم، ملا-صالح مازندرانی برای هر یک از دو عقل، مراتبی را به نمایش نهاده است؛ اما در این میان، مراتب عقل به معنای نخست، از سوی شارح بسیار روشن تر مطرح شده است و هر مرتبه، نامی و حالتی یافته است. وی در جایگاه بازشناسی عقل به معنای نخست (یعنی همان نفس ناطقه)، چنین می نویسد:

وله مراتب متفاوتة و حالات مختلفة في القوة والضعف و هي ستة: أولها: حالة الإستعداد للصرف للكمالات. و ثانيها: حالة بها يشاهد الأوليات. و ثالثها: حالة بها يشاهد النظريات من مرات الأوليات. و رابعها: حالة بها يشاهد تلك النظريات بعد زوالها من هذه المرأة واختزانها من غير كسب جديد، وهذه الحالة حالة علم اليقين و هي حالة بها يشاهد الصور العلمية و المطالب اليقينية في ذاته. و خامسها: حالة عين اليقين، و هي حالة [بها] يشاهد تلك الصور و المطالب في ذات المفيض. و سادسها: حالة حق اليقين و هي حالة بها يتصل بالمفيض اتصالاً معنوياً و تلاقي به تلاقياً روحانياً، و هذه الحالة هي أعظم الحالات البشرية (1). (2)

عقل مراتب و حالاتی گونه گون-از نظر شدت و ضعف-دارد. عقل شش مرتبه دارد:

1. مرتبه ای که در آن، تنها آمادگی محض برای دریافت کمالات را دارد.

ص: 157

1-1. همان، ج 1، ص 66.

2-2. آنچه شارح چونان مراتب عقل آورده است، عیناً همان مراتبی است که حکیمان برای عقل می آورند. برای نمونه، سنجشی میان آنچه شارح آورده با دیدگاه قاضی عضد الدین ایجی در المواقف، این نکته را آشکارا بر می نماید. پس از این، در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت. (ر. ک: المواقف، ج 2 ص 83. و [1] نیز کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص 340).

2. حالتی که بدیهیات (1) را بدان مشاهده می کند. 3. حالتی که می تواند نظریات (2) را نیز در آینه بدیهیات بنگرد. 4. حالتی که می توان نظریات را پس از کنار رفتن آن آینه (بدیهیات)، باز هم مشاهده کند و آنها را نگاه داری کند؛ بی آن که به دریافتی دوباره نیازمند باشد. این حالت را «علم یقین» می نامند که در این حالت، نفس می تواند صورت های علمی و مطالب یقینی را در خویشتن خویش مشاهده کند. 5. حالت عین یقین؛ یعنی حالتی که می تواند آن صورت های علمی و مطالب یقینی را در ذات مفیض (3) مشاهده کند. 6. حالت حق یقین، که در این حالت، عقل با مفیض پیوندی معنوی پیدا می کند و ملاقاتی روحانی میان آن دو، چهره می بندد. این حالت، والاترین حالات بشری است.

گفتنی است که هر یک از مراتب یاد شده در سخن شارح، از نگاه حکیمان، نامی ویژه دارد. آنان مرتبه نخست را عقل هیولایی، مرتبه دوم را عقل بالملکه، مرتبه سوم را عقل بالفعل، و مرتبه چهارم را عقل مستفاد می خوانند. (4)

ص: 158

1-1). «بدیهی» در اصطلاح منطق صوری، به مفهومی گویند که حصول آن، متوقف بر کسب و نظر نباشد و در این معنا، مرادف «ضروری» و در برابر «نظری» است. «بدیهیات»، نخستین مرحله حرکت فکر به سوی مبادی و مرادات به شمار می آید (با استفاده از مدخل «بدیهیات» به قلم جعفر سجّادی در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج 11، ص 604).

2-2). «نظریات»، آن دسته از دانش های انسان است که از راه بدیهیات کشف می شوند. به دیگر سخن، برای پی بردن بدان ها، تنها تصوّر آنها کافی نیست؛ بلکه استدلال نیز باید همراه آن باشد (الأسفار الأربعة، ج 4، ص 420).

3-3). «مفیض» در سخن حکیمان، دهمین عقل از عقول دهگانه است که آن را «عقل فعّال» نیز می نامند. این مفیض، صورت ها و اعراض را به هر یک از عناصر بسیط و مرکب موجود در جهان پیرامون ما، به اندازه استعدادش افاضه می کند. از نگاه حکیمان، وجود مفیض، ضروری است و دانش های انسان، تنها از راه مفیض به انسان اعطا می شود. استدلال آنها این گونه است که تصوّرات علمی ای که به انسان داده می شود، مجرد از ماده اند. این تصوّرات، یک اعطا کننده نیاز دارند که یا خود نفس انسانی است یا امری خارج از نفس. . . حکیمان پس از چند مقدمه و نتیجه، بدین جا می رسند که مفیض این تصوّرات، جوهری مجرد و عقلی است (برای آگاهی بیشتر، ر. ک: نهاية الحکمة، ص 307). [1]

4-4). برای آگاهی بیشتر درباره هر یک، ر. ک: نهاية الحکمة، ص 307-308؛ [2] الأسفار الأربعة، ج 3، ص 152 و 264؛ و [3] ج 4 ص 419.

شارح، مراتب عقل را از منظر دارندگان هر مرتبه نیز، بررسی کرده است. از نگاه وی، مراتب والای عقل، از آن پیامبران و اوصیاست، و فرودین مرتبه عقل نیز از آن کسانی است که با عقل، تنها از گستره حیوانات خارج می شوند. (1) به باور وی، عقل انبیا و اوصیا چندان والا و نورانی است که عقل دیگر انسان ها گرچه عقل آنها نیز نورانی و ویژه خود دارد در سنجش با آنها، نه تنها نورانی به شمار نمی آید، بلکه می توان آن را تاریکی مطلق دانست. (2)

روشن است که بر پایه این گونه ارزیابی از عقل پیامبران، عقل رسول اکرم صلی الله علیه و آله چونان برترین آفریدگان، جایگاهی ویژه می یابد. همین گونه نیز هست. از نگاه شارح، از آن جا که عقل رسول اکرم صلی الله علیه و آله برتر از همه موجودات است، آن بزرگوار که نور خدای بزرگ است برترین موجود است؛ تا آن جا که حتی پیامبران و اوصیای دیگر نیز نه تنها عقل، بلکه نور وجودی خود را نیز از او می گیرند.

عبارت شارح در این جا، به گونه ای است که گویا وی به قاعده «امکان اشرف» نظر دارد. (3) بر پایه این قاعده، آن گاه که از میان دو ممکن الوجود، آن که از وجودی پست تر در عالم خارج وجود یابد، عقلاً واجب است که موجود اشرف از آن - یعنی چیزی که از نظر وجودی، در رتبه ای بالاتر است - پیش تر پدید آمده باشد.

حتی اگر نخواهیم پذیرش قاعده امکان اشرف را به شارح نسبت دهیم، دست کم می توان گفت که بر پایه تصریح وی، همه موجودات، نور عقل خویش را از رسول اکرم صلی الله علیه و آله دریافت می کنند. شارح، راز این نکته را که آیین رسول اکرم صلی الله علیه و آله دیگر ادیان پیشین را نسخ می کند، در همین دقیقه نهفته می داند.

این دیدگاه شارح را می توان تحلیلی عرفانی - حکمی از چرایی ناسخ بودن اسلام دانست که در جای خود، سزایمند بررسی است.

ص: 159

1-1. شرح أصول الكافي، ج 1، ص 79.

2-2. همان، ص 89.

3-3. برای آگاهی بیشتر درباره این قاعده و استدلال های مطرح شده برای اثبات آن، ر. ک: نهاية الحكمة، ص 385؛ الأسفار الأربعة، ج 3، ص 244.

3. افزایش مراتب عقل

گفتیم که از نگاه شارح، نفس ناطقه انسانی، از آن رو که با عالم ملکوت ارتباط دارد، عقل نامیده می شود و باز آوردیم که وی این نفس ناطقه را دارای شش مرحله دانسته بود. اکنون بیفزاییم که از نگاه وی، افزایش مراتب عقل را به دو گونه می توان تحلیل کرد. امام صادق علیه السلام فرموده: « بالعمل استخرج غور الحكمة و بالحكمة استخرج غور العقل و بحسن السياسة يكون الأدب الصالح ؛ با عقل، به ژرفای حکمت می رسند و با حکمت ژرفای عقل را می توان فرا چنگ آورد و با نیک تدبیری، ادب شایسته به دست می آید» (1) از نگاه وی، این سخن امام علیه السلام را می توان بر یکی از این دو معنا حمل کرد:

یک. بگوییم که عقل در راه حرکت از عالم فرودین به سوی جهان ملکوت و توحید، منازل فراوان دارد و در هر منزلی، او را نوری است و بصیرتی. آن اندازه که عقل در هر منزل نورانیت کسب می کند، زمینه را برای گام نهادن او به منازل والاتر فراهم می سازد. به سخن ژرف تر، هر کمالی که عقل در هر یک از این منازل به دست می آورد، راه را برای آن هموار می سازد که استعداد عقل انسانی، از قوه به فعل تبدیل شود و به منزلی بالاتر و کمالی عالی تر دست یابد. بدین سان است که غور و ژرفای هر منزل، در گرو رسیدن به غور و ژرفا و کمال منزل پیشین است. (2)

دو. این حدیث را ناظر به مراتب شش گانه عقل بدانیم، که پیش از این گذشت، اگر چنین باشد، آن گاه که عقل در رتبه عقل هیولایی قرار دارد، با به دست آوردن دانش های ابتدایی از راه به کارگیری حواس ظاهری و باطنی خود، به مرتبه عقل بالملکه می رسد و به همین ترتیب، با به دست آوردن کمالات بیشتر، از هر مرتبه به مرتبه بالاتر ارتقا می یابد.

از نگاه شارح، آنچه در هنگام افزایش مراتب عقل رخ می دهد، آن است که عقل که دارای دو قوه نظری و عملی است، از یک سو به وسیله قوه نظری، علوم و کمالات را

ص: 160

1-1. الکافی، ج 1، ص 28. [1]

2-2. شرح اصول الکافی، ج 1، ص 329.

از مفیض دریافت می کند و از سوی دیگر، به وسیله قوه عملی، در مراتب پایین تر اثر می گذارد و نفس را از راه حُسن سیاست و تدبیر، به مراحل و منازل بالاتر ارتقا می دهد. از نگاه وی، عبارت « و بحسن السياسة یكون الأدب الصالح »، بیانگر همین تأثیر عملی عقلی است. (1)

4. کاربردهای واژه «عقل»

تا کنون، با دو معنا از معانی عقل از دیدگاه شارح، آشنا شدیم. البته معنای نخستین، معنایی تقریباً قطعی و غالبی است و معنای دوم، تنها چونان یک احتمال مطرح گشته بود.

اکنون بیفزاییم که از نگاه شارح، عقل در احادیث، به معنای علم و حکمت نیز به کار رفته است. (2) گو این که وی حکمت را از ثمرات و پیامدهای علم می داند. (3) به هر روی، این کاربرد عقل، کاربردی مجازی است؛ زیرا چنان که دیدیم، وی بارها تعریف ویژه خود را از عقل به دست داده بود و بر این اساس، می توان دانست که علم و نیز حکمت، از بهره های عقل اند. پس اطلاق عقل بر علم و حکمت، از گونه نامیدن یک چیز به نام سبب و علت پدید آورنده آن است. وی در شرح حدیث دوازدهم از کتاب عقل و جهل، اراده این معنا را نیز در کنار معنای دیگر عقل، محتمل می داند. (4)

گفتنی است از آن جا که شارح برای عقل، مراتب گوناگونی را به تصویر کشید، در برخی احادیث، واژه «عقل» را تنها به یکی از این مراتب حمل کرده است. برای نمونه، درباره این حدیث که امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرموده: «نداشتن عقل و دین را از هیچ کس نمی پذیرم» (5) چنین می نویسد:

مراد از عقل در این جا، عقل هیولایی نیست که فارق انسان و حیوان است؛ زیرا این مرتبه از عقل، در همه انسان ها [به ناگزیر] وجود دارد. . . ؛ بلکه مراد از

ص: 161

1-1. از آن جا که شارح در صدد بوده است که به گونه ای ارزیابی فلسفی و حکمی، افزایش مراتب عقل را با عبارات احادیث تطبیق دهد و هماهنگ سازد، عبارت وی در این جا کم و بیش پیچیده گشته است.

2-2. شرح أصول الکافی، ج 1، ص 177.

3-3. همان جا.

4-4. همان جا.

5-5. الکافی، ج 1، ص 27. [1]

عقل در این جا، آن مرتبه از عقل است که ملکه ادراک معارف الهی را داراست و این مرتبه را عقل بالفعل می نامند. (1)

و بدین ترتیب، به حدیث پژوهان یادآوری کرده است که در تفسیر و شرح هر حدیث، باید به این نکته در نگرند که عقل در چه رتبه ای به کار رفته است. (2)

5. کاربرد واژگانی دیگر به معنای عقل

در میان شرح مرحوم ملا صالح مازندرانی بر کتاب عقل و جهل، گاه به نمونه هایی نیز بر می خوریم که واژه ای دیگر، در مفهوم عقل و به معنای آن به کار رفته است. برای نمونه، وی در گستره قرآن کریم بر آن است که واژه «قلب» در آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ»، 3 به معنای عقل است. (3) وی کاربرد واژه قلب را برای مفهوم «عقل»، هم در لغت و هم در عرف، رایج می داند.

در شرح اندرزهای امام کاظم علیه السلام به شاگرد برجسته خویش هشام بن حکم، آن گاه که امام علیه السلام حکمت را در آیه ارجمند «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ»، 5 به «الفهم و العقل» تفسیر می فرماید، شارح چنین می نگارد:

اطلاق حکمت بر فهم و عقل، به دو گونه می تواند انجام پذیرد: اگر مراد از حکمت، چیزی باشد که از جهل منع می کند یا انسان را از زشتی ها دور و به کرامت نزدیک می سازد، در این صورت، اطلاق حکمت بر فهم و عقل درست است؛ زیرا عقل و فهم نیز همان کار را انجام می دهند، و اگر مراد از حکمت، مطلق علم یا علم به دین یا شناخت حقایق اشیا و تخلّق به اخلاق نیک در نیرو و توان بشر باشد. . . ، باز هم اطلاق آن بر عقل درست است؛ چرا که عقل در این جا، عقل بالفعل است و در این صورت، اطلاق حکمت بر

ص: 162

1-1) . شرح أصول الكافي، ج 1، ص 322. [1]

2-2) . برای نمونه دیگر، ر. ک: همان، ج 1، ص 325 که شارح، مراد از عقل را در حدیث «لا يُعْبَأُ بِأَهْلِ الدِّينِ مِمَّنْ لَا عَقْلَ لَهُ»، عقل بالفعل یا عقل مستفاد می داند.

3-4) . شرح أصول الكافي، ج 1، ص 142. [2]

عقل، از گونه اطلاق حالّ بر محلّ یا اطلاق اثر بر مبدأ و مؤثّر خواهد بود. (1)

برای روشن شدن بخش پایانی این سخن شارح، بیفزاییم که بر پایه تعریفی که وی از عقل بالفعل به دست داده بود، این مرتبه از عقل است که سبب پیدایش دانش های نظری انسان می شود؛ چون خواندیم که بر پایه تعریف، عقل بالفعل مرتبه ای است که در آن، نفس انسانی نظریات را در آینه بدیهیات و از راه به کارگیری آنها به دست می آورد. از این رو، می توان گفت که عقل بالفعل، جایگاه یا سبب پیدایش چنان دانش هایی است و از این رو، می توان حکمت را-اگر آن را به معنای دانش بگیریم-به قرینه سببیت یا حالیت، به عقل تفسیر کرد.

از آنچه خواندیم، در می یابیم که:

1. حکمت و عقل در احادیث، گاه به جای یکدیگر به کار رفته اند.

2. چنان می نماید که از نگاه شارح، می توان مفاهیمی را که از ثمرات و پیامدهای عقل به شمار می آیند، عقل نامید. در این صورت، می توان گفت که مراد از عقل، مفاهیمی دیگر است که با آن ارتباطی از گونه علّت و معلول یا مانند آن دارند. از آن سو، می توان مفاهیمی مانند حکمت را که در احادیث یا قرآن به کار رفته اند، به جای عقل به کار برد. آنچه این کار را جایز می سازد، وجود گونه ای ارتباط میان عقل با آن مفاهیم است و روشن است که اگر چنین ارتباط و نسبتی وجود نداشته باشد، این دو دسته نام گذاری، نادرست و ناروا خواهند بود.

6. پاسخ به یک پرسش

اکنون که سخن بدین جا کشید، شایسته است به پرسشی مهم درباره چگونگی افزایش مراتب عقل، پاسخ گوئیم.

اگرچه پایین ترین درجه عقل-که همان استعداد و آمادگی به دست آوردن کمالات است-از سوی خداوند به انسان ها داده می شود؛ ولی آیا راهیابی عقل به مراتب والاتر- که از راه کسب معارف انجام می گیرد-، موهبتی از جانب خداوند است یا دستاوردی

ص: 163

1-1). شرح أصول الكافي، ج 1، ص 143.

است که انسان در نتیجه تلاش خود بدان می رسد؟ به دیگر سخن، آیا تلاش انسان برای افزایش مرتبه عقل خود، علّت تامّه به شمار می آید یا آن که تنها جزئی از علّت است؟

شارح در شرح حدیث: «آن که برای به دست آوردن عقل، خود را به سختی اندازد، جز بر جهلش افزوده نمی شود»، (1) به این پرسش، چنین پاسخ می دهد:

در نگریستن به ظاهر این حدیث و نیز ظاهر حدیث [امام صادق علیه السلام که در آن، خداوند تعالی خطاب به عقل فرموده بود:] «تورا جز در وجود آنان که دوستشان دارم، کامل نمی کنم». (2) و نیز ظاهر [این سخن امام علیه السلام که فرموده است:] «خداوند در آخرت و در حسابرسی بندگان، به همان اندازه که در دنیا به آنان عقل داده است، مدافّه می کند» (3) و نیز اخبار فراوان دیگر، ما را به این نتیجه می رساند که اعطای عقل و افزایش آن، از سوی خداست و به دست آوردن علوم و آداب، گرچه در پدید آمدن آن دخالت دارد، علّت فاعلی نیست؛ بلکه تنها شرطهایی برای به وجود آمدن آن چیز از سوی مبدأ فیاض است. همان سان که روغن، شرط یا زمینه ساز فزونی نور چراغ است؛ ولی اصل [وجود] نور و افزایش یافتن و بیشتر شدن آن، از خداوند است. (4)

بنا بر این، آنچه از انسان ها ساخته است، آن است که زمینه ها را برای رشد، باروری و افزایش عقل آماده کنند؛ ولی سرانجام، وجود مقدّس خداوند است که عقل را به مراتب بالاتر سیر می دهد و بدان تکامل می بخشد. از این رو، تلاش های انسانی، تنها علّت مُعدّه هستند و علّت فاعلی، تنها وجود خداوند است.

7. مفهوم «حجّت» بودن عقل

می دانیم که در روایاتی نه چندان اندک- که برخی از آنها در الکافی نیز گزارش شده اند-، (5) عقل را «حجّت» میان بندگان و خداوند و نیز آن را حجّت باطنی خدا به شمار آورده اند.

ص: 164

1-1 . الکافی، ج 1، ص 24. [1]

2-2 . همان، ج 1، ص 10. [2]

3-3 . شرح أصول الکافی، ج 1، ص 11.

4-4 . همان، ص 293.

5-5 . الکافی، ج 1، ص 25، ح 20 و 22. [3]

این حجّیت چگونه است؟ و کدام گونه از عقل را حجّت شمرده اند؟ در همان روایات پیش گفته، انبیا را نیز حجّت های خداوند دانسته اند. می دانیم که انبیا حجّیت خود را بی واسطه، از خدا می گیرند و خلق را در حجّیت بخشی به آنها، هیچ دخالتی نیست. آیا عقل نیز این گونه است؟ باز دانستیم که عقل مراتب گوناگونی دارد که در نزدیکی به خداوند یا دوری از او، با یکدیگر متفاوت اند. آیا مراتب پایین عقل نیز حجّت خواهند بود؟

شارح در بیانی گزیده، بدین پرسش ها این گونه پاسخ می دهد: «حجّیت پیامبر، تنها با خداوند ارتباط دارد و از صّنع الهی است، پس بندگان هیچ دخالتی در آن ندارند؛ همان گونه که این نکته از اضافه شدن لفظ حجّت به خداوند (حجّة الله) [در این دسته از روایت ها] به دست می آید. ولی حجّیت عقل، تنها با عملکرد خداوند ارتباط ندارد و بندگان نیز در آن دخالت دارند؛ زیرا خداوند، عقل را به گونه ای آفریده است که شایسته [به دست آوردن] همه کمالات بشری باشد. [اما] چنان می نماید که عقل را «حجّت» نخوانند، جز آن گاه که فی الجملة به کمالی دست یابد؛ زیرا عقل تا در مرحله قوه محض است، حجّت نیست. اتّصاف عقل به این کمالات نیز، با تلاش بندگان و طلب و درست تدبیری آنها به دست می آید. پس بندگان نیز در حجّیت بخشی به عقل، دخالت دارند و مؤثّرند» (1). (2)

بر پایه آنچه خواندیم، عقل در همه مراتب خود، حجّت نیست؛ بلکه دست کم، از مراتب سوم و چهارم به بعد، حجّت خواهد بود؛ زیرا از مرحله سوم و چهارم است که عقل، اندک اندک کمالات خود را شکوفا می سازد و از استعدادهای خود بهره می گیرد و آنها را از قوه به فعل تبدیل می کند. از همین زمان است که می توان گفت: عقل «فی الجملة» در مسیر کمال قدم نهاده و شایستگی حجّت بودن را پیدا کرده است و این ثمره، به باور شارح، جز با تلاش بندگان به دست نمی آید.

ص: 165

1-1). شرح أصول الكافي، ج 1، ص 304.

2-2). شارح، این نکته را به هنگام برشمردن احتمال های گونه گون در معنای حدیث «حجّة الله على العباد النبي والحجّة فیما بین العباد و بین الله العقل» و چونان یک احتمال، آورده است.

مفهوم «جهل» نیز از مفاهیمی است که همراه با «عقل»، از آن سخن به میان می‌آید. در احادیث خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله نیز مفهوم جهل را در کنار مفاهیم مرتبط با عقل شناسانده‌اند و نسبت آن را با عقل بر نموده‌اند. أصول الکافی یکی از منابع گران سنگ برای پی بردن به نسبت جهل و عقل است. ملا صالح مازندرانی نیز پس از آن که در شرح حدیث آغازین کتاب عقل، به گستردگی، معنای عقل را روشن ساخته است، به آهنگ شرح معنای جهل، چنین می‌نگارد:

اکنون که معنای عقل را شناختی، معنای جهل را نیز به قرینه مقابله، دریاب. جهل یا همان نفس است اما به اعتبار تعلق آن به بدن و حالت‌هایی در برابر حالت‌های [ششگانه] عقل دارد؛ زیرا این تعلق نفس به بدن و آن حالت‌ها [ی مخالف حالات عقل]، ریشه تیرگی نفس و گرایش آن به بدی هاست. یا [احتمالاً] مراد از جهل، امری مقابل آن جوهر نورانی است که با نفس ارتباط می‌یابد و چونان روحی پلید، آن را به بدی و زشتی می‌خواند. و چه بسا که آنچه در برخی روایت‌ها آمده است، اشاره‌ای به همین معنای دوم عقل و جهل باشد؛ آن جا که می‌فرماید: «المؤمن مؤید بروح الإیمان؛ (1) مؤمن، با روح ایمان پشتیبانی می‌شود» و یا این که می‌فرماید: «إِنَّ لِكُلِّ قَلْبٍ أُذُنِينَ: علی أحدهما ملکٌ یهدیه و علی الآخر شیطانٌ یضلُّهُ؛ (2) هر دلی دو گوش دارد که بر یکی فرشته‌ای است که آن را هدایت می‌کند و بر دیگری شیطانی است که آن را به گم‌راهی می‌کشاند». (3)

بنا بر این، از آن جا که شارح در معنای عقل، دو احتمال را بیان کرده بود، اکنون برای جهل نیز به قرینه تضاد، دو احتمال را به دست داده است. اگر جهل را به معنای

ص: 166

-
- 1-1. با این عبارت، حدیثی نیافتیم. در مضمونی نزدیک به آن، در برخی روایت‌ها آمده است که: «إِنَّ الإِمامَ مُؤَيَّدٌ بِرُوحِ الْقُدُسِ». (ر. ک: عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج 1، ص 193).
- 2-2. همانند این مضمون-و البته نه عین عبارت شارح-را بنگرید در: الکافی، ج 2، ص 266 [1] باب «إِنَّ لِلْقَلْبِ أُذُنِينَ يَنْفِثُ فِيهِمَا الْمَلِكُ وَالشَّيْطَانُ». مرحوم کلینی، سه حدیث بدین مضمون روایت کرده است.
- 3-3. همان، ص 68.

نخستین بدانیم و آن را بُعد مادی و بدنی نفس به شمار آوریم، آن گاه، این گزاره‌ها پذیرفتنی است که:

1. از آن جا که عقل دارای مراتب و شدت و ضعف است، جهل نیز دارای مراتب و شدت و ضعف است؛ گرچه شارح درباره این مراتب احتمالی، سخنی به میان نیاورده است.

2. همه یا بسیاری از آنچه درباره چگونگی رشد عقل گفتیم، متضاد آن را می توان درباره چگونگی سقوط انسان به درجات پایین تر جهل نیز پذیرفت.

اما اگر جهل را به معنای دوم و امری در مقابل دومین معنای احتمالی عقل بدانیم، آن گاه می توان گفت: دو قوه و منبع نورانی و ظلمانی، در عالم وجود دارند که یکی مبدأ نیکی هاست و بدان می خواند و دیگری مبدأ بدی هاست که انسان را بدان سو می کشاند. مولوی نیز در مثنوی خود، گویا به همین نکته اشاره کرده است، آن جا که می گوید: دو علم بر ساخت اسپید و سیاه

آنچه آمد، مفهوم جهل بود در سنجش با دو معنای پیش گفته عقل. اکنون بیفزاییم که با قطع نظر از ماهیت جهل، این مفهوم در زبان معصومان علیهم السلام کاربردی ویژه دارد. در نگاه احادیث، نه تنها کاربرد جهل ویژگی هایی خاص دارد؛ بلکه تقابل آن با عقل نیز، معنایی خاص دارد. از زبان شارح بخوانیم که: «شایسته است که بدانیم جهل از دیدگاه معصومان علیهم السلام، به معنای ارتکاب گناهان است؛ اگر چه مرتکب آنها عالم و دانا باشد؛ بلکه در این هنگام، چنین کسی [در همان حال که می داند، گناه می کند] در حقیقت، از نگاه امامان علیهم السلام جاهل تر است و نکوهش وی بیشتر و افزون تر است. از این رو، کسی که خود را عالم و عاقل بنمایاند و در همان حال، دنیا و شهوات آن و خوشی های زودگذر آن را برگزیند، سرگشته گم راهی است و لباس جهالت را در

این کاربرد جهل، با آنچه در دانش منطق درباره مفهوم «جهل» می آورند، یکسر دیگرگون است. در آن جا، ملاک نام گذاری جهل، ناآگاهی نسبت به یک پدیده یا قضیه است؛ اما در این جا، مناط نام گذاری، عمل کردن یا نکردن به مقتضای حکم عقل است. عقل، به نیکی ها فرمان می دهد و چنان که خواندیم، این پیام در درون هر انسانی پژواک می یابد. حال اگر انسان بر خلاف دستور عقل عمل کند و راهی را جز آن بیوید، به گرداب جهل در غلتیده است؛ یعنی از عقل خویش فرمان نبرده است؛ گرچه شاید دانا باشد و دانشمند. از نگاه معصومان علیهم السلام انسان به هر اندازه که به لوازم و بایستگی های عقل خود عمل نکند، جاهل است و این، معنایی است که امامان علیهم السلام در احادیث فراوانی در بحث عقل، بر آن پای فشرده اند. (2)

از آنچه گفتیم، می توانیم نتیجه بگیریم که:

1. از نگاه اهل بیت علیهم السلام، هر دانایی، لزوماً و پیش از آن که دانا باشد، عاقل است. به دیگر سخن، از نگاه احادیث، شکوفا ساختن عقل شرط رسیدن به درجه علم است و البته این شکوفایی، جز از راه عمل به دانسته ها به دست نمی آید. از این روست که در احادیث امامان علیهم السلام آمده است:

عالم [راستین] ، آن است که کردارش گواه درستی گفتارش باشد. (3)

2. نسبت میان کسی که دیگران بر پایه اندیشه رایج میان مردمان، او را «عالم»

ص: 168

1-1) . شرح اصول الکافی، ج 1، ص 150.

2-2) . چنان می نماید که کاربرد قرآنی ماده «جهل» نیز-دست کم در برخی نمونه ها-به زبان و استعمال امامان علیهم السلام بسیار نزدیک است. برای اثبات این سخن، می توانید به المعجم المفهرس رجوع کنید و به کاربرد مشتقات جهل درنگرید. خواهید دید که در موارد بسیار، آیات قرآن با معنایی که معصومان علیهم السلام از جهل بیان داشته اند، بسیار همسازتر و هماهنگ تر است تا معنای «نادانی» (برای نمونه، ر. ک: میزان الحکمة، ترجمه حمیدرضا شیخی، ویرایش سوم، 1377 ش، چاپ اول: ج 2، ص 872 «أخلاق الجاهل» و ص 876 «تفسیر الجهل» ؛ نیز ج 8، ص 3910 «من علامات العقل» و ص 3912 «ما یضعف العقل»).

3-3) . امام علی علیه السلام: «العالم من شهدت بصحة أقواله أفعاله» (عیون الحکم و المواعظ، ص 50) .

بخوانند، با کسی که امامان علیهم السلام او را عالم بدانند، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا چه بسا مردمان کسی را دانا و عالم بخوانند، ولی از آن رو که کردارش چون گفتارش نیست و عقل را بر همه وجود خود حاکم نساخته است، اهل بیت علیهم السلام او را عالم نمی‌شمردند و بلکه چنین کسی همان سان که شارح نیز آشکارا گفته بود جاهل تر از کسی است که آگاهی‌های ظاهری او را ندارد و از نگاه مردمان، عالم و دانا به شمار نمی‌آید.

نمودار 2: نسبت میان معانی محتمل عقل و جهل

معنای عقل معنای جهل

الف) احتمال اول و غالب: جوهر مجرد (نفس) م نفس به اعتبار تعلق فعلی به بدن با مراتب ششگانه

ب) (نفس به اعتبار تجرد ذاتی از بدن) م امری (روحی خبیث) مقابل آن جوهر که احتمال دوم و مرجوح: جوهر مفارق از ماده ذاتاً و فعلاً نفس را به بدی می‌خواند.

9. عقل نظری و عقل عملی

طبق حدیثی، امام صادق علیه السلام عقل را این گونه شناسانده است: « ما عِبِدُ به الرَّحْمَنُ وَاكْتَسِبَ به الْجَنَانُ؛ (1) چیزی که بدان، خدای رحمان را بپرستند و به بهشت رسند». این گونه شناساندن عقل، بر چه پایه ای استوار است؟ شارح درباره این حدیث، بر این باور است که: «این تعریف، اشاره ای است به قوه نظری-که آن را عقل نظری نامند- و قوه عملی-که آن را عقل عملی نامند-؛ چرا که با اولی معارف الهی و احکام دینی و اخلاق نیک را می‌شناسند و با دومی به آن معارف عمل می‌کنند و ظاهر و باطن را می‌پیرایند و با این هر دو قوه است که عبادت خداوند سامان می‌یابد و بهشت فرا چنگ می‌آید. . . .» (2)

در نخستین نگاه، شاید چنان به ذهن آید که شارح در این جا تقسیم بندی جدیدی از عقل به دست داده است که با آنچه تا کنون آمده، تفاوت اساسی دارد؛ ولی با اندکی ژرف نگری در سخنان بعدی شارح، در می‌یابیم که دو عنوان «عقل نظری» و «عقل

ص: 169

1-1. الکافی، ج 1، ص 11. [1]

2-2. شرح اصول الکافی، ج 1، ص 74.

عملی» در حقیقت، دو تعبیر برای دو مرحله از مراحل و مراتب ششگانه نفس اند که پیش از این، درباره آن گفتگو کردیم. چنان که خواندیم، در مراتب آغازین، نفس، اندک اندک با حقایق و معارف و دانش ها آشنا می گردد و توانایی شناخت آنها را به دست می آورد. به دیگر سخن، در مراحل آغازین، کار نفس انسانی، شناخت حقایق و علوم است؛ اما روشن است که نفس در سیر تکاملی خود، در گستره شناخت باقی نمی ماند و با عمل به دانسته های پیشین، به مراحل بالاتر سیر می کند. بنا بر این، در مراحل بالاتر، تأکید بر عمل و به کارگیری دانسته هاست؛ ولی در آغاز راه، تکیه اصلی، بر قدرت شناختی است که نفس از خود نشان می دهد.

اگر این ارزیابی را بپذیریم، آن گاه در حقیقت، عقل نظری و عقل عملی همان مراحل رشد و تکامل نفس خواهند بود؛ ولی از زاویه و دیدگاهی دیگر. مراحل آغازین در این تحلیل، نمایشگر عقل نظری است و مراحل بالاتر-که عقل در آن مراحل، به دانسته هایش عمل کرده و به اندازه ای به شکوفایی رسیده است-، بیانگر عقل عملی است.

10. زمان تعلق عقل به انسان

پیش از این، خواندیم که هسته آغازین و نهال نخستین عقل در انسان، از سوی خداوند به انسان اهدا شده است و سپس انسان در ادامه زندگی، می تواند این نهال را پروراند و شکوفا کند. اکنون پرسش آن است که این نهال آغازین، از چه زمانی به انسان اعطا می شود؟ و نفس انسانی، از چه زمانی با عقل ارتباط می یابد؟ برای پاسخ، باید در نگریم به روایتی از کتاب عقل و جهل، که یکی از یاران امام صادق علیه السلام از ایشان می پرسد: «گاه می شود که کسی نزد من می آید و من [در هنگام سخن،] تمام مراد خود را با جملاتی موجز و اندک، بدو می رسانم و نیازی به تفصیل ندارم. گاه نیز کسی نزد من می آید که گرچه سرعت فهم او به اندازه نفر نخستین نیست؛ ولی حرف مرا به خوبی در می یابد و می تواند همه سخنم را چنان که گفته ام، باز گوید. گاه نیز شخصی نزد من می آید که چنان توانایی ای ندارد و از من می خواهد که سخنم را برایش تکرار کنم.

[سبب چیست؟] . (1) امام صادق علیه السلام در پاسخ می فرماید: «آن که با بخشی از سخنان تو، همه خواسته ات را در می یابد، کسی است که نطفه اش [از آغاز و در همان هنگام نطفه بودن] با عقلش در آمیخته است. آن که همه سخن تو را می شنود [و مقصودت را در می یابد] و می تواند آن را باز گوید، کسی است که عقلش، در شکم مادرش به او داده شده است. اما آن که همه سخن تو را می شنود، ولی باز هم درخواستِ تکرار می کند، کسی است که عقلش پس از آن که بزرگ شده و رشد کرده است، در وجودش ترکیب یافته است» . (2)

اکنون بنگریم که شارح، این حدیث را چگونه شرح داده و از نگاه او، شکل گیری آغازین قوه عقل، چگونه بوده است؟ در یک جمع بندی کلی، وی در شرح این حدیث، به این گراییده است که استعداد های ادراکی، همگی بالقوه در نطفه انسانی وجود دارند، اما دارای شدت و ضعف های گوناگون و لطافت ها و قابلیت های ادراکی متفاوت اند. هر قدر نفس ناطقه شریف تر باشد، به موادی لطیف تر تعلق می گیرد و رشد آن نیز سریع تر خواهد بود، علاوه بر این که ادراک آن هم کامل تر است. (3) بنا بر این، از دیدگاه شارح، زمان تعلق عقل به انسان، به میزان و رتبه نفس هر انسان و شرافت آن بستگی فراوان دارد.

عقل از لطیف ترین وجودهاست و پیداست که هر چه نفس شریف تر باشد، زودتر می تواند با یک وجود لطیف ارتباط یابد. به دیگر سخن، هر اندازه نفس شریف تر باشد، عقل نیز لطیف تر و ادراک آن نیز سریع تر و زمان تعلق عقل به نفس نیز زودتر خواهد بود. (4) کسی عقل وی، در هنگام نطفه بودن با او عجین شود، از همین زمان، ادراک و فهمیدن را می آموزد و تمرین می کند و از این جهت، بر کسانی که عقل در مراحل بعدی زندگی به وجودشان تعلق می گیرد، برتری دارند. (5)

شارح، تعلق عقل به نطفه را محال نمی داند و می نویسد: «برخی از عارفان که از

ص: 171

1-1 . همان، ج 1، ص 312.

2-2 . الکافی، ج 1، ص 26. [1]

3-3 . شرح أصول الکافی، ج 1، ص 312-314.

4-4 . همان جا.

5-5 . همان جا.

وابستگی های عالم ماده رهیده اند در همان آغاز تولد، درک کرده اند که عقل آنها در عالم اجسام تصرف می کند». (1)

از دیدگاه شارح، هرگز محال نیست که وجودی حتی در آغاز تولد، دانشوری کامل و وارسته ای عارف باشد؛ همان گونه که امامان علیهم السلام چنین بوده اند. (2) بر پایه این ارزیابی، روشن است که آن کس که عقل وی در شکم مادر به او اعطا می شود، در رتبه ای پایین تر از اولی است؛ چرا که مدت زمان کمتری را با عقل به سر برده و ادراک را کمتر تمرین کرده است.

البته این را نیز بیفزاییم که از نگاه شارح، این سه مرحله و سه زمان که در این حدیث بدانها اشارت رفته است، مراحل اصلی و کلی تعلق عقل به وجود انسانی اند؛ اما در میان این سه مرحله، درجات گونه گونه فراوانی هست که هر یک با دیگری، در شدت و ضعف ادراک، تفاوت دارد (3). (4)

11. تفاوت عاقل و عالم و عابد

در میان احادیث کتاب عقل الکافی، روایاتی به چشم می آید که در آنها امامان علیهم السلام جایگاه عاقلان را بسیار والا و بالا شمرده اند و بر رتبه عابدان، برتری فراوان داده اند. در حدیثی آمده است که: «آن گاه که از کسی ستایشی شنیدید، [زود داوری نکنید؛ بلکه] به عقل وی درنگرید؛ زیرا پاداش وی به اندازه عقل اوست». (5) در برخی از احادیث نیز آمده است: «که خواب عاقل، برتر از شب زنده داری جاهل است». (6)

اکنون جای این پرسش هست که راز این همه والایی جایگاه عقل و عاقل و برتری عاقلان بر عابدان، در چیست؟

از نگاه ملا صالح مازندرانی، عقل، اساس عبادت ها و ریشه و پایه آنهاست. (7) به

ص: 172

1-1. همان جا.

2-2. همان جا.

3-3. همان جا.

4-4. آنچه گذشت، گزیده سخنان دراز دامن شارح در این صفحات بود.

5-5. الکافی، ج 1، ص 12. [1]

6-6. همان، ج 1، ص 13. [2]

7-7. شرح أصول الکافی، ج 1، ص 84.

دیگر سخن، اگر عقل در وجود انسان ریشه بگیرد، آن گاه بستری فراهم می آید تا همه وجود و توانایی های انسان، در راه عبادت و کمال به کار افتد و این نکته تضمین می شود که انسان همیشه در راه سعادت باشد و به بیراهه ها نرود. اما اگر عقل ضعیف باشد، بستری که شخص در آن به عبادت می پردازد، بسیار پر لغزش خواهد بود؛ به گونه ای که هر لحظه گمان آن می رود که این عابد، از راه خدا به یک سو رود و همه عبادت های خود را تباہ سازد. از این رو، هیچ تضمینی نیست که چنین عابدی، تا پایان عمر در میدان مبارزه با نفس، استوار و پایدار بماند. چنان می نماید که راز این برتری، در همین نکته نهفته باشد.

گرچه خود شارح، آشکارا به این نکته تصریح نکرده است؛ از گونه سخن وی، کم و بیش می توان بدان راه برد.

از نگاه شارح، گرچه حقیقتِ شبِ زنده داری، برتر از حقیقتِ خواب است؛ ولی آن گاه که خواب با عقل همراه گردد و شبِ زنده داری با جهل، خواب نیز از شرافتِ عقل، کسب شرف می کند و ارجمند می گردد، و بر عکس، از ارزش شبِ زنده داری-از آن رو که با جهل هم آغوش گشته است-، کاسته می شود. (1) در حقیقت، ملاک برتری در این سنجش، خوابیدن یا شبِ زنده داری نیست؛ بلکه ملاک، والایی و شرافتِ بهره مند بودن یا نبودن از نعمتی است که با بودنش، بستر رشد در انسان همیشه فراهم خواهد بود؛ گرچه انسان عملاً نتواند به طور کامل در این بستر حرکت کند. با نبود این نعمت، بستری که زمینه رشدِ همیشگی و قطعی و تضمین شده انسان باشد نیز، در او وجود ندارد. تو گویی در این حال، عابد چونان رهروی است که در راهی پُر خار و جان آزار ره می سپرد و چندان که بر شتاب خود می افزاید، پا و جسم و جان خود را بیشتر می آزارد.

در حدیثی از کتاب عقل آمده است:

عالمی که از دانشش بهره برند، بهتر از هفتاد هزار عابد است (2). (3)

ص: 173

1-1). همان، ج 1، ص 87.

2-2). الکافی، ج 1، ص 33. [1]

3-3). البتّه با فرض این که آن عابد، خود عالم نباشد و نیز این که عبادت عالم، به اندازه عبادت عابد نباشد.

از نگاه شارح، راز این برتری، در چند نکته نهفته است. نخست آن که عقلِ عابدی که جاهل باشد، (1) در بستری مادی سیر می کند و از این رو، همیشه به پیرایه های عالم ماده آلوده است؛ ولی عقل عالم، در گستره نشانه های شریعت رشد می یابد و با معارف الهی خو می گیرد. نکته دیگر آن که بهره عبادت عابد، تنها به خود او باز می گردد؛ ولی از دانش عالم، همگان سود می برند. سوم آن که عقل عابد، در مرتبه عقل هیولایی در مانده است؛ (2) ولی عقل عالم، به مرحله عقل بالفعل یا بالاتر رسیده است، و برتری دومی بر اولی، نزد ژرف نگران روشن است.

باری، به همین علت هاست که به باور ملا صالح مازندرانی، عالم را وارث انبیا علیهم السلام دانسته اند که در جایگاه آنان قرار می گیرد و هم از این روست که نسبت وی به دیگران، چون نسبت پیامبران به دیگر مردمان است. (3)

12. یادآوری چند نکته

در پایان این سیاهه، یادکرد چند نکته را بایسته می دانم:

1. گستره این نوشتار، شرح مرحوم ملا صالح بر کتاب عقل و جهل از الکافی بود. دیدگاه های شارح را درباره موضوعات پیش گفته مرتبط با عقل، در همین گستره پی گرفتیم. گرچه این احتمال وجود دارد که شارح در بخش های دیگر شرح خود، نکته ای درباره عقل آورده باشد که در این گستره بدان اشاره نشده باشد یا مطلبی را افزوده باشد که قید و تبصره ای بر مطالب این نوشتار باشد؛ ولی چنان می نماید که این احتمال، چندان اندک است که می توان با آسودگی خاطر، مطالب یاد شده را به پای شارح نگاشت.

2. در این نوشته، خواست ما سنجش میان دیدگاه های ملا صالح با دیگر شارحان

ص: 174

-
- 1-1). البتّه دقت شود که در این جا، جاهل بودن از نگاه اهل بیت علیهم السلام و با ملاکی که در احادیث آمده، مورد نظر است.
2-2). البتّه نمی توان گفت که عقل هر عابدی، الزاماً در همین مرحله مانده است؛ ولی دست کم این نکته را می توان پذیرفت که عقل عابد، در مراحل آغازین عقل متوقف مانده و به درجات بالاتر نرسیده است.
3-3). شرح أصول الکافی، ج 2، ص 35.

اصول الکافی، یا دیگر دانشوران اسلامی نبوده است. گو این که به فراخور سخن و محدودیت حجم این نوشتار و وقت این ناچیز، در چند جا، دیدگاه های برخی از دانشیان حکمت را نیز آورده ایم.

3. خواست اصلی این نوشته، به دست دادن گزارشی درست و همه جانبه، از دیدگاه های شارح و ارائه تحلیلی هماهنگ با دیدگاه های وی بوده است. از این رو، بررسی انتقادی دیدگاه های شارح، از گستره وظیفه این نوشته بیرون بوده است؛ اگر چه در برخی نمونه ها، دیدگاه های شارح را به نقد نیز کشیده ایم.

4. با همه آنچه گذشت، این نوشته را خالی از هر گونه کاستی و ناراستی نمی دانم و از خوانندگان ارجمند می خواهم که انتقادهای خود را یادآوری کنند تا چراغی فرا راه آینده باشد.

کتاب نامه

1. الأسفار الأربعة، صدرالدین محمد بن ابراهیم الشیرازی (ملا صدرا)، تهران: مطبعة الحیدری، 1383ق.
2. دایرة المعارف تشیع، احمد صدر حاج سیّد جوادی، تهران: نشر شهید سعید محبّی، 1383 ش، اول.
3. شرح أصول الکافی، ملا محمد صالح المازندرانی، تعلیق: میرزا ابو الحسن شعرانی، تصحیح: سید علی عاشور، بیروت: دار إحياء التراث العربی، 1421ق، اول.
4. شرح الأسماء الحسنی، حاج ملا هادی السبزواری، طبعة حجریّة، قم: منشورات بصیرتی.
5. عیون الحکم و المواعظ، ابو الحسن علی بن محمد اللیثی الواسطی، تحقیق: حسین حسنی بیرجندی، قم: دار الحدیث، 1376 ش، اول.
6. الکافی، محمد بن یعقوب الكلینی، تصحیح: علی اکبر الغفّاری، تهران: دار الکتب الاسلامیّة، سوم، 1388ق، اول.
7. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: الطبعة السابعة، مؤسسة النشر الإسلامی، 1417ق، هفتم.

8. مبانی منطق ، محمّد علی اژده ای، تهران: سمت، پاییز 1377 ش، دوم.

9. مثنوی معنوی ، جلال الدین محمّد مولوی، به کوشش: ناهید فرشاد، نشر محمّد، تهران: زمستان 1378 ش، اول.

10. المواقف ، قاضی عضد الدین ایجی، تحقیق: عبد الرحمان عمیره، بیروت: دار الجیل، 1417ق.

11. میزان الحکمة با ترجمه فارسی، محمّد محمّدی ری شهری، مترجم: حمیدرضا شیخی، تحقیق: دار الحدیث، قم: دار الحدیث، 1377 ش، ویرایش سوم، چاپ اول.

12. نهاية الحکمة ، السيد محمّد حسین الطباطبائی، تحقیق: عباسعلی زارعی سبزواری، قم: مؤسّسة النشر الإسلامی، 1417 ق، چهاردهم.

ص: 176

مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول کافی

اشاره

مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول کافی (1)

عبدالحسین کافی

چکیده

در این مقاله سعی شده تا برداشت های ملا صدرا و علامه محمد باقر مجلسی درباره مفهوم عقل در روایات «کتاب العقل و الجهل» اصول الکافی مورد تحقیق و کاوش قرار گیرد. مطالب این مقاله در دو بخش تنظیم شده است: بخش اول، درباره تبیین و توضیح معنای عقل در لغت، اصطلاح و دیدگاه ملا صدرا و علامه مجلسی است.

بخش دوم، تطبیق دیدگاه ملا صدرا و علامه مجلسی بر روایات است. در این بخش نظرهای آنها درباره مفهوم عقل در تک تک روایات اصول الکافی آورده شده است.

درآمد

در این نوشتار سعی شده است که برداشت های ملا صدرا و علامه مجلسی درباره مفهوم عقل در روایات «کتاب العقل و الجهل» اصول کافی، مورد تحقیق و کاوش قرار گیرد.

مطالب در دو بخش تنظیم شده است:

بخش اول، درباره تبیین و توضیح معنای عقل است. مباحثی مانند معنای لغوی و اصطلاحی عقل، معنای عقل از دیدگاه ملا صدرا و علامه مجلسی را در این بخش می توان یافت.

ص: 177

در بخش دوم، «تطبیق دیدگاه ملاً صدرا و علامه مجلسی بر روایات» گنجانیده شده است.

در این بخش نظرهای آنها درباره مفهوم عقل در تک تک روایات اصول کافی آورده شده است.

هدف از این تحقیق کمک به برداشتی صحیح تر از مفهوم عقل در روایات معصومان علیهم السلام است.

بخش اول: معنای عقل

معنای لغوی

اصل ماده «عقل» به معنای «بازداشتن» است و همه مشتقات آن، به این معنای اصلی باز می گردد. (1)

ابن فارس درباره این ماده بر آن است که:

العین و القاف و اللام أصل واحد منقاس مطّرد، يدلُّ عظمه على حُبْسة في الشيء أو ما يقارب الحُبْسة. من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميمة القول و الفعل؛ (2)

ماده «عقل»، [دارای] ریشه ای واحد، قیاسی و فراگیر است که اکثر موارد کاربرد آن بر «بازداشتن» یا معنایی نزدیک به آن درباره اشیا دلالت می کند. عقل از همین معنا برگرفته شده است؛ [زیرا] از گفتار و رفتار ناپسند باز می دارد.

تقیض عقل، جهل است. «العقل: تقیض الجهل». (3) ظاهراً مراد از «تقیض»، تقیض فلسفی نیست، بلکه مراد از آن، «ضدّ» است؛ از این رو «عقل» و «جهل»، دو امر

ص: 178

1-1). ر. ک: النهاية في غريب الحديث و الأثر، مجدالدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن اثير الجزري، ج 5، ص 2139؛ تاج اللغة و صحاح العربية، اسماعيل بن حمّاد الجوهري، ج 5، ص 1769؛ المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي المقرئ القتيومي، ص 422-423؛ مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الاصفهاني، ص 577-578؛ التعريفات، الشريف علي بن محمد، ص 65؛ العين، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، ج 1، ص 159.

2-2). معجم مقائيس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، ج 4، ص 69. [1]

3-3). العين، ج 1 ص 159. [2]

وجودی اند، نه این که «جهل»، «عدم العقل» باشد. (1)

ابوالبقاء، برخی از نام های عقل را بر شمرده، می گوید:

عقل را «لُبّ» گویند؛ زیرا منتخب پروردگار و برگزیده اوست؛ و «حِجّی» گویند؛ زیرا به کمک عقل، انسان می تواند به «حجّت» برسد و بر تمام معانی دست یازد؛ و «حِجْر» گویند؛ زیرا عقل از انجام نافرمانی ها نهی می کند؛ و «نُهی» گویند؛ به خاطر این که زیرکی و شناخت و رأی، به عقل منتهی می شود. و عقل بالاترین خوبی است که به بنده عطا می شود و او را به نیکبختی دنیا و آخرت می رساند.

(2)

معنای اصطلاحی

معانی اصطلاحی عقل متعدد است و عالمان مسلمان هر یک با توجه به گرایش های فکری خود، یک یا چند معنا را برای آن بیان کرده اند.

(3)

معنای عقل از دیدگاه مآل صدرا

معانی عقل از منظر مآل صدرا در موارد متعددی از آثار وی یافت می شود. (4) این

ص: 179

1-1) . شرح أصول الكافي، محمد بن ابراهيم صدرالدين الشيرازي، ج 1، ص 221، س 16.

2-2) . الكلّيات، أبوالبقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، ص 619.

3-3) . النجاة في المنطق والإلهيات، أبوعلی الحسین بن عبدالله ابن سینا، ج 2، ص 12-13؛ الاشارات و التنبیها، أبوعلی الحسین بن عبدالله ابن سینا، ج 2، ص 352؛ التحصیل، بهمنیارین المرزبان، ص 789؛ مقاصد الفلاسفة، محمد الغزالی، ص 359؛ شروح الشمسية، قطب الدين محمود بن محمد الرازي، ص 168؛ التعريفات جرجاني، ص 151-152؛ المبدأ و المعاد، محمد بن ابراهيم صدرالدين الشيرازي، ص 358؛ الكلّيات، ابوالبقا، ص 617-620 و 67؛ التوقيف على مهمّات التعاريف، محمد عبدالرؤوف المناوي، ص 521 (العقل)؛ الشافي، محمد محسن الفيض الكاشاني، ص 8؛ الحدائق الناضرة، يوسف البحراني، ج 1، ص 131؛ جامع السعادات، محمد مهدي النراقي، ج 1، ص 57؛ شرح المنظومة، ملا هادي سبزواري، ج 1، ص 167-170؛ فرهنگ معارف اسلامي، سيد جعفر سجادي، ج 2، ص 1269-1293؛ [1] لغتنامه، علي اكبر دهخدا، ص 14112؛ المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج 2، ص 84 (العقل)؛ ترجمه و تفسير نهج البلاغه، محمدتقي جعفري، ج 8، ص 209 و ج 11، ص 291 و ج 4، ص 223؛ شرح أصول الكافي، مآل صدرا، ص 30-37؛ دائرة المعارف الشيعية العامة، محمد حسين الأعلمي الحائري، ج 13، ص 49-61.

4-4) . ر. ك: الاسفار الاربعة، ج 3، ص 418-427 و ص 513-514؛ الشواهد الربوبية، ص 199 - 208، «خلاصه دیدگاه مآل صدرا درباره معانی عقل» .

است که به طور کلی کاربرد واژه «عقل» را، دو گونه می توان دانست:

الف. اشتراک لفظی؛ ب. تشکیکی. (1)

اشتراک لفظی شش مورد دارد:

1. در معنای نخست، عقل غریزه ای است که انسان به وسیله آن از حیوانات امتیاز می یابد و آماده پذیرش دانش های نظری و اندیشیدن در صنعت های فکری می شود، و در آن، کودن و هوشمند یکسان اند.

حکما این معنای عقل را در کتاب برهان مورد استفاده قرار می دهند و مقصودشان از آن، نیرویی است که نفس به وسیله آن بدون قیاس و فکر و به صورت فطری به مقدمات بدیهی دست می یابد و به علوم آغازین می رسد.

2. معنای دوم، اصطلاح متکلمان است که می گویند: عقل این را اثبات و آن را نفی می کند، و مقصود ایشان معانی ضروری نزد همگان یا بیشتر مردم می باشد؛ مانند این که عدد دو، دو برابر عدد یک است.

3. مورد سوم، عقلی است که در کتب اخلاق به کار می رود و مقصود از آن، بخشی از نفس است که به سبب مواظبت بر اعتقاد به تدریج و در طول تجربه حاصل می شود و به وسیله آن به قضایایی دست می یابیم که به کمک آنها، اعمالی که باید انجام یا ترک شود، استنباط می گردد.

4. معنای چهارم چیزی است که به واسطه وجود آن در کسی، مردم می گویند که او عاقل است، و بازگشت آن به خوب فهمیدن و سرعت ادراک در استنباط چیزی است که سزاوار گزینش یا اجتناب است؛ گرچه در زمینه غرض های دنیایی و هوای نفس باشد.

ص: 180

1-1). ملاً صدرا در تبیین معانی عقل دو واژه «اشتراک و تشکیک» را به کار برده است. معنای این دو واژه، چندان دور از ذهن نیست؛ اما توضیحی مختصر درباره آنها، خالی از فایده نخواهد بود. مقصود از «اشتراک»، اشتراک لفظی است؛ یعنی این کلمه در معانی متعدد متباین به کار می رود؛ مانند کلمه «عین» در عربی و واژه «شیر» در فارسی که برای معانی متعدد متباین به کار می روند. و مقصود از «تشکیک» این است که برخی از معانی واژه عقل، مرتبه هایی دارد که بر هر مرتبه صادق است؛ مثل واژه «نور» که بر همه نورهای ضعیف و قوی-با توجه به کثرت مراتب-صدق می کند. برای آگاهی بیشتر ر. ک: شرح اصول کافی، ج 1، ص 229.

5. پنجمین مورد، عقلی است که در کتاب نفس نامبردار شده و آن را چهار گونه دانسته اند: الف-عقل بالقوه؛ ب-عقل بالملکه؛ ج-عقل بالفعل؛ د-عقل مستفاد.

6. آخرین مورد نیز عقلی است که در کتاب الهیات مطرح گردیده و آن را موجودی گفته اند که تعلق به چیزی جز مبدع و آفریننده خود، خداوند قیوم، ندارد و کمالاتش بالفعل است و در آن هیچ جهت «عدم» یا «امکان و قصور» نیست.

کاربردهای تشکیکی واژه عقل نیز عبارتند از:

1. عقول چهارگانه در کتاب نفس؛

2. مراتب عقل عملی در کتب اخلاق؛

3. افراد عقل به معنای ششم در نزد گروهی از حکما؛

4. صور عقلیه؛

5. عقل به معنای غریزه انسانی که بدان از چارپایان تمایز می یابد.

درباره وجه اشتراک همه معانی عقل، ملاً صدرا چنین اعتقاد دارد:

اعلم أن جميع معانی لفظ العقل علی تباینها و تشکیکها یجمعها أمر واحد یشارك الكل فیه، و هو کونه غیر جسم و لا صفة لجسم و لاجسمانی، و لأجل اشتراكها فی هذا المفهوم یصح أن یجعل موضوعاً لعلم واحد، و أن یوضع له کتاب واحد یبحث عن أحوال أقسامه و عوارضها الذاتیه كما فی هذا الکتاب الذی نحن فیه من کتب الکافی؛ (1)

یک مفهوم که در تمام معانی لفظ عقل-با همه تباین و تشکیک آن-وجود دارد آنها را فراهم می آورد، و آن غیر جسمانی بودن و صفت نبودن آن برای جسم و جسمانی است، از آن روی که جسمانی باشد. و از آن جهت اشتراکش در این مفهوم، شایسته است که موضوع علم واحدی قرار گیرد و درباره آن کتاب واحدی وضع گردد که در آن، از احوال اقسام و عوارض ذاتی آن بحث شود؛ چنان که ما در این جا بحث می کنیم.

ص: 181

1-1. شرح أصول الکافی، ج 1، ص 229. [1]

علامه مجلسی دست کم در سه مورد (1) درباره معنای عقل سخن گفته است. از آنجا که از سویی عبارات ایشان در این موارد، مشابه یکدیگر و از سوی دیگر، موضوع این نوشتار، نگرش ایشان در شرح روایات کافی است، به نقل آنچه در مرآة العقول در این باره آمده است، اکتفا می شود:

معنای واژه «عقل» به نظر علامه مجلسی را چنین می توان خلاصه کرد:

1. نیروی ادراک خیر و شر و تشخیص آن دو، و توان شناخت علل کارها و آنچه سبب انجام کاری می شود و آنچه از انجام آن باز می دارد.

2. ملکه و حالتی در نفس که او را به گزینش خیرات و منافع و دوری از شرور و ضررها وا می دارد، و نفس به مدد این ملکه بر طرد خواهش های شهوت و خشم و وسوسه های اهریمنی توان می یابد.

3. نیرویی که انسان ها آن را در نظم بخشیدن به امور زندگی و معاش خویش به کار می گیرند.

4. مراتب استعداد نفس و قرب و بعد آن نسبت به تحصیل نظریات که دارای چهار مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد است.

5. نفس ناطقه انسان که او را از بقیه چارپایان جدا می کند.

6. جوهر مجرد قدیمی که در ذات و فعلش هیچ تعلقی به ماده ندارد.

مقایسه دیدگاه ملا صدرا و علامه مجلسی درباره معنای عقل

این بخش را می توان به دو قسمت تقسیم کرد:

الف. نقاط اشتراک؛ ب. نقاط اختلاف.

نقاط اشتراک

نقاط اشتراک نظر این دو فرزانه در بیان معنای عقل را می توان چنین بر شمرد:

1. اولین معنایی که علامه مجلسی بر شمرده با نخستین معنایی که ملا صدرا آورده

ص: 182

است مشابه اند؛ با این تفاوت که ملاً صدرا درباره این معنا می گوید: «غریزه ای که انسان با آن از چارپایان تمایزی می یابد»، (1) اما علامه مجلسی آن را چنین معرفی می کند: «نیروی ادراک و تمیز خیر و شر و توان شناخت علل، معدّات و موانع اشیاء».

2. آنچه علامه مجلسی به عنوان معنای سوم ذکر کرده، مشابه معنای چهارمی است که ملاً صدرا آن را بیان نموده است. ملاً صدرا، «بازگشت این عقل را به خوش فکری و سرعت انتقال در استنباط آنچه باید انجام و یا اجتناب شود» (2) می داند و علامه مجلسی از آن به «قوه ای که مردمان، آن را در تنظیم امور معاششان به کار می گیرند» (3) تعبیر می کند و سپس آن را به «عقل معاش» و «نکراء (نیرنگ) یا شیطنت» تقسیم می کند. (4)

3. معنای چهارم علامه مجلسی با معنای پنجم مورد نظر ملاً صدرا انطباق دارد؛ یعنی هر دو، این عقل را-که علامه مجلسی از آن به «مراتب استعداد نفس برای تحصیل نظریات» (5) تعبیر می کند-به چهار بخش تقسیم می کنند:

1. عقل بالقوه (البته تعبیر علامه، «عقل هیولانی» (6) است)؛

2. عقل بالملکه؛

3. عقل بالفعل؛

4. عقل مستفاد.

تفاوت در این است که ملاً صدرا این مراتب را توضیح می دهد و علامه به اشاره از آن می گذرد و خواننده را به مباحث مربوط به آن، ارجاع می دهد.

4. کلام این دو محقق در بیان معنای ششم تفاوتی با هم ندارد. ملاً صدرا معنای ششم را عقل مذکور در کتاب الهیات می داند و آن را موجودی معرفی می کند که هیچ تعلقی به هیچ چیز، جز به آفریننده اش خداوند قیوم ندارد (7) و سپس این مطلب را توضیح می دهد. علامه نیز می فرماید: معنای ششم چیزی است که فلاسفه به آن

ص: 183

1-1. شرح أصول الكافي، ج 1، ص 223.

2-2. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول صلی الله علیه و آله، محمدباقر المجلسی، ج 1، ص 26.

3-3. شرح أصول الكافي، ج 1، ص 225.

4-4. مرآة العقول، ج 1، ص 26.

5-5. همان.

6-6. همان.

7-7. شرح أصول الكافي، ج 1، ص 227.

معتقدند و آن را به گمان خود اثبات کرده اند و آن جوهر مجرد قدیمی است که هیچ تعلقی در ذات و فعلش به ماده ندارد. (1)

البته به خاطر داشته باشید که در برابر ملاً صدرا-که معنای ششم را توضیحی نسبتاً طولانی داده است و آن را با قداستی خاص بیان نموده است (2) علامه مجلسی درباره این معنا یادآور می شود که «فائل شدن به آن-به آن گونه ای که فلاسفه گفته اند-مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین از قبیل حدوث عالم و جز آن است که اینجا گنجایش ذکر آن را ندارد». (3) سپس می افزاید:

برخی از فلاسفه که خود را به اسلام بسته اند، عقولی حادث را ملتزم شده اند؛ و آن نیز-آن گونه که آنها اثبات کرده اند-مستلزم انکار بسیاری از اصول ثابت اسلام خواهد بود، گو این که وجود مجردی جز خداوند متعالی از روایات استفاده نمی شود. (4)

وی در پایان معنای ششم تأکید می کند که:

ولیس لهم علی هذه الامور دلیل إلا مَمَوَّهَاتُ شَبَهَاتٍ أَوْ خِيَالَاتٍ غَرِيبَةٍ، زَيْنُوهَا بِلَطَائِفِ عِبَارَاتٍ؛ (5)

و بر این چیزها دلیلی ندارند، جز باطل های برساخته حق مانند، یا اوهامی دور که آنها را با عباراتی فریبنده آراسته اند.

در پایان باید گفت: ملاً صدرا و علامه درباره مفهوم معنای ششم کاملاً اتفاق نظر دارند؛ اما یکی مصداق هم برای آن قائل است و دیگری قائل نیست. به عبارت دیگر، اختلاف نظر بر سر وجود و عدم مصداق، محور این بحث را تشکیل می دهد.

5. معنای اول ملاً صدرا و معنای پنجم علامه، هر دو، سبب تمایز انسان از سایر چارپایان می گردند؛ گرچه این دو معنای اختلاف هایی نیز دارند که در جای خود خواهد آمد.

ص: 184

1-1. مرآة العقول، ج 1، ص 27.

2-2. شرح أصول الكافي، ج 1، ص 227.

3-3. مرآة العقول، ج 1، ص 27.

4-4. همان. [1]

5-5. همان. [2]

قسمت های مورد اختلاف این دو دانشمند گرانقدر، بیش از موارد اتفاق آنهاست؛ بنابراین، به بخشی از آنها بسنده می کنیم:

1. ملاً صدرا بین معانی اشتراکی کلمه «عقل» تباین قائل است؛ (1) و حال آنکه علامه، بنا بر یک احتمال، معنای دوم را، تکامل یافته معنای اول می داند (2) و مغایرت معنای سوم را با معنای اول و دوم، اعتباری (حیثی) می شمارد. (3) بنابراین، هر یک از این معانی، به یک بُعد از ابعاد عقل نظر دارد. همچنین ظاهر عبارت علامه آن است که مراتب استعداد نفس (معنای چهارم)، به آنچه در ابتدا بیان نموده باز می گردد. (4)

شاید بتوان اختلاف عبارات این دو فرزانه را درباره اتحاد و تعدد معانی عقل به این صورت بر طرف کرد که آنها معتقدند وجود خارجی عقل، یکی است، اما کاربردهای متعددی دارد.

این کارکردها و معانی از نظر مفهوم، با هم متباین و متفاوت اند، اما همه، کارکردهای یک عقل به شمار می آیند. بدین ترتیب، این اختلاف ظاهری که در عبارات آنها دیده می شود از میان خواهد رفت. خلاصه این که اصرار ملاً صدرا بر اشتراک لفظی و تباین معانی عقل (5) ناظر به کاربردهای متباین آن است و ارجاع معانی عقل به شیء واحد که در عبارات علامه دیده می شود به «وحدت مصداق خارجی عقل» نظر دارد، چنان که خود ایشان نیز به این مطلب اشاره کرده است. (6)

2. معنای اول ملاً صدرا و معنای پنجم علامه-چنان که گذشت شبیه یکدیگرند، اما اختلاف این دو معنا را نیز نباید نادیده گرفت. علامه معنای پنجم را تنها «نفس ناطقه انسان می داند که به وسیله آن از سایر چهارپایان امتیاز داده می شود». اما ملاً صدرا آن را غریزه ای می داند که سبب امتیاز انسان از چهار پایان می گردد و برای پذیرش علوم نظری و صناعات فکری آماده می گردد، کودن و هوشمند در آن برابرند و در خوابیده و بیهوش و غافل نیز یافت می شود.

ص: 185

1-1. شرح أصول الكافي، ج 1، ص 229.

2-2. مرآة العقول، ج 1، ص 25.

3-3. همان، ج 1، ص 26.

4-4. همان.

5-5. شرح أصول الكافي، ج 1، ص 223 و 227 و 229.

6-6. مرآة العقول، ج 1، ص 26.

3. ملاً صدرا به معنای دوم مورد نظر علامه مجلسی اشاره نکرده است.

4. علامه مجلسی معنای دوم مورد نظر ملاً صدرا را بیان ننموده است.

اعتبار روایات عقل از دیدگاه علامه مجلسی و ملاً صدرا

به کمک دلایل، قرائن و شواهد می توان معتبر بودن برخی از روایاتی را که در صدد تعریف عقل برآمده اند، از نظر علامه مجلسی و ملاً صدرا اثبات کرد. برخی از تصریحات و قرائنی که در عبارات علامه مجلسی می توان دید عبارتند از:

1. در مقدمه مرآة العقول درباره اعتبار روایات الکافی تصریح شده است:

خلاصه مطلب در این باره و آنچه در نزد من، حق است، این است که وجود خبر در امثال این اصول معتبر، جواز عمل به آن را در پی دارد، اما چاره ای از رجوع به سندها نیست تا در هنگام تعارض، بعضی از آنها بر بعضی دیگر ترجیح داده شود؛ زیرا معتبر بودن همه این اسناد منافاتی با قوی تر بودن بعضی از آنها ندارد. و بطلان سخن گزافه گوینان که گفته اند: «همه کتاب الکافی بر حضرت قائم علیه السلام عرضه شده، چون شیخ کلینی در شهر سفرها بوده است» بر هیچ عاقلی پوشیده نیست. آری، انکار نکردن آن حضرت و پدرانش - صلوات الله علیه و علیهم - کلینی و امثال او را در تألیفات و روایاتشان، از چیزهایی خواهد بود که «ظن قریب به یقین» را به همراه دارد که ایشان علیه السلام به کار آنان رضایت داشته اند و عمل به اخبار آنان را تجویز نموده اند. (1)

2. وی در «کتاب العقل و الجهل»، روایات یکم و دهم و هجدهم را «صحیح» و روایات چهارم و پنجم و سی و دوم را «موثق» می داند. همان، ذیل روایات مذکور. البته هر یک از این روایات، یک جنبه از ابعاد حقیقت عقل را نزد معصومین علیهم السلام تبیین می کند.

3. بیشترین روایات پیرامون عقل در کتاب گرانسنگ بحار الأنوار گرد آمده است. بر اساس دیدگاه کسانی که بر این باورند علامه مجلسی در این دایرة المعارف حدیثی فقط در صدد جمع آوری احادیث نبوده؛ بلکه روایات و احادیثی را که دارای ارزش و اعتبارند ثبت، تدوین و ضبط نموده است، می توان ادعا کرد روایات عقل دارای

ص: 186

1-1). مرآة العقول، ج 1، ص 22، [1]

اعتبارند؛ مگر مواردی که ایشان تصریح به خلاف نموده باشد. (1)

یادآوری می‌کنم که بر اساس بررسی انجام شده، مرحوم علاء مه در «کتاب العقل و الجهل» بحار، جز در یک مورد از احادیث عقل، روایتی را تضعیف نکرده است. (2)

در این باره دلایل و قرائنی را نیز می‌توان در کلام ملاً صدرا دید:

1. ایشان پس از نقل حدیث دوم می‌فرماید:

سند این حدیث ضعیف به نظر می‌رسد- زیرا راویان ضعیفی نظیر سهل بن زیاد و مفضل بن صالح و جز آنان در طریق آن وجود دارد- لیکن این ضعف، زبانی به صحت مضمون آن نمی‌رساند، چون با «برهان عقلی» تقویت می‌شود. بسیاری از احادیث رسیده درباره اصول معارف و مسائل توحید و جز آن نیز چنین است. (3)

2. ملاً صدرا در بررسی تعدادی از روایات «کتاب العقل و الجهل» بر موثق بودن راویان آنها تأکید می‌ورزد. (4)

بخش دوم: حمل روایات بر معانی عقل

دیدگاه ملاً صدرا

معنای اول

معنای اول عبارت است از «غریزه ای که انسان به وسیله آن از حیوانات امتیاز می‌یابد و آماده پذیرش دانش‌های نظری و اندیشیدن در صنعت‌های فکری می‌شود و

ص: 187

1-1). آشنایی با بحار الأنوار، ص 124. آقای احمد عابدی در فصل پنجم این کتاب، تحت عنوان «میزان اعتبار روایات بحار الأنوار» (ص 121-132) به این بحث پرداخته و شواهد بسیاری بر این مدعا اقامه کرده است که به دلیل مفصل بودن از نقل آن چشم می‌پوشیم.

2-2). «أول ما خلق الله العقل»؛ بحار الأنوار، ج 1، ص 102.

3-3). شرح أصول الكافي، ج 1، ص 220. [1]

4-4). برای آگاهی بیشتر به اسناد احادیث یکم (ص 215) و چهارم (ص 229-231) و پنجم (ص 232) رجوع کنید. شایسته توضیح است که ملاً صدرا حال راویان را فقط یک بار بررسی می‌کند؛ از این رو برای اطلاع از نظر ایشان باید به اولین روایتی که نام راوی در آن آمده است مراجعه کرد.

کودن و هوشمند در آن یکسان هستند. حکما این معنای عقل را در کتاب برهان مورد استفاده قرار می دهند و مقصودشان از آن، نیرویی است که نفس به وسیله آن بدون قیاس و فکر و به صورت فطری به مقدمات بدیهی دست می یابد و به علوم آغازین می رسد.

معنای دوم

معنای دوم «اصطلاح متکلمان است که می گویند: عقل این را اثبات و آن را نفی می کند و مقصود ایشان، معانی ضروری نزد همگان یا بیشتر مردم می باشد؛ مانند این که عدد دو، دو برابر عدد یک است.»

بررسی شرح «کتاب العقل و الجهل» نشان می دهد که ملاً صدرا هیچ یک از روایات این کتاب را مصداق معنای اول و دوم نشمرده است.

معنای سوم

معنای سوم، عقلی است که در کتب اخلاق به کار می رود و مقصود از آن، بخشی از نفس است که به سبب مواظبت بر اعتقاد، به تدریج و در طول تجربه، حاصل می شود و به وسیله آن به قضایایی دست می یابیم که با آن، اعمالی که باید انجام یا ترک شود، استنباط می گردد.

الف. ملاً صدرا حدیث سوم را به معنای سوم عقل دانسته است. (1)

متن حدیث:

عن بعض أصحابنا رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما العقل؟ قال: «ما عُبد به الرحمن و اكتسب به الجنان». قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ فقال: تلك النكراء، تلك الشيطنة و هي شبيهة بالعقل و ليست بالعقل؛

شخصی از امام ششم علیه السلام پرسید: عقل چیست؟ فرمود: «چیزی است که به وسیله آن، خدا پرستش شود و بهشت به دست آید». آن شخص گوید: گفتم: پس آنچه معاویه داشت چه بود؟ فرمود: آن نیرنگ است. آن شیطنت است. آن

ص: 188

1-1). شرح أصول الكافي، ج 1، ص 225 و 228 و [1] 229.

نمایش عقل را دارد، ولی عقل نیست. (1)

وی در این باره می گوید:

ریشه معنای این حدیث، تعقل امور و قضایای به کار گرفته شده در کتب اخلاق است که آنها مبادی آرا و دانش هایی هستند که ما می توانیم آنها را درک کنیم تا آنها را انجام داده؛ و یا از آنها دوری گزینیم. نسبت این قضایا با عقل به کار رفته در کتب اخلاق، مانند نسبت علوم ضروری با عقل به کار رفته در کتاب برهان است.

پس این دو عقل، دو جز نفس آدمی هستند، یکی جزئی انفعالی و علمی که از مبادی عالی به وسیله علوم و معارفی که غایت آنها خودشان هستند، منفعل می شوند (ایمان به خدا و روز قیامت) و دومی، جزئی فعلی و عملی که به سبب آرا و علوم می که غایت آنها عمل به مقتضای آنها می باشد، یعنی انجام طاعات و پرهیز از معاصی و تخلّق به اخلاق حسنه و رهایی از اخلاق ناپسند، در طبقات زیرین اثر می کند و این همان دین و شریعت است، پس هنگامی که این دو هدف حاصل شوند، تقرب به خدا و بریدن از غیر او حاصل خواهد شد. (2)

وی در ادامه برداشت خود را تکرار می کند:

وقتی این مقدمات و احکام بر تو روشن شد و این معانی و بخش ها در ذهنت صورت یافت و جای گرفت، خواهی دانست که به چه معناهایی بین عقل و بین بداندیشی و شیطنت، خطا رخ می دهد، و اصل اشتباه از آنجا سرچشمه می گیرد که هر دو در اندیشیدن و سرعت تعقل در امور و قضایایی که مبادی آرا و اعتقادات است، یعنی در آنچه که اگر خواهیم آنها را برگزینیم و یا رها نماییم، مشترکند، خواه درباره خیر و آینده باشد و یا درباره شر و حال، و آنچه از تعلقات و حرکات فکری که تعلق به دنیا دارد، خالی از زیاده روی و

ص: 189

1-1. اصول کافی، [1] ابوجعفر محمدبن یعقوب کلینی رازی، با ترجمه سید جواد مصطفوی، ج 1، ص 11، ح 3.

2-2. شرح أصول الکافی، ج 1، ص 225.

کوتاهی و کجروی و آشفتگی و سرگشتگی و شتاب نیست، چون از افعال شیاطین و پیروان طاغوت است.

و اما آنچه از بندگان حقیقی خدا صادر می شود و تعلق به امور دین و عرفان دارد، به صورت اطمینان و آرامش و استواری و پایداری خواهد بود.

پس این، برترین اخلاق نیکو، و آن، بدترین ملکات پست نفسانی است که «جریزه» نام دارد و بلاهت و کودنی از آن بهتر می باشد، زیرا همان گونه که گفته اند به رهایی و خلاص از زیرکی مودیان نزدیک تر است.

بنابراین، تعریف امام علیه السلام از عقل (آنچه با آن خداوند پرستش گردیده و بهشت به دست آورده شود) به همین معنای سوم بوده، از جهتی مقابل شیطنت و از سوی دیگر در برابر کودنی خواهد بود. (1)

ب. ملاً صدرا حدیث چهارم را حاوی معنای سوم یا چهارم عقل می داند. (2)

حدیث چهارم:

الحسن بن جهم قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: صدیق کل امرئ عقله و عدوه جهله؛ (3)

دوست هر آدمی، خرد اوست و دشمن او بی خردی اش.

به توضیح ملاً صدرا درباره مقصود از عقل در این حدیث توجه کنید:

مقصود امام از این عقل، معنای سوم یا چهارم از معانی عقل که نزدیک به هم اند می باشد، زیرا مقصود از آن، غریزه مشترک انسانی و علوم ضروری که مبادی نظریات اند و آرای مشهور و عقل کلی هم که نخستین مخلوق است، نیست.

عقل از آن رو دوست انسان و جهل دشمن او گردیده که به واسطه عقل، انسان دوست را به دست می آورد و به خیرات و نیکویی ها راهنمایی می شود، و به واسطه آن دشمنان را دفع می نماید و از شرور و بدی ها دوری می گزیند و به

ص: 190

1-1. همان، ج 1، ص 228-229. [1]

2-2. همان، ص 231. [2]

3-3. همان.

اشاره آن طاعات و کارهای نیک را انجام می دهد و گناهان و کارهای زشت را ترک می کند و راه خشنودی خداوند و عبادت پروردگار را می پوید.

و به واسطه جهل، تمامی این امور، عکس می شود و اضداد آن به وجود می آید، یعنی انسان با جهل برای خود دشمن می تراشد، دوستانش از او می گریزند، از راه خیر و نیکی به راه شر و بدی رفته، مرتکب گناه شده، از فرمان خدا سرپیچی می کند.

معنایی برای دوست جز آنچه مبدأ و اصل این امور باشد و معنایی نیز برای دشمن جز آنچه مبدأ و اصل اضداد آن باشد نیست، خواه آن دوست و دشمن جوهر باشند و یا عرض، جسم باشند و یا غیر جسم، درون نفس انسان باشند و یا بیرون آن، چون تمامی خصوصیات این اشیا از حقیقت دوستی و دشمنی بیرون است، بلکه حقیقت دوست و دوستی و آنچه که دوستی به آن تحقق می یابد و روح معنای آن، عبارت از چیزی است که انسان از آن بهره مند شود و به آنچه خیر و سلامت است، راهنمایی گردد.

حقیقت دشمنی و روح معنای آن، چیزی است که انسان از آن زیان ببیند و از آن شر و بدی و شقاوت برآید و عقل و جهل نیز چنین است پس سزاوار خواهد بود که عقل، دوست انسان و جهل، دشمن او نامیده شود. (1)

معنای چهارم

معنای چهارم در نظر ملاً صدرا «چیزی است که با وجود آن در انسانی، مردم می گویند: او عاقل است، و بازگشت آن به خوب فهمیدن و سرعت ادراک در استنباط آنچه سزاوار بوده که برگزیده و یا اجتناب شود می باشد، گرچه در زمینه غرض های دنیایی و هوای نفس باشد.» وی معنای چهارم را یکی از احتمالات عقلی می داند که در حدیث چهارم به کار رفته است. (2) متن حدیث، ترجمه، برداشت ملاً صدرا و نیز نقد و بررسی آن در قسمت ب معنای سوم گذشت.

ص: 191

1-1). همان، ص 231.

2-2). همان، ص 231.

حضرت رضا علیه السلام در این حدیث می فرماید:

دوست هر انسانی عقل او و دشمنش جهل اوست.

ملاً صدرا بر آن است که مراد از عقل در این حدیث، معنای سوم یا چهارم است.

معنای پنجم

معنای پنجم عقل مورد بحث در کتاب نفس است و دارای چهار مرتبه می باشد: الف. عقل بالقوة؛ ب. عقل بالملكة؛ ج. عقل بالفعل؛ د. عقل مستفاد.

الف. ملاً صدرا عقل مذکور در پایان حدیث یازدهم را به معنای پنجم دانسته است. (1)

متن حدیث:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل، فنوم العاقل أفضل من سَهَر الجاهل و إقامة العاقل أفضل من سُخُوص الجاهل، و لا بعث الله نبياً و لا رسولاً متى يَسْتَكْمِلُ العقل و يكون عقله أفضل من جميع عقول امته، و ما يُضْمِرُ النبي صلى الله عليه وآله في نفسه أفضل من اجتهاد المجتهدين، و ما أَدَّى العبد فرائض الله حتى عقل عنه، و لا بلغ جميع العابدین في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل، و العقلاء هم اولوا الالباب الذين قال الله تعالى: «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ»؛ 2؛ 3

خدا به بندگانش چیزی بهتر از عقل نبخشیده است، زیرا خوابیدن عاقل از شب بیداری جاهل و در منزل بودن عاقل از مسافرت جاهل (به سوی حج و جهاد) بهتر است، و خدا هیچ پیغمبر و رسولی را جز برای تکمیل عقل مبعوث نساخته (تا عقلش را کامل نکند مبعوث نسازد) و عقل او برتر از عقول تمام امتش خواهد بود، و آنچه پیغمبر در خاطر دارد، بر تلاش تلاشگران ترجیح دارد، و تا بنده ای واجبات را به عقل خود در نیابد آنها را انجام نداده است. همه عابدان در فضیلت به پای عاقل نرسند. عقلاً همان

ص: 192

صاحبان خردند که خداوند درباره ایشان فرموده: تنها صاحبان خرد اندرز می گیرند.

ملا صدرا در توضیح بخش پایانی حدیث می گوید:

بیان پیغمبر صلی الله علیه و آله: «و عاقلان همان صاحبان خردند»، یعنی عقلی که در اینجا گفته می شود آن عقلی که همگان فهم می کنند نیست؛ یعنی هر کس را که دارای زیرکی و هوشیاری در کار دنیا باشد عاقل می خوانند و نه آن غریزه ای که با آن، انسان از چهارپایان امتیاز می یابد، و نه آن چیزی که در علم اخلاق از آن بحث می شود، بلکه مراد از آن، مفهومی خواهد بود که از بیان الهی استفاده می شود: «تنها صاحبان خرد، اندرز می گیرند». پس، از این بیان دانسته می شود که عاقلان، همان مخصوصان به اهل ذکر یعنی اهل علم و عرفان اند، چنان که خداوند می فرماید: «اگر نمی دانید از اهل ذکر سؤال کنید»، (1) و آنان همان استواران در علم اند، چنان که خداوند می فرماید: «و استواران در علم گویند: به آن ایمان داریم؛ همه از نزد پروردگار ماست و جز خردمندان اندرز نگیرند»، (2) و آنان حکیمان الهی اند، چنان که می فرماید: «حکمت را به هر که خواهد دهد و به هر که حکمت داده شود خوبی فراوان اعطا شده و جز خردمندان اندرز نگیرند». (3) و این جز دانای حکیم و فرزانه استوار در علم و کامل در حکمت و ایمان نیست، پس عقلی که در اوست آخرین عقلی که در معرفت نفس بیان شده خواهد بود. خداوند به حقایق داناست و بس. (4)

ب. ملا صدرا حدیث دوازدهم را بیانگر حقیقت «مرتبه چهارم از عقول چهارگانه مطرح شده در علم النفس» یعنی «عقل مستفاد» می داند. (5) این عقل، پنجمین عقلی است که در بیان ملا صدرا گذشت. (6)

امام موسی کاظم علیه السلام در این حدیث، صاحبان عقل را هدایت یافتگان شمرده و در

ص: 193

1-1. سورة نحل، آیه 43.

2-2. سورة آل عمران، آیه 7.

3-3. سورة بقره، آیه 269.

4-4. شرح أصول الكافی، ج 1، ص 250-251.

5-5. همان، ج 1، ص 252.

6-6. همان، ج 1، ص 226.

عالی ترین بخش حدیث، از عقل به عنوان همتراز رسولان و رسول باطنی یاد کرده و کسانی را که تعقل نمی کنند مورد نکوهش قرار داده است. (1)

وی در ابتدای شرح این حدیث می گوید:

این حدیث، اشتغال بر بیان حقیقت عقل به همان معنایی که گفته شد، دارد، یعنی مرتبه چهارم از عقل های چهارگانه که در علم نفس بیان شده و بزرگ ترین صفات و خواص و ستایش خداوند و معارف بلند قرآنی و اهداف شریف الهی را در بر دارد که همانند آن در بسیاری از کتب عرفا یافت نمی شود و شبیه آن نیز در نتایج نظریات دانشمندان صاحب نظر نکته سنج دیده نشده، جز آنکه از یکی از ائمه اطهار نقل شده باشد و یا از جهت سند از طریق آنان (شیعه) و یا از طریق عامه (اهل سنت) به رسول اکرم صلی الله علیه و آله برسد. (2)

نظر ملاً صدرا درباره تعریف چهارمین مرتبه از مراتب عقل مورد نظر در کتاب نفس (عقل مستفاد) این است:

چهارم (عقل مستفاد) مرتبه ای از این ذات است که هر گاه خواهد، این معقولات مفصل را تعقل نموده، بدون آنکه نیاز به جدا ساختن و تجرید و رنج به دست آوردن دوباره داشته باشد آن را حاضر می نماید؛ چرا چنین نباشد، در حالی که پیش از این از آنها متأثر (اثرپذیر) شده و (از ماده) جدا نموده و اندوخته است، بلکه چون او را ملکه اتصال به عقل فعال حاصل شده، وقتی به عقل فعال می نگرد آنها را حاضر می یابد، چون (عقل مستفاد) مادام که تعلق و تدبیرش به این عالم باقی است، پیوسته مستغرق شهود حق تعالی و اتصال به او و آنچه که در پی آن است از بخشنده صورت ها- به فرمان او- و به فعلیت رساننده معقولات به نیروی او که آسمان و زمین را نگاه داشته است نمی باشد و بهره او در این عالم، نوعی از ملکه اتصال است. (3)

ص: 194

1-1. اصول کافی، ج 1، ص 14، ح 12. [1]

2-2. شرح أصول الكافي، ج 1، ص 252.

3-3. همان، ج 1، ص 227. [2]

الف. ملاً صدرا حدیث اول را به معنای ششم از معانی عقل دانسته است. (1)

متن حدیث:

عن أبي جعفر عليه السلام قال: لَمَا خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: أقبِلْ فأقبِلْ ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال: وعزتي و جلالی ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منك ولا أكملتك الا فيمن أحب، أما انی إياک آمر و إياک أنهی و إياک اعاقب و إياک أئيب؛ (2)

امام باقر علیه السلام فرماید: چون خدا عقل را آفرید، از او باز پرسى کرده، به او گفت: پیش آی، پیش آمد، گفت: باز گرد، بازگشت، فرمود: به عزت و جلالم سوگند، مخلوقی که از تو نزد من محبوب تر باشد نیافریدم و تو را تنها به کسانی که دوستشان دارم به طور کامل دادم. همانا امر و نهی، کیفر و پاداشم متوجه توست.

ایشان در شرح حدیث می فرماید:

إن هذا العقل، أول المخلوقات وأقرب المجعولات الى الحقّ الأوّل وأعظمها وأتمّها و ثانی الموجودات فی الموجوديّة؛ (3)

این عقل، نخستین آفریده و نزدیک ترین مخلوق به خداوند و بزرگ ترین و کامل ترین آنها و دومین موجود است.

ب. ملاً صدرا حدیث چهاردهم را نیز به معنای ششم از معانی عقل دانسته است. (4)

حضرت صادق علیه السلام در این حدیث می فرماید:

خدای عزوجل عقل را از نور خویش و از طرف راست عرش آفرید و آن، مخلوق اول از روحانین است؛ پس به او فرمود: پس رو، او پس رفت؛ سپس فرمود: پیش آی، پیش آمد. . . . (5)

ص: 195

1-1. همان، ج 1، ص 216 و 227. [1]

2-2. اصول کافی، ج 1، ص 10، ح 1. [2]

3-3. شرح أصول الكافي، صدرالدين الشيرازي، ج 1، ص 216. [3]

4-4. همان، ج 1، ص 227.

5-5. اصول کافی، ج 1، ص 23. [4]

معنای اول

علامه مجلسی بر این عقیده است که اکثر روایات مربوط به عقل، ظاهر در معنای اول و دوم است و ریشه این دو معنای نیز یک مفهوم است و در میان این دو معنای، بیشتر روایات در معنای دوم، ظاهرتر است. (1) ایشان در موارد زیر، واژه عقل را به معنای اول دانسته است:

الف. حدیث دوم:

عن علی علیه السلام قال: هبط جبرئیل علیه السلام علی آدم علیه السلام فقال: یا آدم إني أمرت أن أُخَيَّرَ واحدة من ثلاث فاخترتها ودع اثنتين فقال له آدم: یا جبرئیل و ما الثلاث؟ فقال: العقل و الحياء و الدين. فقال آدم علیه السلام: إني قد اخترت العقل فقال جبرئیل للحياء و الدين: انصرفا و دعاه فقالا: یا جبرئیل إنا أمرنا أن نكون مع العقل حیث كان قال: فشانكما و عرج؛ (2)

امام علی علیه السلام فرمود: جبرئیل بر آدم نازل شد و گفت: ای آدم، من مأمور شده‌ام که تو را در انتخاب یکی از سه چیز، مخیر سازم پس یکی را برگزین و دو تا را واگذار. آدم گفت: آن سه چیست؟ گفت: عقل و حیا و دین. آدم گفت: عقل را برگزیدم. جبرئیل به حیا و دین گفت: شما بازگردید و او را واگذارید. آن دو گفتند: ای جبرئیل، ما مأموریم هر جا که عقل باشد، با او باشیم. گفت: خود دانید، و بالا رفت.

به نظر ایشان، مراد از عقل در این حدیث، مفهومی است که معنای اول، دوم و سوم را در بر می‌گیرد. (3)

ب. علامه بخشی از حدیث دوازدهم را به معنای اول از معانی عقل گرفته است. در این بخش حضرت موسی بن جعفر علیه السلام می‌فرماید:

یا هشام انّ لله علی الناس حُجَّتین: حجة ظاهرة و حجة باطنة، فأما الظاهرة

ص: 196

1-1. مرآة العقول، ج 1، ص 27.

2-2. اصول کافی، ج 1، ص 11، ح 2. [1]

3-3. مرآة العقول، ج 1، ص 32. [2]

ای هشام! خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و حجت پنهان. حجت آشکار، رسولان و پیغمبران و امامان اند و حجت پنهان، عقل مردم است. (1)

ایشان در ذیل حدیث می فرماید:

شاید مراد از عقول در اینجا عقلی باشد که مناط تکلیف است و با آن بین حق و باطل و نیکو و زشت، تمیز داده می شود. (2)

ج. از عبارت علامه در ذیل حدیث نوزدهم استفاده می شود که ایشان عقل در این حدیث را به معنای اول می داند.

عن اسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك ان لي جاراً كثير الصلاة كثير الصدقة، كثير الحج لا بأس به؛ قال: فقال: يا اسحاق كيف عقله؟ قال: قلت له: جعلت فداك ليس له عقل؛ قال: فقال: لا يرتفع بذلك منه؛ (3)

اسحاق بن عمار گوید: به حضرت صادق عرض کردم: قربانت گردم، من همسایه ای دارم که نماز خواندن و صدقه دادن و حج رفتنش بسیار است و عیب ظاهری ندارد. فرمود: عقلش چطور است؟ گفتم: عقل درستی ندارد. فرمود: پس با آن اعمال درجه اش بالا نمی رود.

ایشان می فرماید: مقصود حضرت از این که فرمود: «عقلش چگونه است» یعنی نیروی تشخیص حق و باطل در او به طوری که سبب انقیاد در برابر حق و اقرار به آن گردد چگونه است. (4)

معنای دوم

به نظر علامه، معنای دوم، «ملکه و حالتی در نفس است که او را به گزینش خیرات و منافع و دوری از شرور و ضررها و می دارد و نفس به مدد این ملکه بر طرد خواهش های شهوت و خشم و وسوسه های اهریمنی توان می یابد. چنان که گذشت از

ص: 197

1-1. اصول کافی، ج 1، ص 19، ح 12. [1]

2-2. مرآة العقول، ج 1، ص 57. [2]

3-3. اصول کافی، ج 1، ص 27، ح 19. [3]

4-4. مرآة العقول، ج 1، ص 78، ح 19.

نظر ایشان، اکثر روایات باب عقل و جهل، ظاهر در معنای دوم است. (1)

به نظر ایشان واژه عقل در موارد زیر، در معنای دوم به کار رفته است:

الف. حدیث دوم: متن و ترجمه این حدیث و نیز نظر علامه در ذیل قسمت الف معنای اول آن گذشت.

در این حدیث، حضرت آدم علیه السلام مخیر می شود که یکی از عقل، حیا و دین را برگزیند. آن حضرت، عقل را اختیار می کند. جبرئیل به حیا و دین دستور می دهد که آدم را با عقل واگذارند؛ اما آنها می گویند: «ما مأموریم که هر جا عقل باشد، همراهش باشیم.» (2)

ب. حدیث سوم: متن و ترجمه این حدیث در بخش الف معنای سوم از دیدگاه مآل صدر را در همین فصل گذشت.

چکیده حدیث این است که امام صادق علیه السلام درباره تعریف عقل می فرمایند: «عقل، چیزی است که با آن خداوند رحمان عبادت شود بهشت به دست آید.» (3)

علامه معتقد است که ظاهراً مراد از عقل در این حدیث، معنای دوم است؛ گر چه ایشان احتمال بعضی دیگر از معانی را نیز رد نمی کند. (4)

ج. حدیث ششم:

قال ابو عبد الله عليه السلام: من كان عاقلاً كان له دين، و من كان له دين دخل الجنة؛ (5)

هر که عاقل است دین دارد و کسی که دین دارد به بهشت می رود.

علامه می فرماید: «مقصود از عقل در اینجا، همان مقصود از عقل در روایت سوم است.» (6)

معنای سوم

علامه مجلسی، عقل در حدیث دوم را مفهومی دانسته است که معنای اول و دوم و سوم را در بر می گیرد. (7)

ص: 198

1-1. همان، ج 1، ص 27.

2-2. اصول کافی، ج 1، ص 11، ح 2. [1]

3-3. همان، ح 3.

4-4. مرآة العقول، ج 1، ص 32. [2]

5-5. اصول کافی، ج 1، ص 12، ح 6. [3]

6-6. مرآة العقول، ج 1، ص 34.

7-7. همان، ج 1، ص 32.

متن و ترجمه این حدیث در صفحات قبل (قسمت الف معنای اول) گذشت.

خلاصه حدیث این است که حضرت آدم علیه السلام مخیر می شود که یکی از عقل، حیا و دین را برگزیند. آن حضرت عقل را اختیار می کند. جبرئیل به حیا و دین دستور می دهد که آدم را با عقل واگذارند؛ اما آنها می گویند: «ما مأموریم که هر جا عقل باشد، همراهش باشیم.» (1)

معنای چهارم

معنای چهارم، مراتب استعداد نفس و قرب و بُعد آن نسبت به تحصیل نظریات است که دارای چهار مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد می باشد. علامه هیچ یک از روایات «کتاب العقل و الجهل» را به طور مستقل بر معنای چهارم حمل نکرده است؛ گرچه برخی از روایات را بنابر بعضی از احتمالات بر معنای چهارم حمل نموده است. (2)

معنای پنجم

معنای پنجم، نفس ناطقه انسان است که او را از بقیه چهارپایان جدا می کند. ایشان معنای پنجم را نیز به طور خاص بر هیچ کدام از روایات حمل نکرده است. البته در برخی از موارد، امکان حمل آن را مطرح ساخته است. (3)

معنای ششم

معنای ششم، عقل مجرد قدیمی است که هیچ تعلقی در ذات و فعلش به ماده ندارد. علامه هیچ یک از روایات را قاطعانه بر معنای ششم حمل نکرده است؛ گرچه احتمال آن را درباره پاره ای از روایات طرح کرده است. (4)

از مقایسه اجمالی دیدگاه های ملاً صدرا و علامه مجلسی درباره مفهوم عقل و

ص: 199

1-1. اصول کافی، ج 1، ص 11، ح 2. [1]

2-2. همان، ج 1، ص 27، 33 و 65.

3-3. همان، ص 28، 33 و 65.

4-4. همان، ص 29، 33 و 65.

حمل آن بر احادیث، چنین به نظر می آید که گرچه نگرش های این دو محقق دارای نقاط اشتراک فراوانی است، اختلاف نظرهای آنها را نیز نباید از نظر دور داشت.

ص: 200

دیدگاه های حدیثی مَلَّاصدرا در «شرح أصول الكافی»

اشاره

دیدگاه های حدیثی مَلَّاصدرا در «شرح أصول الكافی» (1)

دکتر نادعلی عاشوری

چکیده

نویسنده در این مقاله برخی از مباحث حدیث شناسی صدر المتألهین را در شرح اصول الكافی وی آمده است، به اختصار، مورد بحث قرار می دهد.

جایگاه حدیث نزد مَلَّاصدرا، جدایی ناپذیری قرآن و عترت، نقل به معنا در حدیث، تقطیع حدیث، لزوم جمع و سازش میان احادیث، علل تعارض حدیث، اختلاف سطح فکر و فهم راویان، اختلاف راویان در حفظ و ضبط احادیث و جعل حدیث مباحثی است که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته و دیدگاه مَلَّاصدرا درباره آنها تبیین شده است.

مدخل

در شماره سیزدهم مجله گران قدر علوم حدیث، دو مقاله با عناوین «ده نکته درباره شرح أصول کافی مَلَّاصدرا» و «جلوه های حدیث در تفسیر صدر المتألهین» انتشار یافته است. که طی آن، مباحث حدیث پژوهی مَلَّاصدرا، با تکیه بر دو اثر گران سنگ این پایه گذار مکتب فلسفی حکمت متعالیه، یعنی تفسیر القرآن الکریم و شرح أصول الكافی، مورد بحث و بررسی قرار گرفت. نگارنده، این فرصت به دست آمده را غنیمت شمرده، ضمن توجه به مطالب سودمند آن دو مقاله، برخی مباحث حدیث شناسی صدر المتألهین را که در شرح أصول الكافی وی آمده است، به اختصار، مورد بحث قرار می دهد.

ص: 201

یکی از مباحث بسیار مهم و کلیدی در دانش حدیث شناسی، بحث در باب شناخت میزان ارزش و اعتبار حدیث و فهم جایگاه آن در مقررات دینی است. اجمالاً باید گفت: حدیث با سنت، به اعتقاد همه مسلمانان، دومین رکن تشریح و قانونگذاری در اسلام، پس از قرآن کریم است و آن جا که حکمی در قرآن به صورت مجمل آمده باشد، شرح و تفصیل آن را می توان و باید در سنت، جست و جو کرد. قرآن، خود، بارها به حجیت سنت و ارزش و اعتبار آن در معارف دین، تأکید فرموده است، به گونه ای که جای هیچ گونه تردید یا ابهامی را در این زمینه باقی نگذاشته است؛ علاوه بر این که به دلایل عقلی نیز می توان این حقیقت را به اثبات رساند.

ملاصدرا نیز همانند بسیاری از دانشمندان مسلمان، در همه موارد، قرآن را اصل و سرچشمه تمامی علوم و معارف می داند و پس از آن، به حدیث به عنوان رکن دوم می نگرد. شاید بر مبنای همین اصل اصیل و استوار باشد که به تعبیر یکی از محققان: «صدر المتألهین، غالباً در هر رأیی از آرای خود، در موضوعات فلسفی، به ادله سمعی از کتاب و سنت استشهاد می کند، به قسمی که کتاب های فلسفی از مثل آن است که در تفسیر مطالب دینی نوشته شده است» (1).

او خود در این باره می نویسد:

قرآن، کتابی است که از جانب خداوند بر رسولش فرود آمده و مشتمل بر تمامی اصول و معارف و علوم حقایق است. تمامی احکام کلی و جزئی، اصل و مبدأ، و غایت و منتهایش در آن ثبت است و در آن، علوم پیشینیان و پسینیان موجود است. (2)

و در جایی دیگر آورده است:

قرآن عظیم، اصل تمام عوالم اصولی و فروعی است (3). . . هیچ چیزی نیست، جز آن که در کتاب (قرآن) آمده است، یا به نفس آن چیز، و یا به مقومات و

ص: 202

1-1) . فلاسفه شیعه، ص 483.

2-2) . ترجمه شرح اصول کافی، ج2، ص 320.

3-3) . همان، ج2، ص 361.

اسباب و مبادی و غایات آن چیز. (1)

ولی در عین حال، تأکید می‌ورزد که پس از قرآن، سخنان معصومان علیهم السلام در همه مسائل اصول و فروع، حجت و محل رجوع است و بر عالمان دینی فرض است که در هیچ موضوعی سخن نگویند و در هیچ مسئله‌ای فتوا ندهند، مگر به آنچه که در آن، نصی صریح و روشن از قرآن و یا خبر صحیحی از سنت و یا اجماع قطعی بر آن، منعقد شده باشد. (2)

و در شرح حدیث چهل و هفتم از کتاب «فضیلت علم»، در توضیح عبارت «أو سنة قائمة» می‌نویسد:

سنت پابرجا. . . یعنی احادیث صحیح ثابت، به نقل راویان عادل و رجال مورد اعتماد. (3)

به اعتقاد وی، کتاب و سنت، آن گونه رابطه عمیق و ریشه داری با هم دارند که می‌توان گفت:

امام، کتاب گویا و کتاب، امام خاموش است که هر دو همراه، هم نشین و وابسته به هم هستند. (4)

و سرانجام، این که در شرح بخشی از مقدمه مرحوم کلینی بر الکافی می‌نویسد:

از آن جا که آیات قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله، راه‌های به سوی خداوند هستند، خدا به وسیله این راه‌ها باطن چشمه‌های علم خویش را بگشود و خلق را به واسطه آنها هدایت فرمود؛ (5) همان گونه که به علم نبوی، مجملات و سخنان کوتاه کتاب را شرح کرد و تفصیل داد. (6)

ب. جدایی ناپذیری قرآن و عترت

هرچند به دلیل وضوح و روشنی این حقیقت و مطالب فزون از شماری که در این باره گفته شده است، بحث و بررسی جداگانه آن شاید چندان ضروری به نظر نرسد؛

ص: 203

1-1 . همان، ج 2، ص 337.

2-2 . همان، ج 2، ص 179.

3-3 . همان، ج 2، ص 27.

4-4 . همان، ج 2، ص 509.

5-5 . همان، ج 1، ص 113.

6-6 . همان، ج 1، ص 111.

امّا به دلیل افراط و تفریطهایی که در طول تاریخ اسلام در حق یکی از دو ثقلین (قرآن و عترت) انجام گرفته، و هم به منظور روشن نمودن موضع صریح صدرالمتألهین در این زمینه، بدون بسط مقال و تطویل کلام، به اختصار اشارتی بدان می شود.

مقدمتاً باید اشاره کرد همان گونه که شعاع «حسبنا کتاب الله»، یک شعار بی محتوا و غیر عملی در تاریخ اسلام بوده است، آنچه را که اخباری ها در قرن دهم و یازدهم مطرح کردند و به بهانه حمایت از سنت، به یک باره، کتاب را از حجیت انداختند، نیز اقدامی ناصواب و عملی ناستوده بوده است. عدم انفکاک قرآن و سنت، از امور بین و بدیهی و ضروری دین است و هر کس که بخواهد جز این بیندیشد، از صراط مستقیم و طریق حق منحرف می شود و به گرداب ضلالت و گمراهی گرفتار خواهد شد. شاید پیامبر بزرگوار اسلام، حوادث پیش روی امت را به خوبی پیش بینی کرده بود که در واقعه غدیر خم در اواخر عمر شریف خود، با بیان حدیث ثقلین، ارتباط عمیق و پیوستگی جاودانه میان قرآن و عترت را با صراحت اعلام کرد و هرگونه تلاش در راه جدایی و افتراق میان این دو را ناپسند و مذموم شمرد. طبق نقل صحیح و صریح، پیامبر صلی الله علیه و آله چنین فرمود:

إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي، فَانَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضِ. (1)

این حدیث، از معدود احادیث متواتر است که با طُرُق و اسناد مختلف نقل شده است و با صراحت ویژه ای بر عدم جدایی میان قرآن و عترت دلالت دارد. در اهمیّت آن همین بس که تمامی صحاح سنّه، آن را نقل کرده اند (2) و به تصریح ابن حجر، از

ص: 204

1-1) . برای آشنایی بیشتر با برخی منابع این حدیث، ر. ک: مرآة العقول، ج 1، ص 17 ([1] مقدمه) ؛ احقاق الحق، ج 9، ص 309-376؛ [2] نهج الحق و كشف الصدق، ص 225-228. [3]

2-2) . سنت در قانونگذاری اسلام، ص 65. علامه شجرانی، در تعلیقات ارزنده خود بر الوافی فیض کاشانی، درباره این حدیث آورده است: «هو حدیث مشهور صحیح عندنا و عند أهل السنة. رواه مسلم و الترمذی، عن زید بن ارقم، عن النبی صلی الله علیه و آله. ونحمد الله علی أن جعلنا ممّن عمل بقوله صلی الله علیه و آله واتبع عترته» (حواشی الوافی، چاپ سنگی، ج 1، ص 91 و 103) . و در جایی دیگر در این باره می فرماید: «الرابعة حدیث الثقلین، المتفق علیه بین العامة والخاصة یدلّ علی أخذ العلم عنهم و عصمتهم من الخطاء» (همان، ج 1، ص 104) .

علامه مرحوم، سید محسن امین نیز بر این باور است که روایت مذکور، از طریق شیعه به 82 طریق نقل گردیده است (2) و سرانجام این که مرحوم میرحامد حسین هندی، اثر ارزشمند خود عبقات الأنوار را برای اثبات متن و سند و دلالت این حدیث به رشته تحریر درآورده است و به تفصیل، به بحث و بررسی در مورد اسناد و رجال و راویان آن، و کیفیت دلالت متن حدیث بر معنای مورد نظر پرداخته است (به منظور پرهیز از تطویل کلام، طالبان را بدان ارجاع می دهیم).

صدرالمتألهین نیز همانند سایر دانشمندان امامیه، ضمن تأکید بر جدایی ناپذیری ثقلین، در موارد متعددی از شرح أصول الکافی، (3) در شرح اولین حدیث «کتاب الحجّة»، به تفصیل در این باره به اظهار نظر پرداخته، از جمله چنین می نویسد:

دانستی که حجّت، دو تاست: حجّت باطنی و حجّت ظاهری. اما حجّت باطنی، عبارت از نور درخشنده قدسی و برهان تابناک عرشی است که از افق برین می تابد و بدان تابش، چشم قلب را نورانی می کند و حالات آغاز و انجام، بر انسان کشف شده، به راه حق و سلوک جهان آخرت، هدایت پیدا می کند و از عذاب روز رستاخیز، رهایی پیدا می کند و حکمت رسالت و بعثت را می فهمد. . . و اما حجّت خارجی، عبارت از انبیاست با معجزات ظاهرشان، و امامان، با کرامت آشکارشان؛ و خود می دانی آن کس که در باطن و قلب خود، نوری و حجّتی از جانب حق مشاهده کند، وجود این شخص، بسیار اندک و در میان مردمان، حکم گوگرد سرخ را دارد؛ و چه خوب گفته اند: حضرت حق، برتر از آن است که آشخور هر واردی (تشنه ای) قرار گیرد، و یا بر او جز یکی پس از یکی آگاهی یابد. پس تمامی خلق، جز یکی، و یا اندکی نیاز به حجّت ظاهری دارند که رسول باشد و یا امامی از جانب او باشد.

پس ثابت شد که حجّت خدا بعد از رسولش بر خلق او، جز به واسطه امام قائم

ص: 205

1-1). اجتهاد در مقابل نص، عبدالحسین شرف الدین، ص 518.

2-2). أعيان الشيعة، ج 1، ص 370.

3-3). ترجمه شرح أصول کافی، محمد خواجوی، ج 2، ص 241 و 482 و 495 و ج 3، ص 512.

نیست تا آن که خلق به تعریف و آموزش امام و هدایت کردن آنان، پروردگار و خالق خود را بشناسند و چگونگی عبادت و طاعت، و راه نزدیکی جستن به او، و رهایی از عذاب روز رستاخیز را باز شناسند؛ و پیش از این گذشت که کتاب خدا به سبب اشتغال آیاتش بر محکّمات و متشابهات، و ظواهر و مؤوّلّات (معانی قابل تغییر) و ناسخ و منسوخ، به تنهایی بر بندگان از جانب خدا در حجّت بودن، کافی نیست، و نه (در حجّت بودن) آنان خود را از علما می دانند و مردم هم گمان می دارند که اینان، اهل علم و صاحبان معرفت اند؛ در حالی که کوچک ترین آگاهی از اسرار و رموز قرآن ندارند، بلکه اینان همان گونه اند که خداوند از اینان، و امثالشان از علمای دنیا خبر داده و فرموده است: «نموداری از زندگی این دنیا را دانند و همان ها از دنیای دیگر، بی خبرند». (1)

پس قرآن نمی تواند حجّت خدا بر خلق باشد، مگر امامی از اهل بیت نبوت و حکمت، با آن همراه باشد؛ چون آنان برادر قرآن و شریک او و دو گوهرند که رسول خدا در امتش باقی گذارد و هر دو، گران بها هستند که هر کس به هر دو چنگ درزند، گمراهی را نبیند و هر کس جز آن دو پناهی جست، هیچ گاه روی هدایت را نخواهد دید؛ هم چنان که حدیث مشهور که تمامی امت اسلام، بر درستی آن اتفاق دارند، بدان دلالت دارد که از رسول خدا صلی الله علیه و آله رسیده و حافظان حدیث و راویان اخبار، بر درستی روایت آن از راه های گوناگون، هماهنگی دارند. از جمله آن که در محلی که «خُم» گفته می شد و بین مکه و مدینه بود، حضرت ایستاد و خطبه خواند. نخست سپاس الهی را به جای آورد و درود بر او خواند و آغاز وعظ و اندرز نمود و سپس فرمود: ای مردمان! من همانند شما بشری هستم، و نزدیک است که فرستاده پروردگارم (حضرت عزرائیل) فراسویم آید و دعوت او را اجابت کنم. من در میان شما دو چیز گران بها باقی گذاردم. تا هنگامی که بدان دو چنگ در زنید، بعد از من، هیچ گاه گمراه نخواهید شد؛ و آن دو: یکی کتاب خداست که ریسمانی کشیده

ص: 206

از آسمان تا به زمین است، و دیگری اهل بیت و عترت من. خدای را درباره اهل بیتم بر شما شاهد می گیرم [که من تبلیغ حکم کردم] و حضرت، این جمله را سه بار تکرار فرمود: «أذکرکم اللّٰه فی اهل بیّتی» و این دو از هم جداشدنی نیستند تا نزد حوض کوثر، بر من وارد شوند. پس بنگرید و در آن دو، مخالفتِ دستور من مکنید.

سخن سنج دانشمند، ابن اثیر، در کتاب النهایه، موافق نظر شارح صحیح مسلم، یعنی ابو عبدالله مازری گوید: آن دو را تقلین نامند، چون گرفتن فرامین از آن دو و عمل به هر دو، ثقیل است و به هر چیز نفیسی «ثقیل» گویند. پیامبر صلی الله علیه و آله برای بزرگداشت قدر و گرامیداشت شأن آنها، آن دو را تقلین نامید. (1)

همچنین در شرح حدیث هشتم از «کتاب فضل العلم» می نویسد:

انسان از آن رو که جوهر عاقل است، خوراک و غذای او جز علم و معرفت نیست، و چون این گونه است، به جاست که معنای آیه «باید انسان به خوراک خویش بنگرد» (2) این باشد که باید بنگرد علم خویش را از که فرا می گیرد؛ یعنی شایسته است که علمش را از پیغمبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام فراگیرد؛ چون او در آغاز فراگیری علمی که غذای روح اوست، همانند کودک است، و آن دو (پیامبر و امام) به منزله پدر و مادرند. پس همان گونه که فرزند را نسزد که خوراک خویش را از غیر پدر و مادر، به اسباب مختلف، چون در یوزگی و همانند آن کسب کند، همچنین مسلمان شیعه را نسزد که علم خویش را از غیر کتاب الهی و عترت، فرا گیرد. چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: من برای شما دو چیز گران بها را پس از خود گذارم: کتاب الهی و عترتم. (3)

ج. نقل به معنا در حدیث

یکی از موضوعات مهم دیگری که در شرح أصول الكافی ملاحظه را به چشم

ص: 207

1-1. ترجمه اصول کافی، ج 2، ص 458-455.

2-2. سوره عبس، آیه 24.

3-3. ترجمه شرح اصول کافی، ج 2، ص 241-242.

می خورد، بحث درباره مسئله اساسی نقل به معناست. تردیدی نیست که حفظ لفظ حدیث، همانند حفظ لفظ قرآن، تعبدی نیست و در هیچ موردی با صراحت، عنوان نشده است که اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله یا ائمه علیهم السلام، موظف بودند عین الفاظ و عبارات معصومان را همانند آیات قرآن، حفظ کنند و به تعبیر علامه مجلسی: معلوم است که اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام علیه السلام، تمامی آنچه را که آن ذوات مقدّس می فرمودند، بلافاصله پس از شنیدن نمی نوشتند و بعید است بپذیریم که همه الفاظ و سخنان معصومان علیهم السلام را عیناً و دقیقاً حفظ می کردند، خصوصاً احادیثی را که طولانی بود. (1) البته اگر چنین می شد و الفاظ و عبارات احادیث نیز عیناً نوشته و حفظ می شد، از بسیاری از انحرافات دوران های بعدی و مسائل دیگری که بر سر حدیث آمد، نظیر پدیده شوم جعل حدیث و یا اختلاف و تضادهای موجود در بین پاره ای از احادیث، جلوگیری می شد؛ ولی واقعیت این است که آنچه رخ داد، برخلاف چنین خواست و آرزویی است و تقریباً تمامی احادیث، بجز اندکی، نقل به معنا شده است؛ ولی با این همه، در جواز یا عدم جواز نقل به معنا، برخی اختلاف نظرهایی پدید آمده است که بدون پرداختن به آن مباحث، به طرح دیدگاه ملاحظه در این زمینه می پردازیم. برخی از مسائل مربوط به «نقل به معنا» را در کتاب پژوهشی در علم الحدیث آورده ایم.

صدرالمتألهین، از جمله دانشمندانی است که نقل به معنا را واقعیتی انکارناپذیر در تاریخ حدیث می داند و نظر مانعان را به کلی، مردود می شمارد. ایشان، ذیل حدیث یک صد و چهلم شرح أصول کافی، در باب «فضل العلم»، در شرح کلام امام صادق علیه السلام به محمد بن مسلم که به امام عرض کرد: «من از شما حدیث می شنوم و در آن کم یا زیاد می کنم» و امام فرمود: «اگر مقصودت بیان معانی آن باشد، اشکالی ندارد»، (2) چنین می نویسد:

بدان که در جایز بودن نقل حدیث به معنا [میان علمای حدیث] اختلاف است و نزاع، درباره کسی است که دانای به حقایق الفاظ است. درباره غیر او

ص: 208

1-1. بحار الأنوار، ج 2، ص 164.

2-2. ترجمه شرح أصول کافی، ج 2، ص 252.

همگان اتفاق دارند که جایز نیست، و مختار، جایز بودن آن است، همچنان که از این حدیث و حدیث بعدی استنباط می شود. . . و تورا رسد که بر جایز بودن به وجوهی چند استدلال کنی: نخست آن که ما یقین داریم راویان حدیث از پیامبر صلی الله علیه و آله، در وقایعی همانند هم، احادیثی با الفاظ مختلف نقل کرده اند، و مسلّم است آنچه که حضرت فرموده، یک لفظ است، و باقی نقل به معناست و تکرار آنها شایع و مرسوم است و هیچ کس آن را انکار نمی کند. این دلیل آن است که نقل به معنا، مسلّماً جایز است.

دوم آن که از ابن عباس و جز او روایت شده که گفته اند: رسول خدا این چنین و آن چنان فرموده است و این، تصریحی است به عدم ذکر لفظ حدیث بعینه و این که روایت شده معنای آن است. پس نقل به معنا جایز است، وگرنه با این همه شایع و مرسوم بودن آن از جانب ایشان، هرآینه انکار و اشکالی [در طول زمان] واقع می شد، در حالی که چنین نشده است.

سوم آن که همگان، اجماع دارند که معنا و تفسیر آن به واژه عجمی (غیر عربی) جایز است. پس تفسیر و نقل به معنای آن به عربی، جایز تر است؛ زیرا آن تفسیر و نقل به معنا در آن لغت، به مقصود و مراد، نزدیک تر و کامل تر است تا لغت دیگر.

چهارم آن که ما می دانیم که مقصود از حدیث و گفت و گو، همان معناست و لفظ تنها، ارزشی ندارد. اگر گویی: جایز شمردن این کار، به درهم شدن و اخلال به مقصود حدیث منتهی می شود، و ما به اختلاف علما در معانی الفاظ و تفاوت استنباط آنان در آگاهی دادن و بیان معانی حدیث یقین داریم، زیرا بعضی از آنان، گونه ای حدیث را بیان و تفسیر می کنند که دیگری این گونه نمی کند، پس اگر هر حدیثی دو یا سه بار نقل به معنا شود و در هر بار، کوچک ترین تغییر نماید، با تکرار، تغییرات بسیاری عارض حدیث می شود و مقصود، به کلی از میان می رود، در جواب گوئیم: فرض تغییر در هر بار، مورد گفت و گوی ما نیست؛ زیرا سخن درباره کسی است که نقل به معنای برابر حدیث کند، بدون کوچک ترین تغییر در آن، وگرنه اگر جز این باشد، به

و باز، مخالف نقل به معنا استدلال نموده که رسول خدا فرمود: «خداوند، شاداب گرداند چهره آن کسی را که سخن مرا شنید و فراگرفت و همان گونه که شنید، باز پس گفت». (1) جواب [این است که] این، دلالت بر مقصود شما نمی کند؛ زیرا آن حضرت به کسی که آن را به صورت خودش نقل کند، دعا گفت. چون این کار، بهتر و شایسته تر است؛ ولی منع و بازداشتی نسبت به نقل به معنا فرموده است؛ بلکه ممکن است نقل به معنا واجب هم باشد؛ زیرا کسی که نقل به معنا می کند، همان گونه که شنیده، باز پس گفته است. (2)

علاوه بر این، باید اضافه کرد که نقل های مختلف همین حدیث که مخالفان بدان استناد کرده اند، خود، بهترین دلیل و شاهد صدق مدّعی مآلصدر و اسلاف و اخلاف اوست. اگر نقل به معنا جایز نبوده است آن گونه که مانعان پنداشته اند، پس چرا حدیث «نَصَّرَ رَ اللّٰهُ امْرَءً. . .» با الفاظ و عبارات مختلفی در مجامع حدیثی شیعه و سنی نقل شده است؟ آیا این طرق متعدد، خود، بیان کننده جواز نقل به معنا نبوده و نیست؟ اگر نقل به معنا موجب بروز آسیب ها و آفت ها، و حتی ضررها و زیان هایی در تاریخ حدیث شده است، چنین امری باعث نمی شود که اصل آن را انکار کنیم. به طور خلاصه باید گفت: نقل به معنا، به دلایل عقلی و نقلی به وقوع پیوسته است و دلایل مخالفان، بر مبنای صحیحی استوار نیست.

د. تقطیع حدیث

یکی دیگر از مباحث علم الحدیث، مسئله تقطیع حدیث است. مقدمتاً باید گفت: برخی از احادیث، شامل یک حکم و درباره یک موضوع خاصّ اند؛ ولی بعضی دیگر، شامل احکام مختلف و حاوی موضوعات متنوّع اند. درباره نقل کردن تنها قسمتی از

ص: 210

1-1). «نَصَّرَ رَ اللّٰهُ امْرَءً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها ثَم بَلَّغها مِن لَم يَسْمَعها». این حدیث با اندکی اختلاف در تعابیر و الفاظ، از طریق فریقین، نقل شده است. بنگرید: کنز العمال، ج 10، ص 220 221 و ص 226 228؛ أضواء على السنة المحمدية، ص 51.

2-2). شرح أصول کافی، ج 7، ص 13.

روایت (که اصطلاحاً تقطیع حدیث نامیده می شود)، میان دانشمندان، اختلاف نظر است. دسته ای که نقل به معنا را جایز نمی دانند، تقطیع حدیث را هم مجاز نمی شمردند؛ ولی آنها که نقل به معنا را جایز می دانند، تنها در موردی که تمام روایت قبلاً نقل شده باشد، تقطیع را جایز می شمردند. در مقابل این عدّه، گروهی هم به طور مطلق، تقطیع را جایز شمرده اند؛ چنان که از خطیب بغدادی نقل شده است که اگر حدیثی شامل دو حکم باشد، به منزله دو حدیث منفصل است و جایز است که جداگدا نقل شوند، همان گونه که برخی پیشوایان علم حدیث، چنین کرده اند. (1)

به نظر می رسد که بروز اختلاف در این زمینه، هیچ جایگاهی نداشته باشد و جواز عقلی و شرعی تقطیع حدیث، امری مسجّل و قطعی باشد. بهترین دلیل جواز شرعی تقطیع، سخن پیامبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام است که در پایان خطبه بلندی که حاوی سفارش ها و توصیه های متعدد است، چنین فرمود:

فهذه أربعون حديثاً من استقام عليها و حفظها عنّي من أمتي دخل الجنة برحمة الله... (2)

از امام صادق علیه السلام نیز در جواز این امر، سخن صریحی رسیده است که جای هیچ گونه ابهامی را در این زمینه باقی نمی گذارد. عبدالله بن سنان گوید:

به حضرت صادق علیه السلام عرض کردم: گروهی نزد من می آیند تا از احادیث شما بشنوند و استفاده برند؛ ولی من خسته و ناتوان شده ام و از عهده این کار بر نمی آیم [راه چاره چیست؟]. امام علیه السلام فرمود: « [نیازی به نقل تمام حدیث نیست.] از اوّل، وسط و آخر حدیث، مطالبی نقل کن [تا بدین ترتیب، مشکل تو حل شود] ». (3)

ملاصدرا در ذیل این حدیث، شرحی بدین صورت بیان کرده است:

مقصود او (ابن سنان)، آگاهی از حکم است در آنچه که چیزی از عجز و

ص: 211

1-1 . الكفاية في علم الرواية، ص 193.

2-2 . الخصال، ص 321؛ [1] بحار الأنوار، ج 2، ص 156؛ [2] ترجمه شرح أصول کافی، ج 2، ص 235. [3]

3-3 . الكافي، ج 1، ص 51.

ضعف، هنگام خواندن حدیث، بر قوم و اهل مذهبش عارض می شود. امام علیه السلام به او اجازه داد که اگر حدیث بلند است، این گونه بخواند، و آن این که بر آنان از آغاز آن، چیزی بخواند، یعنی سخنی مفید و مستقل باشد؛ و همچنین از وسط و پایان آن، و این در صورتی است که یک حدیث، بر احکام و جمله های متعدد و گوناگون، اشتمال داشته باشد. پس شبهه و اشکالی در درستی آن نیست. علامه حلی رحمه الله نقل کرده که اتفاق و اجماع بر آن، مانند سخن پیامبر صلی الله علیه و آله است که فرمود: «هر کس از برادرش سخنی ای از سخنی های دنیا را برطرف کند، خداوند، سخنی های روز قیامت را از او برطرف می کند، و هر کس که نیاز برادرش را بر آورد، خداوند، نیازش را برمی آورد؛ و هر کس گناه برادرش را بپوشاند، خداوند، در دنیا و آخرت، گناه و عیب او را بپوشاند؛ و خداوند تا هنگامی که بنده، برادرش را کمک می کند، او را کمک خواهد کرد». این، حدیثی است مشتمل بر چهار جمله که هر یک از آنها به تنهایی شرایطی دارد که بسنده کردن بر نقلش جایز است. کلامی مستقل است و آن را یک حدیث شمرده، و این، منافات ندارد که همان، بخشی از حدیث دیگر باشد که مشتمل بر آن و غیر آن است.

و اما دستور امام علیه السلام درباره خواندن حدیثی از اول آن و حدیثی از وسط آن و حدیثی از آخر آن، امری استحسانی است، نه حتمی. (1)

آنچه را که صدرای شیرازی در مورد احادیث معصومان علیهم السلام بیان داشته است، مرحوم علامه طباطبایی در اثر گران سنگ خود، المیزان، به شکلی دیگر درباره آیات نورانی قرآن نیز صادق دانسته و چنین فرموده است:

باید دانست که اگر آن طور که باید و شاید، اخبار ائمه اهل بیت علیهم السلام را در مورد عام و خاص، و مطلق و مقید قرآن، دقیقاً مورد مطالعه قرار دهیم، به موارد بسیاری برخوردیم خورد که از عام آن، یک حکم استفاده می شود، و از همان عام به ضمیمه مُخَصَّص حکمی دیگر استفاده می شود. مثلاً از عام آن در

ص: 212

غالب موارد، استحباب، و از خاصّش و خوب، فهمیده می شود. همچنین آن جا که دلیل نهی دارد، از عامّش کراهت، و از خاصّش حرمت؛ و همچنین از مطلق قرآن، حکمی، و از مقیّدش حکمی دیگر استفاده می شود و این خود، یکی از کلیدهای اصلی تفسیر در اخباری است که از آنها نقل شده و مدار تعداد بی شماری از احادیث آن بزرگواران، بر همین معناست، و با در نظر داشتن آن، شمای خواننده می توانی در معارف قرآنی دو قاعده استخراج کنی:

اول این که هر جمله از جملات قرآنی، به تنهایی حقیقتی را می فهماند، و با هر یک از قیودی که دارد، از حقیقتی دیگر خبر می دهد؛ حقیقتی ثابت و لا یتغیر، و یا حکمی ثابت از احکام را که مانند آیه شریف: «قُلِ اَللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِی خَوْضِیْهِمْ یَلْعَبُوْنَ»¹ که چهار معنا از آن استفاده می شود. معنای اول، از جمله «قُلِ اَللّٰهُ»؛ معنای دوم، از جمله «قُلِ اَللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ»؛ معنای سوم، از جمله «قُلِ اَللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِی خَوْضِیْهِمْ»؛ و معنای چهارم، از جملات «قُلِ اَللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِی خَوْضِیْهِمْ یَلْعَبُوْنَ». (1)

ه . لزوم جمع و سازش میان احادیث

یکی از اصول مسلم و قطعی در دانش تفسیر و حدیث، این است که فرض تضاد و تنافی میان سخن معصوم با کلام الهی، به کلی محال و غیر ممکن است و امکان ندارد که حدیث صحیح، با آیات قرآن در تعارض باشد. همچنین احتمال وجود تعارض یا بروز تضاد میان سخن یک معصوم با کلام معصوم دیگر نیز امری نامحتمل و غیر ممکن است. البته این حقیقت، در صورتی است که صدور حدیث را از معصوم، قطعی و یقینی بدانیم؛ اما از آن جا که بنا به دلایلی نظیر پدیده نامبارک جعل حدیث و برخی مسائل دیگر، پاره ای روایات دروغین در بین احادیث صحیح معصومان علیهم السلام راه پیدا کرده است، تعارض این به اصطلاح روایات با احادیث قطعی معصوم، امری اجتناب ناپذیر است. معمولاً حدیث پژوهان به هنگام مواجهه با چنین پدیده ای سعی می کنند تا آن جا که ممکن است، به نحوی معقول و مقبول، احادیث را توجیه کنند و

ص: 213

میان دو یا چند روایت متعارض، جمع و سازش برقرار سازند، البته مشروط بر این که صدور یا عدم صدور حدیث از معصوم، قطعی و مشخص نباشد؛ زیرا در غیر این صورت، نیازی به اعمال چنین قاعده ای نیست؛ یعنی اگر صدور حدیثی از معصوم یقینی بود، باید بپذیریم، و اگر به جعلی بودن حدیثی یقین پیدا کردیم، مردود شمردن آن، حتمی و ضروری است. بنابراین، سخن در جایی است که نمی دانیم این کلام، واقعاً سخن معصوم است یا خیر، اما اگر به هیچ وجه نتوان میان دو روایت متعارض سازش برقرار کرد، اصل اولی نفی هر دو از درجه اعتبار است. این واقعیت، در علم اصول، تحت دو قاعده مورد بحث قرار می گیرد. نخست این که می گویند: «الجمع مهما أمکن أولى من الطرح». دیگر این که گفته می شود: «إذا تعارضتا تساقطا».

ملاً صدرا به دلیل مشرب عقل گرایی معتدلی که دارد، به هنگام مواجهه با احادیث متعارض، ابتدا سعی می کند برای آنها توجیه معقول و منطقی بیابد و مضمون احادیث را بپذیرد. البته بر این نکته اساسی، سخت تأکید می ورزد که توجیه حدیث، نباید مجوّز ورود در تأویلات باطنی یا تشبیهات اهل تجسیم و تأویل شود. وی در جایی در این باره می نویسد:

عقل، اصل نقل است و اشکال و عیب کردن در عقل، برای تصحیح نقل، اقتضای اشکال و عیب کردن در عقل و نقل هر دو را دارد. پس جز آن که به درستی عقل، قطع و یقین بکنیم و به تأویل نقل پردازیم، راهی باقی نمی ماند و این، برهانی قاطع و یقینی است بر درست بودن تأویل؛ ولی به صورتی که منتهی به رها کردن بسیاری از ظواهر شرعی چنان که گفته آمد نگردد؛ بلکه به صورتی باشد که چیزی از ظواهر شرعی از بین نرود. (1)

به اعتقاد صدر المتألهین، بسیاری از احادیث مربوط به معارف و حقایق دین و اموری نظیر: لوح، عرش، قلم، کرسی و... در بردارنده مضامین عالی و معانی ژرفی است که تنها برای خواص و راسخان در علم، قابل فهم است و همان گونه که قرآن دارای ظاهر و باطن و محکم و متشابه است، بسیاری از احادیث باب توحید و حقایق

ص: 214

ماورایی نیز چنین است. از این رو، نباید با نظر ابتدایی به این قبیل روایات نگریم و احیاناً آنها را با پاره ای از روایات دیگر، در تضاد و تعارض دید. باید دانست که در این قبیل احادیث، با فرض صحّت سند، حتی اگر تعارضی در ظاهر به چشم بخورد، تعارض حقیقی نیست؛ بلکه تعارضی ابتدایی است که با تدبّر و تأمل، و توجیه عقلانی و منطقی، قابل علاج خواهد بود. وی بارها در شرح أصول الكافی، از این اصل پیروی کرده و تعارض ابتدایی احادیث را با تفسیر معقولی برطرف ساخته است. مثلاً در یک مورد، پس از نقل چند حدیث درباره استوای خداوند بر عرش و فرود آمدن حضرت حق، چنین می نویسد:

اما در روایت آخر (در متن حدیث)، اگر روایتش صحیح باشد، لازم است که آن دو حمل شود بر نزول اوایل رحمت و عنایت او، و اسباب فیض و کرم وی به آسمان دنیا که محلّ مقدرات امور و تقسیم روزی ها و اختصاص بعضی اوقات و زمان ها نسبت به بعض دیگر است، از جهت اختلاف قابلیت ها در صلاحیت و نیکی برای پذیرش فیض و رحمت، و نزدیک شدن زمان استعدادها در زمان های مخصوص به خود. پس فرود آمدن فاعل (خداوند تعالی)، کنایه از نزدیک شدن (زمان استعداد) قابل است. (1)

همچنین در شرح حدیث سیصد و بیست و دوم می نویسد:

در برخی از روایات از ناحیه اهل سنّت وارد شده که خداوند در قسمت سوم آخر شب (نزدیک سحر)، به آسمان دنیا فرود می آید و ندا می دهد که آیا خواننده ای مر حق تعالی را هست؟ آیا آمرزش خواهی هست؟ اهل ظاهر و مجسمان، امثال این اخبار را حمل بر ظاهر آنها نموده اند و برعکس، اهل توحید، آنها را بر معانی صحیحی تأویل می کنند. اگر روایت ثابت و درست باشد، ناگزیر از تأویل آنیم، به گونه ای که موجب تجسم و حرکت نشود. (2)

و در جایی دیگر، آورده است: این روایت اگر نقلش درست باشد باید تأویل گردد، البته به گونه ای که موجب تغییر و انفعالی در ذات حق تعالی نشود؛ چون براهین

ص: 215

1-1). همان، ج 3، ص 506.

2-2). همان، ج 3، ص 486.

گوناگون بر این مطلب اقامه شده که مبدأ نخستین اشیا، ذاتش احدی و صفاتش صمدی است، و صفات او زاید بر ذات نیست؛ چه رسد به آن که حادث و متغیر و دگرگونی پذیر و متکثر باشد. (1)

این بحث را علی رغم گستردگی دامنه آن، در همین جا به پایان می بریم و به آخرین موضوع این مقال که با بحث کنونی هم بی ارتباط نیست (یعنی «علل تعارض احادیث») می پردازیم.

و. علل تعارض احادیث

اشاره

یکی از مهم ترین وجوه اعجاز قرآن این است که اگرچه آیات فراوان این کتاب مقدس در طی بیست و سه سال، و به مناسبت های گوناگون نازل گردید؛ اما همان گونه که خود با صراحت اظهار داشته است، کم ترین اختلاف و اندک تعارضی میان چندین هزار آیات آن وجود ندارد:

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا» . 2

ملاحظه می شود که راز و رمز عدم اختلاف در قرآن، تنها به یک نکته برمی گردد و آن هم این که از سوی خدای یگانه نازل شده است. ضمن آن که به مفهوم می فهماند که اختلاف، مربوط به جهان ماده و عالم کثرت است و در جهان لاهوت و عالم ملکوت، جایی برای تضاد و تنافی نیست.

از سوی دیگر، به مصداق آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» 3 کلام پیامبر صلی الله علیه و آله به وحی الهی ملحق شده و از تعارض و تضاد، به دور می ماند و فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیث ثقلین، مهر تأیید بر کلام اهل بیت علیهم السلام می زند و آنها را نیز به سرچشمه لایزال وحی الهی ملحق می سازد.

بنابراین، سخن معصوم، نه با کلام خداوند در تعارض قرار می گیرد و نه با سخن معصوم دیگر. شاید بر همین اساس باشد که دانشمندان عقیده دارند سخن حتمی و

ص: 216

قطعی یک معصوم را می توان به معصوم دیگر نسبت داد، و چه بسا حدیث اصول الکافی بر این معنا دلالت داشته باشد، آن جا که از قول امام صادق علیه السلام چنین آورده است:

حدیثی حدیث اُبی، و حدیث اُبی حدیث جدّی، و حدیث جدّی حدیث الحسین، و حدیث الحسین حدیث الحسن، و حدیث الحسن حدیث امیرالمؤمنین، و حدیث امیرالمؤمنین حدیث رسول الله، و حدیث رسول الله عزّوجلّ ⁽¹⁾

و در نقل دیگری آمده است که راوی به آن حضرت عرض می کند: «أسمع الحدیث فلا أدری منک سماعه أو من أبیک» و امام در پاسخ می فرماید:

ماسمعتَه منّی فاروه عن رسول الله صلی الله علیه و آله. ⁽²⁾

و شاید بر این مبنا باشد که در لسان ادعیه، نه تنها ائمه را تماماً «نور واحد» می خوانیم، بلکه سخن و کلام آنها را نیز یک نور و یک حقیقت می نامیم؛ چنان که در زیارت جامعه درباره آنها آمده است: «کلامکم نور» .

جای توضیح نیست که همان گونه که صدرالمتألهین در شرح حدیث اول آورده است: مقصود از این اتحاد سند، این نیست که حدیث هر یک از ائمه علیهم السلام از حیث جوهر لفظ، و خصوصیت آن از حیث مثل و یا نوع، همانند حدیث امام پیش از اوست؛ بلکه این اتحاد، از جهت علمی است که در آن مندرج است. چون که علوم همه آنها لدنی و از جانب خداوند است. ⁽³⁾

اکنون که این مقدمه بیان شد، جای این پرسش باقی است که: اگر احادیث معصومان علیهم السلام از یک اصل سرچشمه می گیرد و به یک حقیقت متصل می شود، دلیل این تعارض ها و اختلاف هایی که در پاره ای از روایات مشاهده می شود، چیست؟

در پاسخ باید گفت: اولاً علل و عوامل این تضادها نه به بیان معصومان علیهم السلام، بلکه به

ص: 217

1-1) . أصول الكافي، ج 1، ص 155، [1] ر. ک: بحار الأنوار، ج 2، ص 179؛ [2] إعلام الوری، ص 277؛ [3] وصول الأخیار، ص 154؛ أعيان الشيعة، ج 1، ص 664؛ [4] الميزان، ج 19، ص 62؛ [5] نظريه عدالت صحابه، ص 93.

2-2) . بحار الأنوار، ج 2، ص 161. [6]

3-3) . ترجمه شرح أصول كافي، ج 2، ص 263.

مخاطبان و شنوندگان، حاکمان و سیاستمداران، هواپرستان و دنیاخواهان و ده ها عامل ریز و درشت دیگر برمی گردد که معصومان علیهم السلام، خود در پاره ای موارد به ارائه راه حل پرداختند و براساس فرمایش آنان بوده است که مباحث فنی «معرفة مختلف الحدیث» در علم حدیث و «التعادل و التراجیح» در علم اصول، پدید آمده است.

ثانیاً همان گونه که فیلسوف الهی شارح أصول الکافی معتقد است، همه آنچه که به نام احادیث متعارض خوانده می شوند، حقیقتاً در زمره روایات متعارض قرار ندارند؛ بلکه بخشی از آن احادیث، در نظر ابتدایی ممکن است متعارض به نظر برسند که با تدبّر و تأمل لازم، تعارضشان برطرف خواهد شد. علاوه بر این، ایشان تصریح می کنند که:

باید دانست که اختلافات که در احادیث مروی از اصحاب عصمت علیهم السلام واقع است، بیشترش در امور عملی فرعی است، نه در اصول اعتقاد و آنچه مهم و بزرگ است. اختلاف در بخش اول نیز اختلافی نیست که انسان نداند کدام یک از آن دو را بگیرد، بعد از آن که ثابت شد که هر دو از اهل بیت نبوت آمده، و یا آن که مستند به ایشان است و مردم به واسطه خشکی ذوق و طبعشان و تمیز ندادنشان بین مسائل علمی اصولی و مسائل عملی فروعی، کار در همانند چنین حدیثی برایشان سخت شده و آن را مشکل کنند تا جایی که حکم بر قدح یکی از دو حدیث می کنند، یا از جهت راوی و جرح وی، و یا از جهت متن و حمل آن بر تقیّه. (1)

با این همه، می توان برای بروز تعارضات در احادیث، علل و عواملی را بر شمرد که برخی از آنها به شرح زیر است:

1. اختلاف سطح فکر و فهم راویان

بی تردید، همه اصحاب معصومان علیهم السلام در یک سطح از درک و فهم نبودند و تفاوت چشمگیری در بین آنان وجود داشته است. این، حقیقتی است که علاوه بر تصریح

ص: 218

تاریخ، از پاره ای روایات، نظیر «لو علم أبودر ما فی قلب سلمان لقتله» یا «لکفره»، به خوبی برمی آید. (1)

سید علی خان مدنی شیرازی، صاحب الدرجات الرفیعة، در این باره می نویسد:

اگرچه همه اصحاب در شرافت صحابی پیامبر بودن شریک اند؛ ولی از نظر سطح درک و فهم، سابقه در اسلام، درجه ایمان، تقدّم در هجرت، ملازمت کم یا زیاد با رسول الله، شرکت در جهاد، مقدار نقل روایت از حضرت، میزان درک محضر شریف ایشان، و ملاقات و دیدار با پیامبر صلی الله علیه و آله، دارای مراتب و درجات مختلف اند. (2)

و ملاحظه را نیز در شرح سخن علی علیه السلام در تقسیم چهارگانه راویان حدیث، (3) ذیل عبارت حضرت که فرمود: «یاران رسول خدا صلی الله علیه و آله که چیزی از او می پرسیدند، همگی آن را نمی فهمیدند، و بعضی از آنان از پیامبر صلی الله علیه و آله می پرسیدند، ولی فهم جویی نمی کردند، (4) به اشاره، بر این نکته تأکید می ورزد که اختلاف سطح فکر و فهم صحابه، خود یکی از علل و عواملی است که گاهی سبب بروز مشکلات و موجب اشتباهات راویان شده است. (5) وی در جایی دیگر با صراحت بیشتری در این باره به اظهار نظر پرداخته، چنین می گوید:

اختلاف سطح فکر اصحاب، تا آن اندازه بود که گاهی یک راوی، از آن حضرت، سخنی را شنیده و معنایی غیر آنچه مورد نظر رسول خدا بوده، تصوّر کرده است و سپس لفظ را بعینه حفظ نکرده و بلکه عبارات خود را که

ص: 219

1-1. اصول کافی، تصحیح و ترجمه: مصطفوی، ج 2، ص 253؛ شرح أصول کافی، مآصالح، ج 7، ص 2؛ الأملی، السید المرتضی، ج 2، ص 396-397. وی بحث مفصل و توجیه لطیفی در شرح این حدیث آورده است. نیز، ر. ک: الوافی، ج 2، ص 148؛ [1] مرآة العقول، ج 4، ص 315؛ [2] سفینة البحار، ماده «سلم» به نقل از: آشنایی با علوم اسلام، ص 205.

2-2. الدرجات الرفیعة، ص 101.

3-3. نهج البلاغة، تصحیح: صبحی الصالح، ص 326؛ اصول کافی، تصحیح و ترجمه: کمره ای، ج 1، ص 184-188؛ بحار الأنوار، ج 2، ص 229-230؛ الوافی، ج 1، ص 63؛ جامع المقال، ص 29؛ وصول الأخیار، ص 166؛ مرآة العقول، ج 1، ص 21-215؛ قواعد التحدیث، ص 168-169.

4-4. شرح أصول کافی، ج 2، ص 340.

5-5. همان، ج 2، ص 348.

دلالت بر آنچه از معنا که به وهم خویش تصوّر کرده، آورده است. در نتیجه، حفظ و تصورش، آنچه که مقصود رسول خدا بوده نیست؛ زیرا در آن، توهم و غلط و اشتباه کرده است. (1)

2. اختلاف راویان در حفظ و ضبط احادیث

همان گونه که راویان از نظر سطح فکر و فهم در یک حد و اندازه نبودند، از نظر قدرت حفظ و ضبط احادیث نیز در یک سطح قرار نداشتند؛ زیرا در بین اصحاب، همه نوع افراد بودند، از کودک و جوان گرفته تا بزرگ سال و سالخورده. شک نیست تصوّر این که همه این افراد از جهت میزان حفظ احادیث در یک حدّ و اندازه باشند، به همان اندازه خطا و اشتباه است که توهم شود همه آنان در سطحی نازل یا عالی قرار داشته اند. گروهی از احادیث که در بحث نقل به معنا بدانها استناد می شود، گواه صادقی بر درستی این ادّعاست و همان گونه که پیش از این از صدرالمآلهین نقل کردیم، وی بر این باور است که اگرچه نقل به معنا جایز بوده است؛ اما زیان ها و ضررهایی بر پیکر حدیث وارد ساخته است که از جمله آن می توان بروز اختلاف در الفاظ و عبارات حدیث را که در نتیجه باعث بروز اختلاف در معنای حدیث شده است، نام برد. (2)

3. جعل حدیث

بی تردید، یکی از مهم ترین علل تعارض اخبار، مسئله جعل حدیث است؛ واقعیت نامبارکی که از زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله، بویژه در دوران مدینه آغاز گردید و در زمان حکومت سیاه و ننگین خلفای ستمگر اموی، بخصوص در دوره حکومت ظالمانه معاویه به اوج خود رسید. این پدیده شوم، بیشترین تأثیر را در بروز تعارضات و تضادها در حدیث داشته و می توان آن را علت العلل تعارض اخبار دانست. مآلاً صدرا در شرح مقدمه مرحوم کلینی بر الکافی، از جمله چنین آورده است:

از اهداف نفسانی و خواست های دنیایی مرگوهی را که دوستی مقام و

ص: 220

1-1. همان، ص 346.

2-2. همان، ج 2، ص 252-253.

سروری، و به دست آوردن تمامی لذات و خوشی‌ها، و نزدیکی و تقرّب به فرمانروایان و زمامداران بر آنان چیره و مستولی شده است. لذا احادیث دروغین وضع کردند و هر گروهی طبق مقاصد و حاجات خود، سخن را از جای آن تغییر دادند. پس در نتیجه این علل و سبب‌های دنیایی و بیماری‌های قلبی و امراض نفسانی، روایات، اختلاف پیدا نمود و احادیث، ضدّ و نقیض شد. (1)

علاوه بر مواردی که اشاره شد، تعارض اخبار، علل و انگیزه‌های دیگری نیز دارد که برخی از آن عوامل، عبارت‌اند از:

عدم توجه راویان به قراین حالی یا مقالی؛

وجود ناسخ و منسوخ، عامّ و خاص، و محکم و متشابه در احادیث؛

تأخیر در تدوین و نگارش رسمی حدیث، و نقل شفاهی آن تا حدود یکصد سال؛

تقطیع احادیث به وسیله راویان و عدم نقل تمامی احادیث در همه موارد.

آنچه به اختصار اشاره شد، تنها بخشی از دیدگاه‌های حدیث پژوهی صدرالمتألهین را شامل می‌شود که در شرح أصول الکافی وی آمده است. بدیهی است بحث و بررسی درباره همه دیدگاه‌های وی در علم الحدیث، و با تکیه بر تمامی آثارش، مجال دیگری می‌طلبد که امید است خداوند، توفیق انجام دادن آن را عطا فرماید.

ص: 221

اشاره

(1)

علی نصیری

چکیده

مرآة العقول یکی از شروح کتاب الکافی است که به وسیله علامه محمدتقی مجلسی به رشته تحریر درآمده است. شارح کتاب، در مقام شرح روایات ضمن آن که با دیدگاه های فلسفی مخالفت نموده، از مسلک اخباری گری نیز روی گردان بوده است.

این مقاله به بیان چگونگی رویکرد شارح در نقد دیدگاه های فلسفی پرداخته و پس از بیان معنای عقل، محدوده حجیت عقل را از دیدگاه علامه محمدتقی مجلسی بیان کرده است.

علامه مجلسی و عقل خودبنیاد دینی

اشاره

بررسی تاریخ تفکر اسلامی نشان می دهد که میان نقل گرایان و عقل گرایان وفاق و همگرایی وجود نداشته و همواره سوءظن به یکدیگر در میان آنان برقرار بوده است. نقل گرایان عقل گرایان را به حاکم ساختن عقل ناقص بشری بر مکتب عاری از کاستی و خطا، و کرنش بی چون و چرا در مقابل فلسفه وارداتی یونان محکوم می سازند و عقل گرایان نقل گرایان را به قشری نگری و تعطیل ساختن عقل و اندیشه در تعامل با

ص: 223

وحي متهم می کنند. در این میان چهره های برجسته ای که میان عقل و نقل وفاق و همگرایی ایجاد کرده و با نگرش عقلانی و وحیانی همزمان، امکان همسویی این دو مشرب و مکتب را مدلل ساخته اند، بسیار اندک اند. محدثان را می توان پرچمدار نقل گرایي دانست؛ چنان که فلاسفه در صف اول عقل گرایي قرار دارند.

علامه مجلسی از آن نقل گراهاست که با عقل گرایي از نوع فلسفه برگرفته از یونان به مخالفت برخاسته و از متفکران اسلامی به خاطر کرنش در مقابل این فلسفه و تحمیل آن بر آیات و روایات به شدت انتقاد کرده است. این انتقاد اختصاص به فلسفه ندارد، بلکه ایشان در کنار فلسفه، به عرفان و به ویژه تصوف نیز تاخته است. این امر در لابه لای بسیاری از نگاشته های این محدث بزرگ انعکاس یافته است.

البته باید توجه داشت که علامه مجلسی با مطلق عقل گرایي هیچ مخالفتی نداشته و خود از آن دفاع کرده است. به همین دلیل است که ایشان در مقابل اخباریان از اجتهاد و استنباط دفاع کرده و از آنان به خاطر تعطیل هرگونه عقل گرایي در برخورد با آیات و روایات انتقاد کرده است.

به عنوان مثال در ذیل روایت «ما أحد ابتدع بدعة إلا ترک بها سنّة» (1) هیچ کس بدعتی را بنیان نگذاشت مگر به خاطر آن سنتی را رها ساخت» .

چنین آورده است:

ربما يقال هذه الاخبار تدل على نفي الاجتهاد مطلقاً وفيه إن للمحدثين أيضاً نوعاً من الاجتهاد يقع منهم الخطأ والصواب؛ (2)

ممکن است گفته شود که این روایات مطلق اجتهاد را نفی می کند، اما این مدعا نادرست است؛ زیرا محدثان نیز دارای نوعی اجتهادند که گاه به صواب می انجامد و گاه به خطا می رود.

البته باید دانست نفي مطلق اجتهاد از سوی شماری از اخباریان مطرح شده است؛ چنان که آنان تنها منبع فهم دین را کتاب و سنت می شناسند. (3) میان محدثان و اخباریان

ص: 224

1-1. الكافي، ج 1، ص 58. [1]

2-2. مرآة العقول، ج 1، ص 200. [2]

3-3. برای تفصیل بیشتر ر. ک: مصادر الاستنباط بين الاصوليين و الاخباريين، ص 179-222.

عموم من وجه وجود دارد؛ یعنی هر محدثی ضرورتاً اخباری نیست، چنان که ممکن است شخص بی آن که محدث باشد تفکر اخباری داشته باشد.

علامه مجلسی در جایی دیگر، سخن بنیانگذار اخباریان، یعنی محدث امین الدین استرآبادی را نقل می کند. این محدث اخباری در کتاب معروفش الفوائد المدنیة گفته است معرفت الهی، فطری و همراه با الهام است، و نظری نیست. این معرفت به همان شیوه که طفل پستان مادر را می گیرد فطری است. علامه مجلسی درباره این نظریه می گوید:

لكن المشهور بين المتكلمين من اصحابنا و المعتزلة و الاشاعرة أن معرفته تعالى نظرية واجبة على العباد و أنه تعالى كلفهم بالنظر والاستدلال فيها؛ (1)

لیکن مشهور بین متکلمان شیعه، معتزله و اشاعره آن است که شناخت خدای متعال نظری [و نه فطری] و بر بندگان واجب است و خداوند مردم را به تفکر و استدلال در این زمینه مکلف ساخته است.

چنان که مشهور است علامه اخباریان را در مقابل متکلمان، معتزله و اشاعره قرار داده و دیدگاه آنان را بدین ترتیب تضعیف کرده است. نکته جالب این است که برخی از اصطلاحات فلسفی همچون علت و معلول و علت تامه و استحاله تخلف معلول از علت تامه در کلام ایشان در شرح روایات منعکس شده است. به عنوان مثال، علامه مجلسی در توضیح قضا و قدر چنین آورده است:

وقوله: تقدير الشيء ای تعیین خصوصياته فی اللوح او تسبیب بعض الاسباب المؤدّية، أي تعیین المعلول و تحدیده و خصوصياته، «و إذا قضا أمضاه» ای إذا اوجبه باستكمال شرائط وجوده و جميع ما يتوقف عليه المعلول اوجده، و ذلك الذي لا مردّ له لاستحالة تخلف المعلول عن الموجب التام؛ (2)

ص: 225

1-1 . مرآة العقول، ج 1، ص 222. [1]

2-2 . همان، ص 156-157. [2]

مقصود از گفتار امام علیه السلام «تقدير الشیء» تعیین خصوصیات شیء در لوح یا فراهم ساختن برخی از علت های منتهی به تعیین معلول و مشخص ساختن آن علت ها و ویژگی های آنهاست. و جمله «إذا اقضاه أمضاه» بدین معناست که وقتی خداوند با فراهم آوردن شرایط وجود و تمام مقومات معلول آن را به مرحله وجود رسانده باشد، در حقیقت آن را ایجاد کرده است و این ایجاد گریزناپذیر است، زیرا محال است معلول از علت تام انفکاک پیدا کند.

طبق این بیان، تقدیر به معنای تنظیم ارتباط علت و معلول و قضا به معنای تأثیرگذاری علت بر معلول با فرض تمامیت علت، تفسیر شده است. در این عبارت، نظام علیت، تأثیر تخلف ناپذیر علت تام بر معلول و استحاله تخلف معلول از علت تامه مورد استناد قرار گرفته است. همچنین ایشان در باب مشیت و اراده، با تأکید بر این نکته که اراده بنده آخرین جز علت تامه است، ضمن تفسیر «الامر بین الامرین»، مشکل جبر و اختیار را حل شده دانسته است، و نیک می دانیم که راه حل ایشان در تفسیر قضا و قدر، و جبر و اختیار، همان چیزی است که فلاسفه اسلامی با استفاده از مبانی فلسفی ارائه کرده اند. (1) عبارت ایشان چنین است:

ولما كان مشیة العبد و ارادته و تأثیره فی فعله جزءاً أخيراً للعللة التامة و إنما یكون تحقق الفعل و الترك مع وجود ذلك التأثير و عدمه، فینتفی صدور القبیح عنه تعالی؛ (2)

و چون مشیت و خواست بنده و تأثیر آن در فعلش آخرین جز علت تامه است و تحقق یا عدم تحقق فعل به این تأثیر و مشیت و عدم آن بستگی دارد، پس [اگر هم کار قبیحی از بنده صادر شود، در حقیقت] صدور قبیح از خداوند متعال منتفی است.

این عبارت ها و نظایر آنها نشان می دهد که نمی توان علّامه مجلسی را اخباری صرف و افراطگرایی دانست که با پذیرش تمام مبانی این مکتب، به نوعی دکان عقل و

ص: 226

1-1). برای تفصیل بیشتر ر. ک: الالهیات، ج 2، ص 155-202 و ص 303-310؛ الاسفار الاربعة، ج 6، ص 291-292 و ص 369-377.

2-2). مرآة العقول، ج 1، ص 158-159. [1]

تفکر را تخته کرده باشد. مخالفت او با برخی از تفکرات اخباریان و نیز دفاع وی از برخی مبانی عقلی-فلسفی، نشانگر این مدعاست. از سوی دیگر نمی توان ایشان را یک شخصیت عقل گرا و فیلسوف محض دانست، زیرا او به رغم گردن نهادن به شماری از مبانی تفکر فلسفی-چنان که در ادامه نوشتار انعکاس یافته-با فلسفه، خاستگاه و نیز مدافعان فلسفه به مخالفت برخاسته است. به عبارت روشن تر، افزون بر آنکه شماری از مبانی تفکر فلسفی از نگاه ایشان به نقد کشیده شده، فلسفه از دو جهت دیگر نیز مورد انتقاد قرار گرفته است:

1. فلسفه متداول جز ترجمه ای از تفکرات فلاسفه یونان نیست که اساساً به خاطر به تعطیل کشاندن مکتب عقلانی اهل بیت علیهم السلام از سوی خلفای بنی عباس رواج یافت.

2. فلاسفه مسلمان، به ویژه فیلسوفان شیعه، به رغم برخورداری از کان عظیم تفکر قرآنی و روایی، در مقابل این اندیشه های وارداتی سر تسلیم فرود آورده و از همه تلخ تر آنکه برای دفاع از این اندیشه ها در برخی از موارد به تطبیق متون دینی با آنها یا به تعبیر رساتر به تحمیل آن مبانی فکری بر کتاب و سنت، روی آوردند.

این خلاصه ای از مشرب فکری ای است که با استفاده از مجموعه دیدگاه های علامه مجلسی می توان به دست داد. اما این که بر چنین تفکری که از راهی میان تفکر اخباریان و فلاسفه می گذرد، چه نامی می توان گذاشت، سخن دیگری است. شاید بتوان همگام با استناد محمدرضا حکیمی، چنین تفکری را «عقل خود بنیاد دینی» نامید. (1)

ایشان معتقد است که اسلام آیین تفکر و تعقل است و این تفکر عقلانی از دل قرآن و سنت قابل استخراج است، بی آنکه به مبانی تفکر یونانی نیاز باشد. بر اساس این نظریه:

ما می دانیم که در شناخت دینی و عقایدی، استناد به عقل و تعقل ضروری است، زیرا که عقل به نص احادیث حجت باطنی است و از حجت باطنی است که به حجت ظاهری می رسیم. و این حجت باطنی، عقل است و تعقل، نه فلسفه و تفلسف. (2)

ص: 227

1-1). ر. ک: ضمیمه روزنامه همشهری، آذر 1380، مقاله «عقل خود بنیاد دینی».

2-2). همان، ص 40.

البته این سخن بدان معنا نیست که ما آرای علامه مجلسی رحمه الله را از هر جهت منطبق با مدافعان مکتب تفکیک بدانیم.

به دست دادن تفکر عقلانی مورد نظر علامه مجلسی و نقدهایی که ایشان بر فلسفه وارد ساخته اند، نیازمند مطالعه و بررسی تمام آثار و نگاه‌های ایشان است. محورهای هفت‌گانه ای که در این مقاله به عنوان نقدهای علامه مجلسی به فلسفه آمده، برگزیده ای از نگرش‌های ایشان است که در کتاب ارزشمند *مرآة العقول انعکاس* یافته است.

از آنجا که دیدگاه‌های علامه مجلسی در زمینه‌های مختلف معارف روایی به صورت گسترده در این کتاب گردآمده و نگرش‌های ایشان در کتاب *گرانسنگ بحار الأنوار* و نیز کتاب‌های دیگر، در غالب موارد گزینه ای از محتوای همین کتاب است، می‌توان مدعی شد که کتاب *مرآة العقول* برای دست یافتن به نگرش‌های ایشان تا حدود زیادی راهگشاست.

1. تفسیر عقل از نگاه وحی و فلسفه

اشاره

نخستین فصلی که مرحوم کلینی پیش از ورود به مباحث اصلی اعتقادات گشوده و حکایت از درایت و کمال حسن سلیقه ایشان دارد، «کتاب عقل و جهل» است. مرحوم مجلسی نیز به پیروی از ایشان، کتاب *گرانسنگ بحار الأنوار* خود را با همین فصل آغاز کرده است. در «کتاب عقل و جهل» روایات بسیار مهم و بلندی آمده که حقیقتاً فهم عمیق و فهماندن آنها نیازمند احاطه و آگاهی از دانش‌های مختلف به ویژه فلسفه و کلام است. در میان روایات این فصل، روایت نخست از اهمیت بیشتری برخوردار است. در این روایت چنین آمده است:

عن أبي جعفر عليه السلام قال: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ. ثُمَّ قَالَ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ. أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمَرْتُ وَإِيَّاكَ أَنْهَيْتُ وَإِيَّاكَ أَعَاقَبْتُ وَإِيَّاكَ أَثَيْبْتُ؛ (1)

ص: 228

هنگامی که خداوند عقل را آفرید، آن را به نطق درآورد، و سپس به او گفت: پیش آ و عقل پیش آمد. آن گاه فرمود: پس رو! و عقل پس رفت. آن گاه فرمود: به عزت و جلالم سوگند، هیچ آفریده ای را نیافریدم که از تو نزد من محبوب تر باشد، و در هیچ کس تو را کامل نساختم؛ مگر در کسی که دوستش داشتم. بدان که من تنها به تو فرمان می دهم و تنها تو را باز می دارم و تنها تو را کیفر و پاداش می دهم.

مرحوم علامه مجلسی در شرح این حدیث و سایر احادیث این باب مدعی شده است که فهم آنها منوط به بیان ماهیت عقل و اختلاف آرا و اصطلاحات در این باره است. وی آن گاه شش نظریه در تفسیر عقل ارائه می کند که عبارت اند از: 1. قوه ادراک خیر و شر 2. ملکه ای در نفس که برانگیزاننده آدمی به سمت انتخاب خیرات و منافع و اجتناب از شرور و زیان هاست 3. قوه ای که مردم برای سامان دادن امور دنیایشان آن را به کار می گیرند 4. مراتب استعداد نفس برای تحصیل علوم نظری 5. نفس ناطقه انسانی 6. دیدگاه فلاسفه که عقل را جوهر مجرد قدیمی می دانند که ذاتاً و فعلاً به ماده تعلق پیدا نمی کند. (1)

ایشان پس از ذکر نظریه فلاسفه، به شدت به آنها تاخته و لازمه چنین گفتاری را انکار بسیاری از ضروریات دین دانسته است.

والقول به کما ذکره مستلزم إنکار کثیر من ضروریات الدین من حدوث العالم و غیره. . . و بعض المنتحلین منهم للاسلام أثبتوا عقولاً حادثة و هنّ أيضاً علی ما أثبتوها مستلزمة لإنکار کثیر من الأصول المقررة الاسلامیة؛ (2)

تفسیر عقل طبق آنچه فلاسفه می گویند مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین همچون حدوث عالم و نظایر آن است. . . و برخی از طرفداران فلسفه که اسلام را پذیرفته اند، عقل های حادثی را اثبات کرده اند؛ درحالی که چنین اعتقادی نیز مستلزم انکار بسیاری از مبانی پذیرفته شده اسلامی است.

علامه آن گاه چگونگی ارتباط عقل عاشر- که نزد فلاسفه به عقل فعال نامبردار

ص: 229

1-1) . مرآة العقول، ج 1، ص 25-28. [1]

2-2) . همان، ص 27. [2]

است-با نفس را در نگاه برخی از فلاسفه اسلامی تشریح کرده و معتقد است:

لیس لهم علی هذه الأمور دلیل إلا مموّهات شبهات، أو خیالات غریبه، زینوها بلطائف عبارات؛ (1)

فلاسفه برای این ادعاها هیچ دلیلی ندارند جز پندارهای شبهه ناک یا خیالات شگفت آور که آنها را با عبارت های لطیف و زیبا زینت می دهند.

سپس معانی اقبال و ادبار عقل را طبق هر یک از مفاهیم شش گانه مورد بررسی قرار داده و پس از انطباق آن با معنای ششم پیشگفته، مدعی شده است که بسیاری از ویژگی هایی که فلاسفه برای عقول ذکر کرده اند، در روایات متواتر بر ارواح پیامبر و ائمه علیهم السلام حمل شده است. مثلاً قدمت عقل و وساطت عقل در ایجاد یا شرطیت در تأثیر، با تفاوت های اندک معنایی در روایات، درباره ارواح پیشوایان دینی آمده است. (2)

آن گاه چنین ادامه داده است:

ولما سلکوا سبیل الریاضات و التفکرات مستبدین بآرائهم علی غیر قانون الشریعة المقدسة، ظهرت علیهم حقیقة هذا الامر ملتبساً مشتبهاً فأخطئوا فی ذلک و أثبتوا عقولاً و تکلموا فی ذلک فضولاً؛ (3)

و از آنجا که فلاسفه راه ریاضت ها و تفکرات را با تکیه مستبدانه بر اندیشه های خود و بدون پایبندی به قانون شریعت پیموده اند، حقیقت عقل این چنین پوشیده و اشتباه آمیز بر ایشان آشکار شد و در این راه به خطا رفتند و بر وجود عقول [ده گانه] پای فشردند و در این زمینه سخنان بی مایه و بی اساسی را بازگو کردند.

در این گفتار فلاسفه از سه جهت مورد انتقاد قرار گرفته اند:

1. آنان راه ریاضت های غیر شرعی را برای تهذیب و سیر و سلوک و صفای اندیشه پیموده اند. 2. بی آنکه دیدگاه های خود را بر مبانی دینی عرضه کنند و صحت و سقم آنها را محک بزنند، مستبدانه از آن دفاع می کنند. 3. به خاطر اشتباه راه و عدم

ص: 230

1-1 . همان. [1]

2-2 . همان، ص 29. [2]

3-3 . همان، ص 30. [3]

تطبیق نتیجه راه با معیار وحی، دچار اشتباه و خطا در آرای خود شده اند.

دانستی است که تمام عبارات ایشان در شرح الکافی عیناً در بحار الأنوار و در پایان بخشی از روایات عقل و جهل آمده است. (1)

عقل از نگاه علامه طباطبایی و نقد گفتار علامه مجلسی

می دانیم که از جمله پژوهش های حدیثی مرحوم علامه طباطبایی، گذشته از بحث های روایی ارزشمند ایشان در سرتاسر تفسیر المیزان، حاشیه هایی است که بر مجلدات بحار الأنوار زده اند. البته این حاشیه ها با مخالفت هایی روبه رو شد و سرانجام در جلد هشتم متوقف ماند. از جمله حواشی علامه طباطبایی، دو حاشیه ای است که ایشان در ذیل همین گفتار علامه مجلسی آورده و ظاهراً عمده دلیل شدت اعتراض بر ایشان و سرانجام توقف نگارش و چاپ حواشی، همین دو حاشیه بوده است. (2)

علامه طباطبایی اساس بحث علامه مجلسی در تبیین معانی اصطلاحی عقل را ناصحیح می داند و معتقد است طرح این بحث از سوی ایشان به دو دلیل بوده است:

1. علامه مجلسی به کسانی که در معارف عقلی با عقل و برهان به کاوش می پردازند بدگمان است.

2. ایشان تمام روایات را در یک سطح دانسته و بر اساس همین نگاه، به شرح و تفسیر روایات پرداخته است؛ در حالی که در میان روایات، اخبار غرر و نابی است که تنها برای صاحبان فهم های عالی و عقل های ناب قابل فهم است. سرّ این امر نیز آن است که پرسشگران ائمه علیهم السلام همواره در یک سطح نبوده اند. بخشی از گفتار ایشان چنین است:

فما کل سائل من الرواة فی سطح واحد من الفهم، و ما کل حقیقه فی سطح واحد من الدقة و اللطافة، و الكتاب والسنة مشحونان بان معارف الدین ذوات مراتب مختلفة، و إن لكل مرتبة أهلاً و إن فی الغاء المراتب هلاک

ص: 231

1-1) . ر. ک: بحار الأنوار، ج 1، ص 100.

2-2) . ر. ک: شناخت نامه علامه مجلسی، ج 1، ص 173-175.

این چنین نیست که تمام راویان پرسشگر در یک سطح از فهم و درک بوده اند، و چنان نیست که هر حقیقتی از نظر ظرافت و لطافت، از سطحی یکسان برخوردار باشد، و کتاب و سنت لبالب از این نکته است که معارف دین دارای مراتب متعدّدند و هر مرتبه ای مخاطب مخصوص خود را می طلبد و بی اعتنایی به این مراتب به معنای نابودی معارف حقیقی است.

علاّمه مجلسی تجرد نفس را امری نمی داند که از روایات برآید، بلکه ظاهر روایات را دلیل مادّی بودن نفس می شمارد و سپس در ضمن تطبیق عقول عشره بر ارواح ائمه علیهم السلام به مخالفت با فلاسفه برمی خیزد. علاّمه طباطبایی ضمن رد ادعاهای ایشان، طریق احتیاط دینی را در آن می داند که اشخاصی همچون علاّمه مجلسی که در زمینه مباحث عقلی دارای عمق و ژرفا نیستند، به ظواهر آیات و روایات تمسک کنند و علم به حقایق آنها را به اهلش واگذارند.

ایشان در دفاع از منهج فلاسفه و در رد ادعای علاّمه مجلسی سه دلیل اقامه کرده است:

1. حجیت ظواهر شرعیه، مبتنی بر برهانی عقلانی است. 2. ظواهر دینی متوقف بر ظهور لفظ است و از آنجا که ظواهر لفظی دلیل ظنی اند، نمی توانند با براهین عقلی که قطعی اند به مبارزه برخیزند. 3. از طرفی تمسک به برهان های عقلی در اصول دین و آن گاه معزول دانستن عقل در حوزه معارفی که اخبار آحاد وارد شده، مستلزم تناقض آشکار است؛ زیرا ظواهر شرعیه که به کمک همین براهین عقلی اعتبار پیدا کرده اند، چگونه می توانند مقدمه ای را که به برکت آن سندیت پیدا کرده اند، ابطال کنند. (2) ایشان آن گاه علاّمه مجلسی را این گونه مخاطب می سازند:

و طریق الاحتیاط الدینی لمن لم یتثبت فی الأبحاث العمیقة العقلیة أن یتعلّق بظاهر الكتاب و ظواهر الأخبار المستفیضة و یرجع علم حقائقها إلى

ص: 232

1-1. بحار الأنوار، ج 1، ص 100.

2-2. همان، ص 104.

اللّه عزّ اسمه، و يجتنب الورود في الأبحاث العميقة العقلية إثباتاً و نفيّاً؛ أما إثباتاً فلكونه مظنة الضلال، وفيه تعرض للهلاك الدائم، و أما نفيّاً فلما فيه من وبال القول بغير علم و الانتصار للدين بما لا يرضى به الله سبحانه و الابتلا بالمناقضه في النظر؛ (1)

راه احتیاط دینی برای کسی که در مباحث عمیق عقلی گام نهاده آن است که به ظاهر کتاب و ظواهر روایات مستفیض عمل کند و علم به حقایق آنها را به خداوند واگذارد و از اظهار نظر اثباتی یا سلبی در مباحث عمیق عقلی اجتناب کند. اثباتاً از این جهت که احتمال غلتیدن در گمراهی و در معرض هلاکت ابدی قرار گرفتن وجود دارد، و نفيّاً از این جهت که گناه اعتقاد بدون علم و دفاع از دین به گونه ای که مورد رضایت خداوند سبحان نیست و مبتلا شدن به تناقض گویی در اندیشه را در پی دارد.

ایشان معتقد است که علامه مجلسی در بسیاری از موارد دچار تناقض شده است. نخستین مورد همین مسئله است:

و أول ذلك ما في هذه المسألة فانه طعن فيها على الحكماء في قولهم بالمجردات ثم اثبت جميع خواص التجرد على انوار النبي و الائمة عليهم السلام و لم يتنبه انه لو استحال وجود موجود مجرد غير الله سبحانه لم يتغير حكم استحالته بتغيير اسمه، و تسمية ما يسمونه عقلاً بالنور والطينة و نحوها؛ (2)

نخستین شاهد مدعا همین مسئله است، زیرا ایشان به فلاسفه به سبب اعتقاد به مجردات تاخته و آن گاه تمام ویژگی های تجرد را انوار پیامبر و ائمه: اثبات کرده است. وی توجه نکرده که اگر وجود موجود مجردی غیر از خداوند سبحان محال باشد، دیگر با تغییر دادن نام آن مجرد [که پیامبر یا امام علیه السلام باشد] و با نهادن نام نور و طینت یا اسامی دیگر بر آنچه فلاسفه عقل می نامند، حکم استحاله آن تغییر نمی کند.

جالب آنکه تطبیق روایت آفرینش عقل و استنتاج از آن و نیز تطبیق صفات عقل بر

ص: 233

1-1 . همان.

2-2 . همان.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله در کلام صدرالمتألهین، در شرح همین روایت آمده است. وی می گوید:

و من أمعن النظر فی هذا المقام وجد کل ما وصف به العقل الاول و حکمی عنه کان من خواص روحه صلی الله علیه و آله فقوله: استنتقه ای جعله ذا نطق و کلام یلیق بذلك المقام، و قوله: ثم قال: له أقبل فأقبل ثم قال له: أدبر فأدبر؛ هذا حال روحه صلی الله علیه و آله إذا قال له أقبل إلى الدنيا و أهبط إلى الارض رحمة للعالمین فأقبل... . أدبر ای ارجع إلى ربک فادبر عن الدنيا و رجع إلى ربه ليلة المعراج؛ (1)

هر کس در این روایات در نگر، در می یابد تمام توصیف های عقل اول از ویژگی های رسول اکرم صلی الله علیه و آله است؛ زیرا جمله «استنتقه»، یعنی او را دارای نطق و گفتار ساخت، با به نطق در آوردن ایشان سازگار است و جمله «ثم قال له: أقبل فأقبل ثم قال له: أدبر فادبر»، تماماً بیانگر حالت روح پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ آن هنگام که خداوند به ایشان خطاب کرد که رو به سوی دنیا آور و به زمین فرود آ تا رحمت برای جهانیان باشی و او چنین کرد... . آن گاه به او خطاب کرد: پس آ! یعنی به سوی پروردگارت برگرد، و او در شب معراج به دنیا پشت کرد و به سوی پروردگارش بازگشت.

2. عقل فعال و تطبیق آن بر پیامبر و اهل بیت علیهم السلام

از جمله روایات دشوار روایاتی است که در آنها از تفویض امور هستی و احیاناً تدبیر آنها به ائمه علیهم السلام سخن به میان آمده است. مهم ترین اشکال تفویض، ناسازگاری آن با توحید ربوبی و نیز توحید فاعلی است که از آموزه های مسلم قرآن و روایات است. بر این اساس، مرحوم علامه مجلسی مقصود از تفویض را اجرای این کارها با دعا و استدعای ائمه علیهم السلام دانسته و معتقد است سایر معانی مردود است. وی آن گاه به مسلک فلاسفه اشاره می کند که آنان با اعتقاد به عقل فعال به گونه ای خاص تفویض را حل کرده اند:

و من یسلک مسلک الحکماء و یمکنه تصحیح ذلک بانه لما کان العقل الفعال عندهم مدبراً للکائنات و یحملونه مرتبطاً بنفس النبی و

ص: 234

اوصیائه علیهم السلام. . . فالمراد بخلقهم خلق ذلك النور المتعلق بهم المشرق علیهم. . .؛ (1)

هر کس طبق مکتب فلاسفه بیندیشد و بتواند مدعای آنان را بدین صورت تصحیح کند که چون عقل فعال از نظر فلاسفه مدبّر هستی است و این عقل فعال را به نفس پیامبر و اهل بیت علیهم السلام مرتبط می دانند. . . ، در این صورت مقصود از آفرینش آنان، آفرینش آن نوری است که متعلق به ایشان است و بر ایشان آشکار شده است.

اما معتقد است اعتقاد به عقل فعال با مبانی شریعت ناسازگار است:

لكن تلك المقدمات موقوفة على امور مخالفة للشريعة والاصول المقررة فيها؛ (2)

البته باید دانست این مقدمات [برای پذیرش عقل فعال و تطبیق آن بر پیامبر و اهل بیت علیهم السلام] منوط به اموری است که با شریعت و مبانی آن ناسازگار است.

3. جایگاه عقل در اصول دین

آنچه میان متفکران مسلمان رایج و پذیرفته شده این است که فهم و باور اصول و مبانی دینی، مبتنی بر عقل و تفکر عقلانی است و ضمن آنکه در این گونه موارد تقلید جای ندارد، نمی توان به ادله نقلی-اعم از آیات و روایات-تکیه نمود. به عنوان مثال، برای اثبات وجود مانع یا رسالت پیامبر نمی توان از قرآن یا روایات دلیل آورد؛ زیرا این عمل مبتلا به اشکال دور است؛ چون استناد به این دو دلیل، متفرع بر آن است که اصل حجیت و اعتبار آنها با تکیه به صدور آنها از منبع ربوبی ثابت گردد، در حالی که وجود منبع ربوبی برای منکر آن هنوز ثابت و پذیرفته نشده است. چگونه در برابر منکر وجود خدا یا منکر رسالت می توان از سخن خدا یا کتاب وحی شاهد آورد؟! سرّ آنکه در مناظرات رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام با ملحدان و دهریان به منبع وحی تکیه نشده و تمام استدلال ها مبتنی بر دلایل عقلانی است، همین نکته است.

ص: 235

1-1) . مرآة العقول، ج 5، ص 192. [1]

2-2) . همان.

البته مفهوم این سخن آن نیست که ادله نقلی در جزئیات مباحث مربوط به اصول دینی جایگاهی ندارد، بلکه درست به عکس، در برخی از مباحث جزئی، تنها راه وصول دلایل قرآنی یا روایی است. به عنوان مثال، اگر اثبات اصل معاد بر اساس برهان عدالت یا حکمت یا سایر براهین عقلانی باشد، رهیافت به چگونگی حیات اخروی و چند و چون بهشت و جهنم و نعمت ها و نعمت ها مبتنی بر آیات و روایات است.

به رغم آنکه استدلال به دلایل عقلانی و احیاناً مبانی فلسفی در گفتار مرحوم علامه مجلسی در شرح اصول کافی موج می زند، اما ایشان در مواردی کاربرد دلایل عقلی در اصول دین را انکار کرده است.

در روایتی چنین آمده است که راوی از امام صادق علیه السلام می پرسد: آیا گفتار شما برگرفته از رسول خدا صلی الله علیه و آله است یا سخن خود شماست؟ امام علیه السلام چنین پاسخ می دهد: «من کلام رسول الله صلی الله علیه و آله و من عندی؛ از گفتار رسول خدا صلی الله علیه و آله و از جانب خودم است». راوی می پرسد: پس شما در این صورت، شریک رسول خدا صلی الله علیه و آله هستید؟
(1)

علامه مجلسی رحمه الله در توضیح این روایت چنین آورده است:

قوله: فأنت إذا شريك رسول الله صلی الله علیه و آله، يدل على بطلان الكلام الذي لم يكن مأخوذاً من الكتاب والسنة وانه لا يجوز الاعتماد في اصول الدين على الادلة العقلية؛ (2)

سخن راوی که گفت پس شما در این صورت شریک پیامبر صلی الله علیه و آله هستید، دلالت بر بطلان گفتاری دارد که از کتاب و سنت برگرفته نشده باشد و ثابت می کند که در اصول دین بر دلایل عقلی نمی توان تکیه کرد.

علامه آن گاه احتمال داده است که شاید مقصود امام فروع فقهی و فرائض است که عقل در آنها جایگاهی ندارد و استناد به وحی در آنها اجتناب ناپذیر است، ولی با آوردن جمله «والتعميم أظهر»؛ همان. فراگیری به هر دو معنا ظاهرتر است، نظر نخست را تقویت می کند.

همچنین در ذیل روایت امام صادق علیه السلام که فرمود: «ان ابليس قاس نفسه بآدم. . .»؛

ص: 236

1-1. الكافي، ج 1، ص 171. [1]

2-2. مرآة العقول، ج 2، ص 268. [2]

همانا ابلیس خود را با آدم قیاس کرد»، (1) پس از آنکه قیاس منهی در روایات را قیاس فقهی - که همان تمثیل منطقی است - دانسته، احتمال داده که مقصود اعم از قیاس فقهی و منطقی است:

يحتمل أن يكون المراد بالقياس هنا ما هو أعم من القياس الفقهي من الاستحسانات العقلية والآراء الواهية التي لم تؤخذ من الكتاب والسنة و يكون المراد أن طريق العقل مما يقع فيه الخطأ كثيراً فلا يجوز الاتكال عليه في أمور الدين بل يجب الرجوع في جميع ذلك إلى اوصياء سيد المرسلين عليه السلام وهذا هو الظاهر في أكثر أخبار هذا الباب فالمراد بالقياس هنا القياس اللغوي؛ (2)

احتمال دارد مقصود از قیاس در اینجا اعم از قیاس فقهی، شامل استحسان های عقلی و دیدگاه های موهوم، باشد که از کتاب و سنت برگرفته نشده است و مراد از طریق و راه عقل راهی است که در آن اشتباه بسیار راه یافته است. از این رو در امور دین نمی توان بر عقل تکیه کرد، بلکه لازم است در تمام این مسائل دینی به اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله مراجعه کرد و این نکته ای است که از ظاهر بیشتر روایات این باب قابل استفاده است. پس مقصود از قیاس در این روایت قیاس لغوی است.

بنابراین، ایشان با توجه به این که اشتباهات بسیاری در استنتاجات عقلی راه پیدا می کند، استناد به براهین عقلی را در امور دین مردود می شمارد، و از آنجا که مقصود قیاس منطقی است نه فقهی، پیداست که مقصود ایشان اصول دین است.

در کنار انکار جایگاه عقل در اصول دین که از عبارت های ایشان پیداست، در جایی دیگر در شرح روایت مفضل، دلایل گوناگون اثبات توحید را برشمرده و ششمین دلیل را «ادله سمعیه» دانسته است:

السادس: الأدلة السمعية من الكتاب والسنة وهي أكثر من أن تحصى وقد مرّ بعضها ولا محذور في التمسك بالأدلة السمعية في باب التوحيد، و

ص: 237

1-1 . الكافي، ج 1، ص 58. [1]
2-2 . مرآة العقول، ج 1، ص 199. [2]

هذه هي المعتمد عليها عندی؛ (1)

ششم: ادله نقلی برگرفته از کتاب و سنت است که از حد شمار بیرون است و برخی از آنها طرح شد، و در باب توحید تمسک به دلایل نقلی محذوری را در پی ندارد و من بر همین مبنا تکیه دارم.

علامه مجلسی نه تنها در تمسک به ادله نقلی در اثبات مبحث مهمی همچون توحید محذوری نمی بیند، بلکه ابراز می کند که آنچه به عنوان دلیل نزد او مورد استناد و اعتماد است، همین ادله است.

ظاهراً سخن ذیل از امام خمینی رحمه الله، در نقد همین ادعای علامه مجلسی رحمه الله گفته شده است:

باب اثبات صانع و توحید و تقدیس و اثبات معاد و نبوت و بلکه مطلق معارف حق، طلق عقل و از مختصات آن است. اگر در کلام بعضی محدثین عالی مقام وارد شده است که در اثبات توحید، اعتماد بر دلیل نقلی است، از غرائب امور، بلکه از مصیباتی است که باید به خدا پناه برد. (2)

علامه مجلسی بر اساس همین نگرش که قیاس عقلانی در فهم از دین راه ندارد و تنها راه دستیابی به معارف دینی قرآن و سنت است، فقره چهارم روایت حضرت امیر علیه السلام را که در معرفی فقیه حقیقی است، دلیلی بر ابطال فلسفه دانسته است. روایت آن حضرت چنین است:

ألا أخبركم بالفقيه حق الفقيه؟ من لم يقنط الناس من رحمة الله... ولم يترك القرآن رغبة عنه إلى غيره؛ (3)

آیا فقیه واقعی را به شما شناسانم؟ [او] کسی است که مردم را از رحمت خداوند ناامید نسازد. . . و از قرآن به منبعی غیر آن روی نگرداند.

عبارت علامه مجلسی در این باره چنین است:

... والرابعة إلى ابطال مذهب المتفلسفة الذين أعرضوا عن القرآن وأهله، و حاولوا اكتساب العلم و العرفان من كتب قدماء الفلاسفة و مذهب الحنفية

ص: 238

1-1 . همان، ص 264. [1]

2-2 . آداب الصلوة، ص 222.

3-3 . الكافي، ج 1، ص 36. [2]

نکته چهارم [قابل استفاده از روایت] آن است که روایت در مقام باطل ساختن مکتب فلسفه زدگانی است که از قرآن و قرآنیان روی گردانیده و کوشیده اند علم و عرفان را از کتاب های فلاسفه گذشته فراگیرند؛ چنان که روایت در صدد ابطال مذهب حنفیه است که به قیاس عمل کرده، قرآن را رها ساختند.

4. حدوث زمانی عالم

یکی از اختلافات عمیق میان فلاسفه و متکلمان، تبیین چگونگی نیاز ممکن و معلول به علت است، فیلسوف حدوث ذاتی را عامل فقر و نیاز معلول به علت می شناسد، اما متکلم حدوث زمانی را سبب نیاز معرفی می کند. نتیجه این اختلاف نگرش آن است که عالم از نظر فلسفه به رغم قدیم بودن می تواند حادث باشد، در حالی که متکلم این مدعا را نمی پذیرد و قدمت را با ضرورت وجوب ذاتی یکی می داند و اجتماع میان قدمت زمانی و حدوث را ممتنع و عالم را حادث زمانی می شناسد. (2) با توجه به آنکه در ظاهر آیات و روایات قرائن و شواهد بسیاری بر حدوث زمانی عالم آمده، طبیعی است که محدثان همصدا با متکلمان، عالم را حادث زمانی بدانند و گفتار فلاسفه را مخالف قرآن و سنت و مخالف ضرورت دین قلمداد کنند.

علاّمه مجلسی در توضیح «باب حدوث عالم و اثبات محدث»، در اثر مرحوم کلینی، دیدگاه های ادیان و ملل را در این باره می آورد و می گوید:

تمام مسلمانان، یهود، نصارا و مجوس عالم را در ذات و صفات و به صورت فردی و نوعی حادث زمانی می دانند، اما اکثر فلاسفه و دهری ها و مدعیان تناسخ ماده و صورت عقول، نفوس و افلاک و صورت عناصر را قدیم می دانند.

علاّمه چنین ادامه می دهد:

فان ذلك مما اطبق عليه المليون و دلت عليه الآيات المتكاثرة و الاحاديث

ص: 239

1-1. مرآة العقول، ج 1، ص 119. [1]

2-2. برای تفصیل بیشتر ر. ک: الطرائف، ص 357؛ قواعد المرام فی علم الکلام، ص 58-62؛ کشف المراد، ص 180-185؛ نهاية الحکمة، ص 323-326.

المتواترة الصريحة في ذلك، وعدم القول بذلك مستلزماً لإنكار ما ورد في الآيات والأخبار من فناء الأشياء وخرق السماوات وانتشار الكواكب بل المعاد الجسماني؛ (1)

این باوری است که تمام دینداران بر آن اجماع دارند و آیات فراوان و روایات متواتر و صریحی بر آن دلالت می‌کند، و عدم اعتقاد به آن مستلزم انکار آیات و روایاتی است که از نابودی اشیا و شکافتن آسمان‌ها و پراکنده شدن ستارگان بلکه از معاد جسمانی سخن به میان آورده‌اند.

5. عدم تجرد فرشتگان

مرحوم کلینی با توجه به روایاتی که در آن از ورود فرشتگان به خانه ائمه علیهم السلام سخن به میان آمده، بابی را تحت عنوان «باب أن الأئمة تدخل الملائكة بيوتهم وتطأ بسطهم وتأتيهم بالأخبار» گشوده است. در یکی از این دست روایات به نقل از امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

حسین بن ابی العلاء می‌گوید: امام صادق علیه السلام دستش را به متکاهایی که در خانه بود زد و فرمود: ای حسین! اینها متکاهایی است که فرشتگان بارها بر آن تکیه داده‌اند و ما گاهی پره‌های کوچکشان را از زمین برچیده ایم. (2)

علاوه مجلسی از ظاهر این روایت نتیجه گرفته است که بر خلاف نظر فلاسفه که فرشته را موجودی مجرد می‌دانند، فرشته موجودی مادی است:

والخبر يدل صريحاً على تجسم الملائكة وانهم اولوا أجنحة كما عليه اجماع المسلمين ردّاً على الفلاسفة و من يتبعهم؛ (3)

این روایت به صراحت بر جسمانیت فرشتگان و این که دارای بال‌اند دلالت می‌کند؛ چنان که مسلمانان بالاجماع در برابر فلاسفه و پیروانشان بر همین عقیده هستند.

ظاهراً در استناد ادعای تجرد فرشتگان به فلاسفه جای تردید وجود ندارد. حکیم

ص: 240

1-1. . مرآة العقول، ج 1، ص 235. [1]

2-2. . الکافی، ج 1، ص 393. [2]

3-3. . مرآة العقول، ج 4، ص 289. [3]

ملاهادی سبزواری به نقل از صدرالمتألهین در تبیین ماهیت فرشتگان چنین آورده است:

... دوم دیدگاه فلاسفه است که می گویند: فرشتگان جوهر قائم به ذات اند که فاقد تحییز مکانی اند و از نظر ماهیت با انواع نفوس ناطقه بشری تفاوت داشته، نسبت به آنها از استعداد و توان کامل تری برخوردارند. . . . (1)

جوهر قائم به ذات بودن و عاری بودن از قید تحییز مکانی و نیز کامل تر دانستن فرشتگان از نفوس بشری، صفاتی است که تجرد فرشته را اثبات می کند. همچنین علامه طباطبایی در تفسیر آیه یکم سوره فاطر که از برخورداری فرشتگان از بال های متعدد سخن به میان آورده، به صراحت از تجرد آنان دفاع کرده است. (2) بخشی از عبارت ایشان چنین است:

... از اینجا آشکار می گردد که فرشتگان موجوداتی هستند که در وجود خود از ماده جسمانی ای که در معرض زوال و تباهی و تغییرات و از ویژگی های آن کمال یابی تدریجی است، مبرا هستند. . . و از اینجا به دست می آید آنچه که در روایات از صورت های فرشتگان و شکل ها و هیأت های جسمانی آنها آمده. . . ، بیانگر تمثالات و ظهور آنان برای پیامبران و ائمه علیهم السلام است و مقصود شکل [شکل یابی] نیست؛ زیرا میان تمثل و تشکل فرق است. . . . (3)

ایشان برخورداری فرشتگان از بال را کنایه از قدرت سیر و تفاوت شمار بال ها را ناظر به تفاوت این قدرت می داند و بر اساس دیدگاهی که بر دلالت واژه ها-به ویژه واژه های لاهوتی-بر گوهر معنایی تأکید دارد، معتقد است که اطلاق واژه جناح [بال] آن را در معنای ظاهری و مادی محدود نمی سازد.

صرف اطلاق لفظ جناح [بال] و زغب [پر خرد] ضرورتاً بدین معنا نیست که فرشتگان به سان غالب پرندگان دارای بال و پر باشند، چنان که در نظایر چنین واژه هایی نظیر واژه های عرش، کرسی، لوح، قلم و جز آن چنین است. (4)

به نظر می رسد کلمه «زغب» که در این گفتار آمده، به روایاتی اشاره دارد که در آنها از این واژه استفاده شده و علامه مجلسی با استناد به این دست از روایات، به جسمانی

ص: 241

1-1 . شرح الاسماء الحسنی، ج 1، ص 266.

2-2 . المیزان، ج 17، ص 7-12.

3-3 . همان، ص 12-13.

4-4 . همان، ص 7.

بودن فرشتگان رأی داده است. به هر روی، ظواهر آیات و روایات و براهین عقلانی دیدگاه فلاسفه را تقویت می کند. و شگفت از مؤلف کنز الدقائق است که می گوید:

اکثر مسلمانان فرشتگان را اجسام لطیفی می دانند که قادر به شکل یابی در اشکال مختلف اند و دلیلشان آن است که پیامبران فرشتگان را می دیده اند. (1)

نسبت دادن این نظریه به اکثر مسلمانان جای تأمل دارد و همان گونه که مرحوم علامه طباطبایی آورده اند دیدن با تمثیل فرشتگان قابل جمع است. بنابراین، قابل رؤیت بودن فرشتگان برای پیامبران صلی الله علیه و آله ضرورتاً به معنای تجرد آنها نیست.

در برخی از روایات آمده است: جنیان به خانه های ائمه علیهم السلام آمد و شد داشته اند و برخی از اصحاب ائمه علیهم السلام آنان را دیده و دریافته اند که آنها از اجنه بوده و در خدمت ائمه علیهم السلام هستند. (2) علامه مجلسی از این روایات نتیجه گرفته که جن، موجود مادی لطیف است. علامه معتقد شده است ادعای فلاسفه مبنی بر انکار یا عدم رؤیت آنها خروج از دین است:

و يدل على أن الجن يمكن للناس رؤيتهم حتى لغير الانبياء والاصفياء عليهم السلام وأنهم أجسام لطيفة يتشكّلون بأشكال الانس وغيرهم. . . و القول بنفيهم او عدم جواز رؤيتهم خروج عن الدين و هو مذهب فلاسفة الملحدين و منهم من ينكر رؤيتهم إذا كانوا بصورهم الاصلية و هو ايضاً باطل؛ (3)

این روایت دلالت دارد که غیر پیامبران و اوصیاء، یعنی عموم مردم، می توانند جن را ببینند، و ثابت می کند که اجنه اجسام لطیفی هستند که به شکل های انسانی یا سایر اشکال درمی آیند. . . و اعتقاد به انکار یا عدم امکان دیدن جنیان، خروج از دین است، و این نگرش فلاسفه ملحد است. برخی از فلاسفه نیز معتقدند که دیدن اجنه با صورت واقعی شان امکان ندارد. این نظریه نیز باطل است. (4)

ص: 242

1-1) . کنز الدقائق، ج 1، ص 218-219. برای تفصیل بیشتر ر. ک: نورالبراهین، ج 2، ص 101؛ تأویل مختلف الحدیث، ص 258.

2-2) . الکافی، ج 1، ص 394-395. [1]

3-3) . مرآة العقول، ج 4، ص 292-293. [2]

4-4) . برای آگاهی بیشتر ر. ک: بحار الأنوار، ج 6، ص 320-326.

نگارنده به دیدگاه روشنی از فلاسفه درباره ماهیت جن بر نخورده است، اما از دیدگاهی که در ترتیب موجودات بر اساس مراتب وجودی آنها ارائه داده اند، می توان استفاده کرد که فلاسفه نیز جنیان را از نوع اجسام لطیف می شمارند و جسم لطیف بودن با امکان رؤیت کاملاً سازگار است.

6. استحاله خرق و التیام

اگر فیلسوفان تنها در حوزه الهیات بالمعنی الاعم اظهار نظر می کردند شاید کمتر مورد انتقاد قرار می گرفتند، زیرا در این حوزه تنها راه تحقیق و کاوش عقل است و تجربه به کار نمی آید. اما ورود فلسفه به حوزه طبیعیات که سراسر مبتنی بر حس و تجربه است، و اظهار نظر مبتنی بر استدلال عقلانی در این زمینه، باعث بروز لغزش های بزرگی در فلسفه شده است. از جمله نگرش های فلاسفه در عرصه طبیعیات که همراه با لغزش و اشتباه بوده، بحث افلاک است. گذشته از ابتدای این نگرش بر هیئت بطلمیوس که بعدها با نظریه کپرنیک و نیوتن فروریخت، فلاسفه معتقد بودند که هر یک از کرات آسمانی دارای نفس خاصی است که از سوی عقول ده گانه تدبیر و تمشیت می شوند. اعتقاد به شفافیت و بلورین بودن افلاک و فلکی که محیط به عالم مادی است، آنان را به نظریه استحاله خرق و التیام رهنمون شد. فیلسوفان معتقد شدند که نه می توان با شکافتن عرصه آسمان و ورود به افلاک حریم آنها را خرق کرد و نه می توان شکاف ایجاد شده را التیام بخشید و به جای نخستش بازگرداند. (1)

پذیرش این اصل برای فلاسفه مسلمان مشکلاتی را در تعامل با ظاهر آیات و روایات به همراه آورده است. مهم ترین چالش مسئله معراج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به آسمان هاست که به استناد ظاهر دلایل نقلی، جسمانی بوده است و با استحاله خرق و التیام نمی سازد.

ص: 243

1-1). برای تفصیل بیشتر ر. ک: کشف المراد، ص 156-158؛ [1] شرح المواقف، ج 1، ص 302-303؛ الحديقة الهلالية، ص 83؛ سفينة النجاة، ص 358-359.

مفهوم چنین معراجی آن است که جسم مادی پیامبر صلی الله علیه و آله، پرده فرو افتاده بر افلاک را در شکافته و به درون آنها راه یافته است و طبیعتاً پس از فروذ این خرق التیام یافته است. فیلسوفان به سبب این محذور فلسفی مدعی شدند که معراج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روحانی و معنوی بوده است.

علامه مجلسی در ذیل روایات معراج با تأکید بر جسمانی بودن آن، روحانی بودن آن را ناشی از ضعف تتبع در روایات یا فقدان تدبیر در اثر فریفته شدن به نگرش های فلاسفه دانسته است:

و الآیات مع الأخبار تدل علی عروجه صلی الله علیه و آله إلى بیت المقدس ثم منه إلى السماء فی لیلۃ واحدة بجسده الشریف، و انکار ذلك أو تأویله بالمعراج الروحانی أو بكونه فی المنام ينشأ إما من قلة التتبع فی آثار الأئمة الطاهرين أو من فقد التدین و ضعف یقین أو الانخداع بتسویلات المتفلسفین، و الاخبار الواردة فی هذا المطلب لا اظن مثلها ورد فی شیء فی اصول المذهب؛ (1)

آیات قرآن و روایات دلالت دارند که پیامبر صلی الله علیه و آله در یک شب با بدن شریف خود به بیت المقدس و سپس از آنجا به آسمان عروج کرد. انکار این معراج یا تأویل آن به معراج روحانی یا ادعای وقوع آن در خواب [و نه بیداری]، ناشی از قلت تتبع در روایات ائمه علیهم السلام یا فقدان تدبیر یا ضعف یقین یا فریب خوردن به سخنان فریب دهنده فلاسفه زدگان است؛ در حالی که روایات وارد در این زمینه به قدری زیاد است که گمان ندارم نظیر آن در سایر مبانی مذهب رسیده باشد.

آن گاه علامه به نظریه خرق و التیام اشاره کرده و آن را از شبهات اوهام دانسته است:

اما اعتذارهم بعدم قبول للخرق و التیام فلا یخفی علی اولى الافهام إن ما تمسکوا به فی ذلك لیس الا من شبهات الوهام؛ (2)

اما این که فلاسفه می گویند عدم پذیرش معراج جسمانی به خاطر مخالفت با قاعده خرق و التیام است، مردود است؛ زیرا بر تمام صاحبان اندیشه روشن

ص: 244

1- مرآة العقول، ج 5، ص 205.

2- مرآة العقول، ج 5، ص 205.

است که آنان در این مسئله تنها به وهم های شبهه انگیز خود تکیه کرده اند.

علاّمه مجلسی از عقل گرایان متأخر که به رغم پیروی از اهل بیت علیهم السلام این چنین در برابر آرای فلسفی بیگانه کرنش نشان داده اند، اظهار تعجب کرده است:

وانی لأعجب من بعض متأخرین اصحابنا کیف أصابهم الوهن فی امثال ذلك مع إن مخالفیهم مع قلة اخبارهم و ندرة آثارهم بالنظر اليهم و عدم تدینهم لم یجوزا ردّها و لم یرخصوا فی تأویلها و هم مع کونهم من اتباع الائمة الاطهار و عندهم أضعاف ما عند مخالفیهم من صحیح الاثار یقتفون آثار شردمة من سفهاء المخالفین و یذکرون اقوالهم بین اقوال الشیعة المتدینین؛(1)

من از برخی از عالمان متأخر شیعه در شگفتی که چگونه در امثال چنین مطالبی دچار وهن شده اند، در حالی که مخالفانشان به رغم قلت روایات و ندرت میراث روایی و باور واقعی نداشتن، انکار چنین مسائلی را تجویز نمی کنند و تأویل آنها را مجاز نمی شمردند و اینان به رغم پیروی از ائمه اطهار علیهم السلام و برخورداری از چندین برابر روایات صحیح، از سخنان گروهی ناچیز و سفیه از مخالفان ما پیروی می کنند و گفتارشان را در میان سخنان عالمان شیعی متدین می آورند.

7. معاد روحانی

جسمانی و روحانی بودن معاد از باورهای مسلم متکلمان اسلامی است که به دلایل محکم نقلی، اعم از آیات و روایات، تکیه دارد و مورد وفاق مسلمانان است. (2) در کنار متکلمان، فلاسفه مسلمان اذعان کرده اند که معاد جسمانی با براهین عقلی

ص: 245

1- مرآة العقول، ج 5، ص 205.

2- در شارح المقاصد چنین آمده است: «اهل تحقیق از فلاسفه و صاحبان ادیان بر حقیقت معاد اتفاق نظر دارند؛ هر چند در چگونگی آن میان ایشان اختلاف وجود دارد. بیشتر فلاسفه آن را تنها روحانی می دانند. . . و بسیاری از علمای اسلام همچون. . . معاد را روحانی و جسمانی [با هم] می دانند.» به نقل از بحار الأنوار، ج 7، ص 52. علاّمه دوانی نیز معتقد است معاد جسمانی [و روحانی] است و متبادر از اطلاق اهل شرع همین است؛ زیرا اعتقاد به چنین معادی واجب و منکر آن از نگاه مسلمانان، مسیحیان و یهودیان کافر شمرده می شود. ر. ک: همان، ص 48.

قابل اثبات نیست؛ زیرا چنین معاد و بازگشتی با قانون فلسفی استحاله اعاده معدوم منافات دارد. با این حال فلاسفه تأکید کرده اند که به سبب صراحت ادله نقلی بدان تن می دهند و معاد را جسمانی می دانند. (1)

به رغم چنین کرنش ستودنی در برابر ادله نقلی، نوع نگرش به جهان آخرت و حشر و نشر و عذاب و نعمت در گفتار فلاسفه به گونه ای است که بیشتر با معاد روحانی سازگار است و به زحمت می توان آن را با معاد جسمانی تطبیق نمود.

شاهد مدعا آنکه یکی از مشاهیر فلاسفه معاصر، مرحوم میرزا محمدتقی آملی که همگان بر تضلع و احاطه او بر مبانی فلسفی پای فشرده اند، در پایان شرح خود بر منظومه حکیم فرزانه ملاهادی سبزواری، در ذیل مباحث معاد سوگند یاد می کند که این تصویر از معاد با کتاب و سنت منطبق نیست. (2)

شماری دیگر از فلاسفه و نیز طرفداران فلسفه با روحانی بودن معاد که از سوی گروهی از فلاسفه پیشین مورد تأکید قرار گرفته، به مخالفت برخاسته اند. حکیم آقا علی مدرس زنوزی، مرحوم کمپانی، و میرزا احمد آشتیانی و... از آن جمله اند. (3)

مرحوم علامه مجلسی در شرح روایت امام صادق علیه السلام که در آن از تجسم اعمال نیک و بد مؤمن در قبر سخن به میان آمده است، به دیدگاه فلاسفه درباره معاد و مثالی و روحانی دانستن آن اشاره کرده و لازمه چنین نگرشی را خروج از دین شمرده و به اندیشمندان متأخر شیعه به خاطر همداستان شدن با فیلسوفان پیشین و متأخر و پیروی از مکتب مشایبان و اشراقیان، سخت تاخته است:

... والحاصل انه يمكن حمل الايات وال اخبار على أن الله تعالى يخلق باز... الاعمال الحسنه صوراً حسنة ليظهر حسنها للناس و باز... الاعمال السيئة صوراً قبيحة ليظهر قبحها معاينة؛ (4)

ص: 246

-
- 1- برای تفصیل بیشتر ر. ک: الاسفار الاربعه، ج 9، ص 121 به بعد؛ الشفاء، ص 423-435؛ کشف المراد، ص 403-404.
 - 2- درر الفوائد (شرح منظومه)، ج 2، ص 460.
 - 3- برای تفصیل بیشتر ر. ک: شناخت نامه علامه مجلسی، ج 1، ص 171.
 - 4- الکافی، ج 2، ص 190.

نتیجه آنکه می توان آیات و روایات را بر این حمل کرد که خداوند متعال به ازای اعمال حسنه، صورت های زیبا را می آفریند تا زیبایی آنها را به مردم نشان دهد و در برابر اعمال زشت، صورت های زشت می آفریند تا زشتی آنها را به عیان نشان دهد.

بر این اساس، ایشان مسئله تجسم اعمال را پذیرفته و آن را به معنای آفرینش صورت های زشت و زیبا به ازای اعمال بد و خوب از جانب خداوند دانسته است. آن گاه چنین افزوده است:

و لا حاجة إلى القول بامر مخالف لطور العقل لا يستقيم إلا بتأويل في المعاد و جعله من الاجساد المثالية و ارجاعه الى الامور الخيالية كما يشعر به تشبيههم الدنيا والاخرة بنشأتى النوم و اليقظة و إن الاغراض فى اليقظة اجسام فى المنام و هذا مستلزم لانكار الدين و الخروج عن الاسلام و كثير من اصحابنا المتأخرين رحمه الله يتبعون الفلاسفة القدماء و المتأخرين و المشائين و الاشراقيين فى بعض مذاهبهم، ذاهلين عما يستلزم من مخالفة ضروريات الدين؛ (1)

و نیازی نیست که به نگرشی که مخالف نگاه عقل است و تنها با تأویل معاد و منطبق دانستن آن با اجساد مثالی و بازگرداندن آن به امور خیالی و موهوم، قابل دفاع است، باورمند باشیم. این نگرش از این که فلاسفه دنیا و آخرت را به دو نشئه خواب و بیداری تشبیه می کنند و این که معتقدند اهداف در بیداری، در خواب به صورت جسم در می آیند، قابل استفاده است. چنین باوری مستلزم انکار دین و خروج از اسلام است. و بسیاری از عالمان متأخر ما، از فلاسفه گذشته و متأخر و از مشایبان و اشراقیان پیروی کرده اند، در حالی که در برخی از مسائل از لازمه این نگرش ها که به مخالفت با ضروریات دین می انجامد، غافل بوده اند.

اجساد مثالی راه حلی است که در سخن برخی از فلاسفه آمده و مقصود از آن این

ص: 247

است که انسان در جهان آخرت، نه با همین بدن مادی دنیایی، بلکه با بدنی عنصری و لطیف که مثل و به مثابه بدن دنیایی اوست، محشور می‌گردد. این بدن عنصری نظیر بدنی است که انسان در عالم خواب می‌بیند. از نظر این فیلسوفان، روح بدون وجود بدن به هر شکلی که باشد قوام نخواهد داشت و از آنجا که ادامه حضور بدن دنیایی در جهان آخرت میسر نیست، روح در قالب بدن مثالی تمثیل می‌یابد. به هر حال، اعتقاد به بدن مثالی، روحانی بودن معاد را تقویت می‌کند.

علامه مجلسی معتقد است که پذیرش روحانی بودن معاد و محشور شدن انسان در قالب بدن مثالی، مخالفت با ضرورت دین است و در نتیجه خروج از اسلام را در پی دارد. وی درست به همین جهت، از معاصران خود به خاطر کرنش در برابر فلسفه مشاییان و اشراقیان

گله کرده است.

ص: 248

علامه مجلسی و مرآة العقول

اشاره

علامه مجلسی و مرآة العقول (1)

محمد علی سلطانی

چکیده

علامه مجلسی پس از انزوای صوفیه و تقویت اخباری‌گری، با استفاده از موقعیت فراهم آمده با تمام توان به جمع‌آوری، تدوین و شرح حدیث پرداخت. وی از معدود محدثان جهان تشیع است که در تألیف، تدوین و شرح و تفسیر آثار حدیثی توفیق فراوان به دست آورد و تأثیر شگرفی در روند حدیث‌نگاری گذاشت.

هدف علامه مجلسی در توجه به حدیث و تدوین کتب حدیثی، ایجاد رویکردی در جامعه به سوی حدیث و معارف اسلامی و بازگرداندن توجه مردم از عرفان و تصوف خانقاهی و حکمت و فلسفه به معارف حدیثی بود.

مرحوم مجلسی در بخش‌های مربوط به درجه اعتبار احادیث از دو شیوه اعتبار سند و اعتبار محتوایی بهره می‌گیرد. او در مرآة العقول با یک شیوه واحد به تفسیر احادیث پرداخته است. در مواردی بحث را تفصیل فراوان داده و در مواردی، گذرا و گاه بدون هر گونه تفسیر از کنار روایت گذشته است.

غیر از مباحث حدیثی، مباحث دیگری در مرآة العقول مطرح شده که از جمله آنها مباحث فلسفی، کلامی، تفسیری و فقه و اصولی است.

فضای فرهنگی برآمده از شکست علمی اصولیان در برابر هجوم همه جانبه

ص: 249

جریان اخباریگری و عقب نشینی محسوس آنان در نیمه نخست قرن یازدهم (1) توجه به حدیث و تدوین و تفسیر آن را در جهان تشیع رونق بخشید قدرت متکی بر مذهب شیعه صفویان در تقابل فرهنگی با خلافت عثمانی و در جستجوی مشروعیت سیاسی، به یاری جریان حدیث نگاری شتافت و پایگاه محدثان را هر چه بیشتر مستحکم کرد.

گرایش های افراطی تصوف و گسترش روش عرفانی خانقاهی در پی درون گرایی اجتماعی از سلطه طولانی مغولان در پیش از حاکمیت صفویان و رونق فراوان حکمت و فلسفه (2) در دوره آغازین استقرار سلسله صفوی نیز زمینه های لازم را در گروه قابل توجه عالمان دینی عصر یاد شده برای رویکردی جدی به حدیث و متون حدیث به وجود آورد و دوره ای تازه برای تدوین مجموعه های حدیثی به وجود آمد.

(3)

ص: 250

1-1). دومین دوره حیات اخباریگری در تاریخ تشیع با ظهور میرزا محمد استرآبادی (متوفای 1028 ق) و شاگردش ملا امین استرآبادی (متوفای 1031 ق) شروع شد. ملا امین استرآبادی با نوشتن کتاب الفوائد المدنیة پایه های اخباری گری را مستحکم کرد و نظر عده زیادی از دانشوران و فقیهان را به سوی اخباریگری جلب کرد. این جریان تا ظهور وحید بهبهانی و چالش های شدید فکری بین وی و مرحوم شیخ یوسف بحرانی مؤلف حقائق الناظره در کربلا و جذب شاگردان میرزا شیخ یوسف، نظیر کاشف الغطاء، سید بحر العلوم و سید مهدی شهرستانی به سوی وحید بهبهانی و از رونق افتادن درس شیخ یوسف ادامه داشت و پس از وی به جریانی فراموش شده تبدیل شد.

2-2). رویکرد به فلسفه، تصوف و عرفان و باطنی گری انقلابی را باید سه چهره فرهنگی شکست سیاسی مسلمانان در برابر هجوم مغولان و متلاشی شدن انسجام حکومت و یک پارچگی قلمرو مسلمانان شمرد. این هر سه چهره در واقع، گریز از رویارویی مستقیم با قدرت است که معمولاً در شکل درون گرایی خود را نشان می دهد. دولت صفوی که در واقع، محصول پیوند باطنی گرایی انقلابی حروفیه با تصوف خانقاهی شیخ صفی الدین است در آغاز حکومت خود، رویکردی مهرآمیز به تصوف داشت و همین رویکرد، موجب سودجویی های فراوان صوفیان گشت که عکس العمل آن بر خوردهای تند و بی رحمانه شاه عباس اول در قزوین گشت و وی را به انتقال پایتخت از قزوین به اصفهان واداشت. در اصفهان با تقویت متشرعه و اهل حدیث در برابر صوفیان و عارفان و ایجاد چالش فرهنگی بین طرفداران حدیث و علاقه مندان به عرفان کم کم زمینه تفوق اهل حدیث را به وجود آورد.

3-3). در این دوره کتب حدیثی فراوانی تألیف شد و بر بسیاری از کتب حدیثی قدما شرح نگاشته شد. کتاب از چهار کتاب مشهور حدیثی متأخر یعنی بحار الأنوار مجلسی (وفات 1111)، وافی فیض کاشانی (وفات 1090) و وسایل الشیعه شیخ حر عاملی (1033-1104) در همین دوره تألیف گشت. همزمان با کمی تأخیر، کتاب حدیثی حجیم دیگری که چندان شهرت نیافت به نام العوالم والمعارف توسط مرحوم عبدالله بن نور الله بحرینی نوشته شد. در همین دوره افزون بر شرح مجلسی بر کافی به نام مرآة العقول، شروح دیگری، از قبیل شرح کافی ملا خلیل توسط ملا خلیل بن غازی قزوینی (1001-1089)، [1] شرح اصول کافی ملا صالح حسام الدین محمد صالح بن احمد مازندرانی (متوفای 1081 ق) از شاگردان مجلسی اول، شرح اصول کافی آخوند ملا محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی مشهور به ملا صدرا (متوفای 1050 ق)، حاشیه محمد بن سید حیدر حسینی طباطبایی نایینی (متوفای 1080 یا 1082 ق) مشهور به میرزا رفیعا بر کتاب کافی نوشته شد. نیز در همین دوره چندین شرح به تهذیب الأحکام و من لایحضره الفقیه نگاشته شد که مشهورترین آنها روضة المتقین مجلسی اول (متوفای 1070 ق) به زبان عربی و لوامع صاحبقرانی به زبان فارسی است. همچنین، ملاذ الأخیار از مجلسی دوم در شرح تهذیب الأحکام شیخ طوسی نیز از تألیف همین دوره رویکرد به حدیث است.

شیخ الاسلام وقت شناس و پرنفوذ عصر صفوی، علامه محمد باقر مجلسی با تیزهوشی و درایت فوق العاده، زمان را برای احیا و گسترش متون حدیثی، مناسب یافت و با تشکیل گروه های علمی و پژوهشی تحت اشراف خویش، بهترین بهره را از شرایط به وجود آمده گرفت. وی از معدود محدثان جهان تشیع است که در تألیف، تدوین و شرح و تفسیر آثار حدیثی توفیق فراوان به دست آورد و تأثیر شگرفی در روند حدیث نگاری گذاشت.

او افزون بر مجموعه حدیثی بحار الأنوار - که تاکنون پر حجم ترین، متنوع ترین، کامل ترین و در عین حال ابتکاری ترین جامع حدیثی است - کتاب های ارزشمند دیگری نیز در این حوزه نگاشت که از جمله آنها شرح مفصل بر کتاب الکافی ثقة الاسلام کلینی با عنوان مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول است. تنظیم این کتاب که مقارن اواخر عمر مرحوم مجلسی است، از نظر تحوّل فکری و دست آوردهای حدیث شناسی وی جای تأمل و توجه فراوان است. بازیابی و استخراج شیوه حدیث نگاری و روش تفسیر حدیث وی و دست یابی به آرمان ها و آرای او در تفسیر کافی، کاری لازم و بایسته است.

این مقاله در صدد بازشناسی غیر تفصیلی شیوه حدیث نگاری مجلسی در مرآة العقول است. مطالعه و پژوهش های تفصیلی درباره موضوع یاد شده، در این کتاب و کتب دیگر وی، تک نگاری های مستقل می طلبد که در جای خود باید بدان پرداخت.

مرحوم علامه مجلسی در همه نگارش های حدیثی خود، یک هدف و انگیزه فراگیر داشت که در آغاز بسیاری از کتاب های خویش بدان تصریح کرده است. در کنار این انگیزه، گاه انگیزه ها و هدف های فرعی داشت. در تألیف مرآة العقول نیز چنین اهدافی وجود داشت. هدف فراگیر مجلسی در توجّه به حدیث و تدوین کتب حدیثی ایجاد رویکردی در جامعه به سوی حدیث و معارف منقول از اهل بیت علیهم السلام و بازگرداندن توجّه ها از عرفان و تصوّف خانقاهی و حکمت و فلسفه به معارف حدیثی بوده وی در بحار الانوار، مرآة العقول و بعضی کتاب های دیگر خود در این خصوص، کلامی با مضمون همگون دارد (1)؛ در مقدمه بحار الانوار می نویسد:

انی کنت فی عنفوان شبابی حریصاً علی طلب العلوم، بأنواعها، مولعاً باجتناء فنون المعالی من افنانها. فبفضل الله- سبحانه-وردت حیاضها و أتیت ریاضها و عثرت علی صحاحها و مراضها، حتی ملأت کئی من الوان ثمارها و احتوی جیبی علی اصناف خیارها و شربت من کل منهل جرعة رویة، و اخذت من کل بیدر حفنة مغنیة، فنظرت الی ثمرات تلك العلوم و غایاتها، و تفکّرت فی اغراض المحصلین و ما یحیثهم علی البلوغ الی نهایاتها و تأملت فیما ینفع منها فی المعاد، و تبصّرت فیما یوصل منها الی الرشاد. فأیقنت بفضل الله و الهامه تعالی، أنّ زلال العلم لا ینقع الا اذا أخذ من عین صافیة، نبعت عن ینابیع الوحی و الإلهام و أنّ الحکمة لا تنجع، اذا لم تؤخذ من نوامیس الدّین و معاقل الأنام. . . فترکت ما ضیعت زماناً من عمری فیها، مع کونه الرایج فی دهرنا، و اقبلت علی ما علمت أنّه سینفعی فی معادی مع کونه کاسداً فی عصرنا فاخترت الفحص عن اخبار الأئمة الطاهرین الأبرار سلام الله علیهم، و اخذت فی البحث عنها و اعطیت النظر فیها حقّه و اوفیت التدرّب فیها حظّه؛ (2)

. . . من در آغاز جوانی برای آموختن همه گونه دانش ها حریص، و برای

ص: 252

1-1) . به عنوان نمونه، ر. ک: بحار الانوار، ج 57، ص 323. [1]

2-2) . بحار الانوار، ج 1، [2] مقدمه ص 2.

دست یابی به انواع فنون از منابع آن شیفته بودم. به یاری خدا به قلمرو دانش پا نهادم و بر بوستان آنها وارد شدم؛ بر خوب و بد آنها واقف گشتم و سبب خویش از انواع میوه هایش پر نموده و از بهترین آنها برگزیدم و از هر آبشخوری جرعه ای چشیدم و از هر خرمنی مشتی برگزیدم.

به ثمره آن دانش ها و نتایج آنها نگریستم و در اهداف جویندگان آن وانگیزه هایی که آنان را در دست یابی به نهایت چنین دانش هایی تشویق می کند، اندیشیدم. در بهره های آخرتی آنها دقت کردم و در راهبری آنها به سوی رشد و تعالی تأمل کردم. به فضل و الهام الهی، یقین پیدا کردم که دانش زلال جز آن گاهی که از چشمه روشن و صاف وحی و الهام می جوشد، سیراب کننده نیست و حکمت، جز در صورتی که از محرم اسرار دین و پناهگاه مردم آموخته نشود، سودمند نمی باشد. . . از این روی، دانش هایی که مدتی از عمرم را در آنها هدر داده بودم، رها کردم؛ با آن که امروزه این دانش ها سگّه بازار است و بر آنچه که برای روز واپسینم سودمند است، روی آوردم؛ گرچه این امور، امروز بازار کسادی دارد. به پژوهش در اخبار امامان معصوم علیهم السلام روی آوردم و به مباحثه و دقت نظر در آنها پرداختم و از پرداختن به آن حظّی فراوان بردم.

ولی این انگیزه و علّت رویکرد به حدیث را در مقدمهٔ مرآة العقول روشن تر و صریح تر از بحار الأنوار بیان می کند و در آن از رویکردهای غیر صحیح در نظر خویش به نام یاد می کند و می نویسد:

انّی لما الفیت اهل دهرنا آراء متشثّته واهواء مختلفة، قد طارت بهم الجهالات الی اوکارها و غاصت بهم الفتن فی غمارها و جذبتهم الدواعی المتنوّعة الی اقطارها و حیرتهم الضلالة فی فیافیها و قفارها فمنهم من سمی جهالة اخذها من حثالة من اهل الفكر و الضلالة المنکرین لشرايع النبوة وقواعد الرسالة: حکمة واتخذ من سبقه فی تلك الحيرة والعمی ائمة. . . ومنهم من یسلک مسالک اهل البدع والاهواء، المنتمین الی الفقر والفناء؛ لیس لهم فی دنیاهم وأخراهم الاّ الشقاء والعناء، فضحهم الله عند

اهل الأرض كما خذلهم عند اهل السماء. . . فدریت بما القیت الیک، انّ حقیقة العلم لا توجد إلاّ فی اخبارهم وانّ سبیل النجاة لا یعثر علیه الاّ بالفحص عن آثارهم. فصرفت الهمّة عن غیرها الیها و اتکلت فی اخذ المعارف علیها. . . (1)

. . . مردم روزگارم را بر نظریه های ناپیوسته و هواهای گوناگون یافتم؛ به گونه ای که جهل و نادانی در درونشان لانه ساخته و فتنه ها در خویش غرقشان کرده و انگیزه های گوناگون به راهشان افکنده و گمراهی آنان را در بیابان ها و صحراها رهایشان کرده است. گروهی از آنان آنچه را که از پس مانده های گمراهان و منکران شریعت پیامبران و قوانین رسالت فرا گرفته اند، حکمت نام نهاد، و پیش روان آنان در این سر در گمی و کوری را پیشوای خود می شمردند. . . و گروهی دیگر راه و روش بدعت گذاران و هوا پرستانی منتسب به فقر و فنا را پیموده اند؛ کسانی که در دنیا و آخرت جز بدبختی وسیله روزی ندارند و خداوند آنان را در نزد زمینیان رسوا و در پیش عرشیان ذلیل ساخته است. . . از آنچه که پیش از این گفتم، به خوبی پیداست که حقیقت علم جز در اخبار امامان علیهم السلام یافت نمی شود و راه رستگاری بجز از راه جستجو در آثارشان به دست نمی آید. از این روی، همت خویش را از دیگر دانش ها به دانش حدیث برگرداندم و در دست یابی به معارف، بر این آثار تکیه زدم.

مرحوم مجلسی در پی چنین احساسی، رویکردی جدّی به حدیث پیدا کرد و در همین راستا به تدریس و بحث درباره روایات کتب روایی متداول زمان خویش از قبیل کتاب کافی پرداخت و حاصل این مباحث را در شکل تعلیقه بر کتاب یاد شده، به طور متفرّق و نامنظم نگاشت. وجود این یادداشت ها و احساس ترس نسبت به از بین رفتن آنها، کنار درخواست فرزندش محمد صادق مجلسی مبنی بر نگارش شرحی کامل بر احادیث کتب مرسوم و متداول حدیثی، علامه را به فکر تنظیم یادداشت های

ص: 254

قبل و تکمیل آنها انداخت (1) و این انگیزه های فرعی در کنار هدف کلی و اصلی وی، موجب پیدایش مرآة العقول گشت.

تأثیر رویکرد حدیثی یاد شده و نگارش غیر منظم حواشی بر کتاب های گوناگون کافی در طول چندین سال (2)، در شیوه تدوین مرآة العقول تأثیر جدی داشت و این عوامل، خوانندگان مرآة العقول را در بازیابی شیوه حدیثی مرآة العقول کمک خواهد کرد.

شیوه حدیث نگاری مرآة العقول

مرحوم علامه مجلسی در مقدمه کتاب یاد شده، به طور گذرا از شیوه خود سخن گفته است. این گزارش کوتاه می تواند مقدمه ای برای شناخت روش حدیثی وی در کتاب مرآة العقول باشد. وی در این خصوص می نویسد:

ازمعت علی ان اقتصر علی ما لا بد منه فی بیان حال اسانید الأخبار، الّتی هی لها کالأساس و المبنی و اکتفی فی حلّ معضلات الألفاظ و کشف مخیّبات المطالب بما ینفطن به من یدرک بالأشارات الخفیة دقائق المعانی. وسأذكر فیها ان شاء الله- کلام بعض افاضل المحشّین و فوائدهم و ما استفدت من برکات انفس مشایخنا المحققین و عوایدهم، من غیر تعرض لذكر اسمائهم او ما یرد علیهم؛ (3)

... تصمیم گرفتم در بیان وضع سندهای اخبار که همچون پایه و اساس بحث است، به ضرورت بسنده کنم، و در حلّ دشواری های واژه ها و شناسایی مطالب پنهان به مقداری که زیرک ها از اشاره های پنهان به معانی ظریف

ص: 255

1-1). مرآة العقول، ج 1، ص 103.

2-2). مرحوم مجلسی در سال های گوناگون، کتاب های مجموعه کافی را به طور غیر منظم با دوستانش بحث می کرد و حواشی می نوشت. بر این اساس و طبق تصریح خویش در پایان کتاب ها، شرح های خود را به این ترتیب نگاشته است: کتاب التوحید در هفتم ربیع الثانی 1908 ق پایان یافته است. کتاب الحجّة (جزء اول) در هفتم ربیع الثانی 1100 و جزء دوم آن در اواخر رجب 1102 پایان پذیرفته است. باب الذنوب در دهم جمادی الاولى 1106 و کتاب الکفر در بیست و سوم صف 1109، کتاب الحج در جمادی الاولى 1089 در هشت رجب 1706 پایان یافته است.

3-3). مرآة العقول ج 1، ص 3. [1]

می‌رسند، اکتفا کنم و به یاری خداوند، بدون نام بردن و ایراد گرفتن، سخن پاره‌ای از محشین و نکته‌های آنان و نیز آنچه که از زبان آنان شنیده‌ام، خواهم آورد.

بنابر گفتار فوق، نخستین مبحثی که می‌توان بر آن پرداخت، موضوع اعتبار احادیث و شیوه علامه در این خصوص است.

بحث اعتبار احادیث در مرآة العقول

مرحوم علامه مجلسی در بحث‌های مربوط به درجه اعتبار احادیث، از دو شیوه اعتبار سندی و اعتباری محتوایی بهره می‌گیرد، در مواردی، حدیثی را با ترازوی رجال می‌سنجد و صحت و سقم آن را می‌نمایاند و در مواردی، ضعف سندی حدیث را در سایه محتوا و متن حدیث نادیده گرفته و حدیث را معتبر می‌داند. در مباحث سندی، ضمن توجه به شیوه مشهور، دیدگاه رجالی خویش را نیز یادآور می‌شود و در مواردی به علل این اختلاف رأی می‌پردازد.

اعتبار محتوایی

مرحوم مجلسی اعتبار سندی را شیوه کافی برای صحت یا سقم روایات نمی‌داند و در بسیاری موارد از محتوا و مضمون روایت و نیز از ساختار کلام و عبارت، به صحت صدور روایت حکم می‌کند. در مجموع مرآة العقول، موارد فراوانی را می‌توان برای این مدعا ذکر کرد در ذیل نمونه‌هایی یادآوری می‌شود:

در جلد بیست و پنجم، ذیل خطبة الوسيلة امیرالمؤمنین علیه السلام می‌نویسد:

الحديث الرابع ضعيف؛ لكن هذه الأخبار قوة مبانيه ورفعة معانيها، تشهد بصحتها، ولا تحتاج الى سند، مع أنّ هذه الخطبة من الخطب المشهورة عنه عليه السلام (1).

در جای دیگر همین مجلد، ذیل خطبة طالوتیه امیرالمؤمنین علیه السلام می‌نویسد:

الحديث الخامس، ضعيف على مصطلح القوم؛ لكن بلاغة الكلام و غرابة

ص: 256

1-1. مرآة العقول، ج 25، ص 35. [1]

الأسلوب و النظام تأبی صدوره عن غیر الإمام علیه السلام. (1)

و در محل دیگری از همین مجلد می نگارد:

رواه بثلاثة أسانید، فی الأول ضعف و الثانی حسن كالصحيح و فی الثالث ضعف أو جهالة، لكن مجموع الأسانید لتقوی بعضها ببعض، فی قوة الصحيح. (2)

در جلد سوّم درباره حسن بن عباس می نویسد:

الحديث الأوّل، ضعيف على المشهور بالحسن بن العباس، لكن يظهر من كتب الرجال، انه لم يكن لتضعيفه سبب الا رواية هذه الأخبار العالية الغامضة التي لا يصل اليها عقول اكثر الخلق. والكتاب كان مشهوراً عند المحدثين واحمد بن محمد روى هذا الكتاب مع أنه أخرج البرقي عن قم، بسبب انه كان يروى عن الضعفاء. فلو لم يكن هذه الكتاب معتبراً عنده، لما تصدّى لروايته والشواهد على صحته عندي كثيرة. (3)

در مجلد یازدهم، ذیل حدیث عبداللّه بن سنان می نویسد:

ضعيف سنداً و متنه يدلّ على صحّته. (4)

وی گاهی وجود حدیث در یک اصل و یا کتاب معتبر و مشهور حدیثی را برای معتبر شمردن آن کافی می شمارد و ضمن بیان ضعف آن، برپایه نظریه مشهور تأکید می کند که حدیث چون در «اصل» از اصول محدثان وجود دارد، بنابر این ضعف آن جبران شده و معتبر است. وی در خصوص روایات منقول در اصول معتبر، بحث سندی را تنها برای ترجیح در موارد تعارض روایات، لازم می شمارد و گرنه به نظر وی، نفس وجود روایت در اصول معتبر، حجّت کافی برای جواز عمل به مضمون آن است. در این خصوص می نویسد:

انّ وجود الخبر فی امثال تلك الاصول المعتبرة، ممّا یورث جواز العمل به؛ لكن لا بدّ من الرجوع الى الأسانید، لترجیح بعضها على بعض عند

ص: 257

1-1. همان، ج 25، ص 70. [1]

2-2. همان ج 25، ص 295. [2]

3-3. مرآة العقول، ج 25، ص 62. [3]

4-4. همان، ج 11، ص 373. [4]

التعارض. فان كون جميعها معتبراً لا ينافي كون بعضها اقوى. (1)

و بر همین اساس، در ذیل حدیث عیسی بن المستفاد می نویسد:

ضعیف علی المشهور لکنه معتبراً اخذه من کتاب الوصیة لعیسی بن المستفاد وهو من اصول المعتمدة، ذكره النجاشی والشیخ فی فهرستیهما واورد اكثر الكتاب السيد بن طاووس قدس سره فی كتاب الطرف. (2)

و بر همین اساس، جهالت ابوالحسن محمد بن اسماعیل نیشابوری بندقی را که از طریق فضل بن شاذان کتاب صفوان بن یحیی را نقل می کند، به صحت روایت مضرّ نمی داند. در ذیل شرح روایت اول وی در باب غسل شهر رمضان می نویسد: «مجهول كالصحيح». و در ذیل روایت دوم توضیح می دهد که مجهول كالصحيح، لأنه معطوف علی الخبر السابق وهذا يؤيد أنه مأخوذ من كتاب الصفوان و لا یضّرّ جهالة الراوی. (3)

و درباره سعدان بن مسلم با آن که مشهور، روایت وی را مجهول می دانند ولی به خاطر آن که شیخ، وجود اصلی را برای او گزارش می کند، جهالت وی را مانع از اعتبار روایت نمی داند و می نویسد: «مجهولٌ علی المشهور بسعدان، و ربّما يعدّ حسناً. لأنّ الشیخ قال: له اصلٌ» (4).

اعتبار سندی

اشارة

مرحوم مجلسی در بررسی اسناد روایات، از تفصیل پرهیز می کند و تنها در مواردی خاص و به ندرت به بررسی شخصیت های سند می پردازد و در خیلی موارد با به کارگیری اصطلاحات ویژه رجالی، اعتبار حدیثی را روشن می نماید. در تبیین درجه اعتبار حدیث، تعابیری از قبیل: صحیح، حسن، ضعیف، موثق، مجهول، ضعیف علی المشهور، ضعیف علی المشهور و معتبر عندی، ضعیف كالموثق، مجهول كالصحيح، مجهول فی قوة الصحيح، صحيح علی الأظهر، حسن أو موثق لا یقصران عن الصحيح، ضعیف علی المشهور و ربّما يعدّ موثقاً، حسن علی الظاهر،

ص: 258

1-1 . همان، ج 1، ص 22. [1]

2-2 . همان، ج 3، ص 193. [2]

3-3 . مرآة العقول، ج 16، ص 375. [3]

4-4 . همان، ج 1، ص 108. [4]

حسن کالصحیح، مجهول علی المشهور، مرفوع او ضعیف و موثق کالصحیح بهره می گیرد.

بدیهی است وقتی تعبیرهایی از قبیل ضعیف علی المشهور و یا مجهول علی المشهور را به کار می برد، باور مشهور را نمی پذیرد. در این صورت، گاه تصریح می کند که نظر وی با نظر مشهور مخالف است و نظر خود را روشن بیان می کند و گاه رأی خویش را بیان نمی کند. در مواردی که نظر خود را بیان نمی کند، به تعبیرهای یادشده اکتفا می کند و در دیگر موارد، از تعبیر ضعیف علی المشهور و معتبر عندی و یا ضعیف علی المشهور و ربّما یعدّ موثقاً بهره می گیرد.

مواردی که مرحوم مجلسی نسبت به رأی مشهور نظر دارد، با توجه به تعداد روایان موارد زیادی نیست؛ ولی با نظر به این که آنان روایان پرحديث هستند، احادیث زیادی در قلمرو اختلاف رأی وی با مشهور قرار می گیرد. اشخاصی که مجلسی حدیث آنان را بر خلاف نظر مشهور معتبر می داند، عبارت اند از:

1. روایت نوفلی از سکونی

حسین بن یزید نوفلی و اسماعیل بن ابی زیاد سکونی، هیچ کدام توثیق خاصّ ندارند و نوفلی از سوی بعضی از عالمان قمی متهم به غلو شده است؛ (1) گرچه روایات منقول از طریق وی نشانی از غلو ندارند. و سکونی از عامه است مشهور رجالیون به علت فقدان توثیق خاص، روایات این دو راوی را توثیق نمی کنند و پاره ای دیگر به علل گوناگون و از جمله وقوع این دو راوی در اسناد کامل الزیارات، توثیق عام می کنند (2) و آن دو را موثق می شمارند.

مجلسی این دو راوی را موثق می شمارد و از این طریق، تعداد زیادی از روایت ها معتبر می گردند.

ص: 259

1-1) . رجال طوسی، ص 373، منشورات الرضی، قم.

2-2) . ابن قولویه در مقدمه کتاب خود می نویسد: «لکن ما وقع لنا من جهة التفات من اصحابنا-رحمهم الله برحمته-ولا اخرجت فيه حديثاً روی عن الشاذ من الرجال، يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعرفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم. (کامل الزیارات، ص 37، نشر الفقاهة) [1] پاره ای از دانشوران بر اساس همین گفته، تمام رجالی را که در سلسله اسناد روایت های کامل الزیارة واقع شده اند، موثق می دانند و این کلام ابن قولویه را نوعی توثیق عام می شمارند.

2. سهل بن زياد

ابو سعيد، سهل بن زياد الآدمي از راويان پر حديث و مورد اختلاف رجاليون است. اكثر رجاليون وي را تضعيف مي كنند. وي متهم به غلو، دروغگويي، فاسد الرواية و المذهب، راوي مراسيل، معتمد بر مجاهيل و احمق شده است. احمد بن محمد بن عيسى اشعري وي را از قم اخراج کرده است؛ (1) با اين حال، بعضي از رجاليون با اسناد به توثيق نجاشي در رجال خود، (2) روايت وي را قابل اعتماد مي شمارند و در شأن وي مي گویند: والأمر في السهل سهل.

مرحوم مجلسي به روايت هاي سهل بن زياد اعتماد دارد و از آن جايي که سهل از راويان پر حديث است، تعداد زيادي از روايت ها بدین وسيله در قلمرو روايات معتبر قرار مي گيرند.

3. معلى بن محمد

ابوالحسن معلى بن محمد البصري نیز از راويان پر حديث و مورد اختلاف در نزد رجاليون است. نجاشي و علامه در خلاصة الأقوال وي را مضطرب الحديث والمذهب مي دانند و ابن غضائري وي را با اين تعبير «نعرف حديثه ونكره يروى عن الضعفاء ويجوز ان يخرج شاهداً» (3) توصيف مي كند. مرحوم مجلسي احاديث معلى بن محمد را معتبر مي شمارد.

4. مفضل بن عمر

مفضل از راوياني است که درباره اش اختلاف نظر ژرفي وجود دارد. پاره اي وي را از بزرگان شمرده و گروهی او را از فاسد مذهبان دانسته اند. شيخ مفيد در ارشاد وي را از شيوخ اصحاب امام صادق عليه السلام و از خاصان و معتمدان و از جمله فقهای صالح مورد وثوق دانسته است (4). شيخ طوسي در كتاب الغيبة او را از جمله ممدوحان و از خاصان

ص: 260

1-1). خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، علامه حلي، نشر الفقاهه قم، ص 356.

2-2). رجال نجاشي.

3-3). خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، مؤسسة المعارف الاسلامية، ص 409.

4-4). الارشاد، دارالمفيد، لبنان، ج 12، ص 216.

و کارپردازان امام صادق علیه السلام شمرده است (1) و در مدحش روایاتی نقل کرده است. چنانکه کشی نیز در مدحش روایات چندی آورده است (2)؛ ولی علامه و نجاشی وی را فاسد المذهب و الروایة دانسته اند و غیر قابل اعتماد شمرده اند؛ (3)

ابن غضائری تصریح می کند که «متهافت مرتفع القول خطابی» و قد زید علیه شیء کثیر و حمل الغلاة فی حدیثه حملاً عظیماً و لا یجوزان یکتب حدیثه. . .» (4)

علامه مجلسی در روایت هایی که به خاطر وجود وی در سلسله روایت، ضعیف شمرده شده است، رأی مشهور را نمی پذیرد و با تعبیر ضعیف علی المشهور که بیانگر عدم باور به قول مشهور است از کنار روایت می گذرد.

5. علی ابن ابی حمزه بطنانی

ابوالحسن علی بن ابی حمزه سالم البطنانی یکی از راهبران واقفیه است. در خلاصة الأقوال، علامه از قول علی بن حسن بن فضال نقل می کند که وی بطنانی را دروغگو، متهم و ملعون می شمرد و راضی نبود احادیثی را که از وی نقل کرده است، دیگران به توسط وی از بطنانی نقل کنند. (5)

ابن غضائری ضمن لعن وی، او را پایه و ریشه واقفیان می دانست و از وی به عنوان دشمن ترین فرد نسبت به امام، یاد می کرد (6). با این حال، مرحوم مجلسی بر پایه مبانی خاص خود، وی را قابل اعتماد می دانست و روایت هایی را که به خاطر وجود وی در سند روایت ضعیف شمرده می شوند، بی اشکال می دانست. شاید علت این امر آن باشد که از جمله راویان از وی حسن بن محبوب و عثمان بن عیسی است و عثمان پس از توبه از مذهب واقفیان، بنابر نظری از جمله کسانی است که عبارت «اجتمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم» در شأن آنان به کار می رود؛ (7) چنان که ابن محبوب نیز از همین گروه شمرده می شود. (8)

ص: 261

1-1. کتاب الغیبة، ص 346.

2-2. رجال کشی، رقم 581-598.

3-3. خلاصة الاقوال، ص 407. [1]

4-4. تنقیح المقال، ج 3، ص 238-242. [2]

5-5. خلاصة الاقوال، ص 363، شماره 105.

6-6. همان.

7-7. جامع الرواة محمدبن علی اردبیلی، انتشارات کتابخانه آیت الله الظمی مرعشی النجفی، قم، ج 1، ص 535.

8-8. رجال کشی، رقم 105، [3] خلاصة الاقوال، ص 97.

6. محمد بن سنان

ابوجعفر محمد بن سنان الزاهری نیز از جمله کسانی است که اختلاف نظر بسیاری درباره وی وجود دارد. بسیاری او را غیر قابل اعتماد می‌شمارند. در خلاصه علامه، وی فردی ضعیف شمرده شده و روایاتی که وی به تنهایی نقل می‌کند، غیر قابل اعتماد دانسته شده است. (1)

فضل بن شاذان وی را از جمله دروغگویان مشهور دانسته است و در عین حال، از قول صفوان نقل شده که محمد بن سنان بارها می‌خواست از جمع یاران شیعه خارج شود که به همت وی در جمع نگه داشته شده است. (2)

مرحوم مجلسی روایاتی را که ابن سنان در آن است از نظر وجود وی در سلسله روایت غیر قابل اعتماد نمی‌داند و می‌گوید: «ضعیف علی المشهور بمحمد بن سنان و معتبر عندی» (3). محمد بن سنان نیز از راویان پر حدیث است و تصحیح و توثیق وی، موجب ورود بسیاری از روایات به قلمرو روایات معتبر می‌گردد.

7. ابان بن ابی عیاش

ابو اسماعیل ابان بن فیروز ابی عیاش تنها راوی کتاب سلیم بن قیس است و بسیاری وضع کتاب سلیم را به وی نسبت می‌دهند. وی عامی المذهب بود و از راویان ضعیف است. (4)

مرحوم مجلسی وی را قابل اعتماد می‌داند و در روایت هایی که وی در سلسله سند آن است، می‌نویسد: «ضعیف علی مشهور، معتبر عندی» (5). در مبحث اختلاف الحدیث ذیل حدیث اول می‌نویسد: «ضعیف علی المشهور معتبر عندی و کتاب سلیم عندی موجود و اری فیه ما یورث الظن القوی بصحته». (6)

8. موسی بن بکر

وی راوی ای پر روایت است و توثیق خاص ندارد؛ گرچه روایاتی از طریق

ص: 262

1-1. خلاصة الأقوال، ص 394.

2-2. جامع الرواة، ج 2، ص 124.

3-3. مرآة العقول ج 1، ص 106 و... [1]

4-4. خلاصة الاقوال، ص 325. [2]

5-5. مرآة العقول ج 1، ص 142، 147 و 148. [3]

6-6. همان، ج 1، ص 210. [4]

خودش در توثیق خویش نقل کرده است (1). وی واقفی است. گویا مرحوم مجلسی به وی اعتماد دارد و روایت‌هایی که به خاطر وجود وی ضعیف تلقی می‌شود، به مشهور نسبت داده است که حاکی از عدم پذیرش مرحوم مجلسی است.

9. طلحة بن زید

طلحة بن زید، عامی مذهب است؛ ولی کتابی دارد که رجالیون آن را معتبر می‌دانند. (2) او راوی پر روایتی است. مرحوم مجلسی نیز وی را معتمد می‌داند و از این روی، در ذیل روایت‌های وی عنوان «ضعیف کالموثق» می‌آورد که نشان اعتماد وی به روایت طلحة بن زید است. در جایی دیگر می‌نویسد: «ضعیف علی المشهور لکنه قوی». (3)

شاید یکی از علل اصلی رویکرد مجلسی به معتبر شمردن این قبیل راویان، باور وی به شیوه‌ای خاص غیر از شیوه متداول در بین رجالیون درباره‌ی شناسایی راویان است. وی در ذیل حدیث سیزدهم باب نوادر کتاب فضل العلم می‌نویسد:

[اعرافوا منازل الناس علی قدر روایتهم عتاً] . قوله علیه السلام علی قدر روایتهم عتاً، ای کیفاً و کماً أو الأعم منهما- وهو اظهر- وهذا طریق الی معرفة الرجال غیر ما ذکره ارباب الرجال. وهو اقوی وانفع فی هذا الباب. فانّ بعض الرواة نری اخبارهم مضبوطة لیس فیها تشویش، کزرارة، محمد بن مسلم و اضرابهما و بعضهم لیسوا كذلك کعمّار الساباطی. و کذا نری بعض الأصحاب اخبارهم خالیة عن التقیه کعلی بن جعفر، و بعضهم اکثرها محمولة علی التقیة کالسکونی و اضرايه و کذا نری بعض الأصحاب رووا مطالب عالیة و مسائل غامضة و اسرار کثیرة ک هشام بن حکم و مفضل بن عمر و لم نری فی اخبار غیرهم ذلك و بعضهم رووا اخباراً کثیرة و ذلك يدلّ علی شدة اعتنائهم بامور الدین و بعضهم لیسوا كذلك. وکل ذلك من

ص: 263

1-1) . جامع الرواة، ج 2، ص 272.

2-2) . خلاصة الاقوال، ص 361.

3-3) . مرآة العقول ج 16، ص 374. [1]

[موقعیت افراد را با مقدار روایت آنان از ما بشناسید]؛ یعنی به مقدار و به چگونگی نقل و یا به هر دوی آن- که ظاهراً مراد همین است- قدرشان را بشناسید و این روش شناخت، غیر از روش شناختی است که رجالیون یادآور می شوند. این روش در این خصوص، قویتر و نافع تر است؛ زیرا پاره ای از روایان مثل زراره و محمد بن مسلم و امثال آنها را می بینیم که روایت هایشان دقیق و بدون اضطراب است و بعضی دیگر نظیر عمار سباطی چنین نیست. پاره ای دیگر همچون علی بن جعفر روایاتشان خالی از تقیه است و گروهی دیگر، همچون سکونی و امثال وی روایاتشان بیشتر حمل بر تقیه می شود. بعضی اصحاب همچون هشام بن حکم و مفضل بن عمر را می نگریم که مطالب عالی و دشوار را نقل می کنند، اخباری که در نقل دیگر روایان نمی بینیم. بعضی دیگر اخبار فراوانی نقل کرده اند که دلیل بر اهتمام بیشتر آنان به امور دین است، و بعضی دیگر چنین نیستند. همه این مطالب از مرجّحات روایان به شمار می آید و با جستجوی کامل در روایات، این مطالب به دست می آید.

با توجه به این دیدگاه، طبیعی است که وی اخبار هشام بن حکم و مفضل بن عمر را معتبر بداند و سخن کسانی را که با توجه به محتوای روایت، اینان احتمال غلو در آنها می دهند نپذیرد و درباره افرادی که از کمیت بالایی در نقل روایت برخوردارند، نه تنها در آنان نشانی از بی توجهی و کم دقتی نبیند، بلکه کثرت روایت را ناشی از اهتمام به دین شمارد. در سایه چنین دیدی، گستره روایان معتبر و روایت های معتبر بسیار زیاد خواهد گشت و نوعی آسان گیری در نقد سندی روایت به وجود خواهد آمد.

شیوه تفسیر حدیث در مرآة العقول

مرحوم مجلسی پس از تبیین میزان اعتبار احادیث، به شرح و تفسیر حدیث می پردازد. در شرح و تفسیر احادیث در مجموع مرآة العقول به یک شیوه عمل نشده

ص: 264

است. در مواردی، بحث را تفصیل فراوان داده و در مواردی، گذرا و گاه بدون هر گونه شرح و تفسیر از کنار روایت گذشته است. در اصول کافی و بویژه در مبحث حجّت، روایت ها از شرح و تفصیل بیشتری برخوردار شده اند؛ ولی در قسمت فروع کافی کم کم از حجم شرح کاسته شده و در بخش هایی بدون هرگونه شرح، تنها به میزان اعتبار حدیث اشاره شده است. یاد کرد این نکته، خالی از فایده نیست که مرحوم مجلسی نصف روایت های کتاب دعا و نیز کتاب عشرة و کتاب زکاة و خمس و نصف صلاة را شرح نکرده است و شرح این قسمت ها توسط شاگردش امیر محمد حسین خاتون آبادی نوشته شده است. (1)

مرحوم مجلسی در شرح احادیث، نخست واژه های مشکل را با بهره گیری از قواعد صرفی و استفاده از کتب لغت معنا می کند. بیشترین بهره گیری وی در شرح لغات از قاموس المحيط فیروز آبادی، صحاح اللغة جوهری، مصباح المنیر، نهایة ابن اثیر است. در عین حال، در بسیاری موارد، بدون بهره گیری از کتب لغت واژه ها را معنا می کند. پس از شرح مفردات و واژه ها، عبارت های کوتاه و دارای معنای مستقل را بخش بخش شرح می کند. اصطلاحات را با تفصیل بیشتری توضیح داده و آرای گوناگون درباره هر اصطلاح را می آورد و در نهایت، یکی از آنها را ترجیح می دهد. در شرح احادیث، از شروح گذشتگان و نیز معاصران خود بهره می گیرد و ضمن یاد کرد با تعابیر کلی و مبهم در خیلی از موارد، از آوردن نام کتاب یا نام مؤلف آن سرباز می زند. در مقدمه نیز به این موضوع پرداخته و می نویسد:

«... سأذكر فيهما- ان شاء الله- كلام بعض افاضل المحشين و فوائدهم و ما استفدت من بركات انقاس مشايخنا المحققين و عوايدهم من غير تعرض لذكر اسمائهم أو ما يرد عليهم». و در مواردی که از فیلسوفان و یا عارفان چیزی نقل می کند با عنوان بعض الأفاضل، بعض السالکین مسلک الفلاسفة یاد می کند، با این حال، نام تعداد زیادی از آثار نویسندگان بزرگ قبل از مجلسی به عنوان منبع نقل قول ها در مرآة العقول ذکر

ص: 265

شده است. در مباحث تفسیری، بیشترین مطالب و آرای شیعی از تفسیر طبرسی و تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام آورده شده است، از تفاسیر اهل سنت، استفاده های زیادی شده و مطلب فراوانی از تفسیر فخر رازی، معالم التنزیل در حاشیه تفسیر ابن کثیر، انوار التنزیل از بیضاوی و کشف زمخشری نقل شده است. آیات الاحکام فاضل استرآبادی، ارشاد و امالی مفید، المقالات و غرر الفوائد و درر القلائد سیدمرتضی، ملل و نحل شهرستانی، شرح المشکاة طیبی، اعلام النبوة ماوردی، تاریخ طبری، معازی واقدی، رجال نجاشی، اقبال الاعمال و سعد السعود ابن طاووس و المغرب مطرزی از جمله منابعی هستند که مجلسی به وفور از آنها بهره گرفته است.

مرحوم مجلسی در شرح احادیث، اصل را بر توجیه و ارائه تفسیر قابل قبول قرار داده است. وی حتی در خصوص روایات ضعیف السند هم از ارائه راه حل برای جمع و توجیه اخبار دست نمی شود و می کوشد معنایی قابل قبول از آن ارائه کند. این شیوه، گاه وی را به مباحثی می کشاند که چندان با مباحث و باورهای کلامی همخوانی ندارند، از جمله این روایات، روایاتی هستند که در آنها آیات قرآنی با پاره ای اختلاف نقل شده است.

در شرح و تفسیر روایتی از این دست می نویسد:

والاخبار من طریق الخاصّة و العامّة فی النقص والتغییر متواترة، والعقل يحکم بانّه اذا كان القرآن متفرقاً منتشرأ عند الناس و تصدی غیر المعصوم لجمعه یمتنع عادة ان یكون جمعه كاملاً موافقاً للواقع، لكن لا-ریب فی انّ الناس مکلفون بالعمل بما فی المصاحف و تلاوته حتّی ینظر القائم علیه السلام. وهذا معلوم متواتر من طریق اهل البيت؛ (1)

روایت از طریق خاصه و عامه در نقص و تغیر قرآن متواتر است و با توجه به این که قرآن پراکنده بود و مسئول جمع آوری آن، انسان ها بودند، عقل حکم می کند به طور طبیعی نباید با واقع به طور کامل موافق باشد؛ با این حال، نباید

ص: 266

تردید کرد که ما تا ظهور حضرت قائم علیه السلام مکلف به عمل و خواندن همین قرآن هستیم. این امر از طریق روایت معصومان علیهم السلام معلوم و متواتر است.

شبهه چنین بیانی را در ذیل آیه «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...» دارد. (1) نتیجه و آثار مترتب بر نظریه امکان تحریف، چنان گسترده و زیان آور است که با توصیه‌هایی از این دست که ما مکلف به عمل به مصاحف موجود هستیم، نمی‌توان از آثار مخرب آن جلوگیری کرد. ردّ روایاتی که سخن از نقص و یا زیاده در قرآن دارند، با توجه به وجود جریان‌های حدیث‌ساز و بویژه غالیان، به مراتب قابل پذیرش‌تر از توجیه‌ها فوق است، بویژه آن‌که بنابر باور شیعیان جمع قرآن و حفظ آن را خداوند خویش تضمین کرده است و حفظ و جمع آن یکی از معجزات قرآن است (2)- و در روایاتی که معارض با قرآن هستند-نباید چنان مشکل باشد که نیازمند چنان توجیهاتی باشد.

مباحث غیر حدیثی در مرآة العقول

اشاره

مرحوم مجلسی در شرح و تفسیر احادیث، به تبیین محتوای احادیث بسنده نکرده است؛ بلکه در بسیاری از موارد به تفصیل در مباحث غیر حدیثی وارد شده است و بحث‌هایی از قبیل مباحث ادبی، کلامی، تفسیری، فلسفی و فقهی را نیز مورد بررسی قرار داده است:

1. بحث فلسفی

مرحوم مجلسی با آن‌که نسبت به فلسفه و حکمت، دید خوبی ندارد و در بسیاری موارد، موضع‌گیری‌های تندی علیه فیلسوفان دارد، در عین حال با توجه به پیشینه تحصیل خود، گاه به بحث‌های فلسفی کشانده شده است. در مواردی پس از نقل کلام فیلسوفان می‌افزاید: «و لیس لهم علی هذه الأمور دلیل الا موهّات شبهات او خیالات غریبة زینوها بلطائف عبارات». (3) مجلسی مباحث فلسفی را بیشتر در

ص: 267

[1-1]. مرآة العقول، ج 3، ص 180. [1]

[2-2]. المیزان فی تفسیر القرآن، ج 12، ص 95 به بعدی در این مجلد ذیل آیه 9 حجر علامه بحث تفصیل درباره حفظ قرآن دارد مطالعه آن مفید است.

[3-3]. مرآة العقول، ج 1، ص 27. [2]

حاشیه موضوعات کلامی از قبیل مبحث بدا، جبر و اختیار، توحید اراده، حقیقت عقل و غیره آورده است و در مواردی تنها به نقل کلام فیلسوفان بسنده کرده است.

2. بحث کلامی

بیشترین مباحث فرعی در مرآة العقول، بحث های کلامی است. نقد و بررسی آرای اشاعره و معتزله و اثبات دیدگاه کلامی برآمده از احادیث شیعه، هدف جدی مجلسی در بحث های کلامی مرآة العقول است. وی گاه، کلام متکلمان شیعه را نیز با توجه به مفاد روایات، مورد نقد و بررسی قرار می دهد. بیشترین مواجهه کلامی وی در این کتاب با فخر رازی و مباحث کلامی تفسیر کبیر وی است. وی از فخر رازی با تعبیری از قبیل معاند، ناصبی و غیر آن یاد می کند. یادکرد عبارتی از سخن فخر رازی و پاسخ مرحوم مجلسی می تواند در ترسیم فضای چالش فکری آن دو کمک کند. در مبحث بدا از قول فخر چنین نقل می کند:

قال: قالت الرافضة: البداء جائز على الله تعالى وهو ان يعتقد شيئاً ثم يظهر له ان الأمر بخلاف ما اعتقده وتمسكوا فيه بقوله: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ...» انتهى كلامه لعنه الله؛

وی می گوید: رافضیان بر این باور هستند که بدا بر خداوند متعال جایز است و معنای بدا آن است که خداوند چیزی را باور داشته باشد؛ ولی بعداً معلوم شود که واقع، بر خلاف باور اوست و برای تأیید این مطلب به آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ» تمسک کرده اند.

و آن گاه مجلسی در پاسخ می نویسد:

ولا ادري من اين اخذ هذا القول الذي افتري به عليهم مع ان الكتب الامامية المتقدمين عليه كالصدوق والمفيد والشيخ والمرتضى وغيرهم - رضوان الله عليهم - مشحونة بالتبري عن ذلك؟ ولا يقولون الا به بعض ما ذكره سابقاً او بما هو اصوب منها كما ستعرف. والعجب انهم في اكثر الموارد، ينسبون الى الرب تعالى ما لا يليق به والامامية - قدس الله اسرارهم - يبالغون في تنزيهه تعالى و يفحمونهم بالحجج البالغة ولما لم

يظفروا في عقائدهم بما يوجب نقصاً يباهتونهم و يفترون عليهم بأمثال تلك الأقاويل الفاسدة وهل البهتان والإفتراء إلا دأب العاجزين؟ ولو فرض أن بعضاً من الجهله المنتحلين للتشيع قال بذلك فالإمامية يتبرؤن منه ومن قوله كما يتبرؤن من هذا الناصبي وامثاله واقاويلهم الفاسدة (1):

من نمی دانم این اتهام راوی از کجا در آورده است؛ با آن که آثار نویسندگان شیعی مقدم بر وی نظیر صدوق، مفید، شیخ، سید مرتضی و دیگران انباشته از تبرّاً از باوران به نظریه فوق است و اینان به آنچه که سابقاً [در شرح درست معنای بدا] ذکر شد و یا به عقایدی بهتر از آن باور داشتند. شگفت آن که عامیان چیزهایی به خداوند نسبت می دهند که در شأن مقام الهی نیست و امامیه در تنزیه باری تعالی مبالغه فراوان می کنند و با دلایل قوی آن را اثبات می کنند و عامیان چون در عیب جوایی بر امامیه چیزی به دست نمی آورند به این قبیل سخنان، به امامیه اتهام می زنند.

آیا جز این است که بهتان و افترا منش ناتوانان است؟ و اگر فرض شود که بعضی از منتسبان به تشیع از این قبیل سخنان می گویند، باید دانست که شیعیان از این سخنان و سخنان فاسد ناصبی مزبور [فخر رازی] تبراً می جویند.

3. تفسیری

مباحث تفسیری در مرآة العقول، از جمله مباحث خواندنی است. این تفسیرها در حوزه های کلامی که به مباحثی از قبیل فضایل و مباحث حجّت و امامت می پردازد، از تفصیل بیشتری برخوردار است. مرحوم مجلسی در مباحث تفسیری، برای تبیین دیدگاه شیعه، بیشتر از تفسیر مجمع البیان طبرسی بهره می گیرد و شاید کمتر بحث تفسیری جدی وجود داشته باشد که نقل قولی از طبرسی نکند. در عین حال، دقت نظرهای تفسیری که خود انجام می دهد و تفصیل هایی که در ذیل آیات قرآنی می آورد، بهره های قابل توجهی دارند. در تبیین دیدگاه اهل سنت از تفسیر بیضاوی،

ص: 269

فخر رازی و زمخشری استفاده کرده است. و همانطوری که گذشت نسبت به دیدگاه فخر رازی در خیلی از موارد، حالت نقد و بررسی دارد. با این حال، جهت تأیید نظر خود، از آوردن احتمالات فخر رازی در تفسیر پاره ای از آیات اختلافی غفلت نمی ورزد.

4. فقهی-اصولی

مباحث فقهی و اصولی در مرآة العقول جایگاه ویژه دارد. تمایلات معتدلانه اخباری مرحوم مجلسی موجب شده است که وی در آوردن دیدگاه های فقهی تنها به نظریه های اصولیان و یا اخباریان اکتفا نکند، بلکه در بسیاری موارد دیدگاه هر دو گروه را می آورد و همین امر به خواننده کمک می کند تا نتیجه فقهی دو نگرش را در کنار هم مطالعه کند. مرحوم مجلسی در ذیل پاره ای از روایات به تقویت دیدگاه اصولیان می پردازد و در مواردی نظریه اخباریان را تأیید می کند در ذیل حدیث نوزدهم از باب «البدع والرأی والمقاییس» از کتاب فضل العلم می نویسد:

والحاصل نفی مذهب المصوّبة، الذین یقولون لیس للشارع حکم معین فی کل فرع بل فوّض الاحکام الی آراء المجتهدین، فحکم کل مجتهد فی کل فرع هو حکم الله الواقعی فی حقّه وفی حق مقلّده. و تصویب لمذهب المخطئة القائلین بانّ الشارع قد حکم فی کل فرع بحکم معین والمجتهد بعد استفراغ الوسع، قد یصیب وقد یخطئ والمخطئ مصاب لبذل جهده و خطاه مغتفر وللمصیب اجران احدهما لإصابته والآخر لاجتهاده وربّما یقال هذه الأخبار تدلّ علی نفی الاجتهاد مطلقاً وفیه: انّ للمحدثین ایضاً نوعاً من الاجتهاد یقع منهم الخطاء والصواب ولا محیص لهم عن ذلك (1).

همان گونه که از این عبارت به دست می آید، وی ضمن رد دیدگاه مصوّبه در مقوله اجتهاد و اثبات دیدگاه مخطئه به پاسخگویی از استدلال اخباریگری در خصوص نفی مطلق اجتهاد بر می آید. این قبیل دفاع از جریان اجتهاد، در کنار نقل قول هایی از مرحوم استرآبادی و تأیید نظریه وی در مواردی گویای نوعی ویژه از نظریه اجتهاد با

ص: 270

1-1). مرآة العقول، ج 1، ص 200. [1]

رنگ و بوی اخباری است. این قبیل اخباریگری اجتهادانه را باید نوعی اخباریگری معتدلانه بشماریم و افراد چون مجلسی دوم، شیخ حرّ عاملی و صاحب حدائق را از شخصیت های این روش بدانیم. مرآة العقول بویژه بخش فروع آن، نمایی روشن از روش فقهی مرحوم مجلسی را ارائه می کند. وی در این بخش ها دیدگاه برجستگان دو شاخه فقهی-اصولی و اخباری را می آورد.

بهره های فرعی در مرآة العقول

اشاره

در مرآة العقول بهره های حاشیه ای زیادی وجود دارد که می تواند برای محققان سودمند باشد در ذیل به پاره ای از این نکات اشاره می شود:

1. تفاوت نسخ

مرحوم مجلسی در ذیل پاره ای از روایات به اختلاف نسخ کافی اشاره می کند. وجود پاره ای از احادیث در بعضی از نسخه ها و فقدان آن در نسخه های دیگر و یا اختلاف متن روایات در نسخه های گوناگون، بیانگر رواج تعداد زیادی از نسخ کافی در بین مردم است. مرحوم مجلسی با توجه به همین امر، اختلاف نسخ را یادآوری کرده اند به عنوان نمونه در ذیل حدیث پنجم باب المتوسمین از کتاب الحجّة می نویسد: وفي نسخة اخرى، كلام الجامعين لنسخ الكافي فانهم اشاروا الى اختلاف نسخ النعماني و الصفواني وغيرهما من تلامذة الكليني. (1)

2. دیدگاه وی نسبت به افراد

اظهارنظرهای مجلسی درباره دانشوران زمان خویش و دانشمندان پیش از خود که در مرآة العقول به فراوانی دیده می شود، از نکات قابل توجه و خواندنی این کتاب است.

دیدگاه وی درباره فیلسوفان، متکلمان، فقیهان و محدثان، ضمن معرفی نوع گرایش فکری مجلسی از نظر شناخت آنان نیز قابل استفاده است. به عنوان نمونه، درباره میرداماد پس از نقل کلامی از وی در خصوص تفسیر «ماء» بر علم یا عقل قدسی می نویسد:

ص: 271

1-1). مرآة العقول، ج 3، ص 3. [1] ونیز بنگرید: ج 1، ص 238، ص 249، ص 308 و ج 2، ص 26، ص 39، ص 201.

وأقول: هذه التأويلات في الأخبار، جراءة على من صدرت عنه و الأولى تسليمها ورد علمها اليهم (1)؛

این گونه تأویلات در اخبار ناشی از جرأتی است که در وی است و بهتر است این روایت ها و آگاهی به آنها را به ائمه علیهم السلام واگذاریم.

درباره صدوق می نویسد:

و العجب انّ الصدوق قدس سره رواه في التوحيد ناقلاً عن الكليني بهذا السند بعينه. . . و لا ادري انّ نسخة كانت هكذا أو غير ليوافق قواعد العدل و يشكل احتمال هذا الظنّ في مثله؛ (2)

از صدوق شگفت آور است که به همین سند، روایت را از طریق کلینی در کتاب التوحید خویش نقل کرده است. . . و من نمی دانم آیا نسخه وی چنین بود و یا آن که وی برای هماهنگ کردن روایت با نظریه «عدالت شیعی» آن را تغییر داده است. احتمال گمان دوم درباره امثال وی دشوار است.

به نظر می رسد، نفس تصوّر چنین احتمالی مشکل تر از اصل احتمال است. درباره خواجه نصرالدین طوسی -در مبحث بدا- در خصوص نفی انتساب قول به بدا به شیعه می نویسد:

وأعجب منه، انه اجاب المحقق الطوسي رحمه الله في نقد المحصّل عن ذلك لعدم احاطته قدس سره كثيراً بالأخبار بانهم لا يقولونه بالبدا؛ (3)

شگفت آن که محقق طوسی در نقد المحصّل از این ایراد پاسخ داده است. با توجه به این که محقق طوسی به اخبار اهل بیت علیهم السلام احاطه نداشته است، نمی دانست که شیعیان به این امر [بدا] باور ندارند.

3. تأیید وجود روش نقل به معنا در بین محدثان

تصلب به نقل عین الفاظ حدیث توسط راویان و یا نقل به معنی از مباحث جدّی حدیثی است. اگر اعتقاد بر این باشد که راویان در نقل عین الفاظ روایات جدّی بودند،

ص: 272

1-1) . مرآة العقول، ج 2، ص 81. [1]

2-2) . همان، ج 2، ص 167. [2]

3-3) . همان، ج 2، ص 124. [3]

امکان استدلال به مفردات روایات و نیز ساختار کلامی و جمله ای احادیث وجود دارد و گرنه تنها مضمون آنها حجت خواهد بود و نه مفردات یا ساختار عبارتی روایات.

مرحوم مجلسی تأیید می کند که در مواردی، راویان احادیث را نقل به معنا می کردند. در این باره، در شرح و تفسیر حدیث دوم از باب روایة الکتب و الحدیث از کتاب فضل العلم می نویسد:

یدل علی جواز نقل الحدیث بالمعنی... و کفی هذا الحدیث، شاهداً بصدق ذلك. واكثر الأصحاب جوزوا ذلك مطلقاً مع حصول الشرائط المذكورة... لأنه من المعلوم، أنّ الصحابة واصحاب الأئمة عليهم السلام لم يكونوا يكتبون الأحاديث عند سماعها وبعدها بل يستحيل عادة حفظهم جميع ألفاظ علی ما هی علیه وقد سمعوها مرة واحدة، خصوصاً فی الأحادیث الطویله مع تطاول الأزمنة ولهذا كثيراً ما یروی عنهم المعنی الواحد بألفاظ مختلفة ولم ینکر ذلك علیهم ولا یبقی لمن تتبّع الأخبار فی هذا شبهة؛ (1)

... بر جواز نقل به معنی حدیث دلالت دارد... و گواهی این روایت به درستی آن، کافی است. بیشتر اصحاب این امر را به طور مطلق با حصول شرایط یاد شده، جایز دانسته اند... زیرا معلوم است که اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان در وقت سماع احادیث آنها را نمی نوشتند و بعید، بلکه عادة محال است که الفاظ روایت ها را همانگونه که می شنیدند حفظ کنند. بویژه در احادیث دراز دامن و خصوصاً در طول زمان ها. از این روی، به وفور می بینیم که یک معنا با چند تعبیر نقل شده است و بر این قبیل نقل هم ایرادی گرفته نشده است. این موضوع برای جستجوگر در روایت ها اثبات می شود.

4. شناسایی راویان مجهول

در عصر مجلسی تعداد راویان مجهول بیش از زمان کنونی بود. یکی از علل عمده آن تنظیم های گوناگون احادیث و کتب رجالی بود. این امر، بعضی از بزرگان آن روزگار را به فکر دستیابی به شیوه هایی انداخت که بتوانند از تعداد راویان مجهول

ص: 273

1-1). . مرآة العقول، ج 1، ص 175. [1]

بکاهند که از آن جمله مرحوم اردبیلی مؤلف جامع الرواة و مرحوم مجلسی است. اردبیلی در مقدمه کتابش می نویسد:

فلما توجه الى هذا المطلب الأقصى والمقصد الأعلى [ای النظر الدقیق فی صحّة الطریق]، صار بسبب اتفاق ذکر الراوی علی سبیل الإطلاق أو باعتبار اختلاف النسخ فيه متفکراً عمیقاً و متحیراً تحیراً عظیماً ولم يجد ترجیحاً للحکم بالصحة والضعف أو غیرهما، فلا جرم صار الخبر بسبب هذا فی نظر هذا الضعیف مجهولاً بل فی نظر جمع کثیر من فحول العلماء والفقهاء ایضاً، حتی حکموا بجهالة الخبر الموصوف بهذا الوصف ولم يجعلوه مناطاً للحکم؛ (1)

وقتی نویسنده به این مقصد والا و مطلب نهایی توجه می کرد، به خاطر یاد کرد نام راوی، به طور مطلق و رها و گاه به خاطر اختلاف نسخه ها، در اندیشه ژرفی فرو می رفت و خود را در تحیر بزرگی می یافت و هیچ دلیلی برای درستی و یا نادرستی روایت پیدا نمی کرد و خبر به همین خاطر، در قلمرو روایت های مجهول قرار می گرفت، این امر، نه تنها برای این ضعیف، بلکه بر دانشوران بزرگ نیز چنین بود و از این روی، حکم بر مجهول بودن روایت می کردند و آن روایت را ملاک و دلیل حکم قرار نمی دادند.

بر همین پایه، مرحوم اردبیلی کتاب خویش را در واقع به انگیزه اخراج راویان از قلمرو مجهول به حوزه معلوم نگاشت. در کتاب مرآة العقول، مرحوم مجلسی نیز در بسیاری از موارد تلاش می کند تا راوی را شناسایی کند. (2)

در پایان، یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که علی رغم تلاش مصحح محترم، کتاب مرآة العقول نیازمند تصحیح دقیق و علمی دیگری است و شکل کنونی آن رضایت بخش نیست.

ص: 274

1-1. جامع الرواة، ج 1، [1] مقدمه.

2-2. مرآة العقول، ج 1، ص 140، 253، ص 351 و ج 2، ص 2.

یک مناظره علمی در پاسخ علامه قاضی خضری

اشاره

یک مناظره علمی در پاسخ علامه قاضی خضری (1)

محمد صادق نجمی

چکیده

یکی از علمای اهل سنت پرسش‌هایی درباره عقاید و آثار شیعی مطرح ساخته و یکی از علمای شیعه در کتاب به پرسش‌های وی پاسخ داده است. نوشتار حاضر بخشی از آن کتاب است که حاوی دو پرسش از کافی است. عالم شیعه در پاسخ به این پرسش‌ها که چرا در الکافی از خلفا و فرزندان آنها روایتی وجود ندارد، به تفصیل پاسخ گفته است.

سؤال: چرا در کافی از خلفای سه گانه حتی یک حدیث هم نقل نشده است؟

اشاره

پاسخ اجمالی: باید علت عدم نقل حدیث از خلفای سه گانه را در دو مسئله ریشه یابی نمود اول قلت و کم بودن حدیث خلفا و دومی انتخاب نزدیک‌ترین و مطمئن‌ترین راه نیل به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله.

و اما پاسخ مشروح و تفصیلی این سؤال همانند پاسخ سؤال اول به طرح چند مطلب تاریخی حدیثی نیازمند است که توجه حضرتعالی را به این مطالب جلب می‌کنیم.

1. حدیث از دیدگاه خلفا

به طوری که در بخش اول این نامه مطرح گردید، پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله در میان مسلمانان در مورد نقل حدیث آن حضرت اختلاف نظر و تفاوت سلیقه به وجود آمد

ص: 275

که اهل بیت طرفدار جدی نقل و کتابت حدیث ولی خلفا و عده ای از صحابه به پیروی از آنان از نقل و کتابت حدیث ممانعت و جلوگیری نمودند این موضوع گر چه یک بحث گسترده و دامنه دار و یک موضوع اساسی و ریشه داری است اما به تناسب حجم نامه و در محدوده همین پاسخ سیر این مسئله را در دوران خلفا و نتیجه آن را در کتاب های حدیثی اهل سنت بررسی، آن گاه به پاسخ مشروح سؤال به صورت جمع بندی مطالب، نائل می گردیم.

2. حدیث در دوران ابوبکر

ذهبی در تذکرة الحفاظ می گوید: پس از وفات رسول خدا صلی الله علیه و آله ابوبکر مردم را جمع نمود و گفت: شما از پیامبر اکرم حدیث هایی نقل می کنید و گاهی در میان شما اختلاف پدید می آید و اگر وضع بدین منوال بگذرد مسلمانان آینده به اختلاف شدیدتری دچار خواهند گردید، لذا پس از این از پیامبر حدیثی نقل نکنید و اگر کسی مطلبی از شما سؤال نمود بگویید میان ما و شما همین قرآن بس، حلال آن را حلال و حرامش را حرام بدانید. (1)

باز هم ذهبی از عایشه نقل می کند: پدرم ابوبکر پانصد حدیث از رسول خدا جمع کرده بود. یک شب دیدم در میان رختخوابش ناراحت است؛ به طوری که ناراحتی وی موجب نگرانی من گردید. چون صبح شد، علت ناراحتی او را جویا شدم. در پاسخ گفت: دخترم آن احادیث را بیاور. سپس همه آن احادیث را به وسیله آتش از بین برد و چنین گفت: می ترسم بمیرم و این احادیث در پیش شما بمانند و شاید در میان آنها حدیث هایی باشد که من از افراد مورد اعتماد نقل کرده باشم ولی آنان در واقع افراد مورد اعتمادی نباشند و من مسؤول باشم. (2)

3. حدیث در دوران عمر بن الخطاب

پس از گذشت دوران تقریباً دو ساله خلافت خلیفه اول و شروع خلافت عمر بن خطاب و در طول ده سال خلافت وی، منع از نقل و کتابت حدیث مرحله جدی تری

ص: 276

1-1 . تذکرة الحفاظ، ج 1، ص 3.

2-2 . تذکرة الحفاظ، ج 1، ص 5.

به خود گرفت به طوری که قرظة بن کعب چون از سوی خلیفه دوم مأموریت یافت به عراق برود پس از ورود به عراق از وی خواستند تا حدیث پیامبر را به آنان بازگو کند. قرظة بن کعب گفت: عمر ما را از نقل حدیث منع نموده است. (1)

خلیفه دوم سه نفر از محدثین معروف (ابن مسعود ابو درداء و ابوذر) را برای ممانعت از نقل حدیث تحت نظر قرار داد. (2)

4. حدیث در دوران عثمان

همین وضع در دوران خلافت دوازده ساله عثمان بن عفان نیز ادامه یافت به طوری که در منابع تاریخی حدیثی نقل شده است که او در بالای منبر اعلان نمود: نقل هر حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله به جز حدیث هایی که خود او در دوران دو خلیفه گذشته شنیده است شدیداً ممنوع می باشد.

(لا یحل لأحد أن یروی حدیثاً عن رسول الله لم اسمع به فی عهد ابی بکر ولا عمر) . (3)

5. قات حدیث خلفا در منابع اهل سنت

نتیجه این سیاست در نقل و کتابت حدیث از سوی خلفا این بود که سائب بن یزید متوفای سال 80 که خود از صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله است می گوید: من از مدینه تا مکه با سعد بن مالک (4) هم سفر شدم؛ سعد در طول این سفر حتی یک حدیث هم از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل ننمود. (5)

گفتار سائب بن یزید حقیقتی است که امروز می توانیم در منابع مورد اعتماد و مجموعه های حدیثی اهل سنت از صحاح و سنن به وضوح لمس و درک کنیم و با توجه به این مجموعه ها ملاحظه خواهید فرمود که تعداد احادیثی که از خلفا نقل شده

ص: 277

1-1) . مستدرک حاکم، ج 1، ص 102؛ سنن ابن ماجه، ج 1، باب 3؛ طبقات ابن سعد، ج 6، ص 7؛ جامع بیان العلم، ج 2، ص 147؛ سنن دارمی، ج 1، ص 85؛ تذکره الحفاظ، ج 1، ص 3.

2-2) . مستدرک حاکم، ج 1، ص 110.

3-3) . مسند امام احمد بن حنبل، ج 1، ص 363؛ طبقات ابن سعد، ق 2، ج 2، ص 100.

4-4) . بنا به نقل استیعاب، ج 2، ص 602 [1] وی از علمای انصار بود و از رسول خدا حدیث های فراوان فرا گرفته بود.

5-5) . سنن ابن ماجه، ج 1، ص 12.

و در حدی از قلت است که حتی برای خود حضرت تعالی هم اعجاب انگیز و حیرت آور خواهد بود و برای این که معیاری از این احادیث به دست بیاید از میان منابع حدیثی صحیح مسلم را که از لحاظ حدیث در میان صحاح ششگانه بالاترین رقم را دارا می باشد منظور می نمایم تا وضع سایر صحاح و سنن با مقایسه با این صحیح روشن شود:

اینک باید ملاحظه نمود که از مجموع احادیثی که در صحیح مسلم بزرگ ترین و مورد اعتمادترین کتاب حدیثی اهل سنت از خلفا نقل شده است چه قدر است؟

بررسی دقیق نشان می دهد مجموع این احادیث با حذف مکررات 62 حدیث است: بدین ترتیب:

1. از ابوبکر 5 حدیث 2. از عمر بن الخطاب 41 حدیث 3. و از عثمان بن عفان 16 حدیث.

این ارقام آن وقت می تواند کاملاً روشن شود که مقایسه ای بین آنها و رقم حدیث هایی که از یکی از راویان دیگر در همان صحیح مسلم نقل شده است به عمل آید مثلاً: «ابو هریره» که تعداد حدیث های او در صحیح مسلم به پانصد و هشتاد و پنج حدیث بالغ گردیده است؛ یعنی مجموع احادیث خلفای سه گانه حتی کمتر از 19 حدیث یک راوی عادی است.

یا چنین بگوییم: حدیث هایی که در صحیح مسلم از ابوبکر نقل شده است یکصد و شانزده بار کمتر از احادیثی است که از ابوهریره نقل گردیده و احادیث خلیفه دوم و سوم به ترتیب چهارده و سی و شش بار کمتر از احادیث ابوهریره است. دقت شود!!

پاسخ مجدد سؤال و جمع بندی مطالب گذشته

با توجه به مطالب پنجگانه که در مورد حدیث از دیدگاه خلفا ملاحظه فرمودید همان پاسخ اجمالی به صورت مجدد و واضح تری برای سؤال دوم شما به دست آمد و آن این است:

در جایی که مسلم بن حجاج نیشابوری دومین محدث بزرگ و مورد اعتماد در میان برادران اهل سنت توانسته است در مجموعه حدیثی خود که بزرگ ترین رقم حدیث در میان صحاح را دارا می باشد از خلیفه اول بیش از پنج حدیث و از خلیفه

دوم بیش از چهل و یک حدیث و از خلیفه سوم بیش از شانزده حدیث نقل نماید و مسلماً اگر حدیث صحیح دیگری علاوه بر این رقم به دست می آورد از نقل آن امتناع نمی ورزید.

در چنین شرایطی چه توقع و انتظار دارید که کلینی رحمه الله به دلایل علمی فراوان که یکی از آنها در پاسخ سؤال سوم مطرح خواهد گردید در همان عدد محدود و شصت و دو حدیث نیز خدشه وارد کند و در استناد این چند حدیث به راویان آنها یعنی خلفای سه گانه تردید نماید که آیا واقعاً این چند حدیث از آنان نقل گردیده است یا نه؟

همان تردید و خدشه ای که خلیفه اول برای از بین بردن پانصد حدیث موجود در نزد خود مطرح و برای عمل خود با آن استدلال نمود و گفت: «شاید در میان آنها احادیثی باشد که من از افراد مورد اعتماد نقل کرده باشم ولی آنان در واقع افراد مورد اعتماد نباشند و من مسئول باشم». (1)

و این تحلیل خلیفه اول نشانگر آن است که در میان حدیث هایی که خلفا نقل نموده اند حدیث هایی نیز وجود دارد که آنها نه از شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بلکه از افراد و صحابه دیگر فرا گرفته اند؛ بنابر این اگر همان نظر و بینشی را که خلفا نسبت به حدیث های خود داشتند محدثانی مانند کلینی هم داشته باشند جای بسی تقدیس و تقدیر است و چنین عملی را نباید بر تعصب حمل نمود.

صاحبان صحاح با دو سؤال مواجه می شوند:

با توجه به مطالب گذشته و با روشن شدن این موضوع که در صحاح ششگانه حدیث اهل بیته به حداقل رسیده و در بعضی از افراد اهل بیت حتی یک حدیث هم نقل نگردیده است.

و با روشن شدن این موضوع که احادیث خلفای سه گانه در کنار راویان دیگر در حدی محدود و خیلی پایین و گاهی به یک صدم احادیث بعضی از راویان حدیث هم نمی رسد، صاحبان صحاح و مسانید با دو سؤال مختلف مواجه می گردند: سؤالی از سوی ما و سؤالی از سوی شما.

ص: 279

1-1). این گفتار در بحث حدیث در دوران ابوبکر گذشت.

اما سؤال ما: تکرار همان سؤالی است که در بخش اول این نامه احمد بن حنبل با آن مواجه بود که:

چرا محدثین در مورد اهل بیت وظیفه خود را انجام نداده اند و با توصیه و تأکید رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره اهل بیت از نقل حدیث آنان امتناع ورزیده و به جای آن از افرادی مانند سمرة و ابوهریره و... این همه حدیث برای مسلمانان به ارمغان آورده اند؟

زیرا در صحیح مسلم که مقیاسی است برای سایر صحاح و سنن از امیر مؤمنان علیه السلام تعداد سی و دو حدیث و از حضرت زهرا علیها السلام فقط یک حدیث آمده و اما از حسنین دو ریحانه رسول خدا صلی الله علیه و آله حتی یک حدیث مسند و متصل نیز نقل نگردیده است. (1)

پاسخ این سؤال: شاید پاسخ صاحبان صحاح در مقابل این سؤال ما همان باشد که در بخش اول و در ذیل پاسخ سؤال اول شما مشروحاً بیان گردید که:

با وجود اختناق و فشار حاکم بر حدیث اهل بیتی در طول تاریخ نه تنها امکان نقل حدیث از اهل بیت وجود نداشت بلکه مقتضیات و شرایط ایجاب می نمود حدیث هایی بر ضد اهل بیت جعل نموده و این جعلیات و دروغ ها را در جامعه ترویج نمود. بنابر این اگر در صحیح مسلم در کنار پانصد و هشتاد حدیث که از ابوهریره نقل شده است به نقل تعداد سی و دو حدیث از امیر مؤمنان علیه السلام و در کنار صدها و صدها حدیث که از بانوان مختلف نقل شده تنها به نقل یک حدیث از دخت گرامی رسول خدا صلی الله علیه و آله اکتفا گردیده است و از حسن و حسین دو عضو اهل بیت و دو ریحانه رسول خدا صلی الله علیه و آله اصلاً اسمی به میان نیامده و حتی یک حدیث مسند و متصل از این دو بزرگوار نقل نشده است معذورمان دارید!!

و اما سؤال حضرتعالی:

و اما سؤال حضرتعالی از صاحبان صحاح همان سؤالی است که در مقابل محدثین شیعه عنوان فرموده اید که مثلاً مرحوم «کلینی» چرا از خلفای سه گانه حدیث نقل

ص: 280

1-1). برای آگاهی بیشتر در این زمینه توجه جنابعالی را به مطالعه جلد اول سیری در صحیحین جلب می کنیم.

نموده است؟ آری، اینک همان سؤال از سوی شما با ملایمت نه با احساسات متوجه صاحبان صحاح ششگانه می باشد و از آنان می پرسید که در مجموعه های حدیثی خود چرا از خلفای سه گانه تعداد کم و محدود و گاهی دقیقاً به تعداد انگشتان یک دست حدیث نقل نموده اند، اما از راویان عادی و کسانی که به مدت خیلی کم حضور رسول خدا صلی الله علیه و آله را درک نموده اند، صدها و هزاران حدیث فراهم آورده اند؟ مگر خلفا از ابو هریره و عمرو عاص و از تمیم داری و . . . ضعیف ترند؟! مگر خلفا از نظر عقیده و ایمان در مرحله پایین تر از سمرة بن جندب و یا حافظه آنان ضعیف تر از بعضی از بانوان بود (1)؟!!

پاسخ محدثین و بیان یک حقیقت تلخ

پاسخ این محدثین و صاحبان صحاح در مقابل سؤال شما این است که نه خلفا را از نظر ایمان و عقیده مانند سمرة و عمرو عاص می شناسیم و نه قصد اسائه ادب به ساحت آنان داشته ایم؛ بلکه عملکرد ما به علت عدم دسترسی به حدیث خلفا و در اثر ممنوعیت نقل حدیث از ناحیه خود آنان و به طور الزامی و اجتناب ناپذیر بوده است و حتی نقل این چند حدیث انگشت شمار هم برخلاف دستور صریح آنان انجام گرفته است.

و اما قسمت دوم سؤال شما که چرا از افرادی مانند ابو هریره و . . . این همه حدیث نقل نموده ایم این یک واقعیت غیر قابل انکار و در عین حال مبین یک حقیقت تلخ و ناگوار است و انگیزه آن هم خیلی واضح و روشن است زیرا با وجود ممنوعیت نقل و نشر حدیث از ناحیه خلفا و جلوگیری از حدیث اهل بیتی به وسیله حکام، حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله در میان مسلمانان (به جز پیروان اهل بیت) محدود گردیده و بلکه مدتی در بوته فراموشی قرار گرفت و با نیاز مبرم و فوق العاده ای که مسلمانان در ابعاد مختلف مذهبی از عقاید و احکام و از توحید و معاد گرفته تا تفسیر قرآن، و تاریخ سرگذشت انبیاء و از جزئیات احکام فقهی در ابعاد وسیعش گرفته تا کیفیت زندگی رسول خدا صلی الله علیه و آله و از سرگذشت اقوام و ملل گذشته گرفته تا آینده جهان اسلام و

ص: 281

1-1). در صحیح مسلم از عایشه ام المؤمنین تعداد 310 حدیث یعنی دقیقاً 65 برابر حدیث ابوبکر نقل گردیده است.

بالاخره در تمام برنامه های زندگی از بزرگ تا کوچک خود را نیازمند به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله می دیدند و چون به دست آوردن این همه برنامه از احادیث کم و محدود و از محدثین قابل اعتماد موجود امکان پذیر نبود، جامعه اسلامی با یک خلأ بزرگ و با یک نیاز شدید مواجه گردید.

و در این شرایط است که عده ای فرصت طلب و قصه گو برای پر کردن این خلأ و به نام راوی حدیث در صحنه ظاهر گردیدند و مطالب فراوانی را که از اسلام و حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله فاصله زیادی داشت به عنوان حدیث در میان جامعه منتشر نمودند و مسلمانان در اثر همان نیاز شدید از این مطالب استقبال و مانند حدیث واقعی رسول خدا صلی الله علیه و آله با جان و دل پذیرا گردیدند و همین مطالب تدریجاً به نام حدیث صحیح به مجموعه های حدیثی منتقل و برای همیشه در میان مسلمانان تثبیت و تحکیم گردید که در این میان نقش حکام را که بخشی از این مطالب ارتباط مستقیم با حکومت آنان داشته نباید نادیده گرفت و اگر آمارگیری صحیح و مقایسه دقیق به عمل آید، خواهیم دید که تعداد این نوع حدیث ها در صحاح ششگانه از کثرت قابل توجهی برخوردار است و در این جا است که قیافه اسلام دگرگون شده و تعالیم عالیه آن و حقایق آسمانیش که از زبان رسول خدا صلی الله علیه و آله جاری گردیده است به مطالبی که از افکار علمای یهود و نصاری ترشح نموده و از زبان داستان سرایان و افسانه گویان گرفته شده است مبدل می گردد.

نمونه هایی از این افسانه ها

چون بررسی عمیق و گسترده در این نوع حدیث ها به وقت کافی نیازمند است، در این فرصت و به تناسب این نامه فقط چند نمونه از این حدیث ها را از نظر شریف می گذرانیم:

1. هم بستر شدن حضرت سلیمان با یکصد همسرش:

ابوهریره در حدیث صحیح! از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل نموده است که روزی حضرت سلیمان گفت: من امشب با یکصد تن از همسرانم هم بستر خواهم شد که هر یک از

آنان فرزندی جنگجو به دنیا بیاورد و همه آنان در راه خدا جهاد کنند. فرشته ای که در نزد او بود گفت: بگو انشاء الله. ولی سلیمان علیه السلام از گفتن این جمله امتناع ورزید. در نتیجه از تمام همسرانش فقط یکی حامله گردید آن هم جای انسان کامل تکه گوشتی به دنیا آورد. (1)

2. کور شدن عزرائیل:

باز ابهریره از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل نموده است که: ملک الموت از طرف خدا مأمور گردید تا به نزد موسی علیه السلام رفته و او را قبض روح کند. ولی موسی علیه السلام به مقام دفاع برآمده و سیلی محکمی به صورت عزرائیل علیه السلام نواخت که در اثر آن سیلی چشم عزرائیل کور و مجبور به برگشت به سوی خدا گردید و عرضه داشت خدایا مرا به نزد بنده ای فرستادی که قصد مردن ندارد. (2)

3. مسابقه سنگ و موسی:

ابهریره از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می کند که حضرت موسی علیه السلام شخص خجول و باحیایی بود و به همین جهت بدن خویش را آنچنان می پوشانید که کسی نتوانسته بود کوچکترین نقطه ای از جسم او را ببیند. عده ای از بنی اسرائیل به شک افتادند و به مقام آزار و اذیت او برآمدند و گفتند: لابد در بدن او عیبی و مرضی، برص و فتقی وجود دارد که خود را این چنین می پوشاند ولی خداوند خواست او را تبرئه کند و لذا روزی در محل خلوتی لباس خود را درآورد و روی قطعه سنگی گذاشت تا غسل کند. پس از غسل نمودن که خواست لباس بپوشد. قطعه سنگ از جلو او فرار کرد و لباس ها را فراری داد. موسی علیه السلام عصای خویش را به دست گرفت و در پشت سر سنگ می دوید و فریاد می زد: آی سنگ لباس های مرا، آی سنگ لباس های مرا بده. با این وضع و با بدن عریان به نزد سران بنی اسرائیل رسید و او را با همین حالت عریان مشاهده

ص: 283

-
- 1-1). این حدیث در پنج مورد از صحیح بخاری: 1. ج 4، کتاب الجهاد، 2. ج 7، کتاب النکاح، 3. ج 8، کتاب الایمان، 4. کتاب کفارات الایمان، 5. ج 5، کتاب التوحید و در صحیح مسلم، ج 5، کتاب الایمان نقل شده است.
- 2-2). و این حدیث در دو مورد از صحیح بخاری، ج 2، کتاب الجنائز و ج 7 باب فضائل موسی علیه السلام نقل شده است.

نمودند و معلوم گردید که در بدن وی هیچ عیب و نقصی وجود ندارد. قطعه سنگ متوقف و موسی علیه السلام لباس خود را پس گرفت و چون به خشم آمده بود، با عصای خود محکم به سنگ کوبید و به خدا سوگند که چندین اثر ضربه در قطعه سنگ نمایان گردید. (1)

4. پیامبر خدا و حضور در نماز با جنابت

ابو هریره می گوید: یک روز اقامه نماز گفته شد و صف ها منظم گردید و رسول خدا صلی الله علیه و آله برای اقامه نماز جماعت در محراب قرار گرفت و در همین موقع متذکر گردید که جنب است. به ما دستور داد که در جای خود باشید و صف ها را به هم نزنید آن گاه به منزل برگشت و در حالی که آب غسل از سر و صورتش می ریخت، مجدداً در محراب قرار گرفت و نماز را با آن حضرت به جای آوردیم. (2)

5. بال مگس یا داروی شفا بخش:

ابو هریره از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل نموده است:

إذا وقع الذباب في اناء احدكم فليغمسه كله ثم ليطرحه فان في احد جناحيه شفاء وفي الاخر داء: (3)

اگر مگس در ظرف غذای شما افتاد، همه آن را داخل غذا کنید آن گاه دور بیاندازید؛ زیرا که در یکی از دو بالش درد است و در دیگری شفا.

ابو هریره برای دفع هر گونه شک و تردید از شنونده، این جمله را نیز اضافه نموده است که «فانه يتقى بالذی فيه الداء» زیرا مگس با همان بالی که دارای مرض است از خود دفع خطر می کند. (4)

ص: 284

1-1). مشروح این حدیث در صحیح بخاری، جلد یک کتاب الغسل و ج 4 کتاب بدء الخلق و در صحیح مسلم، ج 1، باب جواز الاغتسال عرباناً و جلد 7 باب فضائل موسی نقل گردیده است.

2-2). صحیح بخاری، ج 1، کتاب الغسل بدء الاذان و صحیح مسلم، ج 2، کتاب الصلوة.

3-3). صحیح بخاری، ج 7، کتاب الطب؛ سنن ابن ماجه، ج 2، کتاب الطب؛ سنن ابی داود، ج 2، کتاب الاطعمه؛ [1] مسند احمد بن حنبل، ج 2، ص 299 و 246 و [2] 263 و 340 و 355 و 388.

4-4). این جمله اضافی در مسند احمد آمده است.

و این بود نمونه‌هایی از عملکرد و یا معجزه انبیا و نمونه‌ای از یک مسئله بهداشتی مورد ابتلاء که در احادیث ابو هریره منعکس گردیده است و جالب توجه این که داستان کور شدن عزرائیل و مسابقه موسی علیه السلام در صحیح مسلم در باب فضائل حضرت موسی و شفا بخش بودن بال مگس در صحیح بخاری و سنن ابن ماجه در کتاب طب و در کنار احادیث مربوط به ادعیه و اغذیه و ادویه شفابخش قرار گرفته است.

ما از هر نوع بحث و اظهار نظر در مضمون این چند حدیث خودداری نموده و قضاوت را به عهده حضرت تعالی می‌گذاریم ولی در مجموع می‌توانیم از این فضایل و معجزات و از این طب و بهداشت که در احادیث ابو هریره منعکس گردیده است، به محتوای بقیه 5374 حدیث او نیز که در عقاید و احکام و در قصص و تفسیر قرآن نقل نموده است پی ببریم؛ مثلاً، درجهٔ صحت حدیث‌های او را در مسئله رؤیت حسی خداوند در آخرت که مورد قبول اکثریت و بلکه همه علمای اهل سنت است ارزیابی کنیم.

کیسه ابو هریره

خوشبختانه خود ابو هریره محققین و صاحب نظران را راهنمایی کرده و بر وجود کیسه‌ای که به تناسب اوضاع و احوال می‌توانست حدیثی از میان آن کیسه نه از رسول خدا صلی الله علیه و آله تحویل بدهد اعتراف نموده است:

آن جا که حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله دربارهٔ نفقات نقل نموده و چون در این حدیث مطالب غیرقابل قبول و تعجب‌انگیز برای شنوندگان وجود داشت، جرئت پیدا کرده و سؤال نمودند که یا ابا هریره این مطلب را واقعاً از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیده‌ای؟

ابو هریره مجبور شد حقیقتی را که تکیه‌گاه او بود اظهار نماید و چنین گفت: نه، این از کیسه ابو هریره بوده است. . . « فقالوا أسمع هذا من رسول الله؟ قال لا هذا من كيس أبي هريره » (1).

ص: 285

1-1). مشروح این حدیث را در صحیح بخاری، ج 7، النفقات باب 1 ملاحظه فرمایید.

و این بود مشروح پاسخ اول و مطالبی در ذیل آن و اما پاسخ دوم یعنی انتخاب نزدیک ترین و مطمئن ترین طریق نیل به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله را در صفحات آینده و در پاسخ سؤال سوم مطالعه فرمایید.

سؤال: چرا در کافی از فرزندان خلفا حدیث نقل نگردیده است؟

اشاره

و اما سؤال حضرتعالی که:

چرا مرحوم کلینی در کافی از فرزندان خلفا حدیث نقل ننموده است؟

پاسخ اجمالی سؤال شما این است: کلینی رحمه الله با این عمل خود نزدیک ترین و مطمئن ترین راه وصول به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله را انتخاب نموده است.

توضیح و تفصیل این پاسخ نیز نیازمند بیان چند مطلب است:

1. فرزندان خلفا:

لابد منظور حضرتعالی از فرزندان خلفا عایشه و حفصه، أم المؤمنین، و عبدالله و اسماء می باشد زیرا تا آن جا که ما بررسی نمودیم از فرزندان خلفا به جز از طریق این چهار تن از سایرین حدیث مسند و متصل از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل نگردیده است و مجموع احادیث آنان در صحیح مسلم به 570 حدیث بالغ گردیده است. (1)

2. حدیث عالی السند و نازل السند:

در علم درایة الحدیث اصطلاحی وجود دارد به نام حدیث عالی و حدیث نازل:

حدیث عالی به حدیثی گفته می شود که در عین اتصال، دارای واسطه و سند کم باشد.

اما حدیث نازل بر عکس، حدیثی است که واسطه و سند آن بیشتر است و احادیث عالی از نظر محدثین دارای ارزش بیشتر و اهمیت فوق العاده می باشد؛ زیرا هر حدیثی که سندش عالی باشد و با واسطه کم به معصوم برسد در چنین حدیث، مسلماً

ص: 286

1-1). بدین ترتیب عایشه 310 حدیث-عبدالله 232-اسماء 19 و حفصه 9 حدیث.

احتمال فراموشی و نقل به معنی و سایر احتمالات دیگر که موجب تضعیف حدیث است کمتر بوده و از قوت بیشتری برخوردار خواهد گردید و از این جا است که علما و محدثین شیعه و اهل سنت این نوع حدیث ها را جمع آوری و در مجموعه های مستقل و جداگانه نقل نموده اند و در اصطلاح محدثین شیعه این مجموعه ها قرب الاسناد و در میان محدثین اهل سنت «عوالی» نامیده شده اند. (1)

3. کلینی و انتخاب حدیث های عالی السند

مرحوم کلینی در کافی معمولاً احادیث را با چهار یا پنج واسطه از یکی از ائمه علیهم السلام نقل می کند و اگر می خواست همین حدیث ها را از یکی از خلفا و یا فرزندان شان نقل کند، به دو برابر واسطه نیازمند بود.

توضیح این که: مرحوم کلینی که در سال 329 از دنیا رفته با ائمه هدی علیهم السلام دارای فاصله زمانی کم می باشد، مثلاً، با حضرت رضا و با امام صادق علیهما السلام به ترتیب یکصد و بیست و پنج و یکصد و هشتاد سال فاصله زمانی دارد. (2)

در صورتی که این فاصله در مورد فرزندان خلفا مثلاً عایشه و عبدالله بن عمر دویست و هفتاد و دو و پنجاه و شش سال یعنی بیش از دو برابر فاصله زمانی یاد شده می باشد. (3) و به همین نسبت سند حدیث، طولانی و تعداد ناقلین آن به بیش از دو برابر و به جای پنج نفر به ده تا دوازده نفر مخصوصاً در مورد خود خلفا ارتقاء می یابد.

4. حدیث مطمئن و حدیث مطمئن تر:

مطلب مهم این که خلفا و فرزندان شان را نه شما معصوم از خطا و اشتباه می دانید و نه خودشان، پس این سؤال همیشه وجود دارد که آیا آنان در نسبت منقولات خود به رسول خدا صلی الله علیه و آله علم و یقین داشتند؟ و یا این که در همه آنها این احتمال قوی وجود دارد همان پاسخ را بگویند که خلیفه اول به دخترش گفت (می ترسم در میان این

ص: 287

1-1). در کشف الظنون 14 تألیف به عنوان عوالی از محدثین اهل سنت و در (الذریعه) 7 تألیف به عنوان قرب الاسناد از محدثین شیعه معرفی شده است.

2-2). رحلت این دو امام به ترتیب سال 203 و 148 می باشد.

3-3). عایشه در سال 57 و عبدالله در 73 بدرود حیات گفته است.

احادیث حدیث‌هایی وجود داشته باشد که من فکر می‌کنم از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیده‌ام ولی در واقع از کسان دیگر دریافت کرده باشم).

و اما در مورد ائمه هدی علیهم السلام ما کوچکترین تردیدی نداریم که اگر روایتی از آنان نقل شده باشد که سند آن صحیح و اتصال آن به یکی از آنها مسلم باشد این حدیث گفتار رسول خدا صلی الله علیه و آله است.

و خود ائمه علیهم السلام نیز این موضوع را با صراحت کامل و عقیده راسخ اعلان نموده‌اند که حدیث ما حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله است.

نتیجه این که: اولاً نه تنها کلینی رحمه الله بلکه هیچ محدثی اعم از شیعه و اهل سنت حاضر نیست حدیث عالی‌السندی را که با پنج واسطه به رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌رسد ترک نموده و حدیث نازل‌السندی را که با ده واسطه به مروی عنه می‌رسد نقل نماید مگر با مرجحات قوی که نزول سند را جبران کند و در مورد بحث چنین مرجحی وجود ندارد.

ثانیاً به فرض انتخاب چنین روش و نقل حدیث نازل با وجود حدیث عالی هیچ محدثی حاضر نیست حدیث مطمئن‌تر را که به معصوم می‌رسد ترک و حدیث دیگری را که به غیر معصوم می‌رسد ولو مطمئن است نقل نماید؛ بنابراین این مرحوم کلینی با انتخاب این روش نزدیک‌ترین و مطمئن‌ترین راه را در نیل به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله اختیار نموده است و انتخاب این روش برای هر محدث دیگر اعم از محدث شیعه و اهل سنت از نظر علمی ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌باشد.

نکته قابل توجه!

ولی باید به این نکته توجه نمود که اگر ما از محور سؤال شما که منحصراً کتاب کافی است فراتر برویم و در مورد سایر جوامع حدیثی و منابع تفسیری شیعه بحث کنیم، پاسخ ما این است که در این جوامع و منابع احادیث فراوان از طریق راویان اهل سنت و خصوصاً عایشه و عبدالله بن عمر و حتی خلفای سه‌گانه با قلت حدیث‌شان نقل گردیده است، زیرا شرایط و محدودیت احادیث کافی در آنها وجود نداشته است.

گرچه مطالب گذشته در پاسخ بخش دوم و سوم سؤال حضرتعالی کافی به نظر می‌رسد، اما به لحاظ این که یکی از مطالب بی‌اساس و نسبت‌های ناروایی که در طول تاریخ مطرح گردیده و از تهمت‌های بزرگی که بر ضد شیعه به کار گرفته شده و حول محور آن تبلیغ شده این است که -العیاذ باللّه- شیعه همه صحابه را مورد طعن قرار داده و به حدیث هیچ یک از آنان اعتماد نمی‌کند لذا این موضوع را نه در حد وسیع و گسترده بلکه به طور اجمال و خلاصه و متناسب با این نامه مطرح می‌نماییم؛ زیرا این بینش خلاف واقع و این قضاوت نادرست، تبعات و آثار زیانبار و ضایعات جبران‌ناپذیری به همراه داشته و به صورت حربه‌ای شکننده در ضربه زدن به اسلام در دست دشمنان قرار گرفته است و شاید سؤال حضرتعالی نیز به طور ناخودآگاه در اثر همین تبلیغ به وجود آمده و از همان پندار بی‌اساس ریشه گرفته است.

و به طوری که در مقدمه اشاره گردید، بهترین راه مأیوس نمودن دشمنان اسلام و از بین بردن فاصله و اختلاف در صفوف فشرده و به هم پیوسته مسلمانان آگاه نمودن آنها است و همان گونه که برنده‌ترین حربه دشمنان و کاری‌ترین سلاح پیروزی آنان در راه اهداف شوم شان جمود فکری و بی‌اطلاعی یک گروه از مسلمانانها از حقیقت نظرات گروه دیگر است مهم‌ترین وظیفه علما نیز خلع سلاح کردن دشمنان از راه بیان واقعیات و روشن ساختن اندیشه و افکار مسلمین است و بر اساس علم و آگاهی و منطق صحیح است که می‌توان به پی‌ریزی کاخ محکم و زیبای اتحاد و یگانگی و ایجاد سد نفوذناپذیر اخوت و برادری امیدوار و مطمئن گردید.

سه نظریه متمایز:

در مورد صحابه سه عقیده مختلف و سه نظریه متمایز وجود دارد و یا سه نظریه متمایز متصور است بدین ترتیب:

1. همه صحابه بدون استثناء عادل هستند و هیچ گناه و عمل ناشایستی را مرتکب نمی‌شوند.
2. صحابه با داشتن بزرگ‌ترین افتخارات که نیل به دیدار رسول خدا صلی الله علیه و آله است از

نظر فکر و عمل مانند سایر مسلمانان هستند و ممکن است در میان آنان افراد عادل و افراد غیر عادل هر دو وجود داشته باشد که نیکانشان به پاداش نیکی و عمل صالح خود نائل و افراد خطاکار در مقابل معصیت و گناهشان مجازات خواهند گردید.

3. همه صحابه-العیاذ باللّه-کافر و مرتد هستند.

و این عقیده خطرناک و کفرآمیز در صورتی که واقعیت داشته باشد، عقیده کسانی است که از اسلام خارج گردیده اند و چنین مطلبی که مخالف با نص قرآن و سنت و مخالف با اجماع مسلمین است به جز بر زبان و قلم شخص کافر و دور از اسلام جاری نمی گردد.

آری این سه نظریه و سه بینش متمایز و مختلف درباره صحابه ممکن و محتمل است و مسلماً همه یا بعضی از آنها در خارج نیز طرفدارانی دارند و باید قدری تأمل و بررسی نمود که آیا کدام یک از این نظرات سه گانه می تواند به واقع نزدیک تر و مطابق با قرآن و سنت و قابل قبول علم و عقل باشد.

اما قول سوم همان گونه که اشاره نمودیم از نظر قرآن و سنت محکوم و از نظر همه مسلمانان باطل و مردود است و کسی به جز دشمنان اسلام نمی تواند دارای چنین عقیده ای باشد. و به طوری که در صفحات آینده ملاحظه خواهید فرمود اصلاً وجود چنین عقیده ای جای سؤال و مورد بحث است.

و اما قول به عدالت همه صحابه که بی شباهت به ادعای یک نوع عصمت بر همه صحابه نمی باشد، با موازین علمی و حقایق قرآنی و حدیثی و با واقعیات تاریخی سازگار نیست؛ در نتیجه باید قول دوم را پذیرفت که راه وسط و دور از افراط و تفریط و مورد تأیید قرآن و سنت است و آن عقیده شیعه است که برای صحابه نسبت به عقیده و ایمان و به اندازه اعمال و افکارشان ارجح و اعتبار قائل است.

نظریه اهل سنت:

قبل از این که نظر شیعه را در این مورد توضیح بدهیم به بیان عقیده و نظریه اهل سنت از زبان چند تن از علما و دانشمندان شان می پردازیم:

ص: 290

1. حافظ ابو حاتم رازی امام و پیشوای علمای «جرح و تعدیل» (1) و دانشمند رجال شناس در مورد صحابه پس از بیان مفصل و گفتار مشروح چنین نتیجه گیری می کند: (فكانوا عدول الامة وائمة الهدى و حجج الدين و نقلة الكتاب و السنة) (2). همه صحابه عدول امت، رهبران هدایت، حجت های خدا در آئین و ناقلان کتاب و سنت هستند.

2. ابن عبدالبر در مقدمه استیعاب می گوید: (ثبت عدالة جميعهم). عدالت همه صحابه ثابت و مسلم است. (3)

3. ابن اثیر در مقدمه «اسد الغابه» پس از بیان اهمیت و لزوم شناخت راویان حدیث می گوید: (والصحابه يشاركون في ذلك الا الجرح والتعديل فانهم كلهم عدول لا يتطرق اليهم الجرح).

در آنچه گفته شد صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله با سایر راویان حدیث شریک هستند مگر در جرح و انتقاد؛ زیرا همه صحابه عادل هستند و هیچ نقد و انتقادی بر آنان راه ندارد. (4)

4. حافظ ابن حجر عسقلانی در مقدمه «اصابه» (5) می گوید: (اتفق اهل السنه على ان الجميع عدول ولم يخالف في ذلك الاشد من المبتدعة).

اهل سنت متفق القول هستند که همه صحابه عادل می باشند و در این عقیده مخالفی وجود ندارد، به جز عده معدود از افراد بدعت گذار منحرف.

5. و ابن حجر مکی می گوید: بدان آنچه که اهل سنت و جماعت بر آن اجماع و اتفاق دارند، این است که بر هر مسلمانی واجب است همه صحابه را از راه اثبات عدالت آنان تزکیه نموده و به نیکی یاد نماید و از طعن و انتقاد نسبت به آنان خودداری

ص: 291

1-1). عبدالرحمان بن ابی حاتم رازی متوفای 237ق بزرگ ترین شخصیت علمی است که در تفسیر و حدیث دارای تألیفاتی بوده و در رجال شناسی معروفیت بیشتری دارد و کتاب او در معرفی و نقد رجال و ناقلان حدیث که به نام (الجرح والتعدیل) در 8 جلد تدوین و پس از گذشت یازده قرن امروز هم در میان علما دست به دست می گردد-دلیل روشنی به مقام علمی اوست.

2-2). الجرح والتعدیل، جلد 1، صفحه 7.

3-3). الاستیعاب فی معرفة الاصحاب تألیف حافظ محدث یوسف بن عبدالبر متوفای 463.

4-4). اسد الغابه فی معرفة الصحابه تألیف عز الدین محمد بن الجزری معروف به ابن اثیر متوفای 630-جلد 1، صفحه 3.

5-5). الاصابه فی تمییز الصحابه تألیف ابن حجر عسقلانی متوفای 825 هجری، ج 1، ص 17.

نماید؛ زیرا خداوند در آیات متعدد آنان را تعریف و توصیف نموده است. (1)

این بود اجمالی از نظریه چند تن از علمای اهل سنت درباره صحابه و اگر گفتار همه علمای بزرگ را در این مورد بیاوریم کتاب بزرگ و مستقلى تشكيل خواهد داد.

و همین نظریه و مبنا است که موجب پیدایش حدیث های افرادی مانند سمره و عمرو عاص گردیده و ده ها افراد شناخته شده و ناشناس از زن و مرد را که در بخش اول این نامه اشاره گردید در ردیف ناقلان حدیث قرار داده و حدیث همه آنان به عنوان حدیث صحیح معرفی گردیده است.

علمای اهل سنت بر نظریه خویش از آیات و احادیث دلالتی ذکر نموده اند ولی چون هدف اصلی بیان نظریه شیعه است از نقل و بررسی دلایل علمای اهل سنت صرف نظر نموده و توجه حضرت عالی را به اصل مطلب جلب می نمایم.

شیعه دوستان صحابه رحمهم الله

شیعه آن گروه از صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله را که در راه او جانفشانی کرده و برای اعتلای کلمه توحید فداکاری نموده اند مخلصانه و از ته دل دوست داشته و به وجود آنان افتخار می کند و زیارت قبر آنها را از مستحبات دانسته و آنان را در قبول شدن حوائج و خواسته ها به پیشگاه خدا شفیع قرار می دهد و این محبت و دوستی را به صورت درسی از ائمه و پیشوایان خود فرا گرفته است و نمونه ای از این درس در صحیفه سجادیه که به نام زبور آل محمد شهرت یافته منعکس گردیده است که امام چهارم-سلام الله علیه- صحابه را این چنین دعا می کند:

خدایا به خصوص صحابه و یاران محمد صلی الله علیه و آله آنانکه به او یاری کردند و یاری او را نیکو به پایان بردند و در راه ایمان به سوی او شتافتند و در پذیرفتن آئینش بر دیگران سبقت جستند و دعوت او را به هنگامی که رسالتش را با دلالت به گوششان رسانید، پذیرا گردیدند و جدایی از زن و فرزند را در راه آشکار ساختن دعوتش تحمل نمودند و برای تثبیت نبوتش با پدران و

ص: 292

فرزندان خویش جنگیدند و به برکت وجود او پیروز شدند، آنانکه محبت او را به صورت تجارتی که ضرری به آن راه ندارد به آغوش کشیدند، آنانکه چون به دامن پیامبر چسبیدند، از اقوامشان دوری گزیدند و چون در سایه قرب پیامبر سکونت کردند، اقربایشان طردشان نمودند، بار خدایا پاداش آنچه را که برای تو و در راه تو از دست داده اند فراموش نفرما و در مقابل آنانکه مردم را به دین تو گرد آوردند و برای رضای تو پیامبرت را در دعوت مردم به سویت همراهی کردند از رضا و خشنودیت خوشنودشان فرما و در عوض آنانکه در راه تو از دیار خویش هجرت گزیده و زندگی سخت را بر زندگی راحت اختیار نمودند از نیکوترین اجر و عالی ترین پاداش برخوردارشان فرما. (1)

عقیده شیعه در محدوده کتاب و سنت:

این بود نمونه ای از عقیده شیعه درباره صحابه و این است دوستی و محبت شیعه نسبت به صحابه و یاران رسول خدا صلی الله علیه و آله.

ولی با وجود این دوستی و محبت، شیعه معتقد است که صحبت و دیدار پیامبر صلی الله علیه و آله در عین این که بزرگ ترین فضیلت و بالاترین افتخار است، اما به تنهایی نمی تواند موجب عدالت یا دلیل مصونیت از گناه و معصیت شود؛ بلکه آنچه که عامل سعادت و نجات از عذاب قیامت است عقیده و ایمان و عمل به قرآن و سنت است و لذا صحابه نیز مانند سایر مسلمانان می باشند و در میان آنان افراد عادل و متعهد وجود دارد که قسمت مهم و خیل عظیمی از صحابه را در بر می گیرد و در میان صحابه گروه دومی

ص: 293

1-1). اللهم واصحاب محمد خاصة الذين احسنوا الصحابه والذين ابلوا البلاء الحسن في نصره وكانفوه واسرعوا الي وفادته وسابقوا الي دعوته واستجابوا له حيث اسمعهم حجة رسالته وفارقوا الازواج والاولاد في اظهار كلمته وقاتلوا الالباء والابناء في تثبيت نبوته وانتصروا به ومن كانوا منطوين على محبته يرجون تجارة لن تبور في مودته والذين هجرتهم العشائر اذا تعلقوا بعروته وانتفت منهم القرابات اذ سكنوا في ظل قرابته فلا تنس لهم اللهم ما تركوا لك وفيك وارضهم من رضوانك وبما حاشوا الخلق عليك وكانوا مع رسولك دعاة لك اليك واشكرهم على هجرهم فيك ديار قومهم وخروجهم من سعة المعاش الي ضيقه ومن كثرت في اعزاز دينك من مظلومهم. . . صحيفه سجادية، دعای چهارم. [1]

وجود دارد پیمان شکن، اهل گناه و معصیت؛ افرادی که نفاق بر دل شان حاکم بود و گروه سومی نیز وجود دارد مجهول الحال که از درجه ایمان و کیفیت عقیده و افکارشان اطلاع نداریم. و بر ما است که گروه اول را دوست بداریم، سعادت دنیا و آخرت خویش را در پیروی از راه و رسم شان بدانیم و حدیث شان را از جان و دل پذیرا باشیم و اما گروه دوم و آنانکه جرم و نفاق و پیمان شکنی آنها مسلم شده است؛ چنین افرادی از نظر ما دارای احترام نیستند همان گونه که حدیث آنان ارج و بهائی ندارد.

و اما افراد مجهول الحال از اظهار نظر در مورد آنان خودداری و در رد و قبول حدیث شان توقف می کنیم تا وضع شان مشخص و کیفیت ایمان و عقیده شان روشن شود.

و این راهی است که قرآن در پیش روی ما قرار داده و فکر و اندیشه ای است که سنت بر ما تعلیم و تفهیم نموده است و راه و رسمی است که سیره خلفا بر آن جاری گردیده است.

صحابه از نظر قرآن:

قرآن مجید صداقت گروهی از صحابه و رسوخ ایمان و عقیده در آنان را تأیید می کند که: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ»
1.

و اخلاص گروهی از صحابه را ستوده و از نیل و ارتقاء آنان به درجه کمال یاد نموده است: «أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ»
2.

و در وصف این گروه چنین فرموده است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»
3.

اینها نمونه ای از آیاتی است درباره صداقت و اخلاص و ایمان و عقیده و جهاد و

ولی قرآن مجید در مقابل این گروه از نفاق گروه دیگر از صحابه پرده برداشته و عمل و رفتار و ایمان و عقیده آنها را مخالف الگوهای صحیح اسلامی معرفی نموده است. در جایی می گوید: «وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ» 1 و گاهی می گوید: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيُقُولُونَ هُوَ أَدْنَىٰ» 2.

آن گاه ایداء کنندگان پیامبر صلی الله علیه و آله را با عذاب سخت تهدید می کند «وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» 3.

و باز از گروهی به عنوان مخادع و متظاهر به ایمان و استهزاء کنندگان مؤمنان یاد نموده و می فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُحَادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ مَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ وَ إِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ» 4.

و گاهی پیمان شکنی و مخالفت بعضی از آنها را با حکم زکات مطرح می کند و می فرماید: «وَمِنْهُمْ مَن عَاهَدَ اللَّهُ لَئِن آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَ لَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَ تَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ» 5.

خلاصه: مقام صحابه بودن به رسول خدا صلی الله علیه و آله مقامی است بس ارجمند و افتخاری

است بسی والا، اما این واژه و این اصطلاح به طور عموم، هم شامل کسانی است که در بوته امتحان و آزمایش قرار گرفته و اخلاص عمل را به حد اعلا رسانیده اند و در جهاد در راه خدا و نصرت و یاری رسول خدا پیش قدم بودند و به عالی ترین درجه کمال انسانی ارتقاء یافته و نمونه بارزی از مکارم اخلاق گردیده و خوف و خشیت خدا در دلشان جایگزین شده و خود را از مصادیق این آیه شریفه قرار داده اند: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» 1.

آری، اصطلاح صحابه هم شامل این گروه از صحابه عالی مقام است و هم شامل کسانی است که در عین درک حضور رسول خدا ایمان به قلبشان راه نیافته است. «يَقُولُونَ بِاللَّسْتَنِيهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ» 2.

و با شرک و نفاق خود را در پشت پرده تظاهر به اسلام مخفی داشته و مصاحبت رسول خدا صلی الله علیه و آله و حضور در اجتماع مسلمانان را بهترین وسیله به اهداف شوم و نزدیک ترین راه ضربه زدن به اسلام و مسلمین تشخیص داده بودند و در مورد این گروه اخیر کفایت می کند سوره منافقین و آیات سوره بقره و توبه و بالاتر از همه آیه مربوط به توطئه بزرگ بنای مسجد ضرار که خداوند پرده از اسرار و اهداف شان بر گرفت و آنها را تا قیامت مفتضح و رسوا نمود.

راه شناخت مؤمن و منافق:

این بود نمونه ای از آیات شریفه در مورد تعدادی از صحابه که قرآن کریم در طی این آیات و آیات دیگر ما را از وجود تعدادی منافق در میان صحابه مطلع و از خطر آنان به ما هشدار می دهد.

و قبل از این که به بحث صحابه از دیدگاه سنت برسیم این سؤال مطرح می گردد که با توجه به مضمون آیات گذشته آیا ملاکی برای شناختن افراد منافق و معیاری برای مشخص نمودن آنان از افراد مؤمن و متعهد وجود دارد؟ و آیا می توانیم چنین افرادی

را از سایر صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله که دارای ایمان واقعی بودند تشخیص دهیم؟

پاسخ این است که بلی. وسیله تشخیص و راه شناخت وجود دارد و آن را هم خود رسول خدا صلی الله علیه و آله در اختیار پیروانش قرار داده و در کتب حدیثی و در منابع اولی اهل سنت و شیعه از امیر مؤمنان علیه السلام نقل گردیده است که فرمود: «والذی فلق الحبة وبرأ النسمة انه لعهد النبی الامی أن لا یحبّنی إلا مؤمن ولا یبغضنی إلا منافق» . (1)

قابل ذکر است که این حدیث را نسائی در سنن خود در باب مستقلی تحت عنوان «علامة المنافق» نقل نموده است.

و جالب این است که این علامت در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله مورد استفاده و بهره برداری صحابه واقعی قرار می گرفت و آنان چهره های منافق را با بغض و دشمنی آنها نسبت به امیر مؤمنان علیه السلام می شناختند. به طوری که از صحابه بزرگوار «ابوذر رحمه الله» نقل شده است که: « ما کنا نعرف المنافقین الا بتکذیبهم الله ورسوله والتخلف عن الصلوة والبغض لعلی ابن ابی طالب » . (2)

و ابو سعید خدری می گوید: « انا کنا نعرف المنافقین نحن معاشر الانصار ببغضهم علی بن ابی طالب » . (3)

همین مضمون از تعدادی دیگر از صحابه مانند عبدالله بن عباس، جابر بن عبدالله انصاری، انس بن مالک، عمران بن حصین، ام المؤمنین عایشه و ام سلمه نقل گردیده است. (4)

ص: 297

1-1) . سوگند به خدایی که دانه را شکافت و انسان را آفرید این پیمان نیست از پیامبر امی بر من که مرا دوست نمی دارد مگر مؤمن و دشمن نمی دارد مگر شخص منافق. صحیح مسلم، ج 1، باب الدلیل علی ان حب الانصار وعلی من الایمان، حدیث شماره 78؛ سنن ابن ماجه، ج 1، مقدمه باب 11، حدیث 114؛ سنن نسائی، ج 8، باب علامة المنافق.

2-2) . . . ما منافقین را از سه راه مختلف می شناختیم: با انکار نمودن خدا و رسولش و با تخلف از نماز و با عداوت و دشمنی علی ابن ابیطالب علیه السلام. مستدرک صحیحین، ج 3، ص 129؛ کنز العمال، ج 15، ص 19 به نقل از معالم المدرستین، ج 1، ص 100. [1]
3-3) . ما گروه انصار منافقین را از راه دشمنی آنان نسبت به علی ابن ابیطالب می شناختیم. سنن ترمذی، جلد 5، کتاب المناقب، باب 83، حدیث 300.

4-4) . معالم المدرستین علامه عسکری، جلد 1، صفحه 100 [2] مراجعه شود.

و این بود راه شناسایی منافقان که رسول خدا صلی الله علیه و آله به مسلمانان ارائه فرموده است و این است عملکرد و روش اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله در به کارگیری این معیار که نمونه ای از احادیث آن را ملاحظه فرمودید. و شیعه نیز بجز آنچه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده و سلف صالح از صحابه به آن عمل کرده اند معتقد نبوده و از راه آنان تخطی نکرده است.

اینک بر می گردیم به اصل موضوع و صحابه از نظر سنت.

صحابه از نظر سنت

1. ابن عباس در حدیث مفصلی راجع به روز قیامت از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرمود در آن روز یک عده از صحابه من در سمت شمال قرار می گیرند (1) و من برای حمایت از آنان (به پیشگاه خدا) عرض می کنم: اینها اصحاب من هستند. در پاسخ من می گوید: از روزی که تو از اینها مفارقت کردی آنان نیز به اعقاب خویش و دوران گذشته برگشتند. (2)

2. باز رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: عده ای از اصحاب من وارد حوض کوثر می شوند ولی از آن ممنوع و جلوگیری می گردد، من می گویم: پروردگارا اینها اصحاب و یاران من هستند. در پاسخ من می گوید: از آنچه اینها بعد از تو به وجود آوردند خبر نداری؛ زیرا آنان پس از تو آئین خود را رها کرده و از آئین پدرانشان پیروی نمودند. (3)

3. و در حدیث دیگر فرمود: در کنار حوض کوثر عده ای از کسانی را که با من مصاحبت داشتند می بینم که در نزد من حاضر شده اند، آن گاه از من دورشان می کنند

ص: 298

1-1) . واصحاب الشمال ما اصحاب الشمال فی سموم وحمیم. . .

2-2) وان اناساً من اصحابی یؤخذ بهم ذات الشمال فاقول اصحابی . اصحابی . فيقول انهم لم يزالوا مرتدین علی اعقابهم منذ فارقتهم. . . صحیح بخاری، ج 4، کتاب بدء الخلق، ج 6، تفسیر سوره مائده؛ صحیح مسلم، ج 8، کتاب الجنه وصفه نعیمها.

3-3) ان النبی صلی الله علیه و آله قال یرد علی الحوض رجال من اصحابی فیحلون عنی فاقول یا رب اصحابی فيقول انک لا علم لک بما احدثوا بعدک انهم ارتدوا علی ادبارهم القهقری. صحیح بخاری، جلد 8، باب فی الحوض.

عرض می‌کنم: خدایا ایشان صحابه‌های من هستند گفته می‌شود که نمی‌دانی پس از تو چه حوادثی به بار آوردند. (1)

در مورد انتقاد رسول خدا صلی الله علیه و آله از یک عده از صحابه، احادیث فراوان وجود دارد که آن حضرت با تعبیرات مختلف و با بیانات گوناگون عملکرد آنان را مورد نکوهش قرار داده و ضرر این عده را به مسلمانان گوشزد فرموده است، ولی ما برای رعایت اختصار و از لحاظ این که بدانیم که انتقاد رسول خدا مشخصاً متوجه عنوان صحابه و دور از هر نوع تأویل و تفسیر است به نقل این سه حدیث اکتفا نمودیم.

سیره خلفا

سیره و روش امیر مؤمنان علیه السلام در دوران خلفای سه گانه و در دوران خلافت خویش، دلیل عینی بر گفتار ما است؛ زیرا آن حضرت هر یک از صحابه را که قانون شکنی می‌نمودند و حدود و مقررات اسلام را زیر پا می‌گذاشتند مجازات و به تناسب گناهی که مرتکب شده بودند اجرای حد و کسائی را که با داشتن عنوان صحابه بر خلاف کتاب و سنت عمل کرده و با آن حضرت به مقام جنگ و ستیز برآمده بودند در قنوت نماز و در بالای منبر علناً لعن و نفرین می‌نمودند. (2)

و هم چنین خلیفه دوم در مقابل اعمال نادرست افرادی که افتخار صحابگی هم داشتند عکس العمل نشان می‌داد. (3)

مثلاً: ابو هریره را استیضاح و ثروت کلان او را که پس از معزول شدن از ولایت بحرین با خود آورده بود مصادره نمود و بر وی آن قدر تازیانه زد که بدنش خون آلود گردید. (4)

خلاصه این که: عقیده شیعه درباره صحابه متخذ از قرآن و سنت و سیره خلفا

ص: 299

1-1). لیردن علی الحوض رجال ممن صاحبینی حتی اذا رأیتهم ورفعوا الی اختلفوا دونی فلاقولن ای رب اصحابی فلیقالن لی انک لا تدری ما احدثو بعدک. صحیح مسلم، جلد 7، کتاب الفضائل باب اثبات حوض نبینا.

2-2). شرح نهج البلاغه، جلد 4، صفحه 79.

3-3). در طبقات ابن سعد، ج 2، ص 202 چاپ لیدن در شرح حال خلیفه دوم می‌گوید او اول کسی است که برای شرب خمر هشتاد ضربه تازیانه زد و با افراد خطاکار با شدت رفتار نمود خانه (رویشد ثقفی) را آتش زد و ربیع بن امیه بن خلف را که مرد شرابخوار بود به خیبر تبعید نمود و او به روم پناهنده گردید و به آئین مسیحیت روی آورد و مرتد شد.

4-4). البدایه والنهایه، ج 8، ص 113؛ عقد الفرید، ج 1، ص 26.

است. و علما و محدثین شیعه در نقل حدیث و فرا گرفتن دستورات مذهبی و احکام دینی خود در تمام ناقلان حدیث اعم از صحابه و غیر صحابه احتیاط به کار می برند و به طوری که قبلاً توضیح داده شد مرحوم کلینی و سایر محدثین در نقل حدیث از خلفا و فرزندانشان مجبور هستند به لحاظ فاصله زمانی این احادیث را از روایانی که شناخت دقیقی از همه آنان ندارند نقل نکنند؛ زیرا به طوری که ملاحظه فرمودید در میان این ناقلان گروه اول و افراد عادل و مورد اعتماد و هم گروه دوم و آنانکه مورد نکوهش خدا و رسول خدا قرار گرفته اند وجود دارد و مسلماً اگر بینش برادران اهل سنت درباره صحابه مانند بینش شیعه و بر اساس واقع بینی نه بر اساس (اصالة العدالة) بود در بیشتر احادیث که به وسیله روایان مختلف از خلفا و فرزندانشان نقل گردیده است موضع دیگری اتخاذ و از اغلب حدیث ها که امروز به نام حدیث صحیح نامیده می شود صرف نظر می نمودند.

سیاست و تعصب دو عامل تهمت

پس از بیان عقیده شیعه در مورد صحابه و اثبات این که عقیده شیعه بر اساس قرآن و سنت و بر مبنای سیره خلفا است و شیعه تنها انتقاد از عملکرد آن عده از صحابه را جایز می داند که با امیر مؤمنان علیه السلام عداوت و دشمنی داشتند و یا به هر نحوی با دستورات قرآن و اوامر رسول اکرم صلی الله علیه و آله مخالفت صریح و آشکار نموده اند و به طوری که ملاحظه فرمودید این درس را نیز از متن قرآن و گفتار رسول خدا صلی الله علیه و آله و عملکرد صحابه فرا گرفته اند.

اینک این سؤال مطرح می شود که آیا این تهمت بزرگ و این افترای خانمان سوز که شیعه به همه صحابه بدبین است و همه صحابه را مورد طعن قرار می دهد چگونه به وجود آمده و از کجا ریشه گرفته است؟!

پاسخ این سؤال به طور اجمال این است که این تهمت در اثر دو عامل به وجود آمده است: یکی سیاست تحریف و دیگری تعصب و در کنار این دو عامل مسئله بی اطلاعی و عدم تحقیق نیز در اشاعه و گسترش این تهمت نقش مؤثری ایفا نموده است.

به طوری که در ذیل مطلب دوم اشاره گردید در دوران خلفای اموی و عباسی (اگر نگوییم در طول تاریخ) شیعه به جرم طرفداری از اهل بیت تحت فشار شدید قرار گرفته که زندان و شکنجه و کشتار دسته جمعی درباره آنان از مسائل عادی به شمار می رفته است. طبیعی است که برای توجیه این جنایات در جامعه و برای جلب و هماهنگی افکار عمومی لازم بود دلائلی جامعه پسند، ارائه شود. در این جا است که حکام و عوامل جنایت، دست به تحریف زده و اقدام به قلب واقعیات نموده اند و به جای این که بگویند شیعه طرفدار اهل بیت و دوستدار خاندان پیامبر است آنها را با عداوت و دشمنی با صحابه متهم ساخته اند. زیرا این تهمت ها است که می تواند جامعه را با چنین حکام هماهنگ (کند) و بر جنایات آنان مهر تأیید بزند و اگر حقیقت امر مطرح می گردید نه تنها مورد تأیید نبود بلکه امکان مواجهه با مخالفت و عکس العمل مسلمانان نیز وجود داشت.

ما خود در شرایط فعلی شاهد این نوع تحریف ها هستیم و قلب واقعیات از سوی بعضی حکام را عمیقاً لمس می کنیم:

مثلاً آن گاه که چهارصد نفر مسلمان در کنار مسجد الحرام به خاک و خون کشیده شده و به شهادت می رسند و هزاران نفر مجروح می گردد، حکام آل سعود برای جلب افکار مسلمانان جهان و توجیه عمل شیطانی خود دست به تحریف زده و به جای این که بت شکنی و مبارزه با کفر و استکبار ایرانی ها و شعار الله اکبر و مرگ بر آمریکای آنها را که علت این کشتار عظیم بوده مطرح کند از سیاست تحریف استفاده نموده و یک مطلب مضحک و غیرقابل قبولی را عنوان و در تمام رسانه های خبری دنیا اعلان می نماید که «حجاج ایرانی مصمم بودند حجر الاسود! یا کعبه را از جای خود برکنند و به شهر قم منتقل کنند»!!!

اما آیا می دانید که متأسفانه همین مطلب مضحک و بی اساس به گونه ای که یک عده ناآگاه و بی خبر از همه مسائل باور نموده اند ممکن است در آینده و در اثر تبلیغ و انتقال از جراید و روزنامه ها به کتب تاریخ و انعکاس اخبار و عکس های ساختگی و

مونتاز آن به دایرة المعارف ها به صورت یک واقعیت تاریخی درآید؟!

همان گونه که در اصل، مسئله سب و عداوت صحابه یک مطلب مضحک و خلاف واقع بوده، اما با مرور زمان و با تبلیغ و انعکاس آن در کتاب ها در میان گروهی به صورت یک واقعیت تلقی می شود.

یک نمونه تاریخی

ما که سیاست تحریف را یکی از عوامل اصلی این تهمت مطرح نمودیم نه یک تلقی و برداشت از تاریخ، بلکه حقیقتی است که خود مورخین اشاراتی به آن نموده اند و به عنوان نمونه به نقل یک مورد اکتفا می کنیم:

ابن اثیر مورخ معروف در حوادث سال 407 می گوید: و در این سال شیعه ها در همه آفریقا به قتل رسیدند. و علت آن را چنین بیان می کند که در شهر «قیروان» و در ماه محرم «معز بن بادیس» فرمانروای کل آفریقا از کنار جمعیتی عبور کرد و درباره آنان سؤال نمود گفتند: اینها روافض هستند که شیخین را سب می کنند. آن گاه مردم و مأمورین به سوی دروازه «مقلی» که شیعه ها در آن جا اجتماع می کردند روانه شدند و از شیعه ها گروه گروه به قتل رسانیدند. . . .

و افرادی نیز که در قصر منصور و در مسجد شهر «مهدیه» متحصن شده بودند، محاصره و سپس به قتل رسیدند و این کشتار در تمام آفریقا به وقوع پیوست که اکثر شعرا در سروده های خویش آن را ذکر نموده اند. حادثه ای که گروهی از خوشحال و مسرور و گروهی دیگر گریان و محزون بودند. (1)

در این تکه از تاریخ که به طور اجمال و اختصار نقل شده است چند نکته قابل توجه وجود دارد که حقیقت این تهمت و تحریف را روشن می سازد:

1. اجتماع شیعیان در ماه محرم.
2. اجتماع و حرکت شان به سوی دروازه (مقلی) و کشته شدنشان در این میدان.
3. کشته شدن شیعیان در سایر نقاط آفریقا.

ص:302

4. شادمانی گروهی و حزن و اندوه گروه دیگر.

توضیح این که: می دانیم که از قدیم الایام و در طول تاریخ مانند امروز در همه نقاط دنیا و در مصر و آفریقا (1) شیعیان در ماه محرم به منظور عزاداری حسین بن علی علیه السلام و ریحانه رسول خدا صلی الله علیه و آله اجتماع و راهپیمایی می نمودند و اجتماع شیعیان در ماه محرم در «قیروان» و حرکت شان به سوی دروازه شهر دقیقاً روی همین اصل بوده است.

و می دانیم این عزاداری ها کوچکترین ارتباطی به صحابه ندارد و اگر در این مراسم شعری سروده شود و نوحه ای خوانده شود منعکس کننده مظلومیت حسین بن علی علیه السلام و یاران آن حضرت و تنفر از ظلم یزید و دستیاران او می باشد.

پس کشته شدن شیعه های «قیروان» به اتهام سب صحابه یک توطئه از پیش ساخته برای اجرای سیاست حکام آن روز آفریقا بوده که این سیاست علاوه بر (قیروان) در سایر نقاط آفریقا نیز اجرا شده است.

و طبق گفتار ابن اثیر آن روز در اثر این حادثه گروهی خندان و گروهی گریان بودند؛ یعنی افراد آگاه از سیاست روز و تحریف حقایق گریان و اشک ریزان و گروهی بی اطلاع و زودباور خوشحال و شادمان بودند.

و اگر سب صحابه واقعیت داشت، حزن و اندوه گروهی مفهومی پیدا نمی کرد.

و این سیاست تحریف را نه در «قیروان» تونس بلکه در نقاط دیگر و در طول تاریخ می توان به وضوح مشاهده نمود.

و اما تعصب

در بعضی از کتاب ها که درباره ملل و نحل و آراء و عقاید تألیف گردیده از شخصی به نام «ابو کامل» یاد شده است با این خصوصیت که او شیعه بوده و در عین حال به کفر ارتداد همه صحابه و یاران پیامبر و حتی به کفر امیر مؤمنان علیه السلام معتقد بوده است. آن گاه برای او پیروانی به نام «کاملیه» ترسیم و معرفی شده که دارای همان عقیده یعنی هم از

ص: 303

1-1). مراسم عزاداری در طول دوران سلطنت فاطمی ها را در مصر و آفریقا در خطط مقریزی، چاپ بغداد، ج 1، ص 490 تحت عنوان (یوم عاشورا) ملاحظه فرمایید.

شیعیان و هم از معتقدان از شیعیان و معتقدان بر کفر همه صحابه و امیر مؤمنان علیه السلام بوده اند و این فرقه در کنار فرقه ها و گروه های عجیب و غریب مسلمانان و شیعیان قرار گرفته است مانند فرقه های عجارده، صلتیه، معلومیه، مجهولیه، معبدیه، اخنسیه، هذلیه و ده ها گروه با نام های جالب!

و ابو کامل و پیروان او برای اولین بار در کتاب الفرق بین الفرق تألیف ابومنصور عبدالقادر شافعی بغدادی متوفای 429 مطرح گردیده است و خلاصه معرفی او از کاملیه و مؤسس آن به طوری که اشاره گردید چنین است که:

این گروه از پیروان مردی رافضی هستند که ابو کامل نام داشت و معتقد بود که همه صحابه پیامبر حتی علی بن ابی طالب علیه السلام کافر شده و از دین اسلام برگشته اند. (1)

و عین همین جملات را محمد بن عبدالکریم شهرستانی (متوفای 548ق) که در یک قرن پس از ابو منصور می زیسته در کتاب خود، ملل و نحل آورده است. (2)

بدیهی است انعکاس مطلبی در دو کتاب رایج و قدیمی متعلق به قرن پنجم و ششم موجب انعکاس و سرایت آن به کتاب ها و تألیفات دیگر نیز خواهد گردید و لذا می بینیم یک قرن پس از شهرستانی ابن ابی الحدید (متوفای 655ق) که جزء ادبا و نویسندگان دوران خویش بوده همان مطلب را بدون کوچک ترین نقد و بررسی نقل نموده است. (3)

و چون بررسی می کنیم می بینیم در اصل پیدایش «کاملیه» و یا با وجود گروهی به نام «کاملیه» در متهم ساختن این گروه با عقیده یاد شده تعصب و یکسونگری، بزرگ ترین و یا اصلی ترین عامل و در نشر و انعکاس آن ناآگاهی و عدم تحقیق مهم ترین انگیزه بوده است.

معرفی اجمالی از ابو منصور بغدادی و شهرستانی

با توجه به حجم محدود این اوراق در معرفی این دو نویسنده که به عنوان مؤلفان در شناخت ادیان و مذاهب شهرت یافته اند و در مسئله مورد بحث، ابومنصور سازنده

ص: 304

-
- 1-1 . ترجمه الفرق بین الفرق، چاپ 1333 ش، تبریز، صفحه 46.
 - 2-2 . ملل و نحل، شهرستانی، چاپ 368 قاهره، جلد 1، صفحه 291.
 - 3-3 . شرح نهج البلاغه، جلد 10، صفحه 254.

و شهرستانی ناشر آن بوده است مجبورم فقط گوشه ای از این واقعیت را در اختیار جنابعالی قرار بدهم و نظریه امام فخر رازی (متوفای 606ق) را که در یک گفتار به هر دو مطلب اشاره نموده است بیاورم.

امام فخر رازی (1) در کتاب مناظرات (2) خود می گوید: روزی مسعودی (3) خدایش بیامرزد در حالی که شاد و مسرور بود بر من وارد گردید. سبب خوشحالی او را پرسیدم. در جوابم گفت: کتاب های نفیس و پرازشی به دست آورده و خریداری نموده ام. گفتم: آن کتاب ها چیست؟ از چند کتاب نام برد تا به کتاب ملل و نحل شهرستانی رسید. گفتم: آری، او به خیال خود عقاید و مذاهب جهان را در این کتاب جمع کرده است، ولی به کتاب وی اعتماد نیست؛ زیرا مذاهب اسلامی را از کتابی به نام بین الفرق که از تصانیف استاد ابو منصور بغدادی است نقل نموده است و ابو منصور کسی است که بر مخالفان خود سخت تعصب داشت و مذاهب و عقاید آنان را چنان که هست نقل نکرده است و شهرستانی نیز مذاهب را از آن کتاب گرفته است؛ از این جهت در نقل این مذاهب، مطالب او خالی از نقص و خلل نیست. (4)

به طوری که ملاحظه می فرمایید فخر رازی ابو منصور بغدادی را فردی متعصب و یکسونگر و شهرستانی را فرد مقلد و غیر محقق معرفی می کند.

و یک نگاه اجمالی نظریه فخر رازی را در هر دو مورد تأیید می نماید:

اما در مورد تعصب ابو منصور

1. ابو منصور و به تبعیت وی شهرستانی گروه «کاملیه» را که به زعم آنان همه

ص: 305

1-1. در میزان الاعتدال می گوید فخر رازی رأس زکاء و زیرکی و سرآمد دانشمندان علوم عقلی و نقلی است تألیفات فراوان و تفسیر کبیر او مؤید تبحر وی در علوم گوناگون است. وفات او در شهر هرات در عید فطر سال 606 واقع گردید.

2-2. مناظرات جرت فی بلاد ماوراء النهر تألیف فخر رازی چاپ حیدرآباد 1300ق به نقل دکتر مشکور در ترجمه الفرق بین الفرق، صفحه 25-27.

3-3. به طوری که از مسئله نهم کتاب (مناظرات) معلوم می شود مسعودی از فضیلتی معاصر فخر رازی است و با وی مباحثات علمی داشته است.

4-4. ترجمه الفرق بین الفرق، صفحه 16، با کمی تصرف.

صحابه حتی امیر مؤمنان علیه السلام را کافر و خارج از اسلام می دانستند به عنوان یکی از فرق شیعه معرفی می کنند.

جای سؤال است که این مطلب متضاد و متناقض چگونه برای ابومنصور مجهول و مستور مانده که ممکن نیست فرد یا گروهی در عین این که مسلمان و از پیروان ائمه شیعه است معتقد به کفر همه صحابه حتی معتقد به کفر امیر مؤمنان علیه السلام باشد؟ شیعه ای که در امیر مؤمنان علیه السلام به مقام عصمت هم قائل است!!

و حقاً تنها تعصب است که می تواند هر امر محال را ممکن و هر مطلب غیر معقول را معقول و کفر و عصمت را در یک فرد جمع نماید!!

2. در تألیفات دانشمندان و علمای دیگری که قبل از ابومنصور درباره ملل و نحل دست به تألیف زده اند، از گروهی به نام «کاملیه» اسمی به میان نیامده است؛ مانند فرق الشیعه نوبختی (متوفای 300-320ق) و مسلم است در صورت وجود چنین گروهی بدین نام و با چنین عقیده از دید شخصیت با اطلاعی مانند نوبختی به دور نمی ماند و حداقل در مقام رد و اعتراض اشاره ای به این عقیده و مؤسس آن می نمود.

نه در کتاب های آراء و عقاید بلکه تا آن جا که ما بررسی نمودیم از شخصیت ابوکامل و پیروانش و تاریخ و محل زندگی آنان در کتب تاریخ و تراجم کوچک ترین اثری به دست نیامد و در این جا است که این گروه شکل عنقا را پیدا می کند و گویا چنین گروه و مؤسس آن به جز در خیال ابومنصور خلق نگردیده و به جز در وهم او پدید نیامده است.

و اما راجع به شهرستانی

و این که او اهل تحقیق نبوده و در بیان مذاهب اسلامی به قول فخر رازی از ابو منصور تقلید و یا آنچه از افواه عوام و مردم کوچه و بازار شنیده در کتاب خویش نقل نموده است تنها به یک دلیل روشن و قابل درک عموم اکتفا می کنیم.

او در معرفی ائمه شیعه می گوید: «... فقالوا الامام بعد موسی ابنه علی الرضا ومشهد بطوس ثم بعده محمد التقی وهوفی مقابر قریش ثم بعده علی بن محمد

یعنی به عقیده شیعه امام بعد از محمد تقی علیه السلام علی بن محمد تقی است و قبر او در شهر قم واقع است.

کسی که در معرفی مذاهب و ادیان، کتابی تألیف می کند و درباره ائمه بزرگ ترین مذاهب اسلامی (شیعه) این چنین نظریه می دهد و مرقد شریف امام هادی علیه السلام را از سامرای عراق به شهر قم و به ایران منتقل می کند، نظریه او در مورد آراء و عقاید مختلف و غیر معروف دارای چه اعتبار و ارزش علمی خواهد بود؟! قضاوت با جنابعالی است.

و جالب این است که او عذر این اشتباه و اشتباهات دیگرش را خواسته و در ذیل همین نظریه چنین می گوید: «هذا؟ الاثنا عشریه فی زماننا» .

شما خواننده عزیز از این جمله چه می فهمید؟ مگر شیعه در هر زمان دارای عقیده خاصی بوده است؟

مفهوم ظاهری این جمله این است که من در حال حاضر که با مردم عادی و افراد کوچه و بازار گفتگو می کنم، درباره عقیده شیعه چنین نظریه می دهند که مدفن امام دهم آنان در شهر قم قرار گرفته است.

و لابد اگر در میان عده دیگر چنین می گفتند که امام یازدهم شیعیان در شیراز است شهرستانی هم می نوشت: وبعده الحسن العسکری ومشهده بشیراز!!

خلاصه این که: اولاً بدینی شیعه نسبت به همه صحابه نه تنها از نظر دلائل نقلی مردود و بی اعتبار است بلکه از نظر عقلی نیز یک موضوع متناقض و غیرقابل قبول است.

و ثانیاً: اصلاً شخصی به نام ابوکامل و گروهی به نام «کاملیه» که دارای عقیده مورد بحث باشد وجود نداشته بلکه چنین گروه و چنین عقیده ساخته و پرداخته خیال و اندیشه فردی متعصب به نام «ابومنصور» بوده است.

ص: 307

و ثالثاً: وجود چنین فرد و گروهی با چنین عقیده ضد اسلامی چه ارتباطی به عقیده شیعه دارد؟ مگر کتابخانه های دنیا مملو از منابع عقیدتی و کتب حدیثی و تاریخی شیعه نیست؟ تا حال در کدام کتاب از کتب شیعه چنین عقیده منعکس گردیده و از زبان کدام عالم و دانشمند و یا فرد عوام و بی سواد شیعه چنین مطلبی شنیده شده است. «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و قولوا قَوْلًا سَدِيداً يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ». 1

شیعه یا اهل سنت واقعی

پس از بیان این نکته که اساس و پایه عقیده شیعه در مورد صحابه قرآن و سنت و آیات و احادیث است، تذکر این نکته را لازم می دانیم که باید تسنن واقعی را در تشیع به دست آورد و پیروی نمودن از سنت اصیل پیامبر صلی الله علیه و آله نمی تواند بدون تشیع تحقق پذیرد.

البته ما در این مورد با تسمیه و نامگذاری کاری نداریم و فعلاً کیفیت تسمیه تشیع و تسنن و زمان و عامل به وجود آمدن این دو اسم را مطرح نمی سازیم و از این بحث صرف نظر می کنیم که کلمه شیعه به وسیله شخص رسول اکرم صلی الله علیه و آله به پیروان امیر مؤمنان علیه السلام اطلاق گردیده (1) و پیدایش کلمه اهل سنت و جماعت از سال 41 و از زمانی است که آتش بس بین امام حسن مجتبی علیه السلام و معاویه به وجود آمده و با مرور زمان گسترش یافته است. (2)

آری، ما فعلاً این بحث را مطرح نمی کنیم، ولی همان گونه که در مورد صحابه، دیدگاه شیعه را ملاحظه فرمودید که براساس قرآن و سنت بوده و در این مسیر اعوجاج و انحرافی از سنت نبوده می توانید از همان یک نمونه به تمام آراء و عقاید و

ص: 308

-
- 1-2) . در این مورد به صواعق محرقة در ذیل آیه هشتم و دهم از آیات مربوط به فضائل اهل بیت و نهاییه ابن اثیر در ذیل کلمه (قمح) و تفسیر (در منشور) به تفسیر آیه اولئک هم خیر البریه مراجعه شود.
- 2-3) . تاریخ الخلفاء، و تاریخ ابو الفداء شرح حال معاویه.

اعمال و عبادات شیعه پی ببرید و دریابید که شیعه در تمام نظراتشان از اصول عقاید گرفته تا جزئیات فروع و احکام پیرو قرآن و سنت می باشد و اصل تشیع و پیروی از امیرمؤمنان علیه السلام و اهل بیت نیز در چهارچوبه دستور قرآن و در محدوده فرمان رسول خدا بوده است که فرمود: (من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه) . . .

و از این جا است که می گوئیم تسنن و سنت گرایی حقیقی را باید در تشیع جستجو کرد و این تشیع است که اهل سنت واقعی و پیرو سنت اصیل و صحیح رسول خدا می باشد.

الشواهد الشعرية ومناسباتها في الكتب الأربعة الحديثية

إشارة

الشواهد الشعرية ومناسباتها في الكتب الأربعة الحديثية (1)

على موسى الكعبي

چكیده

بحث در این مقاله شامل تمامی اشعار وارد شده در احادیث كتب اربعة است و شواهد شعری را بر حسب حروف قافیه به صورت الفبایی سامان داده است. او برای هر شعر یک شماره انتخاب نموده و پس از بیان شعر و توضیح لغات آن، محل شاهد در شعر و محل استشهاد در كتب اربعة را بیان داشته است.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على الحبيب المصطفى وآله الهداة الميامين.

وبعد: لا يخفى أنّ الشعر العربي يحتلّ موقع الصدارة في الدراسات الأدبية من بين سائر فنون الأدب، لا لآئه مادّة للتسلية والتمتعة وحسب، بل لموقعه المتميّز في أغلب فروع العلم والمعرفة، ولأنّ بعضه يُعدّ مستودعاً للحكمة والفصاحة، وقد عبّر عنه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بقوله: «إنّ من البيان لسحراً، وإنّ من الشعر لحكمة» وفي رواية «لحكماً». (2)

والشعر من المصادر المهمّة في دراسة التاريخ والعادات الاجتماعية، فهو ديوان العرب لأنّه دَوّن مآثرهم وأيامهم، واحتفظ لنا بسجلاً لأهمّ الأحداث التاريخية التي أَلَمّت بهم، والتقاليد الاجتماعية السائدة بينهم.

ص: 311

1-1. علوم الحديث، العدد التاسع، السنة الخامسة، محرم 1422ق، ص 8-130.

2-2. أمالي الصدوق، ص 495، ح 6؛ العمدة ابن رشيّق، ج 1، ص 83. [1]

وفى صدر الإسلام أصبح الشعر إحدى أهم أدوات الإعلام الفعّالة التي تقف إلى جانب السيف للذود عن الدعوة الإلهية الحقة ورفع راية التوحيد وبسطها على وجه المعمورة، حتى أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال فى شعراء الصدر الأوّل: «هؤلاء نفر أشدّ على قريش من نضح النبل» (1) وفى رواية: «والذى نفسى بيده، لكأنما ينضحونهم بالنبل». (2)

وترك الرعيل الأوّل من الشعراء الإسلاميين ديواناً شعرياً حافلاً بذكر الوقائع والفتوحات والأحداث المهمّة والخطيرة التي مرّت بها الدعوة الإسلامية فى عصرها المتقدّم.

وكان فى طليعة أولئك الشعراء شيخ البطحاء وعمّ سيد الأنبياء أبو طالب رضى الله عنه الذى انبرى للدفاع عن رسالة التوحيد وإعلاء مبادئها، وعبر عن عمق نصرته ومحبّته وولائه للرسول صلى الله عليه وآله ورسالته فى أيامها الأولى وإرهاصاتها المبكّرة.

وبعد توسّع الفتوح الإسلامية واختلاط العرب بغيرهم من الأقوام المجاورة، شاع اللحن على الألسن وفشا فى أوساط الناس، فوضع أبو الأسود الدؤلى قواعد النحو العربى ونقّط المصحف نقاط الإعراب، ليقوم ما فسد من اللسان ويحافظ على لغة القرآن.

وقد فعل أبو الأسود ذلك بتلقين من أمير المؤمنين على عليه السلام، وهو أوّل من سنّ العربية ووضع قواعد نحوها، وألقى أصوله وجوامعها إلى أبى الأسود الدؤلى، باتّفاق أغلب علماء اللغة ومؤرّخيها. (3)

وقد سئل أبو الأسود: من أين لك هذا العلم؟ فقال: لقنت حدوده من على بن أبى طالب عليه السلام. (4)

وأخذ الدارسون عن أبى الأسود أصول قواعد العربية، فكانت الأساس الأوّل الذى أُقيم عليه صرح الدراسات اللغوية والأدبية، حيث دوّنت أصول اللغة والنحو والصرف

ص:312

1-1 . العمدة ابن رشيق، ج 1، ص 92. [1]

2-2 . مجمع البيان الطبرسى، ج 7، ص 326.

3-3 . راجع: معجم الأدباء ياقوت، ج 12، ص 34؛ و [2] 42، المزهر السيوطى، ج 2، ص 397؛ الخصائص ابن جنّى، ج 2، ص 8؛ خزنة الأدب البغدادي، ج 1، ص 281؛ شذرات الذهب ابن العماد، ج 1، ص 76؛ شرح ابن أبى الحديد، ج 1، ص 20؛ [3] صبح الأعشى القلقشندي، ج 1، ص 350 و 420؛ و ج 3، ص 151؛ فهرست ابن النديم، ص 59. [4]

4-4 . وفيات الأعيان ابن خلكان، ج 2، ص 537؛ [5] مرآة الجنان اليافعى، ج 1، ص 162؛ [6] الإصابة، ج 2، ص 242. [7]

بعد استقراء كلام العرب ودراسة مختلف أساليبه، فكان للشعر النصيب الأوفر في تلك الدراسات، لأنه أقلّ الفنون الأدبية تعرّضاً للتصحيف والتحريف، ذلك لكون الملكة الإنسانيّة أقدر على حفظ الشعر من غيره باستثناء الكتاب الكريم لما يختزن فيه من الوزن والقافية.

ومن هنا أصبحت الحاجة ماسّة إلى الشاهد الشعري لأغراض الاحتجاج اللغوي، فتوجّهت عناية علماء العربية إلى دراسة النصوص الشعرية وحفظها وشرحها ونقدها، ومن ثمّ الاستدلال بها على صحّة قواعد اللغة والنحو والصرف ومعرفة شواذّها، كما عتوا بمعرفة اسم الشاعر وحدّدوا عصره، وناقشوا في مدى صحّة نسبة الشعر إليه.

كما اعتنى به سائر المفسّرين والمحدّثين، لغرضٍ أجلّ وأسمى، إذ سخّروا كما هو معلوم طاقات اللغة العربية وآدابها، ويأتى الشعر في طليعتها، لخدمة النصّ الشرعي المقدّس.

وقد اشتهر عن ابن عباس رضى الله عنه كثرة استشهاده بشعر العرب في تفسيره، فإذا سئل عن شىء من القرآن أنشد فيه شعراً، وكان يقول: إذا قرأتُم شيئاً من كتاب الله فلم تعرفوه، فاطلبوه في أشعار العرب، فإنّ الشعر ديوان العرب (1).

الشاهد فى اللغة

المراد بالشاهد فى اللغة: قول عربى شعر أو نثر، قيل فى عصر الاحتجاج وحدّده بالعصر الجاهلى إلى منتصف القرن الثانى الهجرى. (2)

أغراض الاحتجاج

للاحتجاج اللغوى غرضان:

الأول: لفظى، وذلك لإثبات صحّة استعمال لفظة أو تركيب وما يتبع ذلك من قواعد فى علم اللغة والنحو والصرف.

الثانى: معنوى، ويتعلّق بإثبات معنى كلمة ما، وما يتبع ذلك من قواعد بلاغيّة فى علم المعانى والبيان والبديع.

ص: 313

1-1 . العمدة ابن رشيق، ج 1، ص 90-91. [1]

2-2 . يورد للاحتجاج به على قول أو رأى أو قاعدة المعجم المفصّل، ميشال عاصى وإميل بديع، ج 2، ص 727.

وقد شدّد علماء اللغة والنحو في شروط قبول الشاهد اللغوي للغرض الأول من الاحتجاج، فلم يجوّزوا الاستشهاد على اللغة والصرف والنحو إلا بكلام من يوثق بفصاحته من العرب، وحدّدوا ذلك ضمن عصر معيّن وقبائل معيّنة تقع ضمن دائرة الاحتجاج.

أمّا الغرض الثاني من الاحتجاج اللغوي، فقد جوّزوا الاستشهاد عليه بكلام المولدين وسواهم من المتأخّرين عن عصر الاحتجاج (1) فقد احتجّ المبرد بشعر أبي تمام ت 231ق، واحتجّ ابن جنى بشعر المتنبي ت 354ق، وقال: إنّ المعاني يتناهبها المولدون كما يتناهبها المتقدّمون (2) واستشهد الزمخشري بشعر المتنبي والبحتري ت 284ق، وأبي نؤاس ت 198ق، وأبي العلاء المعري ت 449ق (3) واستشهد السيد المرتضى بشعر ابن الرومي ت 283ق في (الانتصار) (4) وتابعه الشيخ الطوسي في (تحريم الفقاع) (5).

دائرة الاحتجاج اللغوي

جعل علماء اللغة حدوداً زمانية ومكانية لقبول الشاهد اللغوي متوخّين بذلك السلامة في لغة المحتجّ به وعدم تطرّق الفساد إليها، كي تتاح لهم فرصة التمييز بين الدخيل والأصيل، والمشهور والشاذ، والمستعمل والمهمّل.

فمن حيث الدائرة الزمانية، لم يقبلوا من الشواهد الشعرية والنثرية إلا ما كان واقعاً بين العصر الجاهلي إلى منتصف القرن الثاني الهجري، وعلى ضوء ذلك قسّموا الشعراء إلى طبقات أربع تخضع للترتيب الزمني، وهي:

الأولى: طبقة الشعراء الجاهليين، كامرئ القيس والأعشى وغيرهما ممّن ماتوا قبل ظهور الإسلام.

الثانية: طبقة المخضرمين، وهم الذين أدركوا الجاهلية والإسلام، كلبيد وحسان.

الثالثة: طبقة الإسلاميين المتقدّمين، وهم الذين كانوا في صدر الإسلام كجرير والفرزدق.

ص: 314

1-1) . راجع: خزانة الأدب البغدادي، ج 1، ص 5.

2-2) . الخصائص ابن جنّي، ج 1، ص 24. [1]

3-3) . راجع: الكشّاف الزمخشري، ج 1، ص 77 و 83 و 113 و 138 و 172؛ وج 4، ص 681.

4-4) . الانتصار السيد المرتضى، ص 199.

5-5) . تحريم الفقاع (ضمن الرسائل العشر الطوسي)، ص 257.

الرابعة: طبقة المولدين أو المحدثين، وهم الذين جاءوا بعد الطبقة الثالثة كبشار بن برد وأبي نؤاس (1)

فأجمعوا على صحّة الاستشهاد بطبقة الجاهليين والمخضرمين، واختلفوا في رتبة الإسلاميين، فالأغلب على صحّة الاستشهاد بشعرهم حتى منتصف القرن الثاني الهجري، وجعلوا إبراهيم بن هرمة وهو إبراهيم بن علي بن سلمة بن عامر بن هرمة الفهري، أبو إسحاق، من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، توفي نحو سنة 150ق، وقيل: سنة 176ق.

قال الأصمعي: ختم الشعر بإبراهيم بن هرمة، وهو آخر الحجج، (2)ت بعد سنة 150ق آخر شعراء الإسلاميين المحتجّ بشعرهم.

واقصر بعض العلماء كأبي عمرو بن العلاء على الأخذ من الجاهليين والمخضرمين دون غيرهم (3)

أمّا الطبقة الرابعة من الشعراء فلا يُحتجّ بكلامهم للغرض اللفظي مطلقاً، وجعلوا بشار بن بردت 167ق رأس المحدثين غير المحتجّ بكلامهم، وعلّلوا استشهاد سيوييه ببعض شعر بشار في (الكتاب) بالتقرّب إليه واتّقاء شرّ لسانه، لأنّه كان قد هجاه لتركه الاحتجاج بشعره.

(4)

ومن حيث الدائرة المكانية، أو القبائل التي أخذوا عنها، فقد اختلفت درجاتها في الاحتجاج بحسب قربها أو بعدها من الاختلاط بالأمم المجاورة، فاعتمدوا كلام القبائل الواقعة في قلب جزيرة العرب، وردّوا كلام القبائل التي على السواحل، أو في الحواضر، أو في جوار غير العرب من الأمم الأخرى، وقد صنّف ذلك أبو نصر الفارابي في (الاحتجاج) فذكر أنّ أجود العرب انتقاءً للأفصح هم قريش، يليهم

ص:315

-
- 1-1) . راجع: العمدة ابن رشيقي، ج 1، ص 233؛ خزنة الأدب البغدادي، ج 1، ص 6. [1]
- 2-2) . راجع: الشعر والشعراء ابن قتيبة، ص 509؛ خزنة الأدب البغدادي، ج 1، ص 424؛ [2] الأغاني أبو الفرج، ج 4، ص 367؛ النجوم الزاهرة، ج 2، ص 84؛ [3] البداية والنهاية ابن كثير، ج 10، ص 175؛ تاريخ بغداد، ج 6، ص 127؛ [4] أعلام الزركلي، ج 1، ص 50؛ [5] الذريعة آقا بزرك، ج 1، ص 314.
- 3-3) . خزنة الأدب البغدادي، ج 1، ص 6.
- 4-4) . خزنة الأدب البغدادي، ج 1، ص 8. [6]

قيس، وتميم، وأسد، وهذيل، وبعض كنانة، وبعض الطائيين، ولم يؤخذ من غيرهم من سائر القبائل.

وعلى هذا الأساس استثنوا القبائل القاطنة بجوار اليونان كتغلب والنمر، والقبائل المجاورة لأهل مصر والقبط كلخم وجذام، والقبائل المجاورة لأهل الشام كقضاة وغسان وإياد، والقبائل المجاورة للنبط والفرس والهند والحبشة كبكر وعبدالقيس وأزد عُمان وأهل اليمن، والقبائل المخالطة لتجار الأمم المقيمين عندهم كبنى حنيفة وسكان اليمامة وثقيف وسكان الطائف وحاضرة الحجاز. (1)

على أن دائرة الاستشهاد تتسع وتضيق بحسب مدارس اللغة والنحو التي نشأت في الحواضر الإسلامية، فالمدرسة البصرية شددت أشد التشدد في رواية الأشعار والأمثال والخطب ضمن الدائرة المشار إليها، واشترطوا في الشواهد المعتمدة لوضع القواعد أن تكون جارية على ألسنة العرب وكثيرة الاستعمال في كلامهم بحيث تمثل اللغة الفصحى خير تمثيل، وحينما يواجهون بعض النصوص التي تخالف قواعدهم، كانوا يرمونها بالشذوذ أو يتأولونها حتى تنطبق عليها قواعدهم.

أما أقطاب المدرسة الكوفية فقد اتسعوا في الرواية عن جميع العرب بدواً وحضراً، واعتدوا بأقوال وأشعار المتحصّرين من العرب ممن سكنوا حواضر العراق، واعتمدوا الأشعار والأقوال الشاذة التي سمعوها من الفصحاء العرب والتي وصفها البصريون بالشذوذ.

وتوسّع بعض أعلام المدرسة البغدادية في الأخذ والاستشهاد بأشعار الطبقة الرابعة، فقد استشهد الزمخشري بشعر أبي تمام ت231ق وقال: هو وإن كان محدثاً لا يستشهد بشعره في اللغة، فهو من علماء العربية، فأجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه (2) واستشهد الرضى الأسترآبادي شارح أبيات كافية ابن الحاجب بشعر أبي تمام أيضاً في عدّة مواضع من شرحه (3).

ص:316

1-1 . من تاريخ النحو سعيد الأفغاني، ص 20-22.

2-2 . تفسير الكشاف الزمخشري، ج 1، ص 86. [1]

3-3 . خزنة الأدب البغدادي، ج 1، ص 6. [2]

أجمع علماء اللغة والنحو على اتخاذ القرآن الكريم على رأس مراجع الاحتجاج في جميع علوم اللغة، لإثبات صحّة لفظ أو تركيب أو معنى من المعاني (1) وذلك باعتباره قمة البلاغة والفصاحة في اللغة العربية، وأعلى مراحل البيان العربي الذي أعجز العرب عن أن يأتوا بمثله، فقد سفته أحلامهم، وسخر منهم، وتحداهم في عقر دارهم وهم أهل الفصاحة والبيان حين وصفهم بالعجز عن الإتيان بسورة واحدة من مثله، ووصف الإنس والجنّ بالعجز عن الإتيان بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً.

أمّا الحديث النبوي الشريف، فمن المسلم به أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان أفصح من نطق بالضاد، فهو القائل: «أنا من قريش، بيد أنّي أفصح العرب. . .» (2) ولم يكن صلى الله عليه وآله يتكلّم إلا بأفصح اللغات وأحسن التراكيب وأشهرها وأجزلها، وعلى ذلك إجماع المسلمين منذ فجر الرسالة إلى يومنا هذا، ورغم ذلك فقد وقع الاختلاف بين اللغويين والنحويين في صحّة الاحتجاج بالحديث، فاللغويون لا يوجد بينهم من منع الاستشهاد بالحديث لأجل الاستدلال على معاني اللغة، ومصادر فقه اللغة والمعاجم اللغوية زاخرة بالأحاديث والأخبار، أمّا النحاة فقد اختلفوا في ذلك بين مانع ومجوّز وآخر متوسط بينهما.

1. المانعون من الاستشهاد بالحديث

ذكر أبو حيّان في (شرح التسهيل) أنّ الواضعين الأولين لعلم النحو، المستقرنين للأحكام من لسان العرب كأبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر والخليل وسيبويه من أئمة البصريين، والكسائي والفرّاء وعلى بن المبارك الأحمر وهشام الضرير من أئمة الكوفيين، لم يستدلّوا بما وقع في الأحاديث على إثبات القواعد الكلية في لسان

ص: 317

1-1 . راجع: المعجم المفصّل، ميشال عاصي وإميل بديع، ج 1، ص 48.

2-2 . الشفا القاضي عياض، ج 1، ص 178؛ [1] الفائق الزمخشري بيد، ج 1، ص 126.

العرب، وكذا غيرهم من نحاة الأقاليم كنحاة بغداد وأهل الأندلس. (1)

على أنه لم يرد تصريح من النحاة المذكورين في هذا الأمر، لكن بعض المتشددّين من متأخري النحاة ومنهم أبو الحسن ابن الضائع ت 680ق، وأبو حيّان ت 745ق، وهما من أشدّ المانعين من الاحتجاج بالحديث للأغراض النحوية. ذكر أنّ الأسباب التي منعت هؤلاء من الاحتجاج بالحديث تتلخّص بأمرين:

الأول: أنّ الأحاديث لم تُنقل كما سُمعت من النبي صلى الله عليه وآله لجواز رواية الحديث بالمعنى.

الثاني: أنّ كثيراً من رواة الحديث كانوا غير عربٍ بالطبع، فوقع اللحن وغير الفصيح في كلامهم وهم لا يعلمون. (2)

2. المجوّزون

ومقابل هؤلاء وقف فريق من أئمّة النحو إلى جانب الحديث، فاستشهدوا به في ألفاظ اللغة وتراكيبها، منهم السهيلي ت 581 في أماليه، وأبو الحسن الحضرمي المعروف بابن خروف ت 609ق، شارح كتاب سيبويه، وابن مالك ت 672ق والذي أكثر الاستشهاد بالحديث في (شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح)، والرضي الأسترآبادي ت 686ق، شارح أبيات كافية ابن الحاجب، والذي زاد الاحتجاج بحديث أهل البيت عليهم السلام، وابن هشام ت 761ق، وغيرهم كثير. (3)

وقال البغداديّ: الصواب الاحتجاج بالحديث للنحو في ضبط ألفاظه، ويلحق به ما روى عن الصحابة وأهل البيت كما صنع الشارح المحقّق الرضويّ. (4)

3. المتوسّطون

توسّط بعض العلماء بين الفريقين، فجوّزوا الاحتجاج بالحديث المنقول بلفظه دون غيره المنقول بالمعنى، ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه أبو إسحاق الشاطبي ت 790ق الذي قال في (شرح الألفية): أمّا الحديث فعلى قسمين: قسم يعتنى ناقله بمعناه دون لفظه، فهذا لم يقع به استشهاد أهل اللسان، وقسم عُرف اعتناء ناقله بلفظه لمقصود

ص: 318

1-1. خزّانة الأدب البغدادي، ج 1، ص 10. [1]

2-2. راجع: المعجم المفصّل، ميشال عاصي وإميل بديع، ج 1، ص 48؛ خزّانة الأدب البغدادي، ج 1، ص 11 و 13. [2]

3-3. راجع: تحرير الرواية في تقرير الكفاية ابن الطيّب الفاسي، ص 98؛ وخزّانة الأدب البغدادي، ج 1، ص 9. [3]

4-4. خزّانة الأدب البغدادي، ج 1، ص 13. [4]

خاص، كالأحاديث التي فُصِّد بها بيان فصاحته صلى الله عليه وآله ككتابه لهمة مدان، وكتابه لوائل بن حُجر، والأمثال النبوية، فهذا يصح الاستشهاد به في العربية. (1)

موقف المانعين... الدوافع والآثار

ذكرنا أنّ أهمّ ما تذرّع به المانعون من النحاة لسلب حجّية الحديث النبوي الشريف في إثبات القواعد العربية، هو جواز رواية الحديث بالمعنى، ولا يخفى أنّ الرواية بالمعنى هي إحدى الإفرازات السلبية التي تمخّضت عن إقدام سلطة الخلافة بعد رحيل الرسول صلى الله عليه وآله إلى رضوان ربّه على منع تدوين الحديث أو الإفتاء به، ودعت إلى ترك الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله ولا حقت المخالفين لهذا الأمر من الصحابة الذين خرقوا الحظر على التدوين والرواية بالحبس والتهديد بالنفى والإبعاد (2) مع تحريق أو إتلاف مدوّناتهم الحديثية. (3)

هذا مع أنّ تدوين الحديث كان على أصل الإباحة في زمان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله كما تدلّ عليه سيرته القولية والعملية، وكان أمراً مألوفاً يزاوله بعض القادرين عليه من الصحابة.

ولا ريب أنّ منع تدوين الحديث كان من أخطر المعاول الهدّامة في صرح التراث الثقافي للأمة، ذلك لأنّه يوجّه إلى ثانی أعمدة التشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم، ولأنّه تسبّب في بعض الآثار السيئة التي تركت بصماتها على رحاب الحديث الشريف إلى اليوم، ومنها ضياع بعض سنّة الرسول صلى الله عليه وآله وتراثه الفكري الوضّاء، وتهيئة الفرصة والأجواء المناسبة للوضع والاختلاق والتشكيك بالحديث.

والوقوف على أسباب هذا الإجراء الخطير يستدعي دراسة تاريخ الحديث النبوي الشريف من حيث تدوينه وطرق تحمّله ودرايته وسائر العلوم المتّصلة به، وهو أمر يخرج بنا عن أصل البحث، ويتعدّد في مثل هذه الوقفة الموجزة، وقد توفّرت مزيد من

ص: 319

1-1 (1). خزّانة الأدب البغدادي، ج 1، ص 12-13. [1]

2-2 (2). راجع: تاريخ المدينة المنورة ابن شبة، ج 3، ص 800؛ تذكرة الحفاظ الذهبي، ج 1، ص 7.

3-3 (3). راجع: الطبقات الكبرى ابن سعد، ج 5، ص 188؛ تقييد العلم الخطيب البغدادي، ص 52 و54؛ تذكرة الحفاظ الذهبي، ج 1، ص 5.

واستمرّ واقع الحال على المنع إلى رأس المائة الهجرية الأولى حيث رفع الحظر عن تدوين الحديث وروايته فى زمان عمر بن عبدالعزیز ت 101ق، واقترن ذلك بالكفّ عن سبّ أمير المؤمنين وسيدّ الوصيين على عليه السلام من على منابر بنى أمّية، اقتراناً يميّط اللثام عن الأهداف السياسية الكامنة وراء المنع من التدوين.

وعليه فإنّ الروايه بالمعنى تقع على عاتق المانعین من تدوين الحديث بالدرجة الأولى، إذ الفترة غير اليسيرة بين صدور الرواية وعصر تدوينها، يجعل منها عرضة لاختلاف اللفظ بسبب وهم الرواة أو نسيانهم، ولهذا أجاز علماء الحديث روايته بالمعنى ضمن شروط خاصّة، فكان ذلك مبرراً للتشكيك فى حجّية الحديث الشريف لإثبات قواعد النحو العربى، دفع النحاة المتقدّمين إلى الإنصراف للرواية عن الأعراب ولما يزوّدهم به رواة الأشعار، إنصرافاً استغرق كلّ جهودهم ولم يبق منهم لرواية الحديث ودراسته أدنى بقية.

وقد هيأت سلطة الخلافة بعد الرسول صلى الله عليه وآله الأرضية لذلك الإنصراف، فبعد منعها تدوين الحديث وروايته، دعت إلى تعلّم الشعر وجمعه والاهتمام به، فقد كتب عمر بن الخطّاب رسالة إلى أبى موسى الأشعرى عامله على البصرة طلب فيها أن يأمر من قبله من الناس برواية الشعر لأنّه يدلّ على معالى الأخلاق. (2) وكتب أخرى إلى المغيرة بن شعبة عامله على الكوفة وطلب فيها أن يدعو من قبله من الشعراء ويستنشدهم ما قالوا من الشعر فى الجاهلية والإسلام. (3)

ومما تقدّم تبين أنّ لو استمرّ تدوين الحديث وروايته على ما كان عليه فى عهد رسول الله صلى الله عليه وآله لكان الباب أضيق بكثير على جواز الرواية بالمعنى، ولما تمسّك النحاة بتلك الذريعة الواهية التى تسبّبت فى إبعاد حديث أفصح من نطق بالضاد عن

ص: 320

1 - 1). راجع: تدوين السنّة الشريفه السيد محمد رضا الحسينى الجلالى، ص 410-422؛ تاريخ الإسلام الثقافى والسياسى صائب عبدالحميد، 353-382.

2- 2). كنز العمال، ج 10، ص 300، ح 29510.

3- 3). كنز العمال، ج 3، ص 850، ح 8935.

الدراسات النحوية والصرفية المتقدمة، والتفريط بثروة لغوية كبيرة من الكلام النبوي البليغ.

وقد عبّر بعض أعلام الأمة، وبدافع الحرص على تراثها الثقافي، عن لوعتهم ونقدهم لهذه الظاهرة المُدانة، وكان على رأسهم شيخ الطائفة الطوسى ت 460ق، حيث قال فى مقدّمة تفسيره (التبيان): ومن طرائف الأمور أنّ المخالف إذا ورد عليه شعر من ذكرناه أى الشعراء الذين تقدّموا فى كلامه كالنابغة الجعدى وكعب بن زهير وغيرهما. ومن هو دونهم، سكنت نفسه واطمأن قلبه، وهو لا يرضى بقول محمّد بن عبد الله بن عبدالمطلب صلى الله عليه وآله، ومهما شكّ الناس فى نبوته فلا مريّة فى نسبه وفصاحته، فإنّه نشأ بين قومه الذين هم الغاية القصوى فى الفصاحة، ويرجع إليهم فى معرفة اللغة، ولو كان المشركون من قريش وغيرهم وجدوا متعلّقاً عليه فى اللحن والغلط والمناقضة لتعلّقوا به وجعلوه حجّة وذريعة إلى إطفاء نوره وإبطال أمره واستغنوا بذلك عن تكلف ما تكلفوه من المشاقّ فى بذل النفوس والأموال، ولو فعلوا ذلك لظهر واشتهر. . . إلى أن قال: وقد علمنا أنّه ليس بأدون من الجماعة فى الفصاحة، وكيف يجوز أن يحتجّ بشعر الشعراء عليه، ولا يجوز أن يحتجّ بقوله عليهم؟ وهل هذا إلا عناداً محضاً وعصبية صرفة، وإنّما يحتجّ علماء الموحّدين بشعر الشعراء وكلام البلغاء اتّساعاً فى العلم وقطعاً للشغب وإزاحةً للعلّة، وإلا فكان يجب أن لا يلتفت إلى جميع ما يطعن عليه، لأنّهم ليسوا بأن يجعلوا عياراً عليه بأولى من أن يجعل هو عليه السلام عياراً عليهم. (1)

حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ

إنّ الحجج التى تذرّع بها النحاة لإخراج الحديث النبوى الشريف عن دائرة الاحتجاج اللغوى لا تصمد أمام النقد العلمى القويم، ولا تنسجم مع واقع الحال بأى شكلٍ من الأشكال، وسنعرض بعض ما يرد عليها من ردودٍ وملاحظات:

أولاً: جواز رواية الحديث بالمعنى، ويرد عليه:

1. إنّ الرواية بالمعنى موجودة فى غير الحديث ممّا صحّح النحاة الاحتجاج به من

ص: 321

[1-1]. التبيان الطوسى، ج 1، ص 16. [1]

المنثور والمنظور من كلام عرب الجاهلية، واعتمده لإثبات قواعدهم النحوية والصرفية، ولما يخلو كتاب في قواعد العربية من اختلاف آراء النحاة والمدارس النحوية بسبب اختلاف النقل والرواية في الحركات أو الكلمات أو العبارات اختلافاً يغيّر المعنى والحكم الإعرابي، ومع ذلك الاختلاف فقد أدخلوا تلك النصوص في منظومة الاحتجاج.

2. وضع العلماء شروطاً مشددة لتجويد الرواية بالمعنى، ويأتى على رأسها إصابة المعنى وضبطه، والتي تتطلب أن يكون الراوى عالماً عارفاً بالألفاظ ومدلولاتها ومقاصدها، خبيراً بما يحيل معانيها، بصيراً بمقادير التفاوت بينها، وإلا فلا يجوز له الرواية بالمعنى، بل يتعين عليه أن يؤدّى نفس اللفظ الذى سمعه، لا يخرم منه شيئاً، ولا يبدّل لفظاً بلفظ. (1)

ولذلك قصرُوا جواز الرواية بالمعنى على فترة وجيزة لا تتعدى رجال الصدر الأوّل دون غيرهم، حيث كانت اللغة سليمة والسلائق على سجيّتها لم يصبها فساد أو لحن. (2)

وعليه فالرواة بالمعنى على فرض تبديلهم الألفاظ إنّما كانوا ممّن يسوغ الاحتجاج بكلامهم، وفق دائرة الاستشهاد اللغوى الزمانية، لأنّهم رَوَوْا ذلك قبل تغيير الألسنة وابتعاد الناس عن مصادر اللغة الأصلية.

3. لا يمكن تعميم ظاهرة الرواية بالمعنى على كلّ مساحة الحديث النبوى الشريف، فقد وصل إلينا كثير من الأحاديث بمحكم ألفاظها ولم يطرأ عليها أدنى تغيير أو تبديل فى كلماتها، ولا أى لحن أو تحريف فى حركاتها وحروفها، كألفاظ القنوت والتحيّات والأذكار والأدعية فى الأماكن والحالات الخاصّة وغيرها ممّا وقع التعمّد بخصوص ألفاظها وأمر الشارع بتلاوتها بعينها. (3)

وكذلك ما أريد به لفظه الخاص من متون الأحاديث التى يقصد بها الاستدلال على

ص:322

1-1. تدريب الراوى السيوطى، ج2، ص 98؛ المحدث الفاضل الرامهرمزي، ص 530. [1]

2-2. راجع: تدوين السنّة الشريفّة السيد الجلالى، ص 508-509. [2]

3-3. راجع: من أدب الدعاء فى الإسلام السيد الجلالى، ص 17 من مجلّة تراثنا، العدد 14.

كمال فصاحته صلى الله عليه وآله ومحاسن بيانه، كالخطب التي تُلقى في مناسبات خاصّة، والأمثال النبويّة، التي تتضمّن أساليب إنشائية وبلاغية راقية، والكلمات القصار المشتملة على محاسن البيان، والتي تتضمّن جوامع الحكم والنصائح والمواعظ البليغة التي تنتهى بسجع مطبوع يكشف عن مدى العناية بخصوص ألفاظها. (1)

ومن الحديث ما دُوّن في زمان النبي صلى الله عليه وآله أو بعده بقليل رغم شروط المنع، ومن ذلك كتبه إلى العمّال والأمرء والملوك، وبعض كتب وصحف الصحابة المدوّنة من حديثه صلى الله عليه وآله، فقد كان لأمير المؤمنين على عليه السلام صحيفة من حديث الرسول صلى الله عليه وآله. (2) وله كتاب بخطّه وإملاء الرسول صلى الله عليه وآله لا يفارق قائم سيفه، أو قراب سيفه (3) وكان عبدالله بن عمرو يكثر من كتابة الحديث، وله صحيفة تُسمى الصحيفة الصادقة. (4) وكان أنس بن مالك يكتب الحديث بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله. (5) ولجابر بن عبدالله الأنصاري صحيفة مشهورة من حديثه صلى الله عليه وآله (6) ولمعاذ بن جبل كتاب يحتوي على عدّة أحاديث. (7) وغيرهم كثير، كما أنّ من الحديث ما روى بطرق متعدّدة تصل إلى حدّ التواتر اللفظي، وقد تسالم فيه جميع الرواة على لفظٍ واحدٍ دون تبديلٍ أو تغيير.

وكلّ هذه الموارد ممّا لا تصدق عليه الرواية بالمعنى، ومنها يتبين أنّ تعميم حكم إخراج الحديث عن دائرة الاحتجاج لعلّة روايته بالمعنى كما ادّعى لا يمكن قبوله، ولا التصديق بنسبته إلى النحاة المتقدّمين، إذ من البعيد جدّاً عدم التفاتهم إلى فساد تلك العلة، وعليه فلا بدّ أن تكون الأسباب الحقيقيّة هي غير التحديث بالمعنى، وسوف نتوقّف عليها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

ثانياً: كون الرواة غير عربٍ بالطبع، فأوقعهم باللحن من حيث لا يشعرون. ويرد عليه أنّ

ص: 323

1-1) . راجع: المصدر نفسه، ص 20.

2-2) . راجع: فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر، ج 1، ص 166؛ إرشاد الساري القسطلاني، ج 1، ص 358-359.

3-3) . العليل أحمد بن حنبل، ج 1، ص 346، ح 639؛ رجال النجاشي، ص 360-366.

4-4) . راجع: المحدّث الفاصل الرامهرمزي، 82-83؛ أسد الغابة، ج 3، ص 320.

5-5) . تقييد العلم الخطيب، ص 95-96. [1]

6-6) . الطبقات الكبرى ابن سعد، ج 5، ص 467. [2]

7-7) . حلية الأولياء أبو نعيم، ج 1، ص 240.

ذلك يُقال في رواية الشعر والنثر ممّن أكثر النحاة من الاحتجاج بمروياتهم، ومنهم حمّاد بن هرملز الديلمي ت 155ق، والمعروف بحماد الراوية، فقد كان أصله من الديلم. (1) وخلف بن حيّان الأحمر ت 180ق، وهو من موالى فرغانة، وقيل: أصله من خراسان. (2)

أمّا ادّعاء اللحن في الحديث فهو باطل، لأنّه إذا أُريد به اللحن الذي هو من قبيل الخطأ في الإعراب بحيث لا يُمكن تخريجه على وجه من الوجوه أو على بعض لغات العرب، فهذا ما لا يوجد في الحديث، وإن أُريد أنّ أصل اللحن من الرواة، فإنّه إذا جاز إسقاط الحديث من دائرة الاحتجاج لأنّ الرواة يلحنون به، جاز إسقاط غيره لأنّ البعض يلحن به، وذلك أمر خطير لأنّه ينسحب إلى جميع مفردات الثقافة الإسلامية فيسقطها من الأساس.

هذا مع أنّ التشديد على دقّة اللفظ والمعنى وتواصل الإسناد ومعرفة الرجال، وغيرها من الضوابط المعروفة في علم الحديث، هي أقلّ مراعاة في رواية الشعر وغيره من الفنون الأدبية، ومن هنا كان الشعر أكثر تعرّضاً للحن والانتحال والتغيير من الحديث الشريف، فإذا كان اللحن عاملاً لإخراج الحديث عن دائرة الاحتجاج اللغوي، فالأولى إخراج غيره لشيوع اللحن فيه ولانعدام الضوابط التي تُعنى بالدقّة في النقل والتوثيق والدراية ومعرفة الصحيح من السقيم.

وكان بعض رواة الشعر معروفاً بكثرة اللحن والانتحال، ومع ذلك فقد أكثر النحاة من الاحتجاج بمروياتهم، ولم يكن اللحن وازعاً يحدّ من ذلك الاحتجاج، ومن هؤلاء حماد الراوية الذي كان يلحن. (3) ويكسر الشعر ويصحّفه (4) وكان هو وخلف الأحمر معروفين بانتحال الشعر، فقد كانا يضعان الشعر ويدسّانه في أشعار المتقدّمين، ومع ذلك فقد أخذ عنهما نحاة البصرة والكوفة. (5)

ص: 324

1-1. المزهر السيوطي، ج 2، ص 406؛ أعلام الزركلي، ج 2، ص 271. [1]

2-2. فهرست ابن النديم، ص 74؛ [2] أعلام الزركلي، ج 2، ص 310. [3]

3-3. فهرست ابن النديم، ص 134.

4-4. المزهر السيوطي، ج 2، ص 406؛ مراتب النحويين أبو الطيب اللغوي، ص 73؛ أعلام الزركلي، ج 2، ص 272. [4]

5-5. الأغاني أبو الفرج، ج 6، ص 89-92؛ الشعر والشعراء ابن قتيبة، ص 536؛ الفهرست ابن النديم، ص 74؛ المزهر السيوطي، ج 1، ص 176-177؛ وج 2، ص 403؛ مراتب النحويين أبو الطيب اللغوي، ص 46.

ومن ثمّ فإنّ وجود الرواة العرب الأفحاح من الرعييل الأوّل دون غيرهم في كمّ هائل من الأسانيد الموصلة إلى معين الحديث وأصله الشريف، يؤكّد وضوح فساد تلك العدّة، فمن غير المعقول أن لا يعلم النحاة بكلّ هذا في الوقت الذي أفتبسوا فيه المنهج السندى وللمحدّثين في دراساتهم اللغوية والنحوية.

ومن هنا يمكن القول بأنّ الذرائع التي نسبها متأخرو النحاة لمتقدّميهم بشأن عدم احتجاجهم بالحديث الشريف، واهية لا تصمد أمام النقد العلمي، ولا يمكن أن نعتمدها في بيان سرّ إعراضهم عن الحديث الشريف في مجال استشاداتهم اللغوية والنحوية.

والسبب الذي نراه وراء حصر احتجاجاتهم بشعر العرب ونثرهم، إنّما هو يصبّ في خدمة الشريعة الغراء قرآناً كانت أو سنّةً، ويمكن توضيحه من خلال معرفة الغرض الحقيقي الكامن خلف سعي النحاة واللغويين الدؤوب في تتبّع ما يصحّ الاستدلال به من شعر العرب ونثرهم، إذ لا يمكن أن يكون عبثاً أو لهواً، وعليه لا بدّ أن يكون الغرض عظيماً يفوق الجهود المضنية المبذولة في تتبّع ما قاله العرب الأفحاح شعراً ونثراً.

ولا يمكن أن يقال إنّ الغرض هو صيانة اللغة العربية من الضياع بعد أن شابها ما شابها من مزيج مختلط، ذلك لوجود الحارس الأمين الخالد على تلك اللغة وهو القرآن الكريم بسوره وآياته وألفاظه وحروفه التي لا ولن يعتريها تبديل أو تغيير أو نقص أو زيادة.

ومع هذا لا ينكر ما تضمّنه القرآن الكريم من لغات العرب الفصحى وإن نزل بلغة قريش، كما لا ينكر ما فيه من مفردات لغوية تتّسع لأكثر من معنى، وتراكيب إعرابية تحتمل أكثر من تأويل، ولهذا اختلف الصحابة أنفسهم في الكشف عن معاني الآيات القرآنية، وكان اختلاف التابعين بعدهم أكثر، ونظرة واحدة إلى تفسير الطبري تكشف عن هذا الاختلاف بكلّ وضوح.

وأما عن الحديث الشريف، فإنّ كثيراً منه قد صدر بلفظه عمّن هو أفصح من نطق

بالضاد رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد تضمّن من المفردات الفصيحة التي صارت فيما بعد محلاً للنزاع على مستوى العقيدة والأحكام، لانطباقها على أكثر من معنى، ومن هنا برز النحاة ليضعوا ما استطاعوا حدّاً فاصلاً لتلك الاجتهادات التفسيرية، لكي تحرس الشريعة ويسهل فهمها على الآخرين خصوصاً وأنّ الغرض الأساس الذى اندفع نحوه رائد النحو الأوّل أمير المؤمنين عليه السلام وبعده تلميذه الدوّلى كان لخدمة القرآن الكريم وتسهيل نطقه كما أنزل وفهمه كما أريد.

وإذا صحّ هذا الغرض كما نراه، تبيّن السّرّ فى لجوئهم إلى نثر العرب وشعرهم دون نصوص الشريعة الغرّاء التي بذلوا الجهد فى حراستها عن طريق أفصح لغاتها، بمعنى أنّهم أرادوا الدفاع عن نصوص الشريعة وحراسة وتسهيل فهمها من طرق أخرى هي محلّ اتّفاق الناطقين بالضاد، والدفاع عن الشىء لا يكون بالشىء نفسه.

وهذا هو اللائق بمقام الصفوة من النحاة المؤمنين الأوائل، ولا يمكن القول إنّ عدم استدلالهم بالحديث يعنى أنّهم لا يجيزون ذلك، أو أنّهم يفضّلون غيره عليه فى هذا المجال.

وهو لا يمنع من وجود فئةٍ من النحاة المتقدّمين من الذين لم يتعاطوا علم الحديث ولم يمارسوه، فاستسهلوا الشعر واستصعبوا الحديث، لما يتطلّبه من إحاطة بروايته ومعرفة بدرايته، فأثروا رواية الشعر والأمثال والخطب على الخوض فى غمار الحديث وتجشّم مشقّة روايته، خصوصاً وأنّ معظمهم من فرسان الأدب وقادته، وجلّهم من حفظة الشعر وروايته، فضلاً عن نظمه والتسامر به.

ولهذا نجد أنّ بعض متأخري النحاة ممّن كانوا على اطلاع بالحديث وطرق تحمّله و ضوابط معرفة الصحيح من السقيم، قد أجازوا الاستشهاد بالحديث مصرّحين بذلك فى مصنّفاتهم، مستشهدين بنصوص كثيرة منه سيما بعد تحقّق الغرض الذى لأجله نهض النحاة المتقدّمون.

وبحمد الله سبحانه أنّ الدراسات اللغوية والنحوية المعاصرة تميل اليوم إلى الاحتجاج بالحديث، وقد خطت خطوات متقدّمة على صعيد البحث والدراسة، أغنت

بها المكتبة الإسلامية والعربية، ومع ذلك ما زال أكثر الحديث أرضاً خصبةً بكرًا، وكنزاً لغوياً حافلاً بالمفردات الفصيحة والتراكيب البليغة، فهو بحاجة إلى مزيد من الدراسات اللغوية سيّما ما يخصّ نحو الحديث وصرفه وبلاغته.

موقف النحاة من حديث أهل البيت عليهم السلام

حديث أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله عترته الميامين هو فى الواقع قيسٌ من نور الكلام الإلهي، وجذوة تضيء بفصاحة المنطق النبوي الشريف، وهم معدن النبوة وأعلام الهدى وأهل البلاغة والفصاحة.

يبيى قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنا لأمرء الكلام، وفينا تنشبت عروقه، وعلينا تهدلت غصونه» (1) وقال الإمام الصادق عليه السلام: «اعربوا حديثنا، فإننا قومٌ فصحاء». (2)

إنّ دراسة موقف النحاة الأوائل من حديث أهل البيت عليهم السلام تكشف هي الأخرى عن فساد الأسباب التي نسبت إلى طلائعهم فى الابتعاد عن الحديث النبوي الشريف.

وربّما يرى البعض للوهلة الأولى أنّ النحاة قد فرّطوا بتلك الثروة اللغوية الزاخرة التي اكتنّزها كلامهم عليهم السلام، ويعذرهم بنحو ما ذكروه من أسباب تحاشيهم للاستدلال بالحديث النبوي الشريف، من الرواية بالمعنى أو عجمة الناقلين!

وهذا ما لا يمكن قبوله مطلقاً، لأنّ الشبهة التي علقّت بالحديث النبوي من خلال الملابس التاريخية وموقف السلطة من تدوينه، لا أثر لها فى حديث أهل البيت عليهم السلام حتى يُقال بأنّ حديثهم روى بالمعنى، أو كانت ثمّة فترة بين صدره وروايته أوجبت فى البين اختلاط الألسن بنقله، ذلك لأنّ تدوين الحديث لم يتوقّف فى مدرسة أهل البيت عليهم السلام منذ فجر الإسلام حتى آخر عهد صدور الحديث عنهم عليهم السلام أى فى آخر الغيبة الصغرى للإمام المهدي عليه السلام وذلك سنة 329ق ومعدّونات أصحابهم شاهدة على ذلك، وقد بقى بعضها إلى يومنا هذا لاحظ تفصيل هذا الأمر فى كتاب «تدوين السنّة الشريفة» للسيد محمّدرضا الحسينى الجلالى.

ص: 327

1-1. نهج البلاغة، ص 233-354. [1]

2-2. الكافى، ج 1، ص 52، ح 13 كتاب فضل العلم [2] باب رواية الكتاب والحديث.

وكانوا عليهم السلام يحثون أصحابهم على مباشرة الكتابة وتدوين العلم والحفاظ على أصولهم الحديثية، فقد روى الشيخ الكليني بالإسناد عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: يبيي «اكتبوا، فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا». (1)

وعن عبيد بن زرارة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يبيي «احتفظوا بكتبكم، فإنكم سوف تحتاجون إليها». (2)

وظلائع التدوين في مدرسة أهل البيت عليهم السلام بدأت منذ القرن الأول، حيث كان أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام يدونون كلامه فور إلقائه، فقد روى بالإسناد عن أبي إسحاق السبيعي، عن الحارث الأعور، قال: خطب أمير المؤمنين عليه السلام خطبة بعد صلاة العصر، فعجب الناس من حسن صفة، وما ذكره من تعظيم الله جلّ جلاله، قال أبو إسحاق: فقلت للحارث: أو ما حفظتها؟ قال: قد كتبتها، فأملأها علينا من كتابه: «الحمد لله الذي لا يموت، ولا تنقضى عجائبه. . .». (3)

وعلى هذا السياق دوّن بعض أصحابه كتباً وصحفاً ونسخاً من حديثه وخطبه ومواعظه، فضلاً عن الكتب المتداولة عند أهل البيت عليهم السلام بخطّ أمير المؤمنين عليه السلام، فقد كان عند الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام كتابٌ عظيم فيه مسائل بخطّ علي عليه السلام وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله. (4)

وكان لعلي بن أبي رافع كتاب من إملاء أمير المؤمنين عليه السلام في فنون من فقه الوضوء والصلاة وسائر الأبواب. (5)

وكان لحجر بن عدى الكندي الشهيد سنة 51ق صحيفة فيها حديث أمير المؤمنين عليه السلام (6) وكتب أمير المؤمنين عليه السلام صحفاً للحارث الأعور 65ق فيها علم كثير. (7)

وكان زيد بن وهب الجهني 96ق قد جمع خطب أمير المؤمنين عليه السلام على المنابر

ص: 328

-
- 1-1 . الكافي، ج 1، ص 53، 9 [1] باب رواية الكتب والحديث وفضل الكتابة والتمسك بالكتب كتاب فضل العلم.
 - 2-2 . الكافي، ج 1، ص 52، ح 10 [2] الباب والفصل المتقدمان.
 - 3-3 . الكافي، [3] ج 1، ص 141، ح 7 باب جوامع التوحيد كتاب التوحيد؛ التوحيد الصدوق، ص 31، باب 2.
 - 4-4 . رجال النجاشي، ص 360، ترجمة محمد بن عذافر.
 - 5-5 . رجال النجاشي: ص 2، ش 6.
 - 6-6 . الطبقات الكبرى ابن سعد، ج 6، ص 220.
 - 7-7 . الطبقات الكبرى ابن سعد، ج 6، ص 168.

فى الجمع والأعياد وغيرها (1) ولعبيدالله بن الحرّ الجعفى ت 68ق نسخة يرويها عنه عليه السلام (2) وغير هؤلاء كثير، تمّ استمرار التدوين لكلامه عليه السلام فى حلقات متواصلة على امتداد التاريخ، تتوارثه الأجيال عصرًا بعد عصر. (3)

قال ابن أبى الحديد: وحسبك أنّه لم يدوّن لأحدٍ من فصحاء الصحابة العُشر ولا نصف العُشر ممّا دَوّن له عليه السلام. (4)

وقال المسعودى: وقد حفظ عنه من خطبه فى سائر مقاماته أربعمئة خطبة ونيّف وثمانين خطبة، يوردها على البديهة، تداول عنه الناس ذلك قولاً وعملاً. (5)

واليوم يعدّ كتاب نهج البلاغة وهو الذى اختاره السيد الرضى من كلام أمير المؤمنين عليه السلام ثالث أعمدة الثقافة الإسلامية بعد كتاب الله سبحانه وسنة الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله، وقد جمع فيه السيد الشريف الرضى عجائب البلاغة وغرائب الفصاحة وجواهر العربية وثواب الكلم الدينية والدنيوية ما لا يوجد مجتمعاً فى كلام ولا مجموع الأطراف فى كتاب. (6)

ولا ريب بكون النحاة على يقين تامّ من فصاحة إمام الفصحاء وسيد البلغاء بعد النبى صلى الله عليه وآله حتى قيل فى وصف كلامه عليه السلام: إنّه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوقين (7) فلمّ لم يحتجّ به النحاة إذن مع علمهم الأكيد بأنّ الاحتجاج بكلامه عليه السلام للأغراض اللغوية والبلاغية والصرفية، يعنى الاحتجاج بالذروة القصوى من فصاحة العرب وبلاغتهم؟!

وكذلك الحال مع كلمات الزهراء عليها السلام التى رُبيّت فى حجر النبى صلى الله عليه وآله ثمّ فى بيت الوصى عليه السلام، ولها خطبتان مشهورتان فى غاية الفصاحة والبلاغة والمتانة والشهرة، وهما حريّتان بالبحث والدراسة لما فيهما من سبك لغوى متين ومضامين بلاغية تؤهّلهما لجمع أغراض الاستشهاد والاستدلال.

قال الأربلى واصفاً الخطبة الأولى: إنّها من محاسن الخطب وبدائعها، عليها مسحة

ص: 329

1-1. فى كتاب الفهرست الطوسى، ص 72، ش 291. [1]

2-2. رجال النجاشى، ص 9، ش 6.

3-3. راجع: الذريعة، ج 7، ص 187-191؛ أعيان الشيعة، ج 1، ص 140-142؛ [2] مجلّة تراثنا، العدد، ج 5، ص 27-61.

4-4. شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 25.

5-5. مروج الذهب، ج 2، ص 431. [3]

6-6. نهج البلاغة، ص 34، [4] مقدّمة المصنّف.

7-7. شرح ابن أبى الحديد، ج 1، ص 24. [5]

من نور النبوة، وفيها عبقة من أرج الرسالة. (1)

أما من حيث تدوينهما فقد تناقلهما المؤرخون والرواة والمحدثون خلفاً عن سلف. (2)

ناهيك عن أنّ أهل البيت عليهم السلام وعموم آل أبي طالب كانوا يتناقلون كلامها عليها السلام ويعلمونه أولادهم. (3)

ولبقية أهل البيت عليهم السلام مؤلفات ماثورة عنهم لا زال بعضها إلى اليوم، ولعلّ على رأسها (الصحيفة السجّادية) و (رسالة الحقوق) للإمام علي بن الحسين السجاد عليهما السلام، و (مسند الإمام الكاظم عليه السلام) و (مسائل علي بن جعفر) عن أخيه الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليهما السلام و (صحيفة الإمام الرضا عليه السلام) و (رسالته الذهبية) في الطب وغيرها كثير. (4)

وكان من دأب أصحاب الأئمة عليهم السلام أنّهم إذا سمعوا حديثاً عن أحد الأئمة عليهم السلام بادوروا إلى إثباته في أصولهم لئلا يعرض لهم النسيان بتمادى الأيام، فصنّف قداماء الشيعة الاثني عشرية المعاصرين للأئمة عليهم السلام في الأحاديث المروية من طريق أهل البيت عليهم السلام المستمدة من مدينة العلم النبوي ما يزيد على ستة آلاف وستمئة كتاب، على ما ضبطه الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي صاحب (وسائل الشيعة) من خلال تراجم أصحاب المؤلفات وما ذكره الرجاليون، وقد ذكر ذلك في آخر الفائدة الرابعة من خاتمة (الوسائل). (5)

وامتاز من بين تلك الكتب أربعمئة كتاب، عرفت عند الشيعة بالأصول

ص: 330

1-1) . كشف الغمّة، ج 1، ص 479. [1]

2-2) . راجع: الخطبة الأولى في بلاغات النساء ابن طيفور، ص 21؛ الشافى المرتضى، ج 4، ص 69-77؛ دلائل الإمامة الطبري، ص 109، ح 36؛ مقتل الحسين الخوارزمي، ج 1، ص 77؛ منال الطالب ابن الأثير، ص 501-507؛ الطوائف ابن طائوس، ص 263، ح 268؛ الاحتجاج الطبرسي، ص 97؛ [2] كشف الغمّة الأربلي، ج 1، ص 480، وغيرها كثير. وروى الخطبة الثانية ابن طيفور في بلاغات النساء، ص 19؛ والشيخ الصدوق في معاني الأخبار، ص 354، ح 1؛ والشيخ الطوسي في أماليه، ص 374، ح 804؛ والطبري في الدلائل، ص 125، ح 37؛ الأربلي في كشف الغمّة، ج 1، ص 492؛ والطبرسي في الاحتجاج، ج 1، ص 108؛ وابن أبي الحديد في شرح النهج، ج 16، ص 233.

3-3) . الشافى المرتضى، ج 4، ص 76؛ شرح ابن أبي الحديد، ج 16، ص 252.

4-4) . راجع: تدوين السنّة الشريفة السيّد محمّد رضا الحسيني الجلالى، ص 153-186.

5-5) . راجع: وسائل الشيعة، ج 30، ص 165؛ [3] أعيان الشيعة، ج 1، ص 140. [4]

الأربعمائة. (1) وقد استقرّ الأمر على اعتبارها والتعويل عليها والاحتفاظ بها حتى بقي بعضها إلى يومنا هذا متداولاً بين أيدي الناس، وكانت تشكّل المراجع الأولية لمجاميع الحديث، فقد دوّنت مضامينها في الكتب الأربعة المجموعة منذ أوائل المائة الرابعة إلى أواسط المائة الخامسة، وهي: الكافي والفقيه، و التهذيب، والاستبصار. وهي تعدّ خلاصة آثار أهل البيت المعصومين عليهم السلام وعيبة سننهم القائمة، وحبّة المتفكّحين عصوراً طويلة، ولا تزال موصولة الإسناد والرواية مع تغيّر الزمان وتبدّل الدهور.

ومن كلّ ما تقدّم يُعلم أنّ ما اعتذر به عن النحويين في تركهم الحديث النبوي، لا يمكن الاعتذار به عنهم في تركهم حديث صنوه وأخيه وحديث بضعته، وحديث ذريته صلوات الله عليهم أجمعين، إذن لا بدّ من وجود أسباب أخرى حالت دون استفادتهم من ذلك الكنز الثمين.

وفي حدود تتبّع لمعظم الدراسات النحوية اللغوية قديماً وحديثاً، لم أجد من تناول هذا الموضوع الخطير، ولعلّهم تحاشوا الخوض فيه، وآثروا تركه خوفاً من نتائجه التي قد تكون بتقديرهم صفة قوية بوجه نحائنا الأقدمين.

بيد أنّ التأمّل في هذا الموضوع يكشف عن براءة النحاة الأوائل من كلّ إدانته، ذلك لأنّهم عاشوا التحوّلات السياسيّة والاجتماعيّة بكلّ مضامينها، وهم كبشر لا يستطيعون السباحة ضدّ التيار الجارف الذي لم يبق شيئاً لأهل البيت عليهم السلام ولم يذر.

أمّا بنو أمية فقد أمروا الناس بسبّ أمير المؤمنين عليه السلام والبراءة منه، وخطبوا بذلك على منابر المسلمين، حتى صار سنّة في أيّامهم، إلى أن قام عمر بن عبدالعزيز فأزاله. (2)

ومنعوا من إظهار فضائله عليه السلام وعاقبوا على ذلك الرواة لها حتى إنّ الرجل إذا روى عنه حديثاً لا يتعلّق بفضله بل بشرائع الدين لا يتجاسر على ذكر اسمه فيقول: عن أبي زينب. (3)

أمّا في زمان بنو العباس فقد كان الأمر أشدّ وأقسى، ويكفي الباحث أن ينظر إلى

ص: 331

1-1. راجع: دائرة المعارف الإسلامية حسن الأمين، ج 5، ص 32؛ أعيان الشيعة، ج 1، ص 140؛ [1] الذريعة آقا بزرك، ج 2، ص 167-125.

2-2. شرح ابن أبي الحديد، ج 4، ص 56. [2]

3-3. المصدر نفسه، ج 4، ص 73. [3]

(مقاتل الطالبين) . (1) ليرى القسوة والاضطهاد والمراقبة والقتل والسجن والتشريد الذى لاقاه أهل بيت المصطفى صلى الله عليه وآله وذريتهم على أيدي رؤوس السلطة وأعاونهم، ويكفى أن تسمع أبيات عبد الله الطورى وقد مرّ على قبر الإمام الحسين عليه السلام بعد أن أمر المتوكّل العباسى بحرث بقعته وإجراء الماء عليها:

تالله إن كانت أمية قد أتت قتل ابن بنت نبيها مظلوما

فلقد أتاك بنو أبيه بمثلها هذا لعمر كبره مهدوما

أسفوا على أن لا يكونوا شايعوا فى قتله فتتبعوه رميما. (2)

ولا يخفى أنّ فى مثل تلك الظروف لا يمكن للنحوى أو اللغوى أن يجرؤ على الرواية لحديث أهل البيت عليهم السلام أو الاستشهاد به.

وعليه فلا بدّ لنا ونحن نعيش فى عصر الانفتاح وانتشار شبكات الاتصال السريع وثورة المعلومات، أن نطلع على تراث أهل البيت عليهم السلام الغنى وموروثهم الثقافى الفذّ الذى أغفلته الدراسات اللغوية لأسباب مختلفة وأعداد كثيرة، لا يوجد بحمد الله شىء منها فى وقتنا الحاضر.

وعلى ضوء ذلك مطلوب من الباحثين والدارسين أن يوجّهوا عنايتهم إلى تراث أهل البيت عليهم السلام وعلى الأقلّ فى الكتب الأربعة لاستخراج كنوزها، وتبسيط الضوء عليها، وإدخالها فى دائرة البحث والدراسة.

النصوص الشعرية فى الكتب الأربعة

إشارة

الكتب الأربعة التى أشرنا إليها آنفاً هى من أشهر كتب الحديث عند الإمامية، وقد اتفقوا على تفضيلها والأخذ بأخبارها، وأجمعوا على ارتفاع درجتها، وعلوّ قدرها، وعليها مدار الفقه الشيعى والأحكام الشرعية، وهى:

1. الكافى، لثقة الإسلام أبى جعفر محمّد بن يعقوب الكلينى ت 329ق.

2. من لا يحضره الفقيه، لأبى جعفر محمّد بن على بن بابويه القمى، المعروف بالشيخ الصدوق ت 381ق.

ص: 332

1-1) . مقاتل الطالبين أبو الفرج، ص 118-459.

2-2) . أمالى الطوسى، ص 329-657. [1]

3. تهذيب الأحكام، و 4 الاستبصار، و كلاهما لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ت 460ق.

وقد تعددت جوانب البحث في هذه الكتب روايةً ونسخاً وترتيباً وشرحاً وترجمةً واختصاراً وتحقيقاً وضبطاً، فضلاً عن تعديل الرواة الواقعة في إسنادها، وتحقيق تواريخ وطبقات الرجال، ومتابعة أسانيدها، وما إلى ذلك من دراسات مختلفة وحقول معرفية متنوعة.

ولم تحظ الكتب الأربعة بما تستحقّه من دراسة الجوانب الأدبية واللغوية والبلاغية والنحوية الوفيرة فيها، ولو توجّهت عناية العلماء والمختصين بهذه الحقول المعرفية إلى ذلك، لوجدوا مجالاً خصباً لمثل هذه الدراسات، ممّا يسلّط الضوء على كثير من المعالم الخفية في هذا التراث العريق.

والشعر باعتباره أحد عناصر الرواية في حديث أهل البيت عليهم السلام، وبالنظر لأهيمّة الشاهد الشعري في التفسير والحديث ومدخليته في مختلف فروع العلم، فدراسته في الكتب الأربعة تشكّل خطوة مهمّة تفتح الطريق أمام آفاق الدراسات اللغوية المعمّقة، وتكشف عن طريقة أمتنا عليهم السلام وأصحابهم وعلمائنا المتقدّمين في التعامل مع النصّ الشعري وطريقة الاستفادة منه، ومنهجهم في الاستشهاد اللغوي.

هذا فضلاً عن أنّ دراسة النصوص الشعرية في الكتب الأربعة تشكّل مادّة أساسية يستعين بها الباحث والمحقّق في ضبط الأشعار وتحقيق نسبتها وشرحها وتخريجها، ممّا يعود بالخير الوفير على دراسة أحاديث أهل البيت عليهم السلام المشتملة على تلك النصوص الشعرية، وذلك من خلال الوقوف على الأغراض العلمية والمناسبات المختلفة التي استدعت وجود مثل هذا النمط من الأحاديث الشريفة في كتبنا الأربعة.

والنصوص الشعرية في الكتب الأربعة يبلغ مجموعها (52) نصّاً شعريّاً، على ما أحصيناه، وهي على نحوين:

الأول: الشواهد الشعرية:

ومجموعها في الكتب الأربعة: خمسة وعشرون شاهداً، وقد استخدمت في شتى

الأغراض اللفظية والمعنوية المختلفة وجرت على وفق منهج اللغويين الذى ذكرناه أولاً، فشواهد الشيخ الطوسى فى (التهذيب) مثلاً لا تخرج عن دائرة الاستشهاد اللغوى التى حدّها النحاة واللغويون، وقد شدّد الشيخ فى مقدّمة تفسيره (التبيان) على أن يكون الشاهد الشعرى معلوماً وشائعاً بين أهل اللغة سيّما فى مجال التفسير حيث قال: ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهدٍ من اللغة، فلا يقبل من الشاهد إلا- ما كان معلوماً بين أهل اللغة شائعاً بينهم، وأمّا طريقة الآحاد من الروايات الشاردة والألفاظ النادرة، فإنّه لا يقطع بذلك، ولا يجعل شاهداً على كتاب الله. (1)

ومن هنا فقد احتجّ الشيخ فى (التهذيب) بشعراء الطبقات الثلاث التى اتّفق النحاة على الاحتجاج بشعرهم، وبعض شواهدهم هى عين شواهد سيويوه والمشهورين من النحاة، فاستشهد بشعر طفيل الغنوى (2) والنابغة الجعدى (3) وامرئ القيس (4) وعقيبة بن هبيرة الأسدى (5) وجريير (6) وساعدة بن جؤية الهدلى (7) والأعشى (8) وكثير عزة (9) والفرزدق. (10)

وقد التزم مصنفو الكتب الأربعة وبعض أصحاب الأئمة عليهم السلام هذا الأسلوب حتى فى موارد الاستشهاد للأغراض المعنوية التى يجوز فيها الاحتجاج بشعر المتأخّرين عن الطبقات الثلاث التى ذكرناها فى أول البحث، فاستشهد الشيخ الكلينى للغرض المعنوى بشعر أبى طالب رضى الله عنه (11) وشعر الزبرقان بن بدر. (12)

وشدّد بن معاوية (13) واستشهد الشيخ الصدوق بشعر ذى الرمة (14) وشعر النابغة الذبياني (15) واستشهد الشيخ الطوسى بشعر لقيط بن يعمر الإيادى (16) وأبى جندب

ص: 334

1-1) . التبيان، ج 1، ص 7. [1]

2-2) . الشاهد: 9.

3-3) . الشاهد: 13.

4-4) . الشاهد: 7 و 32 و 33.

5-5) . الشاهد 14.

6-6) . الشاهد: 24.

7-7) . الشاهد: 44.

8-8) . الشاهد: 39.

9-9) . الشاهد: 41.

10-10) . الشاهد: 43.

11-11) . الشاهد 36.

12-12) . الشاهد: 15.

13-13) . الشاهد: 24.

14-14) . الشاهد: 5.

15-15) . الشاهد 10.

16-16) . الشاهد: 26.

الثانى: المناسبات الشعرية وتصنيفها:

ويُراد بها: الأغراض التي من أجلها استخدم الشعر في أحاديث الكتب الأربعة؛ لإثبات شىء أو نفيه، تاريخياً كان أو عقائدياً، أو فكرياً، أو فقهياً، ونحو هذا من الأمور الأخرى التي استخدمت لأجلها المتون الشعرية، بعيداً عن مجالات الاستدلال اللفظي أو المعنوي المستخدمة عادة في مصطلح (الشاهد الشعري) كما مرّ.

ومن الواضح أنّ المناسبات الشعرية الواردة في أحاديث الكتب الأربعة، إنّما هي مناسبات مقيدة بزمان صدور الحديث المشتمل على المتن الشعري فقط، وهذا يعنى، عدم وحدة المناسبة في الغالب بين استخدام المتن الشعري في الحديث، وبين إنشائه في الأصل من لدن الشاعر، ويترتب على هذا صلاحيته بأن يكون شاهداً شعرياً في مجالات اللغة والصرف والبلاغة، وإن لم يستخدم كذلك في أحاديث الكتب الأربعة؛ لوضوح أنّ استخدامه في مناسبة اقتضت مجيئه فيها لا يعنى حكره عليها.

وأما عن عدد المتون الشعرية المستخدمة في تلك المناسبات؛ فهي سبعة وعشرون متناً فقط. ومن خلال استقراءها ودراستها وجدناها على أصناف مختلفة:

فمنها: ما يجرى مجرى الحكم والأمثال، وقد تمثّل بها الأئمة عليهم السلام لمطابقتها لمقتضى الحال (3) أو للدلالة على أنّ تلك الأحوال الواردة في الحكم والمواعظ ممّا يستقلّ العقل بمعرفتها ويحكم بحسنها أو قبحها قبل أن يكون لها دليل من الشرع، ذلك لأنّ بعضها مروى عن شعراء لم يدركوا الإسلام كحاتم الطائي وقعب بن أمّ صاحب الفزاري (4) وغيرهما.

ومنها: ما استدللّ به الأئمة عليهم السلام على صريح إيمان أبي طالب باللّه سبحانه واعتقاده

ص: 335

1-1 . الشاهد: 45.

2-2 . الشاهد: 34.

3-3 . الشاهد: 19 و21 و27 و29 و30 و37 و40 و42 و51.

4-4 . الشاهد: 23 و50.

بنبوة النبي الخاتم محمد المصطفى صلى الله عليه وآله. (1)

ومنها: ما جاء في مدح أهل البيت عليهم السلام أو رثائهم وبيان فضائلهم ومناقبهم، أو في مدح بني هاشم وتعداد ماثرهم (2)

ومنها: المتون الشعرية ذات الصلة ببعض الجوانب التاريخية كالتى تحكى قصة زواج أم المؤمنين خديجة الكبرى (رضى الله عنها) من الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، والتى تبين حال الزهراء عليها السلام بعد موت أبيها المصطفى صلى الله عليه وآله وغيرها (3) ويدخل فى ذلك الأرجاز الحربية التى قيلت فى بدر وأحد. (4)

ومنها: النصوص الشعرية ذات العلاقة ببعض الأحكام الشرعية. (5)

ومنها: ما يتعلّق بفتن آخر الزمان (6) ونحو هذا ممّا سيراه القارئ فى مظانّه.

منهجنا فى البحث

إشارة

إنّ بحثنا هذا هو ثبت شامل لجميع النصوص الشعرية الواردة فى أحاديث الكتب الأربعة، مع دراستها دراسة علمية، وترتيبها وفق منهج واضح اشتمل على مفردات البحث العلمى فى كلّ نص، وبحسب الخطوات التالية:

1. رتبت الأشعار والأرجاز معاً وفقاً لترتيب القوافى مبتدأً بقافية الهمزة ومنتهاً بقافية النون.

2. رتبت الأشعار ذات القافية الواحدة بحسب حركة حرف الروى فيها، فقدّمت القوافى الساكنة، وتعلّقت القوافى المفتوحة، ثمّ المضمومة، وأخيراً المكسورة.

3. رتبت القوافى المتّحدة فى حركة حرف الروى بحسب ترتيب أوزانها، فابتدأت بالطويل، ثمّ المديد، ثمّ البسيط، ثمّ الوافر، والكامل، وهكذا حسب الترتيب المألوف لأوزان الشعر العربى.

ص: 336

1-1 . الشاهد: 8 و 35.

2-2 . الشاهد: 12 و 22 و 25 و 38 و 46 و 47.

3-3 . الشاهد: 18 و 6 و 48.

4-4 . الشاهد: 3 و 4 و 52.

5-5 . الشاهد: 20.

6-6 . الشاهد: 49.

4. رتبت القوافي المتّحدة في حركة حرف الروي والوزن الشعري بحسب الترتيب الأبجديّ لأسماء الشعراء مؤخراً المجهول منها.

5. وضعت رقماً لكلّ نصّ شعري ورد في هذا البحث لتسهيل الإحالة إليه عند الضرورة.

6. جعلت البحث في كلّ نصّ شعري على النحو التالي:

أ. ضبط البيت بالحركات بالقدر الذي يزيل اللبس عنه.

ب. بيان وزنه الشعري.

ج. إيراد ترجمة موجزة لقائله، وقد تكون الترجمة مطوّلة لكون القائل من الأعلام المجهولة في كتب الرجال والتراجم.

د. تخريج البيت من الكتب الأربعة وغيرها، وقد جعلت المصادر التي أخذت منها النصوص الشعرية وهي الكتب الأربعة في المتن، أمّا عدا الكتب الأربعة من المصادر التي وردت فيها الأبيات فقد جعلتها في الهوامش، وأشارت إلى الاختلاف في رواية الأبيات عند الضرورة.

هـ. شرح الغريب والكلمات الغامضة الواردة في البيت.

و بيان محلّ الشاهد في الشعر، و موضع الاستشهاد في الكتب الأربعة، أو المناسبة التي ورد فيها الشعر بذكر الحديث من الكتب الأربعة أو الإشارة إليه.

قافية الهمة

8 الوافر

مَسَامِيحُ الْفِعَالِ ذُووْ أُنَاةٍ مَرَاجِيحٌ وَأَوْجُهُمْ وِضَاءٌ

التخريج: التهذيب، ج 1، ص 14، ح 29 باب الأحداث الموجبة للطهارة، وأورده السيد المرتضى في (الأمالي). (1)

شرح الغريب: مساميح: جمع سَمَح، وهو الجواد، والأناة: الحِلْمُ والوَقَارُ، ومراجيح: جمع مِرْجَاح، وهو الحليم الحكيم، ووضاء: جمع وضىء، يُقال: وجه وضىء، أى حَسَنٌ جميل.

الشاهد فيه: قوله (وضاء) وقد استدللّ به الشيخ الطوسي على أنّ الوضوء في اللغة مأخوذٌ من الوضاءة التي هي الحُسن، وذلك خلال تأويله بعض الأحاديث التي ورد

ص: 337

فيها لفظ الوُضوء بمعنى غَسَل الموضع، لا الوضوء بالمعنى الفقهي المعروف في الشريعة. واستدل به السيد المرتضى لنفس الغرض.

9 الطويل

مَتَى آتِيَ يَوْمًا لِأَطْلُبَ حَاجَةً رَجَعْتُ إِلَى أَهْلِي وَوَجَّهِي بِمَائِهِ

التخريج: (الكافي)، ج 4، ص 3، ح 24 كتاب الزكاة باب من أعطى بعد المسألة. وأورده ابن شهر آشوب في (المناقب) (1) والحرّ العاملي في (الوسائل) (2) والعلامة المجلسي في (البحار) (3) والبحراني في (العوالم) (4) والسيد هاشم البحراني في (حلية الأبرار) (5).

شرح الغريب: ماء الوجه: نضارته ورونقه، يقول: متى قصدت إلى الجواد أو الممدوح بحاجةٍ أو مسألةٍ رجعت منه بعتاء، فهو لا يردّ سائلاً، ولا يخيب آملاً، ومن هنا فإنّ السائل لا يبذل ماء وجهه لردّ طلبته، بل يحافظ على رونقه وبهائه.

الشاهد فيه: ورد هذا البيت في حديث الإمام الرضا عليه السلام عن استحباب الستر على السائل والمحافظة على كرامته وعزّته عند قضاء حاجته، فقد أعطى عليه السلام سائلاً مائتي دينار، وستر وجهه عن السائل حين العطية، فسئل عن علّة ذلك، فقال عليه السلام: «يبيي (مخافة أن أرى ذلّ السؤال في وجهه لقضائي حاجته، أما سمعت حديث رسول الله صلى الله عليه وآله: المستتر بالحسنة يعدل سبعين حجة، والمذيع بالسيئة مخذول، والمستتر بها مغفور له؟ أما سمعت قول الأول؟ . . .» وأنشد عليه السلام البيت.

قافية الباء

10 الرجز

يَا رَبِّ إِمَّا يَغْزُونَ بِطَالِبِ

وَجَعَلِهِ الْمَغْلُوبَ غَيْرَ الْغَالِبِ

ص: 338

1-1 . المناقب، ج 4، ص 361. [1]

2-2 . وسائل الشيعة، ج 9، ص 457، ح 2.

3-3 . بحار الأنوار، ج 49، ص 101، ح 19. [2]

4-4 . عوالم الإمام الرضا عليه السلام، ص 200، ح 2.

5-5 . حلية الأبرار، ج 4، ص 376، ح 2. [3]

وهو أكبر أولاد أبي طالب رضى الله عنه وبه كان يكنى، وأمّه فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف (1) وكان شاعراً (2) ولم يعقب. (3)

وكان طالب ربيباً لعمّه العباس بن عبدالمطلب رضى الله عنه، فقد روى البلاذري وعلى ابن الحسين الأصفهاني أن قريشاً أصابتها أزمة وقحط، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لعميه حمزة والعباس: «ألا نحمل ثقل أبي طالب في هذا المحل؟» فجاءوا إليه وسألوه أن يدفع إليهم ولده ليكفوا أمرهم، فقال: دعوا لي عقيلاً وخذوا من شئتم، فأخذ العباس طالباً، وأخذ حمزة جعفرأ، وأخذ محمد صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام. (4)

وكان طالب مع بقية إخوته وأهله في شعب أبي طالب أيام حصار قريش لنبي هاشم. (5)

وتظاهرت الأخبار أن قريشاً قد ألزمت طالباً النهضة معها في بدر الكبرى، فخرج مكرهاً، ثم فُقد فلم يعلم له خبر، ومن ذلك ما رواه الطبري عن ابن الكلبي، قال: شخص طالب بن أبي طالب إلى بدر مع المشركين، وأخرج كرهاً، فلم يوجد في الأسرى، ولا في القتلى، ولم يرجع إلى أهله. (6)

ويستفاد من بعض المؤرخين أنه قد أغرق نفسه، أو أنه عاد إلى مكة، فقد قال العمري: وألزمته قريش النهضة معها في بدر، فحمل نفسه على الغرق، وله شعر معروف في كراهية لقاء النبي صلى الله عليه وآله وغاب خبر طالب. (7)

وقال السيد علي خان: ويُقال: إنه أقحم فرسه في البحر حتى غرق. (8)

وقال الشيخ عباس القمّي: ويظهر من رؤيا أمّه فاطمة بنت أسد وتعبيرها أن طالباً غرق. (9)

أما سبب عودته من الحرب، فيبدو من رواية الشيخ الكليني أن قريشاً هم الذين

1-1) . المحبّر ابن حبيب، ص 457؛ المعارف ابن قتيبة، ص 120. [1]

2-2) . تاريخ الطبري، ج 2، ص 439؛ [2]الكامل ابن الأثير، ج 2، ص 121. [3]

3-3) . المعارف ابن قتيبة، ص 120؛ [4] جمهرة النسب الكلبي، ص 30.

4-4) . شرح ابن أبي الحديد، ج 1، ص 15. [5]

5-5) . شرح ابن أبي الحديد، ج 14، ص 65.

6-6) . تاريخ الطبري، ج 2، ص 439؛ [6]الكامل في التاريخ، ج 2، ص 121. [7]

7-7) . المجدي العمري، ص 7. [8]

8-8) . الدرجات الرفيعة السيد علي خان، ص 62. [9]

9-9) . سفينة البحار عباس القمّي، ج 2، ص 90. [10]

ردّوه لمخالفته إياهم ستأتى الرواية فى بيان مناسبة الشعر. وقيل: إنّ سبب رجوعه من الحرب هو محاوره جرت بينه وبين بعض قريش، فقد ذكر ابن إسحاق وابن هشام والطبرى: أنّه كان بين طالب بن أبى طالب وبين بعض قريش محاوره فقالوا: واللّه لقد عرفناكم يا بنى هاشم وإن خرجتم معنا أنّ هواكم لمع محمّد، فرجع طالب إلى مكّة مع من رجع. (1)

أمّا عن إسلامه فقد روى جابر بن عبد الله الأنصارى رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وآله فى حديث طويل مفاده أنّ طالباً كان يكتّم إيمانه ويظهر الكفر، مثله فى ذلك مثل أبيه رضى الله عنه. (2)

وروى الكلينى مرسلًا عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام: يبيى «أنّه كان أسلم». (3)

وصرّح ابن شهر آشوب بإسلامه كما جاء فى ترجمة أخيه أمير المؤمنين عليه السلام من أنّ إخوته طالب وعقيل وجعفر (رضى الله عنهم)، وعلى عليه السلام أصغرهم، وكلّ واحدٍ منهم أكبر من أخيه بعشر سنين بهذا الترتيب، وأسلموا كلّهم وأعقبوا إلا طالباً، فإنّه أسلم ولم يعقب. (4)

ولا يخفى أنّ رجزه الذى قدّمناه يدلّ على كراهته لقاء النبى صلى الله عليه وآله والمسلمين فى حرب بدر، فقد دعا فيه على نفسه بأن يكون المغلوب غير الغالب والمسلوب غير السالب، وذلك يستبطن إرادته النصره والظفر للمسلمين، ولا يكون ذلك إلا بدافع إقراره بالنبوة وإيمانه بالإسلام.

وروى هذا الرجز بألفاظ أوضح دلالة وأكثر صراحة فى الدعاء على نفسه بالغبه، فقد روى العلامة المجلسى الشطرين الأخيرين منه عن نسخة قديمة من (الكافى) هكذا:

فاجعله المسلوب غير السالب- واجعله المغلوب غير الغالب. (5)

وهكذا رواهما ابن قدامة الحنبلى فى (التبيين) (6) سوى أنّه قدّم وأخر.

ص: 340

-
- 1-1 . السيرة النبوية ابن هشام، ج 2، ص 271؛ [1] تاريخ الطبرى، ج 2، ص 439؛ [2] الكامل فى التاريخ، ج 2، ص 121؛ [3] البداية و النهاية ابن كثير، ج 3، ص 265. [4]
- 2-2 . روضة الواعظين الفتال، ج 1، ص 81؛ جامع الأخبار السيزوارى، ص 57؛ بحار الأنوار، ج 35، ص 15.
- 3-3 . الكافى الكلينى، ج 8، ص 375، ذيل حديث 563. [5]
- 4-4 . المناقب ابن شهر آشوب، ج 3، ص 304؛ [6] بحار الأنوار، ج 42، ص 120. [7]
- 5-5 . بحار الأنوار المجلسى، ج 19، ص 295. [8]
- 6-6 . التبيين فى أنساب القرشيين ابن قدامة، ص 111.

وروي في كتب التاريخ والسيرة بصورة تدل على ما ذكرنا، ففي رواية الطبري وابن الأثير: فليكن المسلوب غير السالب وليكن المغلوب غير الغالب (1)

وروي له شعر آخر يدل على إسلامه وإقراره بالنبوة، وهو قوله: لقد حلّ مجد بني هاشم

ومما تقدّم يعلم بأن ما قاله ابن قدامة الحنبلي من أنه لم يسلم (2) هو مجرد ادعاء لا دليل عليه في خبر ولا أثر، بل قام الدليل على خلافه.

أمّا الشعر الذي نسبّه ابن هشام في السيرة إلى طالب بن أبي طالب (3) في رثاء أصحاب القليب من قريش بعد أحداث معركة بدر، فالمعروف أنّ طالباً كان مفقوداً في بدر ولم يعرف له أيّ خبر بعدها فكيف روى عنه هذا الشعر؟ فهو إمّا منحول عليه، أو أنه غير صحيح النسبة، وإذا سلّمنا بصحّة النسبة فإنه يُستفاد من الشعر مدحه للرسول صلى الله عليه وآله وإقراره بكونه خير البشر، وتذكير قريش بألاء الله سبحانه حيث يقول: ألم تعلموا ما كان في حرب داحسٍ

إلى آخر القصيدة، فلعلّه خلط بين قصيدتين، ونسبهما إلى طالب، أحدهما لطالب وهي تجرى على هذا النَّفس، والأخرى على نفس الوزن والقافية في رثاء قتلى قريش،

ص: 341

1-1) . تاريخ الطبري، ج 2، ص 439؛ [1] الكامل في التاريخ، ج 2، ص 121، [2] وراجع السيرة النبوية ابن هشام، ج 2، ص 271. [3]

2-3) . التبيين في أنساب القرشيين، ص 111.

3-4) . السيرة النبوية ابن هشام، ج 3، ص 27. [4]

وإلا فكيف يمكن التوفيق بين مضامينها المتعارضة؟

التخريج: (الكافي) 8: 375 / 563 الروضة، ورواه كثير من المؤرخين وكتاب السيرة، منهم ابن هشام، والطبري، وابن الأثير، وابن قدامة، وابن كثير، والمسعودي (1) وغيرهم.

شرح الغريب: المقنب: جماعة الخيل والفرسان تجتمع للغارة، وجمعها مقانِب.

المناسبة: روى ثقة الإسلام الكليني بالإسناد عن ذريح المحاربي، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «لَمَّا خَرَجْتُ قَرِيشَ إِلَى بَدْرٍ، وَأَخْرَجُوا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ مَعَهُمْ، خَرَجَ طَالِبُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، فَزَلَّ رُجَازَهُمْ (2) وَهُمْ يَرْتَجِزُونَ، وَنَزَلَ طَالِبُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ يَرْتَجِزُ وَيَقُولُ (وَذَكَرَ الرَّجْزَ) فَقَالَتْ قَرِيشٌ: إِنَّ هَذَا لِيُغْلِبُنَا (3) فَرَدَّوهُ» .

11الرجز

أنا ابنُ ذِي الحَوْضَيْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَهَاشِمِ الْمُطْعِمِ فِي العَامِ السَّغْبِ

أَوْفَى بِمِيعَادِي وَأَحْمِي عَن حَسَبِ

القائل: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

التخريج: (الكافي) 8: 112 / 91 الروضة، وأورده ابن شهر آشوب في (المناقب)، والعلامة المجلسي في (البحار) و (المرأة) . (4)

شرح الغريب: قوله عليه السلام: «أنا ابن ذى الحوضين» يعنى اللذين جعلهما عبدالمطلب عند زمزم لسقاية الحاج، وقوله عليه السلام: «فى العامل السَّغْب» أى عام القحط والمجاعة، وقوله عليه السلام: «أوفى بميعادى» أى مع الرسول صلى الله عليه وآله فى نصره والدفاع عنه.

المناسبة: قاله عليه السلام حينما خرج لقتال طلحة بن أبى طلحة يوم أحد، فقد روى الشيخ الكليني بالإسناد عن قتادة، قال: خرج طلحة بن أبى طلحة وهو ينادى: من يبارز؟ فلم يخرج إليه أحد، فقال: إنكم تزعمون أنكم تُجهِّزوننا بأسيا فكم إلى النار، ونحن نجهِّزكم

ص: 342

1-1) . السيرة النبوية ابن هشام، ج 2، ص 271؛ تاريخ الطبري، ج 2، ص 439؛ الكامل فى التاريخ، ج 2، ص 121؛ التبيين فى أنساب القرشيين ابن قدامة، ص 112؛ البداية والنهاية، ابن كثير، ج 3، ص 265؛ مروج الذهب المسعودي، ج 2، ص 350.

2-2) . فى رواية العلامة المجلسي: فنزل بجوارهم.

3-3) . علّق العلامة المجلسي على هذه الكلمة بقول: أى يريد غلبة الخصوم علينا، أو يصير تخاذله سبباً لغلبتهم علينا، راجع: مرآة العقول، ج 26، ص 562؛ [1] وبحار الأنوار ج 19، ص 294-296. [2]

4-4) . مناقب ابن شهر آشوب، ج 3، ص 123؛ [3]بحار الأنوار، ج 19، ص 300 و 314؛ [4] وج 41، ص 82؛ مرآة العقول، ج 25، ص 271. [5]

بأسيفنا إلى الجنة، فليبرزن إلى رجل يجهزنى بسيفه إلى النار، أو أجهزه بسيفى إلى الجنة، فخرج إليه على بن أبى طالب عليه السلام وهو يقول هذا الرجز.

وفى رواية السيد ابن طاوس أن أمير المؤمنين عليه السلام ارتجز بهذه الأبيات فى بدر حينما قتل الوليد بن عتبة مبارزةً فى أول الحرب. (1)

12 البسيط

تَنصَّبَتْ حَوْلَهُ يَوْمًا تُرَاقِبُهُ صُحْرٌ سَمَاحِيحٌ فِي أَحْشَائِهَا قَبَبٌ

القائل: ذو الرُّمَّة، وهو غيلان بن عُقبة العدوى، من مضر، أبو الحارث، المعروف بذي الرُّمَّة، عدّه الجمحى من فحول الطبقة الثانية من شعراء الإسلام فى عصره، وقال أبو عمرو بن العلاء: فُتِحَ الشعر بامرئ القيس، وخُتِمَ بذي الرُّمَّة، وكان مقيماً فى البادية، ويحضر إلى اليمامة والبصرة كثيراً، وله ديوان شعر مطبوع فى مجلّد ضخم وتوفى سنة 117ق، وقيل: سنة 101ق فى أصفهان، وقيل: فى البادية. (2)

التخريج: (الفقيه) 4: 261 باب النوادر، والبيت هو السادس والأربعون من أول قصيدة فى الديوان وهى تقع فى 131 بيتاً، ومطلعها: ما بال عينك منها الماء ينسكب كأنه من كلى مفريّة سرب (3)

شرح الغريب: يصف فى هذا البيت الحمر الوحشية، فيقول: تنصبت: أى صارت قياماً حول الفحل، تراقبه: أى تنتظر إirاده إياهن الماء، وصحر: جمع أصحر، وهو الذى يضرب لونه إلى الحمرة، وهذا اللون يكون فى الحمار الوحشى، وقيل: هو بياض فى صفرة، وسماحيح: جمع سَمَحَج، وهو الطويل الظهر، والقَبَبُ: دقة الخصر وضمور البطن.

الشاهد فيه: قوله (قَبَب) فقد أورده الشيخ الصدوق فى بيانه لإحدى وصايا الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام التى يقول فيها: «يا على، العيش فى

ص: 343

-
- 1-1) . راجع: سعد السعود ابن طاوس، ص 103.
2-2) . وفیات الأعيان ابن خلّكان، ج 4، ص 11-17؛ [1] الشعر والشعراء ابن قتيبة، ص 356؛ خزنة الأدب البغدادى، ج 1، ص 106-110؛ [2] شرح شواهد المُغنى، ج 1، ص 141-142؛ [3] دائره المعارف الإسلامية، ج 9، ص 392؛ الأعلام الزركلى، ج 5، ص 124.
[4]
3-3) . ديوان ذى الرُّمَّة، ص 12.

ثلاثة: دار قوراء، (1) وجارية حسناء، وفرس قباء». .

قال الشيخ الصدوق: سمعت رجلاً من أهل المعرفة باللغة بالكوفة يقول: الفرس القباء: الضامرة البطن، يقال: فرس أقبّ وقباء، لأنّ الفرس يذكر ويؤنّث، ويقال للأنثى قباء لا غير، ثمّ أورد الشاهد.

13 البسيط

قَدْ كَانَ بَعْدَكَ أَنْبَاءٌ وَهَنْبَةٌ

القائل: فاطمة الزهراء عليها السلام بضعة الرسول الأمين صلى الله عليه وآله وسيّدة نساء العالمين.

والبيتان من قصيدة في رثاء النبي الأكرم صلى الله عليه وآله نُسبت في الطبقات الكبرى / ابن سعد 2: 332، وشرح ابن أبي الحديد 16: 212، والسقيفة وفدك / الجوهري: 99، وكشف الغمّة / الأربلي 2: 489، إلى هند بنت أئمة بن عباد بن المطلب، وفي دلائل الإمامة / الطبري: 118 نسبت إلى صفية بنت عبدالمطلب، وعلى كلا القولين أنّ الزهراء عليها السلام قد تمثّلت بها، أمّا سائر المصادر التي سنذكرها في التخرّيج فقد نسبت القصيدة إلى الزهراء عليها السلام دون الإشارة إلى أنّها تمثّلت بها.

التخرّيج: (الكافي) 8: 376 / 564 الروضة. ورواها كثير من المحدثين والمؤرّخين منهم: ابن طيفور، وابن قتيبة، والشيخ المفيد، والطبرسي، وابن شهر آشوب، والمقدسي، والجزري، وابن طاوس، وسبط ابن الجوزي وغيرهم. (2)

ص: 344

1-1. أي واسعة.

2-3. بلاغات النساء ابن طيفور، ص 23؛ غريب الحديث ابن قتيبة، ج 2، ص 355، ح 267؛ الأمامي الشيخ المفيد، ص 41، ح 8؛ الاحتجاج الطبرسي، ص 106؛ المناقب ابن شهر آشوب، ج 2، ص 208؛ البدء والتاريخ المقدسي، ج 5، ص 68؛ منال الطالب ابن الأثير الجزري، ص 507؛ الطرائف ابن طاوس، ص 265؛ تذكرة الخواص سبط ابن الجوزي، ص 318، شرح ابن أبي الحديد، ج 16، ص 251 و253؛ بحار الأنوار، ج 43، ص 196، [1] عوالم فاطمة عليها السلام البحراني، ص 452-453؛ إحقاق الحقّ الشهيد التستري، ج 10، ص 303 و433؛ وج 19، ص 161-162؛ الغدير الأميني، ج 7، ص 192؛ أعلام النساء كحالة، ج 4، ص 114 و122.

شرح الغريب: الهنبة: الداهية والأمر الشديد، والاختلاف في القول، والخطب: الأمر الشديد يكثر فيه التخاطب، والخطب: جمع خطبة، والوابل: المطر الشديد الضخم القطر.

المناسبة: روى الشيخ الكليني بالإسناد عن محمد بن المفضل، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «جاءت فاطمة عليها السلام إلى سارية في المسجد، وهي تقول وتخطب النبي صلى الله عليه وآله»، ثم أنشد البيتين.

وقد كانت ندبتها لأبيها صلى الله عليه وآله حينما تظاهر القوم على منعها حقها في إرث أبيها المصطفى، وإجماعهم على غضب الخلافة والوصاية الإلهية من عترة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، فقد روى الشيخ المفيد بالإسناد عن زينب بنت علي بن أبي طالب عليه السلام قالت: لما اجتمع رأى أبي بكر على منع فاطمة عليها السلام فذكاً والعوالي، وآيست من إجابته لها، عدلت إلى قبر أبيها رسول الله صلى الله عليه وآله فآلقت نفسها عليه، وشكت إليه ما فعله القوم بها، وبكت حتى بلت تربته بدموعها وندبته، ثم قالت في آخر ندبتها، وانشدت ثمانية أبيات من القصيدة منها البيتان المتقدمان. (1)

وهذه القصيدة جاءت في أغلب المصادر التي ذكرناها بعد خطبة الزهراء عليها السلام التي بينت فيها فضل أهل البيت عليهم السلام وحقهم، ونازعت فيها القوم وناظرتهم وأقامت الدليل القاطع والحجة الظاهرة على حقها في إرث أبيها صلى الله عليه وآله، ولكنهم أبوا سماع نداء الحق، وأصرّوا على اغتصاب حقها، وكانهم لم يسمعوا وصية المصطفى صلى الله عليه وآله «فاطمة بضعة مني، يؤذيني ما يؤذيها». (2) فودّعت الحياة وهي غضبي عليهم، فأوصت أن لا يحضروا جنازتها ولا الصلاة عليها، وسيلاقون إثم ما قدمت أيديهم ذلك «لأنّ الله يغضب لغضب فاطمة، ويرضى لرضاها». (3)

ص: 345

1-1 . الأمل المفيد، ص 40، ج 8.

2-2 . صحيح مسلم، ج 4، ص 1903، ح 94؛ سنن الترمذي، ج 5، ص 699، ح 3869؛ المستدرک الحاكم، ج 3، ص 159؛ مسند أحمد، ج 4، ص 5. [1]

3-3 . المستدرک الحاكم، ج 3، ص 154؛ المعجم الكبير الطبراني، ج 1، ص 108، ح 182؛ و ج 22، ص 401، ح 1001.

لَهُ كَفَلٌ كَالدَّعْصِ لَبْدَهُ النَّدى إِلَى حَارِكٍ مِثْلِ الرَّتَّاجِ الْمُضَبَّبِ

القائل: امرؤ القيس بن حُجر بن الحارث الكندي، أشهر شعراء العرب على الإطلاق، أصله من اليمن، ومولده بنجد، وقيل: باليمن، ويعدّ من الطبقة الأولى، ومن أول أصحاب المعلّقات السبع، واختلف المؤرّخون في اسمه، فقيل: حُندج، وقيل: مليكة، وقيل: عدى، وكان أبوه ملك أسد وغطفان، وأمّه أخت المهلهل الشاعر، وهو الذى لقّنه مبادئ الشعر منذ أن كان غلاماً، وتوفى امرؤ القيس قبل الهجرة بنحو 80 سنة. (1)

التخريج: (التهذيب) 1: 57 باب صفة الوضوء، ورواه الشيخ فى تفسيره أيضاً، والبيت موجود فى (ديوان امرئ القيس) لكن فى آخره: مثل الغبيط المدأب. (2)

شرح الغريب: البيت فى وصف الفرس، والكفل: العجز للإنسان والدابة، والدعص: الكتيب الصغير من الرمل، ولبدته الندى: أى لصق بعض ترابه ببعض حتى صار كاللبد، والحارك: أعلى الكاهل، والمراد هنا الصدر، والرتّاج: الباب، والمضبّب: المحكم السدّ، يقال: ضبّب الباب: جعل فيه الضبّة، وهى حديدة عريضة يُضبّب بها.

الشاهد فيه: قوله (إلى حارك) وقد أراد الشاعر مع حارك، فأجرى (إلى) بمعنى (مع) واستشهد به الشيخ الطوسى على أن (إلى) فى قوله تعالى: «فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» 3 ليس المراد بها انتهاء الغاية بل يُراد بها المعية.

قال الشيخ رحمه الله: إن (إلى) قد تكون بمعنى الغاية، وقد تكون بمعنى (مع) ولها تصرّف كثير، واستعمالها ذلك ظاهر عند أهل اللغة قال به سيبويه وغيره، (3) قال تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ» 5 أى مع أموالكم وقال تعالى حاكياً عن عيسى عليه السلام: «مَنْ

ص: 346

- 1-1). الأغانى أبو الفرج، ج 9، ص 77، تهذيب تاريخ دمشق، ج 3، ص 107؛ شرح شواهد المغنى السيوطى، ج 1، ص 21-26؛ الشعر والشعراء ابن قتيبة، ج 52؛ دائرة المعارف الإسلامية، ج 2، ص 622؛ الأعلام الزركلى، ج 1، ص 11. [1]
- 2-2). ديوان امرئ القيس، ص 67؛ تفسير التبيان الطوسى، ج 3، ص 450، والغبيط: قتب اليهودج، والمدأب: الموسع.
- 3-4). راجع: تفسير القرطبي، ج 6، ص 86؛ [2] مغنى اللبيب ابن هشام، ج 1، ص 104. [3]

أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ» 1 أى مع الله، ويقال: فلان ولى الكوفة إلى البصرة، ولا يراد الغاية، بل المعنى فيه مع البصرة، ويقولون: فلان فعل كذا، وأقدم على كذا، هذا إلى ما فعله من كذا، أى مع ما فعله.

ثم استشهد بالبيت وقال: وهذا أكثر من أن يحتاج إلى الإطناب فيه، وإذا ثبت أن (إلى) بمعنى (مع) دلّ على وجوب غسل المرافق أيضاً.

15 الطويل

الم تعلموا أنا وجدنا محمداً نبياً كموسى خُطِّ في أول الكتب

القائل: أبو طالب رضى الله عنه، وهو عبدمناف بن عبدالمطلب بن هاشم، عمّ الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله، وأبو أمير المؤمنين عليه السلام، من سادات قريش ورؤسائها وأبطالها المعدودين، ومن أبرز خطبائها العقلاء، وحكمائها الأباة، وشعرائها المبدعين.

كفل رسول الله صلى الله عليه وآله بعد وفاة عبدالمطلب، وأحبه حباً شديداً، وقدمه على ولده جميعاً، فكان لا ينام إلا إلى جنبه، ويخرج معه، ولما ابتدأت دعوة الإسلام كان أبو طالب هو الحامى للرسول صلى الله عليه وآله والمدافع عنه وعن أصحابه من المؤمنين، وكان يحرض بنى هاشم جميعاً وأحلافهم من بنى المطلب على نصرة النبي صلى الله عليه وآله. قال ابن سعد: ثم إنّ أبا طالب دعا بنى عبدالمطلب، فقال: لن تزالوا بخيرٍ ما سمعتم من محمّد وما اتّبعتم أمره، فاتّبعوه وأعينوه ترشدوا.

وتحمّل مع النبي صلى الله عليه وآله ورهطه الهاشميين الحصار العسير في شعب أبي طالب، وبعد ثلاث سنوات من الحصار لبّى أبوطالب نداء ربّه في السنة العاشرة للبعثة النبوية المباركة، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يبيى» «مانالت قريش منّي شيئاً أكرهه حتى مات أبو طالب» .

وتولّى غسله وتكفينه وتحنيطه ابنه على أمير المؤمنين عليه السلام بأمر رسول الله صلى الله عليه وآله، وقال صلى الله عليه وآله: «يبيى» «أما والله لأشفعنّ لعمى شفاعاً يعجب منها أهل الثقلين» . (1)

ص: 347

1- 2) . راجع: ترجمته في سيرة ابن هشام، ج 1، ص 189؛ الطبقات الكبرى ابن سعد، ج 1، ص 119؛ الكامل في التاريخ، ج 2، ص 90؛ الإصابة ابن حجر، ج 4، ص 115؛ الأعلام الزركلى، ج 4، ص 166؛ [1] شرح ابن أبي الحديد، ج 14، ص 76-77؛ إيمان أبى طالب المفيد، ص 25-26. [2]

أما إيمان أبي طالب رضى الله عنه فهو أمر مفروغ منه، وغاية الأمر أنه كان يكتنم إيمانه لمصالح خاصة تطلبتّها الدعوة الإسلامية في مراحلها المبكرة، يدلّ على ذلك سيرته العملية في التعامل مع الرسول صلى الله عليه وآله ورسالته، ومن تصفّح ديوان شعره يجد صريح إقراره بالتوحيد، واعترافه بالنبوة، وتصديقه بالرسول صلى الله عليه وآله، ولا يجحد ذلك إلا مكابر أو معاند للحقّ، وقد كتب جماعة من كبار علماء الإسلام في سيرة أبي طالب رضى الله عنه وما يثبت إسلامه وحسن إيمانه. (1)

التخريج: (الكافي) 1: 29 / 449 كتاب الحجّة أبواب التواريخ باب مولد النبي صلى الله عليه وآله ووفاته، وأورده أبو هفّان في (ديوان أبي طالب)، وابن هشام في (السيرة)، وابن إسحاق في (السيرة)، والسهيلي في (الروض الأنف)، وابن أبي الحديد في (شرح النهج)، وابن كثير في (البداية والنهاية)، والبغدادي في (الخزّانة)، والشيخ المفيد في (إيمان أبي طالب)، و (الفصول المختارة). (2)

المناسبة: هذا البيت من قصيده قالها أبو طالب رضى الله عنه حين تظاهرت قريش على رسول الله صلى الله عليه وآله، واستدلّ به الإمام الصادق عليه السلام على إيمان أبي طالب رضى الله عنه، فقد قيل له عليه السلام: إنهم يزعمون أنّ أبا طالب كان كافراً؟ فقال عليه السلام: «كذبوا، كيف يكون كافراً وهو يقول: (وأنشد البيت)؟» .

واستدلّ به الشيخ المفيد لنفس الغرض، فقد قال بعد إيراده: وفي هذا الشعر محض الإقرار برسول الله صلى الله عليه وآله وبالنبوة وصريحه بلا ارتياب. (3)

ص: 348

1-1) . عدّ في مقدّمة رسالة (إيمان أبي طالب للشيخ المفيد) سبعة وثلاثين كتاباً مصتفاً في إيمان أبي طالب رضى الله عنه، والرسالة من تحقيق قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، وراجع مجلّة تراثنا العددان (63 و64) الصفحات 163-233 مقال: معجم ما ألف عن أبي طالب عليه السلام بقلم عبد الله صالح المنتفكي.

2-2) . ديوان أبي طالب أبو هفّان، ص 72، ح 3؛ سيرة ابن هشام، ج 1، ص 377؛ سيرة ابن إسحاق، ص 157؛ الروض الأنف، ج 2، ص 102؛ شرح ابن أبي الحديد، ج 14، ص 72؛ البداية والنهاية، ج 3، ص 84؛ خزّانة الأدب، ج 2، ص 76؛ إيمان أبي طالب، ج 33، [1] الفصول المختارة، ص 230.

3-3) . إيمان أبي طالب، ص 33. [2]

وَكُمْتًا مَدْمَاءً كَأَنَّ مُتُونَهَا جَرَى فَوْقَهَا فَاسْتَشَعَرَتْ لَوْنَ مُذْهَبٍ

القائل: طفيل بن عوف الغنوي، من قيس عيلان، شاعر جاهلي فحل، من الشجعان، اشتهر بوصف الخيل، وربما سمي طفيل الخيل لكثرة وصفه لها، ويسمى أيضاً المحبّر لتحسينه شعره، وقيل: لحسن وصفه للخيل، وقد عاصر النابغة الجعدي وزهير بن أبي سلمى، ومات بعد مقتل هرم بن سنان، وذلك في نحو السنة الثالثة عشرة قبل الهجرة، وله ديوان مطبوع. (1)

التخريح: (التهذيب) 1: 74 باب صفة الوضوء، والبيت من قصيدة طويلة في ديوان الشاعر يصف فيها الخيل والخباء، مطلعها: وبيت تهبّ الريح في حجراته بأرض فضاءٍ بابه لم يحجب

والبيت من شواهد سيبويه، وأورده الشنتمري في (النكت)، والمبرد في (المقتضب)، والأنباري في (الإنصاف) وغيرهم. (2)

شرح الغريب: الكُمت: جمع كُمت، وهو من الخيل ما كان لونه بين الحمرة والسواد، والكُمت مصغّر أکمت تصغير ترخيم، لأنّ أکمت غير مستعمل في اللغة، والمدّمة: التي غلبت عليها الحمرة فكانت طليت بالدم، والمتون: جمع متن، وهو الظهر، وجرى: سال، واستشعر الثوب: لبسه شعاراً، والشعار: ما يلي الجسد من الثياب، والمُذهَب: المموّه بالذهب، يُقال: فرس مُذهَب، أي تعلقو حمرته صُفرة.

الشاهد فيه: قوله: (لون مُذهب) وقد استشهد به الشيخ الطوسي على أنّ الكلام إذا حصل فيه عاملان أحدهما قريب والآخر بعيد، فإعمال الأقرب (وهو العامل الثاني) أولى من إعمال الأبعد.

ص: 349

1- 1) . خزنة الأدب البغدادي، ج 9، ص 46؛ [1] الشعر والشعراء ابن قتيبة، ص 300؛ شرح شواهد المغنى السيوطي، ج 1، ص 362؛

[2] الأعلام الزركلي، 3، ص 228. [3]

2- 2) . ديوان طفيل الغنوي، ص 23؛ الكتاب سيبويه، ج 1، ص 52؛ النكت في تفسير الكتاب الشنتمري، ج 1، ص 214؛ الإنصاف في مسائل الخلاف الأنباري، ج 1، ص 88؛ المقتضب المبرد، ج 4، ص 75.

والبيت يدخل في باب التنازع، فقد تقدّم عاملان، وهما: قوله (جرى) وقوله (استشعرت) وتأخر عنهما معمول واحد، وهو قوله (لون مذهب) وكل واحد من هذين العاملين يطلب هذا المعمول، فالعامل الأول يطلبه فاعلاً، والعامل الثاني يطلبه مفعولاً، وقد أعمل الشاعر الثاني منهما، فنصب (لون مذهب) باستشعرت، وأضمر في (جرى) فاعلاً دلّ عليه (لون مذهب)، ولو أعمل الأول لرفع (لون مذهب) وأظهر ضمير المفعول في (استشعرت) فقال: فاستشعرت.

وإّما أورده الشيخ الطوسي هذا الشاهد في معرض حديثه عن آية الوضوء، قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» 1 ففي حال قراءة (وأرجلكم) بالنصب، فأيّهما أولى: العطف على الوجه، أم العطف على محلّ الرأس؟

يجيب الشيخ الطوسي رحمه الله بالقول: عطف (الأرجل) على موضع (الرؤوس) أولى مع القراءة بالنصب، لأنّ نصب (الأرجل) لا يكون إلاّ على أحد الوجهين؛ إمّا بأن يعطف على (الأيدي) و (الوجوه) في الغسل، أو يعطف على موضع (الرؤوس) فينصب، ويكون حكمها المسح، وعطفها على موضع (الرؤوس) أولى، وذلك أنّ الكلام إذا حصل فيه عاملان أحدهما قريب والآخر بعيد، فإعمال الأقرب أولى من إعمال الأبعد، وقد نصّ أهل العربية على هذا، (1) فقالوا: إذا قال القائل: أكرمني وأكرمت عبد الله، وأكرمت وأكرمني عبد الله، فحمل المذكور بعد الفعلين على الفعل الثاني أولى من حمله على الأول؛ لأنّ الثاني أقرب إليه.

وقد جاء القرآن وأكثر الشعر بإعمال الثاني، قال الله تعالى: «وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَن

ص: 350

1-2). نصّ البصريون من النحاة على أنّ الثاني أولى بالمعمول، للنقل والقياس، أمّا النقل فقد ورد كثيراً في القرآن الكريم وفي المنظوم والمنثور من كلام العرب، وأمّا القياس فلاسباب ثلاثة: أولاً: أنّ الفعل الثاني أقرب إلى المعمول من الأول، وليس في إعماله دون الأول نقص معنيّ، فكان إعماله أولى. ثانياً: أنّه يلزم على إعمال الأول منهما الفصل بين العامل وهو المتقدّم ومعموله وهو الاسم الظاهر بأجنبي من العامل، وهو ذلك العامل الثاني، وهذا خلاف الأصل. ثالثاً: أنّه يلزم على إعمال الأول في لفظ المعمول أن تعطف على الجملة الأولى وهي جملة العامل الأول مع معموله قبل تمامها، والعطف قبل تمام المعطوف عليه خلاف الأصل أيضاً، والمسألة خلافية بين نحاة الكوفة والبصرة، راجع: الإنصاف في مسائل الخلاف الأنباري، ج 1، ص 92؛ شرح الألفية ابن عقيل، ج 1، ص 548.

لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا» 1 لَأَنَّهُ لَوْ أَعْمَلُ الْأَوَّلُ لِقَالَ: كما ظننتموه، وقال: «آتُونِي أَفْرَغُ عَلَيْهِ قَطْرًا» 2 و لو أَعْمَلُ الْأَوَّلُ لِقَالَ: أفرغه، وقال: «هاؤمُ إْفْرُؤًا كِتَابِيَّةً» 3 و لو أَعْمَلُ الْأَوَّلُ لِقَالَ: هاؤم اقرء وه كتابيه. . . إلى أن قال: وممَّا أَعْمَلُ فِيهِ الثَّانِي قَوْلُ الشَّاعِرِ: (وأورد الشاهد) ثم قال: ولو أَعْمَلُ الْأَوَّلُ لِرَفْعِ (لون) وفي الرواية منصوب.

والبيت من شواهد سيبويه، وقد استشهد به لنفس الغرض الذي ذكره الشيخ. (1)

17 الطويل

يَطِيرُ فُضَاضًا بَيْنَهَا كُلُّ قَوْنَسٍ وَيَتَّبِعُهَا مِنْهُمْ (2) فَرَأَشَ الْحَوَاجِبِ

القائل: النابغة الذبياني، وهو زياد بن معاوية بن ضبّاب الذبياني الغطفاني، أبوأمامة، شاعر جاهلي، من الطبقة الأولى، من أهل الحجاز، كان يُعْرَضُ عليه الشعر، ويحتكم إليه الشعراء، وعاش عمراً طويلاً، وتوفى نحو سنة 18 قبل الهجرة. (3)

التخريج: (الفقيه) 4: 123 / باب الشجاج وأسمائها، (التهذيب) 10: 289 باب ديّات الشجاج وكسر العظام والجنايات في الوجوه والرؤوس والأعضاء، والبيت في ديوان الشاعر من قصيدة تقع في 29 بيتاً، قالها في مدح عمرو بن الحارث الغساني، والاعتذار إليه، وذلك حينما هرب الشاعر إلى الشام خوفاً من بطش النعمان بن المنذر، وأورد ابن المنظور هذا البيت في موضعين من (اللسان). (4)

شرح الغريب: الفُضَاضُ: ما تكسّر من الشئ ء وتقرّق، يقال: فَضَضْتُ الشئ ء أَفَضَّهُ فَضًّا، فهو فضيض ومفضوض: كسرتة وفرّفته، والقَوْنَسُ: أعلى الرأس، أو أعلى البيضة من الحديد. والفَرَأَشُ: القشرة التي تكون على العظم دون اللحم، وتُطَلَقُ على العظام

ص: 351

1-4). راجع: الكتاب سيبويه، ج 1، ص 50؛ النكت في تفسير الكتاب الشنتمري، ج 1، ص 211.

2-5). في الفقيه: ويتبعهم منها.

3-6). الأغاني أبو الفرج، ج 11، ص 3؛ [1] الشعر والشعراء ابن قتيبة، ص 87؛ خزانة الأدب البغدادي، ج 2، ص 135-138؛ الأعلام الزركلي، ج 3، ص 54. [2]

4-7). ديوان النابغة، ص 11؛ لسان العرب-فضض-ج 7، ص 206، و-فرش-ج 6، ص 328.

الشاهد فيه: قوله (فراش الحواجب) وقد أورده الشيخ الصدوق والطوسي عن كلام الأصمعي في بيان معاني الشجاج وكسر العظام، والذي قال فيه: . . . ثم المُنْقَلَة: وهي التي يخرج منها فراش العظام، وفراش العظام: قشرة تكون على العظم دون اللحم، ومنه قول النابغة، (وأنشد عجز البيت).

18 الطويل

فَهَلْ أَنْتَ إِنْ مَاتَتْ أَتَانُكَ رَاحِلٌ (1) إِلَى آلِ بَسْطَامِ بْنِ قَيْسِ فَخَاطِبِ

القائل: قيل بنسبته إلى جرير، ولم تثبت لنا صحّة ذلك، ولم نجد في ديوانه، ولا في شرحه.

التخريج: (التهذيب) 1: 68 باب صفة الوضوء، وأورده الشيخ في (تفسيره)، والجصاص في (أحكام القرآن)، والمجلسي في (البحار).

(2)

شرح الغريب: الأتان: الحمارة، وبسطام بن قيس بن مسعود الشيباني، هو أبو الصهباء سيد شيبان في الجاهلية، يضرب المثل بفروسيته، وقتله عاصم الضبي يوم الشقيقة بعد البعثة النبوية، في نحو السنة العاشرة قبل الهجرة. (3)

الشاهد فيه: قوله (فخاطب) فقد زُعم أنه مجرور بالمجاورة مع كونه معطوفاً على مرفوع، وهو قوله (راحل) وقد أورده الشيخ الطوسي في معرض ردّه على هذا الزعم، وعلى ما قيل من أنّ جرّ (الأرجل) في قوله تعالى: «وَإِمْسَاحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» 4 على قراءة الجرّ، يكون بمجاورة (الرؤوس) وذلك يعنى اشتراك الرأس والرجل في الحركة الإعرابية لا في الحكم. وقد ردّ الشيخ على هذا القول من عدّة وجوه:

ص: 352

1-1) . في أحكام القرآن للجصاص: راكب، بدل راحل.

2-2) . التبيان الطوسي، ج 3، ص 453؛ أحكام القرآن للجصاص، ج 3، ص 350؛ بحار الأنوار المجلسي، ج 80، ص 251.

3-3) . جمهرة النسب الكلبي، ص 468 و506؛ الكامل المبرد، ج 1، ص 109؛ لسان العرب-بسطم-ج 12، ص 50؛ أعلام الزركلي،

ج 2، ص 51. [1]

أحدها: أنه لا خلاف بين أهل العربية في أنّ الإعراب بالمجاورة [يكون في مواضع مسموعة عن العرب] لا يتعدى إلى غيرها، وما هذه منزلته في الشذوذ والخروج عن الأصول لا يجوز أن يُحمل كلام الله تعالى عليه.

ثانيها: أنّ كلّ موضع أعرب بالمجاورة مفقود منه حرف العطف الذي تضمّنته الآية، وعليه اعتمدنا في تساوى حكم الأرجل والرؤوس، فلو كان ما ورد من حكم المجاورة يسوغ القياس عليه، لكانت الآية خارجة عنه، لتضمّنتها من دليل العطف ما فقدناه في المواضع المعربة بالمجاورة، ولا شبهة على أحدٍ ممّن يفهم العربية في أنّ المجاورة لا حكم لها مع العطف.

ثالثها: أنّ الإعراب بالجوار إنّما استحسن بحيث ترتفع الشبهة في المعنى، ألا ترى أنّ الشبهة زائلة في كون (ضرب) صفة للضب في قولهم: جحرُ ضبّ خربٍ والمعرفة حاصلة بأنّه من صفات الجحر، وليس هكذا الآية؛ لأنّ الأرجل يصحّ أن يكون فرضها المسح كما يصحّ أن يكون الغسل، والشكّ حاصل في ذلك واقع غير ممتنع، فلا يجوز إعمال المجاورة فيها لحصول اللبس والشبهة. (1)

فإن قيل: كيف ادّعيتم أنّ المجاورة لا حكم لها مع واو العطف مع قول الشاعر (وأنشد البيت)؟ ثمّ قال الشيخ رحمه الله: فأما قول الشاعر: (فهل أنت إن ماتت... البيت، فيمكن أن يكون الوجه في (خاطب) الرفع، وإنّما جرّ الراوى وهماً، ويكون عطفاً على (راحل) (2) ويمكن أن يكون المراد بخاطب الأمر (3) وإنّما جرّ لإطلاق الشعر.

ص: 353

- 1-1 . وقد أوردت السيدة هدى جاسم محمّد أبو طبرة عدّة وجوه محكمة في ردّ الإعراب بالمجاورة، خلال تحقيقها لرسالة (نهاية الإقدام في وجوب المسح على الأقدام)، للشهيد الثالث، راجع: مجلّة تراثنا العدد (47-48)، ص 411-415.
- 2-2 . وأشار الشيخ في (التبيان) [1] إلى أنّ الوجه في (خاطب) الرفع، وأنّ الشاعر قد أقوى لأنّ القصيدة مجرورة، وهذا الوجه متين، ذلك لأنّ الإقواء جارٍ على ألسنتهم كثيراً، وهو المخالفة بين حركة الروى المطلق بكسر وضّم، قال النابغة الذبياني: زعم البوارح أنّ رحلتنا غداً وبذاك حدّثنا الغدافُ الأسودُ لا مرحباً بغدٍ ولا أهلاً به إن كان توديع الأحبّة في غدٍ راجع ديوان النابغة، ص 38، ولعلّ البيت الذي ذكرناه لا يخرج عن هذا الإطار.
- 3-3 . أى فخاطبني وأجبنى عن سؤالى.

فَرَوَ جُودَى بَدْمَعِكِ الْمَسْكُوبِ

القائل: سفيان بن مُصعب العبدى، شاعر كوفى من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وهو من شعراء أهل البيت المتقدمين، وقد وردت عدّة روايات فى استنشاد الإمام الصادق عليه السلام إيّاه، وأمر شيعته بتعليم شعره لأولادهم حيث قال: «يا معشر الشيعة، علّموا أولادكم شعر العبدى، فإنّه على دين الله» وهو يدلّ على صدق لهجته واستقامة طريقته فى شعره، وكان العبدى معاصراً للسيد الحميرى ت 178ق، وأدرك أبا داود المسترق ت 231ق. (1)

التخريج: (الكافى) 8: 216 / 263 الروضة.

شرح الغريب: قوله (فرو) أى يا أمّ فروة، فحذف أوّله ضرورة، وحذف آخر الكلمة ترخيماً، ويجوز فى (فرو) النصب على لغة من ينتظر الحرف المحذوف، والرفع على لغة من لا ينتظر الحرف المحذوف، والمراد بأمّ فروة ابنة الإمام الصادق عليه السلام، عدّها الشيخ المفيد والزبيرى فى أولاده عليه السلام (2) وأمّها فاطمة بنت الحسين بن الحسن بن على بن أبى طالب عليهم السلام. (3)

المناسبة: روى الشيخ الكلينى عن سفيان بن مصعب العبدى، قال: دخلت على أبى عبد الله عليه السلام فقال: يبيى «قولوا لأمّ فروة تجىء فتسمع ما صنّع بجدها» (4) قال: فجاءت فقعدت خلف الستر، ثمّ قال: «أنشدنا»، قال: فقلت: (البيت). قال: فصاحت وصحن النساء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «الباب الباب»، فاجتمع أهل المدينة على الباب، قال: فبعث إليهم أبو عبد الله عليه السلام: يبيى «صبى لنا غشى عليه فصحن النساء». (5)

ص: 354

1-1. راجع: الغدير الأمينى، ج 2، ص 294. [1]

2-2. الإرشاد المفيد، ج 2، ص 209؛ [2] نسب قريش الزبيرى، ص 63.

3-3. عمدة الطالب ابن عنبه، ص 233؛ [3] وراجع: مرآة العقول المجلسى، ج 26، ص 137. [4]

4-4. المراد بجدها الإمام الحسين عليه السلام.

5-5. قيل: إنّ هذا القول إمّا للتقيّة، أو لبيان الواقع فى تلك الساعة من صيحتهم، أو مراده من الصبى عبد الله بن الحسين عليه السلام الرضيع الشهيد بالطفّ فى حجر أبيه عليه السلام.

ولَوْحُ ذِرَاعَيْنِ فِي مَنْكِبٍ (1) إِلَى جَوْجُو زَهْلِ الْمَنْكِبِ

القائل: النابغة الجعدي، وهو قيس بن عبد الله بن عدس الجعدي العامري، أبو ليلى، وسمى النابغة لأنه أقام مدة لا يقول الشعر ثم نبغ فقاله، وهو شاعر مخضرم، وكان ممن تفكر في الجاهلية، فأنكر الخمر والسكر، وهجر الأوثان والأزلام، وكان يذكر دين إبراهيم عليه السلام ويصوم ويستغفر، وأدرك النبي صلى الله عليه وآله ووفد عليه، وأنشده ودعا له، وكان من المعمرين، فقد شهد صفين مع أمير المؤمنين عليه السلام ثم سكن الكوفة، فسيره معاوية إلى أصبهان مع أحد ولاتها، فمات فيها مكفوفاً بعد أن جاوز المائة من عمره، وقيل: عمّر مائتين وعشرين، وكانت وفاته سنة 50ق، وله ديوان مطبوع. (2)

التخريج: (التهذيب) 1: 57 باب صفة الوضوء، وأورده الشيخ الطوسي في تفسيره، والمبرد في (الكامل)، وابن قتيبة في (أدب الكاتب)، وابن السيد البطليموسى في (الاقتضاب) . (3)

شرح الغريب: البيت من قصيدة للشاعر في وصف الفرس، واللّوح: العظم العريض، ولوح الذراعين: عظمهما، والمنكب: مجتمع رأس الكتف والعضد، وفي المصادر: في بركة، والبركة: الصدر، بكسر الباء إن أردت التأنيث، وفتحها إن أردت التذكير، فتقول: البرك، والجوجو: مجتمع رؤوس عظام الصدر، والرهل: المسترخى، ويريد أنّ جلد منكبه يموج ويتقلب لسعته، وذلك مستحبّ في الفرس.

الشاهد فيه: قوله (إلى جوجو) فقد أراد الشاعر مع جوجو، فجعل (إلى) بمعنى (مع) واستشهد به الشيخ الطوسي في معرض حديثه عن صفة الوضوء، مستدلاً به على أنّ (إلى) في قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» 4 ليس المراد بها انتهاء

ص: 355

1-1) . كذا في التهذيب، وفي المصادر الأخرى: في بركة.

2-2) . الأغاني أبو الفرج، ج 5، ص 1؛ الإصابة ابن حجر، ج 3، ص 357؛ أمالي المرتضى، ج 1، ص 263؛ شرح شواهد المغنى السيوطي، ج 2، ص 614؛ الأعلام الزركلي، ج 5، ص 207؛ الشعر والشعراء ابن قتيبة، ص 181.

3-3) . التبيان الطوسي، ج 3، ص 451؛ الكامل المبرد، ج 3، ص 26؛ أدب الكاتب ابن قتيبة، ص 412؛ الاقتضاب ابن السيد البطليموسى، ج 2، ص 263؛ وج 3، ص 385.

الغاية بل المعية، مما يدل على وجوب غسل المرافق، وهو المروى عن أهل البيت عليهم السلام.

راجع كلام الشيخ الطوسي في الشاهد رقم (7).

قافية الدال

21 الوافر

مُعَاوَى إِنَّا بَشَرٌ فَأَسْجِحْ فَلَسْنَا بِالْجِبَالِ وَلَا الْحَدِيدَا

القائل: عقيبة بن هبيرة الأسدي وقيل: عقبه بن الحارث الأسدي وهو من الشعراء المخضرمين، وفد على معاوية، وشكا إليه جور عماله، وتوفي نحو سنة 50ق. (1)

التخريج: (التهذيب) 1: 71 باب صفة الوضوء، وهو من شواهد سيبويه في (الكتاب)، وأورده الشنتمري في (تفسير الكتاب)، والمبرد في (المقتضب)، والفراء في (معاني القرآن)، والقالي في (الأمالى)، وابن هشام في (المغنى)، والسيوطي في (شرح شواهد)، والبغدادى في (خزانة الأدب)، والأنبارى في (الإنصاف)، والشيخ الطوسي في (تفسيره) وغيرهم. (2)

شرح الغريب: معاوية منادى مرخم، ويراد به معاوية بن أبي سفيان، وأسجح: أرفق وأحسن العفو.

الشاهد فيه: قوله (ولا الحديد) فقد نصبها عطفاً على موضع (بالجبال)، لأنّ (الجبال) مجرورة لفظاً بالباء، ومنصوبة محلاً على أنّها خبر (ليس).

وقد استشهد به الشيخ الطوسي لهذا الغرض، وذلك خلال حديثه عن فرض الأرجل في الوضوء على ضوء الآية المباركة: «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ». 3

قال الشيخ رحمه الله: لو سلمنا أنّ القراءة بالجرّ مساوية للقراءة بالنصب. . . لكانت أيضاً

ص: 356

1-1. خزانة الأدب البغدادي، ج 2، ص 260؛ الأعلام الزركلي، ج 4، ص 241. [1]

2-2. الكتاب سيبويه، ج 1، ص 46؛ النكت في تفسير الكتاب الأعلام الشنتمري، ج 1، ص 205؛ المقتضب المبرد، ج 2، ص 338؛ معاني القرآن الفراء، ج 2، ص 348؛ [2] الأمالى القالي، ج 1، ص 36؛ مغنى اللبيب ابن هشام، ج 2، ص 621؛ شرح شواهد المغنى السيوطي، ج 2، ص 870؛ [3] خزانة الأدب البغدادي، ج 2، ص 260؛ [4] الإنصاف في مسائل الخلاف الأنباري، ج 1، ص 332؛ التبيان الطوسي، ج 3، ص 455.

مقتضية للمسح، لأنّ موضع الرؤوس موضع نصب بوقوع الفعل الذى هو المسح عليه، وإنّما جرّ الرؤوس بالباء، وعلى هذا لا ينكر أن تُعطف الأرجل على موضع الرؤوس لا لفظها فتتصب، وإن كان الفرض فيها المسح، كما كان فى الرؤوس كذلك، والعطف على الموضع جائز مشهور فى لغة العرب. . . (وأورد الشاهد).

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ هذا البيت زوى بخفض حرف الروى (ولا الحديد) وبعده أبيات مجرورة، وهى: أكلتم أرضنا فجززتموها (1) فهل من قائم أو من حصيد فهبنا أمة ذهب ضياعاً يزيد أميرها وأبو يزيد

أتطمع فى الخلود إذا هلكنا وليس لنا ولا لك من خلود

ذروا خون الخلافة واستقيموا وتأمير الأراذل والعبيد

وأعطونا السوية لا تزركم جنود مردفات بالجنود

ولا يخفى أنّه لا شاهد فى هذا البيت على هذه الرواية، وذلك مردودٌ بكونه من شواهد سيبويه والزجاج وابن هشام والرضى الأسترآبادى وغيرهم، وقد رووه منصوباً، واستدلّوا به على جواز حمل المعطوف على موضع الباء وما عملت فيه، وهو نفس الغرض الذى ذكرناه أولاً، ورواية الخفض تبطل الاستدلال والغرض، وذكر الأنبارى أنّ من زعم أنّ الرواية (ولا الحديد) بالخفض فقد أخطأ، لأنّ البيت الذى بعده: أديروها بنى حرب عليكم ولا ترموا بها الغرض البعيدا

وقالوا: إنّ سيبويه قد سمع من العرب من يُنشد هذا البيت بالنصب، فكان إنشاده حجة.

ووافق بعض العلماء بين الروايتين، باعتبار البيت من قصيدتين مختلفتين؛ واحدة مخفوضة الروى، وأخرى منصوبة، وقال إنّ ذلك أمرٌ لا يُنكر لأنّ الشعراء قد يستعير بعضهم من كلام بعض، فمن روى البيت بالنصب روى معه الأبيات المنصوبة، ومن رواه بالجر روى معه الأبيات المجرورة.

ص: 357

(1-1). جزز الشىء: قطعة واستأصله، وفى رواية: فجززتموها.

سِيرُوا جَمِيعاً بِنِصْفِ اللَّيْلِ وَاعْتَمِدُوا (1) وَلَا زَهْنِيَةَ إِلَّا سَيِّدُ صَمَدُ

القائل: الزُّبْرَقَانُ بنُ بَدْرِ بنِ امرئِ القيسِ التميمي السعدي، واسمه حصين بن بدر، ولُقِّبَ الزُّبْرَقَانُ لجماله، لأنَّ الزُّبْرَقَانَ في اللغة يعني البدر ليلة تمامه، وقيل: الزُّبْرَقَانُ: الخفيف اللحية، وقد كان هو كذلك، وقيل: سمِّي كذلك لأنه لبس عمامة مزبرقة بالزعفران يقال: زبرق الثوب، صبغه بصفرة أو حمرة.

والزُّبْرَقَانُ صحابي، وكان ينزل مع قومه في بادية البصرة، فوفد على النبي صلى الله عليه وآله هو وقومه، وكان هو أحد ساداتهم، فأسلموا سنة 9ق، فجعله النبي صلى الله عليه وآله على صدقات قومه، وكفَّ بصره في آخر عمره، فتوفِّي نحو سنة 45ق وكان فصيحاً شاعراً. (2)

والذي في (الكافي) المطبوع نُسب البيت إلى ابن الزُّبْرَقَانِ، لكن الصحيح ما أثبتناه اعتماداً على المصادر التي سنذكرها في التخريج.

التخريج: (الكافي) 1: 124 / 2 كتاب التوحيد باب تأويل الصمد، وأورده أبو عبيدة في (مجاز القرآن)، والقالى في (الأمالي)، والطبرى والطوسى والطبرسى والقرطبي في تفاسيرهم، وياقوت في (معجم البلدان) وغيرهم. (3)

شرح الغريب: البيت من قصيدة قالها الشاعر حينما حمل صدقات قومه إلى أبي بكر، وقد روى بعض أبياتها ياقوت في (معجم البلدان) ورهينة: اسم رجل، والذي في

ص: 358

1-1). أثبتنا صدر البيت من رواية القالى والقرطبي، وفي معجم البلدان وشعراء النصرانية: ساروا إلينا بنصف الليل فاحتملوا. ولم يرد صدره في الكافي.

2-2). أسد الغابة ابن الأثير، ج 2، ص 194؛ الإصابة ابن حجر، ج 1، ص 543؛ جمهرة أنساب العرب ابن حزم، ص 218؛ زهر الآداب القيروانى، ج 1، ص 39؛ خزنة الأدب البغدادي، ج 3، ص 207؛ لسان العرب زبير، ج 10، ص 138؛ شعراء النصرانية لويس شيخو، ج 2، ص 29-37؛ الأعلام الزركلى، ج 3، ص 41؛ [1] معجم الشعراء في لسان العرب د. ياسين الأيوبي، ص 165.

3-3). مجاز القرآن أبو عبيدة، ج 2، ص 316 / 951؛ الأمالي القالى، ج 2، ص 288؛ تفسير الطبرى، ج 30، ص 224؛ التبيان الطوسى، ج 10، ص 431؛ [2] مجمع البيان الطبرسى، ج 1، ص 857؛ تفسير القرطبي، ج 20، ص 245؛ [3] معجم البلدان ياقوت الحموى عتكان، ج 4، ص 93؛ شعراء النصرانية لويس شيخو، ج 2، ص 36؛ مرآة العقول المجلسى، ج 2، ص 63. [4]

(الكافي) : رهيبة، ولم أجده في أعلام العرب رجالهم، فأثبتته وفقاً لما اتفقت عليه المصادر. والصمد: السيد المصمود إليه في الحوائج، وقيل: الكامل الذي لا عيب فيه.

الشاهد فيه: قوله (الصمد) أى المصمود إليه، أو المقصود في الحوائج، وقد استشهد به الشيخ الكليني في باب تأويل الصمد بعد حديث داود بن القاسم الجعفرى، قال: قلت لأبى جعفر الثانى عليه السلام: جعلت فداك، وما الصمد؟ قال: «السيد المصمود إليه فى القليل والكثير». وحديث جابر بن يزيد الجعفى، عن أبى جعفر الباقر عليه السلام فى حديث قال عليه السلام: ييبى «فهو واحد صمد قُدّوس، يعبده كلّ شىء، ويصمد إليه كلّ شىء، ووسع كلّ شىء علماء».

قال الشيخ الكليني رحمه الله: فهذا هو المعنى الصحيح فى تأويل الصمد، لا ما ذهب إليه المشبهة أن تأويل الصمد المصمت الذى لا جوف له، لأنّ ذلك لا- يكون إلا- من صفة الجسم، والله جلّ ذكره متعالٍ عن ذلك، وهو أعظم وأجلّ من أن تقع الأوهام على صفته، أو تدرك كنه عظّمته.

ولو كان تأويل الصمد فى صفة الله عزّ وجلّ المصمت، لكان مخالفاً لقوله عزّ وجلّ: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» 1 لأنّ ذلك من صفة الأجسام المصمّمة التى لا أجواف لها، مثل الحجر والحديد وسائر الأشياء المصمّمة التى لا أجواف لها، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

إلى أن قال: وهذا الذى قال عليه السلام أنّ الصمد هو السيد المصمود إليه، هو معنى صحيح موافق لقوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» والمصمود إليه: المقصود، فى اللغة. ثمّ أورد عدّة شواهد شعرية منها عجز هذا الشاهد، وقال: ومثل هذا كثير، والله عزّ وجلّ هو السيّد الصمد الذى جميع الخلق من الجنّ والإنس إليه يصمدون فى الحوائج، وإليه يلجأون عند الشدائد، ومنه يرجون الرخاء ودوام النعماء، ليدفع عنهم الشدائد.

23 البسيط

عَلَوْتُهُ بِحُسَامٍ ثُمَّ قَلْتُ لَهُ خُذْهَا حُذِيفُ فَأَنْتَ السَيِّدُ الصَّمْدُ

القائل: فى (الكافي) : هو شدّاد بن معاوية فى حُذيفة بن بدر، وشدّاد بن معاوية هو

أبو عنتره الشاعر الجاهلي المشهور بشجاعته، وشداد أحد قادة بني عبس الفرسان في حرب داحس والغبراء التي كانت بين عبس وذيان.

لكن الذي في (العقد الفريد) أن قاتل حذيفة بن بدر الوارد اسمه في البيت، هو عمرو بن الأسلع العبسي والحارث بن زهير، فقال عمرو بن الأسلع مفتخراً على بني ذيان: إن السماء وإن الأرض شاهدة

علوته بحسام ثم قلت له خذها حذيف فأت السيد الصمد (1)

فالبيت منسوب في (العقد الفريد) إلى عمرو بن الأسلع، وكذلك نسبة الفيروزآبادي في (البصائر)، والأستاذ أحمد عبدالغفور العطار محقق كتاب (صحاح الجوهري)، أما باقي المصادر التي سنذكرها في التخريج فلم تنسب البيت إلى أحد، وذلك مما يقلل احتمال الجزم بنسبة البيت إلى أحد الرجلين، فضلاً عن أن شداد بن معاوية كان أحد فرسان يوم الهباءة، فلعله هو الذي ضرب حذيفة ابن بدر الفزاري، ونسب ابن الأثير الضرب إلى فرواش بن عمرو بن الأسلع (2) دون أن يذكر الشعر، فنسبة الضرب غير ثابتة في المصادر التاريخية، وتتبعها نسبة البيت.

التخريج: (الكافي) 1: 124 / 2 كتاب التوحيد باب تأويل الصمد، وأورده القالي في (الأمالي)، وابن فارس في (مجمل اللغة) و (معجم مقاييسها)، والجوهري في (الصحاح)، وابن منظور في (اللسان)، والفيروزآبادي في (البصائر)، والقرطبي في (التفسير) وابن عبد ربه في (العقد الفريد) (3) وغيرهم.

ص: 360

1- 2). راجع: العقد الفريد ابن عبد ربه، ج 6، ص 18-20. [1]

2- 3). الكامل ابن الأثير، ج 1، ص 579. [2]

3- 4). الأمالي القالي، ج 2، ص 288؛ مجمل اللغة ابن فارس، ج 3، ص 241؛ معجم مقاييس اللغة ابن فارس، ج 3، ص 310؛ الصحاح الجوهري، ج 2، ص 499؛ لسان العرب ابن منظور، ج 3، ص 258؛ بصائر ذوي التمييز الفيروزآبادي، ج 3، ص 440؛ تفسير القرطبي، ج 20، ص 245؛ العقد الفريد ابن عبد ربه، ج 6، ص 20؛ مرآة العقول المجلسي، ج 2، ص 63؛ [3] تاج العروس الزبيدي، ج 8، ص 295.

شرح الغريب: علاه بالسيف: ضربه، والحسام: السيف القاطع: وحذيف: منادى مرَّحَم، وهو حذيفة بن بدر الفزاري، الذي قاد بني فزارة ومرة يوم النصار ويوم الجفار، وفي حرب داحس والغبراء، حتى قُتِلَ فيها يوم الهباءة. والصمد: السيد المقصود في الحوائج.

الشاهد فيه: قوله (الصمد) أى المصمود إليه، أو المقصود في الحوائج، وقد أورده الشيخ الكليني شاهداً على هذا المعنى المتحقق في اللغة، والذي دلَّت عليه أحاديث المعصومين عليهم السلام في تفسير معنى الصمد.

24 الكامل

مَا كُنْتُ أَحْسَبُ أَنَّ بَيْتاً ظَاهِراً لِلَّهِ فِي أَكْنَافِ مَكَّةَ يُصَمِّدُ

القائل: نسبة الشيخ الكليني إلى بعض شعراء الجاهلية.

التخريج: (الكافي) 1: 124 / 2 كتاب التوحيد باب تأويل الصمد.

شرح الغريب: الأكناف: جمع كَنَف، وكنف الشيء: جانبه أو ناحيته، ويُصمِد: يُقصد.

الشاهد فيه: قوله (يُصَمِّدُ) وقد استشهد به الشيخ الكليني على أن المراد بالصمد هو السيد المصمود إليه، أى المقصود لقضاء الحاجات، وهو المعنى المتحقق في اللغة، ودلَّت عليه أحاديث المعصومين عليهم السلام.

25 الطويل

هَنِيئاً مَرِيئاً يَا خَدِيجَةً قَدْ جَرَّتْ

القائل: عبد الله بن غنم، وجاء وصفه في حديث الكافي بكونه رجلاً من قريش، ولم أجد تفاصيل ترجمته، وقال النمازي: لم يذكره، وأشار إلى أشعاره في تزويجه خديجة ومدح الرسول صلى الله عليه وآله. (1)

ص: 361

وفى رجال الشيخ: عبدالله بن غنم وفى نسخة: غنيم ويقال: عبدالرحمن بن غنم، (1) عدّه فى أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، وفى أغلب المصادر التى نقلت عن رجال الشيخ: عبدالله بن زعيم (2) أو غنيم. (3)

أما عبدالرحمن بن غنم، فهو متعين فى كتب الرجال، ذكره ابن سعد فى الطبقة الأولى من تابعى أهل الشام، وقيل: له صحبة، وتوفى سنة 78ق، وقيل: 98ق، (4) ومن هنا اعتبر الشيخ التستري عبدالله بن غنم عنواناً ساقطاً بعد تعيين عبدالرحمن ابن غنم اسماً ونسباً، (5) واعتبر قول الشيخ فى تبديل عبدالرحمن بن غنم بعبدالله بن غنم وهماً. (6)

هذا كل ما ورد فى عبدالله بن غنم فى كتب الرجال، وليس ثمة دليل على نسبة هذه القصيدة إلى عبدالله أو عبدالرحمن المعدود فى كتب الرجال من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، فلم يؤثر عن عبدالله ولا عن عبدالرحمن شىء من الشعر، ولم يصفهما أحد بكونهما شاعرين، ثم إن فى القصيدة ما يدل على أنّ الشاعر كان معاصراً لحادث الخطبة، فهى تبدأ بخطاب خديجة (رضى الله عنها)، ويفهم من مضمونها بأنه ردّ على أحد الحاضرين المعترضين على الخطبة.

وعليه فإنّ عبدالله بن غنم إما شاعر إسلامى متقدّم، لكّنه كان من المغمورين فلم يُترجم ولم يُعرف حاله، أو أنّه مصحف عبدالله بن غنم، وهو شاعر صحابى من المخضرمين، عاش فى الجاهلية ورثى فيها بسطام بن قيس، وشهد القادسية، وتوفى بعد سنة 15ق، وهو من شعراء المفضليات، (7) ولم أجد هذه القصيدة فيها.

ص: 362

-
- 1-1) . رجال الشيخ، ص 76، ش 93.
 - 2-2) . جامع الرواة الأردبيلي، ج 1، ص 484؛ مجمع الرجال القهپائي، ج 3، ص 283؛ قاموس الرجال التستري، ج 5، ص 457.
 - 3-3) . معجم رجال الحديث الخوئي، ج 10، ص 275.
 - 4-4) . سير أعلام النبلاء الذهبي، ج 4، ص 45؛ أسد الغابة ابن الأثير، ج 3، ص 318؛ [1] تهذيب الكمال المزي، ج 17، ص 339؛ تهذيب التهذيب ابن حجر، ج 6، ص 250؛ [2] الثقات ابن حبان، ج 5، ص 78؛ وقعة صفين نصر بن مزاحم، ص 44-45؛ الأعلام الزركلي، ج 3، ص 322.
 - 5-5) . قاموس الرجال التستري، ج 5، ص 457.
 - 6-6) . قاموس الرجال، ج 5، ص 309.
 - 7-7) . خزانة الأدب البغدادي، ج 8، ص 471؛ [3] أسد الغابة ابن الأثير، ج 3، ص 239؛ الإصابة ابن حجر، ج 2، ص 355؛ الأعلام الزركلي، ج 4، ص 111. [4]

وإذا لم نقل بمعاصرة الشاعر لحادث الخطبة، فيحتمل تصحيفه بعبدالله بن أبي عَقْب وهو شاعر، له كتاب وشعر في الملاحم، وقيل: هو رضيع الإمام الحسين عليه السلام، وقد تمثّل الإمام الصادق عليه السلام بشعره في (روضه الكافي)، وستأتى ترجمته في الشاهد (49).

التخريج: (الكافي) 5: 375 / 9، كتاب النكاح باب خطب النكاح، وأخرجه عنه ابن شهر آشوب والعلامة المجلسي. (1)

شرح الغريب: يقال للحظّ من الخير والشرّ طائر، وتقول العرب: جرى لفلان الطائر بكذا من الخير والشرّ، على طريقة التفوّل والطيرة، وأصله أنّهم كانوا يتفألون بالسوانح من الطيور، وهي التي تأتي من اليمين، ويتطيرون بالبوراح، وهي التي تأتي من جانب اليسار، والأسمّعد: جمع سَعد، وهو اليمين، نقيض النحس. والقدم: القديم.

المناسبة: وردت القصيدة في آخر حديث الإمام الصادق عليه السلام الذي يتضمّن خطبة أبي طالب رضى الله عنه خديجة بنت خويلد (رضى الله عنها) لرسول الله صلى الله عليه وآله بمحضر أهل بيته ونفر من قريش، وجاء في آخر الحديث أن أبا طالب نحر ناقه ودخل رسول الله صلى الله عليه وآله بأهله، فقال الشاعر هذه الأبيات.

26

(2)

..... وَ لَا تَرَى قَمِيصِي إِلَّا وَاسِعَ الْجَيْبِ وَ الْيَدِ

التخريج: (الكافي) 6: 479 / 8 كتاب الزى والتجمل باب النوادر، وأخرجه عنه العلامة المجلسي والحرّ العاملي. (3)

المناسبة: ورد البيت في حديث الإمام الصادق عليه السلام عن فضل سعة القميص، فقد روى الشيخ الكليني بالإسناد عن علي القمي، قال عليه السلام: «سعة الجُرْبَان (4) ونبات الشعر في الأنف، أمان من الجُذام». ثم قال: يبيى «أما سمعت قول الشاعر: . . .» وأنشد البيت.

ص: 363

1-1. المناقب ابن شهر آشوب، ج 1، ص 42؛ [1] بحار الأنوار المجلسي، ج 16، ص 6 و 14؛ [2] مرآة العقول المجلسي، ج 20، ص 99.

2-2. هذا البيت لا يجرى على شىء من الأوزان الشعريّة، ولا بدّ من وجود نقصٍ في بعض تفعيلاته.

3-3. مرآة العقول المجلسي، ج 22، ص 371، ص 8؛ [3] وسائل الشيعة، ج 5، ص 111. [4]

4-4. الجُرْبَان، بالكسر وبالضم: القميص، وجيب القميص.

أنعى الوليد بن الولي دأبا الوليد فتى العشيرة

حامى الحقيقة ماجداً

القائل: أم سلمة، هند بنت أبي أمية بن المغيرة بن عبد الله القرشية المخزومية، من أمهات المؤمنين، ومن أكمل النساء عقلاً وخلقاً، هاجرت إلى الحبشة، ثم إلى المدينة، وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وآله في السنة الرابعة للهجرة، وتوفيت نحو سنة 62ق. (1)

التخريج: (الكافي) 5: 117 / 2 كتاب المعيشة باب كسب النائحة، التهذيب 6: 148/359 كتاب المكاسب باب المكاسب، وأورده ابن عبد البر، والزيبيري، وابن الأثير، وابن حجر، (2) مع اختلاف يسير في بعض ألفاظه.

شرح الغريب: الوليد بن الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم القرشي المخزومي، أبو الوليد، ابن عم أم سلمة (رضى الله عنها)، كان من أشرف قريش في الجاهلية، أسره المسلمون في بدر، ففداه أخواه هشام وخالد بمالٍ وفير، ثم أسلم ولحق بالنبى صلى الله عليه وآله، وشهد عمرة القضاء، ومات بالمدينة سنة 7ق. (3)

وفتى العشيرة: شابها السخى وذو نجدتها، وحامى الحقيقة: حامى الذمار، أى يحمى ما لزمه الدفاع عنه من أهل بيته، والحقيقة: ما يجب على الرجل أن يحميه، والماجد: الشريف الخير، والكريم الحسن الخلق، والوتيرة: الدحل، وهو الشار. والسنين: جمع سنة، ويُراد بها الجذب والقحط، والجعفر: النهر الصغير، ويطلق على

ص: 364

- 1- (1) . الاستيعاب ابن عبد البر، ج 4، ص 454؛ [1] الإصابة ابن حجر، ج 4، ص 458؛ أسد الغابة ابن الأثير، ج 5، ص 560؛ [2] أعلام النساء كحالة، ج 5، ص 221؛ الأعلام الزركلى، ج 8، ص 98؛ [3] نساء النبى صلى الله عليه وآله بنت الشاطى، ص 138. [4]
- 2- (2) . الاستيعاب ابن عبد البر، ج 3، ص 630؛ [5] نسب قريش الزيبرى، ص 329؛ أسد الغابة ابن الأثير، ج 5، ص 93؛ [6] الإصابة ابن حجر، ج 3، ص 640؛ مرآة العقول المجلسى، ج 19، ص 76. [7]
- 3- (3) . نسب قريش الزيبرى، ص 323؛ أسد الغابة ابن الأثير، ج 5، ص 92-93؛ [8] الاستيعاب ابن عبد البر، ج 3، ص 628؛ [9] الإصابة ابن حجر، ج 3، ص 639؛ الأعلام الزركلى، ج 8، ص 123. [10]

الكبير الملائن أيضاً، وهو من الأضداد، والغدق: الكثير، والميرة: الطعام الذى يمتاره الإنسان لأهله.

المناسبة: عن أبى حمزة، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: يبيى «مات الوليد بن المغيرة، فقالت أم سلمة للنبي صلى الله عليه وآله: إن آل المغيرة قد أقاموا مناحة، فأذهب إليهم؟ فأذن لها، فلبست ثيابها وتهيأت. . . فندبت ابن عمها بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت: (وأشدد الأبيات) ثم قال: فما عاب ذلك عليها النبي صلى الله عليه وآله ولا قال شيئاً» .

وقد استدلل به بعض الفقهاء على جواز النوحه، وقيد فى المشهور بما إذا كانت بحق، أى لا تصف الميت بما ليس فيه، وبأن لا تسمع صوتها الأجنب. (1)

28 السريع

إِنْ عَادَتِ الْعُقْرُبُ عُذْنَا لَهَا وَكَانَتْ النَّعْلُ لَهَا حَاضِرَةً

القائل: الفضل بن العباس بن عتبة بن أبى لهب، من شعراء بنى هاشم وفصحائهم المشهود لهم، عاصر الفرزدق، والأحوص، والحزبن الكنانى، وعمر بن أبى ربيعة، وله معهم مساجلات شعرية مشهورة، مدح عبدالملك بن مروان، وهو أول هاشمى يمدح أمويًا، ويسمى الفضل اللهبى نسبةً إلى أبى لهب، تُوفى نحو سنة 95ق. (2)

التخريج: (الكافى) 8: 372 / 260 الروضة، وأورده المدائنى، والزمخشرى، والعسكرى، وابن منظور، وأبو الفرج الأصفهانى. (3)

شرح الغريب: عقرب: اسم رجل كان من أكثر تجار المدينة مالاً وأنفقهم تجارةً، وأشدّهم تسويفاً ومطلاً، حتى قيل فى المثل: أمطل من عقرب، وقد عامل الفضل بن العباس، فركبه من الفضل دين، وكان الفضل من أزم الناس وأشدّهم اقتضاءً، فلما حلّ أجل الدين مطله عقرب، فلزم الفضل بيت عقرب زماناً يقرأ القرآن، وأقام عقرب على

ص: 365

1-1) . مرآة العقول المجلسى، ج 19، ص 76. [1]

2-2) . الأغانى أبو الفرج، ج 16، ص 175-193؛ الأعلام الزركلى، ج 5، ص 150؛ [2] أعيان الشيعة السيد الأمين، ج 8، ص 406.

3-3) . مجمع الأمثال المدائنى، ج 1، ص 148؛ المستقصى الزمخشرى، ج 1، ص 34؛ [3] جمهرة الأمثال العسكرى، ج 1، ص 281؛

[4] لسان العرب ابن منظور، ج 1، ص 625؛ [5] الأغانى أبو الفرج، ج 16، ص 185. [6]

مطله، فقال الفضلُ قصيدةً في هجائه منها هذا البيت، ومنها أيضاً: قد تجرت في سوقنا عقربُ

المناسبة: أنشده الإمام الصادق عليه السلام في احتجاجه على داود بن علي العباسي، الذي خصم الإمام عليه السلام مع بني العباس في ولاء مولى لرسول الله صلى الله عليه وآله توفي وليس له وارث، فأفحمهم الإمام عليه السلام في الاحتجاج، وحكم له هشام بن عبد الملك بالولاء، وكان قد حجّ في تلك السنة، فخرج الإمام عليه السلام وهو يقول هذا البيت، لأنّ داود كان قد أغلظ في الكلام وتعسف في المقال.

29 الطويل

ومنا إمامُ المُتّقينَ مُحَمَّدٌ

القائل: ابنة أبي يشكر الرائية.

التخريج: (الكافي) 1: 17 / 358 كتاب الحجّة باب ما يفصل به بين دعوى المحقّ والمبطل في أمر الإمامة. (1)

المناسبة: ورد البيتان في صدر حديث طويل تضمّن احتجاج الإمام الصادق عليه السلام على أبناء عمّه بنى الحسن عليه السلام في أمر الإمامة.

روى بالإسناد عن عبد الله بن إبراهيم بن محمد الجعفرى، قال: أتينا خديجة بنت عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب نعزيها بابن بنتها، فوجدنا عندها موسى بن عبد الله بن الحسن، فإذا هي في ناحية قريباً من النساء فعزّيناهم، ثمّ أقبلنا عليه، فإذا هو يقول لابنة أبي يشكر الرائية: قولى فقالت:

ص: 366

فقال: أحسنت وأطربتني، زيديني. فاندفعت تقول: ومنا إمام المتقين (البيتان).

30 الطويل

إذا ما عَزَمْتَ اليأسَ أَلْفَيْتَهُ الغنى إذا عَرَفْتَهُ النَّفسُ والطَّمَعُ الفَقْرُ

القائل: حاتم الطائي، وهو حاتم بن عبدالله بن سعد بن الحشرج الطائي القحطاني، أبو عديّ، فارس شاعر جواد جاهلي، يضرب المثل بجوده وسخائه، كان من أهل نجد، وزار الشام، فتزوج مارية بنت حجر الغسانية، ومات في عوارض، وهو جبل في بلاد طي، قال ياقوت: وقبر حاتم عليه، وشعر حاتم كثير، ضاع معظمه، وبقي منه ديوان صغير مطبوع، وأرخوا وفاته في السنة الثامنة بعد مولد النبي صلى الله عليه وآله، أي نحو سنة 46 قبل الهجرة. (1)

التخريج: (الكافي) 2: 6 / 149 كتاب الإيمان والكفر باب الاستغناء عن الناس، (الكافي) 4: 6 / 21 كتاب الزكاة باب كراهية المسألة، ولم أجده في ديوانه المطبوع في دار صادر سنة 1401ق، وأخرجه المحدث النوري عن (مجموعة الشهيد)، والعلامة المجلسي والحرّ العاملي عن (الكافي). (2)

شرح الغريب: قوله (إذا ما عزمتم) ما: زائدة، وعزمت الأمر، أو على الأمر: أردت فعله، وعقدت عليه نيتك، وفي الجزء الثاني من (الكافي) : إذا ما عرفت، وألفيته: وجدته، والضمير راجع إلى اليأس، والطمع مرفوع بالابتداء.

المناسبة: تمثّل به الإمام الباقر عليه السلام في حديثه عن فضل اليأس ممّا في أيدي الناس، فقد روى نجم بن حطيم (3) الغنوي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «اليأس ممّا في أيدي الناس عزّ المؤمن في دينه، أما سمعت قول حاتم. . .» وأنشده.

وتمثّل به الإمام الصادق عليه السلام في حديثه عن فضل التعفّف والكفّ عن المسألة، فقد

ص: 367

1-1) . الأعلام الزركلي، ج 2، ص 151. [1]

2-2) . مستدرک الوسائل النوري، ج 7، ص 229؛ [2]بحار الأنوار المجلسي، ج 75، ص 112، ص 19؛ [3]مرآة العقول المجلسي، ج 8، ص 356، ج 6؛ [4] وسائل الشيعة الحرّ العاملي، ج 9، ص 440، ح 5.

3-3) . وفي نسخة من الكافي: [5] خطيم.

روى الحسين بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «رحم الله عبداً عفّ وتعفّف، وكفّ عن المسألة، فإنه يتعجّل الدنية في الدنيا، ولا يغني الناس عنه شيئاً»، قال: ثمّ تمثّل أبو عبد الله عليه السلام ببيت حاتم.

31 البسيط

جئني بمثل بني بدرٍ لقومهم أو مثل أسرةٍ منظرٍ بن سيار

القائل: جرير بن عطية بن حذيفة الخطفي الكلبى اليربوعى، من تميم، أشعر أهل عصره، ولد ومات فى اليمامة، وله نقائض مع شعراء عصره كالفرزدق والأخطل، وتوفى سنة 110ق. وله ديوان شعر مطبوع. ونقائضه مع الفرزدق مطبوعة بثلاثة أجزاء. (1)

التخريج: التهذيب 1: 72 باب الوضوء، وهو من شواهد سيبويه فى (الكتاب)، وأورده الأعلام الشنتمرى فى (شرح الكتاب)، والمبرد فى (المقتضب)، وإيليا الحاوى فى (شرح ديوان جرير)، والشيخ فى (تفسيره). (2)

شرح الغريب: البيت من قصيدة تقع فى 39 بيتاً، مطلعها: حيّوا المقام وحيّوا ساكن الدار ما كدت تعرف إلا بعد إنكار

وكان يخاطب فيها الفرزدق، ويفتخر عليه بسادات قيس لأنهم أحوال جرير، فبنو بدر من فزارة، وفيهم شرف قيس عيلان، وبنو سيار من سادات فزارة أيضاً، وفزارة بن ذبيان من قيس، وأسرة الرجل: زهظة الأدنون إليه.

الشاهد فيه: قوله (أو مثل) بالنصب عطفاً على موضع الباء وما عملت فيه، وهو ما يقال له العطف على المعنى، لأن معنى قوله (جئني بمثل بني بدر) هاتنى، أو أعطنى مثلهم، فكأنه قال: هات مثل بني بدر، أو مثل أسرة منظر.

وقد استشهد به الشيخ خلال حديثه عن فرض الأرجل فى الوضوء على ضوء الآية المباركة «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» 3 على قراءة نصب الأرجل عطفاً على محلّ

ص: 368

1-1. الأعلام الزركلى، ج 2، ص 119. [1]

2-2. الكتاب سيبويه، ج 1، ص 63 و106؛ النكت فى تفسير الكتاب الأعلام، ج 1، ص 227؛ المقتضب المبرد، ج 4، ص 153؛ شرح ديوان جرير إيليا الحاوى، ص 382؛ التبيان الطوسى، ج 3، ص 455.

الرؤوس، لأنها مجرورة لفظاً منصوبة محلاً، وعليه فالقراءة مقتضية للمسح أيضاً.

قال الشيخ: والعطف على الموضوع جائز مشهور في كلام العرب، ثم أورد عدة شواهد قرآنية وشعرية، وقال: وقد سَوَّغُوا ما هو أبعد من هذا، لأنَّهم عطفوا على المعنى، وإن كان اللفظ لا يقتضيه، مثل قول الشاعر (وأُنشد البيت) ثم قال: لَمَّا كان معنى (جننى) أى هات مثلهم، أو أعطنى مثلهم، قال (أو مثل) بالنصب عطفًا على المعنى.

قافية السين

32 الكامل

أَعْدُدْ رَسولَ اللهِ وَأَعْدُدْ بَعْدَهُ

القائل: ابنة أبي يشكر الرائية.

التخريج: (الكافي) 1: 17/358 كتاب الحجّة باب ما يفصل به بين دعوى المحقّ والمبطل في أمر الإمامة. (1)

شرح الغريب: أسد الإله: حمزة عمّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وعلى الخير: أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام مصدر الخيرات والفضائل، والرؤاس: جمع رئيس.

المناسبة: ورد البيتان في أول حديث طويل تضمّن فصلاً من احتجاجات الإمام الصادق عليه السلام على أولاد عمّه من بنى الحسن عليه السلام في أمر الإمامة، وقد ذكرنا مناسبة البيتين في الشاهد رقم (22).

قافية العين

33 البسيط

فَقَدْ أَظَلَّكُمْ مِنْ شَطْرِ ثَعْرِكُمْ هَوْلٌ لَهُ ظَلَمٌ تَعَشَاكُمْ (2) قَطَعَا

القائل: لقيط بن يعمر بن خارجة الإيادي، شاعر جاهلي فحل، من أهل الحيرة، اتّصل بكسرى (سابور) ذي الأكتاف فقربه، ثمّ أنّه نقم عليه فقتله. 1

التخريج: (التهذيب) 2: 42 كتاب الصلاة باب القبلة، وأورده الشيخ في (تفسيره) أيضاً، والشيخ المفيد في (المقنعة)، والقرطبي في (التفسير). 2.

شرح الغريب: البيت يصف فيه جيش كسرى، وهو من قصيدة بعث بها الشاعر إلى قومه بنى إياد ينذرهم بأنّ كسرى وجّه جيشاً لغزوهم، وسقطت القصيدة في يدٍ أوصلتها إلى كسرى، فسخط عليه وقطع لسانه ثمّ قتله، والقصيدة من غرر الشعر العربي الجاهلي. الشطر: النحو أو الجهة، والثغر: الموضوع يُخاف هجوم العدو منه. والهول: الفزع والأمر الشديد، ويريد به الجيش المعادي.

الشاهد فيه: قوله (شطر ثعركم) أى نحوه، وقد استشهد به الشيخ الطوسي ومن قبله الشيخ المفيد على أنّ المراد بالشطر في قوله تعالى: «فَوَلِّ

وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (3) هو النحو، قال: فأوجب الله تعالى بظاهر اللفظ التوجّه نحو المسجد الحرام لمن نأى عن المسجد الحرام، والمراد بالشطّر هاهنا النحو، قال لقيط الإيادي، (وأنشد البيت).

34 الطويل

فلا يَعْدُونَ سِرِّي وَسِرِّي ثَالِثًا أَلَا كُلُّ سِرٍّ جَاوِزٌ اثْنَيْنِ شَائِعٌ

القائل: جميل بن عبد الله بن معمر العذري القضاعي، أبو عمرو، المعروف بجميل بُنَيَّة، وبثينة محبوبته، شاعر من العشاق، شعره يذوب رقة، وأكثره في النسيب والغزل والفخر، قصد مصر في أواخر حياته، وافتداً على عبدالعزيز بن مروان، فأكرمه وأمر له بمنزل فأقام به قليلاً، ومات فيه سنة 82ق. (4)

التخريج: (الكافي) 2: 224 / 9 كتاب الإيمان والكفر باب الكتمان، وأورده الرازي في (الأمثال)، والمبرد في (الكامل). (5)

ص: 369

-
- 1-1). الأغاني أبو الفرج الأصفهاني، ج 22، ص 355؛ [1] الشعر والشعراء ابن قتيبة، ص 117؛ معجم ما استعجم البكري، ج 1، ص 72؛ الأعلام الزركلي، ج 5، ص 244.
- 2-2). التبيان الطوسي، ج 2، ص 14؛ [2] المقنعة المفيد، ص 95؛ تفسير القرطبي، ج 2، ص 159. [3]
- 3-3). سورة البقرة (2): الآية 144 و 149 و 150. [4]
- 4-4). الأعلام الزركلي، ج 2، ص 138. [5]
- 5-5). الأمثال والحكم الرازي، ص 155، ش 670؛ الكامل المبرد، ج 2، ص 310؛ بحار الأنوار، ج 75، ص 77، ح 26؛ مرآة العقول، ج 9، ص 192، ح 9.

اتصل بكسرى (سابور) ذى الأكتاف فقربه، ثم أنه نغم عليه فقتله(1).

التخريج: (التهذيب) 2: 42 كتاب الصلاة باب القبلة، وأورده الشيخ فى (تفسيره) أيضا، والشيخ المفيد فى المقنعة، والقرطبى فى التفسير). (2)

شرح الغريب: البيت يصف فيه جيش كسرى، وهو من قصيدة بعث بها الشاعر إلى قومه بنى إياد يندرهم بأن كسرى وجه جيشا لغزوهم، وسقطت القصيدة فى يد أوصلتها إلى كسرى، فسخط عليه وقطع لسانه ثم قتله، والقصيدة من غرر الشعر العربى الجاهلى، الشطر: النحو أو الجهة، والشعر: الموضوع يخاف هجوم العدو منه. والهول: الفرع والأمر الشديد، ويريد به الجيش المعادى.

الشاهد فيه: قوله (شطر ثغركم) أى نحوه، وقد استشهد به الشيخ الطوسى ومن قبله الشيخ المفيد على أن المراد بالشطر فى قوله تعالى: ((فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)) (3) هو النحو، قال: فأوجب الله تعالى بظاهر اللفظ التوجه نحو المسجد الحرام لمن نأى عن المسجد الحرام، والمراد بالشطر هاهنا النحو، قال لقيط الإيادى، (وأنشد البيت).

34 - الطويل

فلا يعدون سرى وسيك ثالثا

الأكل سر جاوز اثنين شائع

القائل: جميل بن عبد الله بن معمر العذرى القضاعى، أبو عمرو، المعروف بجميل بيئته، وبشينة محبوبته، شاعر من العشاق، شعره يذوب رقة، وأكثره فى النسيب والغزل والفخر، قصد مصر فى أواخر حياته، وأفدته على عبدالعزيز بن مروان، فأكرمه وأمر له بمنزل فأقام به قليلا، ومات فيه سنة 82ق. (4)

التخريج: (الكافى) 2 / 9/224 كتاب الإيمان والكفر باب الكتمان، وأورده الرازى فى (الأمثال)، والمبرد فى (الكامل). (5)

ص: 370

1- الأغانى أبو الفرج الأصفهاني، ج 22، ص 355؛ الشعر والشعراء ابن قتيبة، ص 117؛ معجم ما استعجم البكرى، ج 1، ص 72، الأعلام الزركلى، ج 5، ص 244

2- 2. التبيان الطوسى، ج 2، ص 14؛ المقنعة المفيد، ص 95 تفسير القرطبى، ج 2، ص 159.

3- 3. سورة البقرة (2): الآية 144 و 149 و 150.

4- الأعلام الزركلى، ج 2، ص 138.

5- الأمثال والحكم الرازى، ص 155، ش 670؛ الكامل المبرد، ج 2، ص 310؛ بحار الأنوار، ج 75، ص 77، ح 26، مرآة العقول، ج

9، ص 192، ح 9

المناسبة: أنشده الإمام الصادق عليه السلام خلال حديثه مع أحد أصحابه والذي يتضمّن استحباب كتمان السرّ، عن عمّار، قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام: يبيى «أخبرت بما أخبرتكم به أحداً؟» قلت: لا، إلا سليمان بن خالد. قال: يبيى «أحسنت، أما سمعت قول الشاعر؟» وأنشد البيت.

وقيل: إنّ قوله عليه السلام «أحسنت» إن حُمِلَ على ظاهره ففيه مدح لسليمان بن خالد، وإن حُمِلَ على التهكم فليس كذلك، وهو أوفق بقوله: (أما سمعت. . .) لأنّ سليمان كان ثالثاً. (1)

قافية القاف

35 البسيط

هَلْ أَنْتَ بَاعْتِ دِينَارٍ لِحَاجَتِنَا أَوْ عَبَدَ رَبُّ أَخَا عَوْنِ بْنِ مِخْرَاقِ

القائل: نسب هذا البيت إلى جرير، وإلى تأبط شراً، وإلى جابر بن رألان السنبسى.

التخريج: التهذيب 1 : 72 باب صفة الوضوء، وهو من شواهد سيبويه فى الكتاب، وأورده أبو على الفارسى، والفخر الرازى، والسيد المرتضى والمبرد، والزمخشرى، والمقداد السيورى، والبغدادى وغيرهم. (2)

شرح الغريب: هل: استفهام استبطائى فيه حثّ على العمل، قال الزمخشرى عند تفسير الآية (40) من سورة الشعراء (هل أنتم مجتمعون) : هو استبطاء لهم فى الاجتماع، والمراد منه استعجالهم واستحثاثهم، كما يقول الرجل لغلامه: هل أنت منطلق؟ إذا أراد أن يحرك منه ويحثّه على الانطلاق. وهل أنت باعْتِ دينارٍ، أى ابعثه سريعاً ولا تبطئ به.

وباعث هنا بمعنى مرسل، ويأتى بمعنى موقظ، والأول أحسن إذ لا دليل على النوم فى البيت، ودينار: يحتمل وجهين: أحدهما أن يكون أراد أحد الدينارين، أو أن يكون أراد

ص: 371

1-1) . بحار الأنوار، ج 75، ص 77، ح 26. [1]

2-2) . الكتاب سيبويه، ج 1، ص 107 / 140؛ الحجّة للقراء السبعة الفارسى، ج 3، ص 215؛ التفسير الكبير الفخر الرازى، ج 11، ص 161؛ الناصريات السيّد المرتضى، ص 221؛ المقتضب المبرد، ج 4، ص 151؛ الكشاف الزمخشرى، ج 3، ص 311؛ [2] كنز العرفان المقداد، ج 1، ص 12؛ خزنة الأدب البغدادى، ج 8، ص 215؛ [3] التبيان الطوسى، ج 3، ص 455.

رجلاً يقال له دينار، وعبد ربّ: اسم رجل، وأخا عون: نعت له، وقيل: منادى، ويروى عوف بالفاء، وعون ومخراق: اسمان لرجلين.

الشاهد فيه: قوله (أو عبد رب) فقد نصب (عبد) عطفاً على موضع (دينار) لأنّ التقدير: باعث ديناراً، وقد استشهد به الشيخ الطوسى لهذا الغرض، وذلك خلال حديثه عن فرض الأرجل في الوضوء على ضوء قوله تعالى: «وَأَمْسَ حُوا بِرُؤُسِهِمْ وَأَرْجُلَهُمْ» 1 على قراءة نصب الأرجل عطفاً على محلّ الرؤوس، لأنّها مجرورة لفظاً منصوبة محلاً، وعليه فالقراءة مقتضية للمسح.

قال الشيخ: والعطف على الموضع جائز مشهور في كلام العرب، ثمّ أورد عدّة شواهد قرآنية وشعرية، منها هذا البيت، ثمّ قال: وإنّما نصب (عبد ربّ) لأنّ من حقّ الكلام أن يكون باعث ديناراً، فحمله على الموضع لا اللفظ.

قافية اللام

36الرجز

أوردَها سَعْدٌ وَسَعْدٌ مُشْتَمِلٌ (1) ما هكذا تُورَدُ يا سَعْدُ الإبلُ

القائل: مالك بن زيد مناة بن تميم، من عدنان، جدّ جاهلي، بنوه ربيعة الكبرى، وهو أخو سعد بن زيد مناة، وفيهما يقول جرير: وأورثنى الفرعان سعدٌ ومالكٌ سناءً وعزّاً في الحياة مخلداً

وكان مالك سيد تميم في عصره بديار مضر، وهو معدود في الحمقى الأشراف. (2)

التخريج: (الكافي) 7: 373 / 9 كتاب الدييات باب النوادر، والبيت من الأمثال، أورده أبو هلال العسكري، والزمخشري، وابن منظور، والرازي، وأبو عبيد، والميداني، وابن شهر آشوب وغيرهم. (3)

ص: 372

1-2. في الكافي: يشتمل، وما أثبتناه من المصادر.

2-3. المحبّر ابن حبيب، ص 380؛ الأعلام الزركلي، ج 5، ص 261. [1]

3-4. الأوائل العسكري، ص 143؛ جمهرة الأمثال العسكري، ج 1، ص 93، ش 79؛ [2] المستقصى الزمخشري، ج 1، ص 430، ش 760؛ لسان العرب-خنظل-، ج 11، ص 223؛ الأمثال والحكم الرازي، ص 86، ش 339؛ الأمثال أبو عبيد، ص 240، ش 760؛ مجمع الأمثال الميداني، ج 2، ص 364 و 407؛ [3] المناقب ابن شهر آشوب، ج 2، ص 378؛ بحار الأنوار، ج 40، ص 238 و 240.

[4]

شرح الغريب: أوردتها: أدخلها شريعة الماء، وسعد: هو ابن زيد مناة، أخو قائل البيت، وكان أخوه مالك أبى أهل زمانه، حتى قيل فى المثل: أبى من مالك، ثم إنه تزوج وبنى بامرأته، فأورد أخوه سعد الإبل شريعة الماء، ولم يحسن القيام عليها والرفق بها، حيث اشتمل بكسائه ونام وإبله فى الورد، فقال مالك هذا البيت، وذهب مثلاً لمن قصر فى الأمر إثارةً للراحة على المشقة، وقيل: لمن يريد إدراك المراد بلا تعب ولا مشقة.

وقوله: مشتمل، أى متلفف، يقال: اشتمل الرجل بثوبه: تلفف به وأداره على جسده كله حتى لا تخرج منه يده.

المناسبة: تمثل به أمير المؤمنين عليه السلام حين رفعت قضيةً إلى شريح القاضى فلم يستقص فيها، بل اقتصر على طلب البيّنة، فقد روى بالإسناد عن الأصمغ بن نباته، قال: لقد قضى أمير المؤمنين عليه السلام فاستقبله شاب يبكى وحوله قوم يسكتونه، فلما رأى أمير المؤمنين عليه السلام قال: يا أمير المؤمنين، إن شريحاً قضى على قضية ما أدرى ما هى. فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «ما هى؟» فقال الشاب: إن هؤلاء نفر خرجوا بأبى معهم فى سفر، فرجعوا ولم يرجع، فسألتهم عنه، فقالوا: مات، فسألتهم عن ماله فقالوا: ما ترك مالاً، فقدّمتهم إلى شريح فاستحلفهم، وقد علمت أن أبى خرج ومع مال كثير، فقال لهم: «ارجعوا»، فرجعوا، وعلى عليه السلام يقول هذا البيت. ثم قال: يبيى «ما يغنى قضاؤك يا شريح! واللّه لأحكمّن فيهم بحكم ما حكم به أحد قبلى إلا داود النبى عليه السلام. . .» إلى آخر الحديث، وفيه أنه عليه السلام فرّق بين الخصوم، فكان أول من فرّق بينهم فى تاريخ الإسلام، ثم دعاهم فرادى، حتى أقرّوا بالقتل، فألزمهم المال والدم.

وروى الحديث مختصراً الميدانى فى (مجمع الأمثال) (1) وأبو هلال العسكرى فى (الأوائل) و (جمهرة الأمثال) (2) وقال: أراد أنه قصر ولم يستقص، كتقصير صاحب الإبل فى تركها، واشتماله ونومه.

ص: 373

1-1 . مجمع الأمثال الميدانى، ج 2، ص 407. [1]

2-2 . الأوائل العسكرى، ص 143؛ [2] جمهرة الأمثال العسكرى، ج 1، ص 93، ش 79. [3]

والحديث مروى عن أبي جعفر الباقر عليه السلام بتفصيل أكثر في كثير من مصادر الحديث. (1)

137 الكامل

أَنْعَقُ بَضَائِكَ يَا جَرِيرٌ فَإِنَّمَا مَتَّكَ نَفْسُكَ فِي الْخَلَاءِ ضَلَالًا

القائل: الأخطل، وهو غياث بن غوث بن الصلت التغلبي النصراني، والأخطل لقبه، مشتق من الخطل: وهو استرخاء الأذنين، وقيل: لقبه به كعب بن جُعيل الشاعر لبذاءه وسلطنة لسانه، ونشأ الأخطل في أطراف الحيرة على النصرانية ومات عليها، وكان منقطعاً إلى حكام بني أمية، مقدماً عندهم، فقد مدح معاوية وابنه يزيد، وهجا الأنصار (رضى الله عنهم) بسببه، ونادم عبد الملك بن مروان، وطول لسانه حتى جاهر بالطعن على الدين، والاستخفاف بالمسلمين، وتناول أعراض المؤمنين وقبائل العرب وأشرفهم، وتعرض لجرير والفرزدق بأقبح الهجاء، وتوفى سنة 90ق. (2)

التخريج: الكافي 1: 360 / 17 كتاب الحجّة باب ما يُفصل به بين دعوى المحقّ والمبطل في أمر الإمامة، وأورده الزمخشري في (الكشاف)، والبغدادى في (الخرزانة)، وابن منظور في (اللسان)، والبيت من قصيدة للشاعر هجا بها جريراً، وروى عن جرير أنه قال: ما غلبني الأخطل إلا في هذه القصيدة. (3)

شرح الغريب: النعيق: التصويت، يقال: نعق الراعى بالغنم ينعق نُعاقاً ونعيقاً: صاح بها أو دعاها، والمعنى: أنك يا جرير من رعاة الغنم، ولست من الأشراف وأهل المفاخر، وما متتك به نفسك وسؤلته لك في الفضاء الخالي من الناس، أنك من العظماء، إنّما هو ضلال باطل لا حقيقة له، لأنك لا تقدر على إظهاره في الملأ.

ص: 374

-
- 1-1). راجع: الكافي، 7، ص 371، ح 8؛ [1] الفقيه، ج 3، ص 15، ح 40؛ التهذيب، ج 6، ص 316، ح 875؛ المناقب ابن شهر آشوب، ج 2، ص 379؛ الإرشاد المفيد، ج 1، ص 215؛ الوسائل الحرّ العاملي، ج 27، ص 279، ح 1.
- 2-2). خزانة الأدب البغدادي، ج 1، ص 459-461؛ [2] الأغاني أبو الفرج، ج 8، ص 280؛ الشعر والشعراء ابن قتيبة، ص 325؛ دائرة المعارف الإسلامية، ج 1، ص 515؛ الأعلام الزركلي، ج 5، ص 123.
- 3-3). الكشاف الزمخشري، ج 1، ص 214؛ [3] خزانة الأدب البغدادي، ج 11، ص 133؛ [4] لسان العرب ابن منظور-نعق-، ج 10، ص 356؛ ديوان الأخطل، ص 41-51؛ مرآة العقول المجلسي، ج 4، ص 129.

المناسبة: ورد عجز البيت في خبر عبدالله بن إبراهيم بن محمد الجعفرى، عن موسى بن عبدالله بن الحسن، الذى أورد فيه احتجاج الإمام الصادق عليه السلام على عبدالله بن الحسن بعد خروج ابنه محمد، وتضمن دعوة عبدالله بن الحسن الإمام الصادق عليه السلام لنصرة ولده، وتقدم الإمام عليه السلام له بالنصيحة وإخباره أن الأمر لا يتم، ونصحته أن يتقى الله فى نفسه وفى بنى أبيه، ووصف له مقتل ابنه محمد فى سدة بنى أشجع وما سيقع عليهم من المشقة والشدة والعنت.

وكان مما أجاب به عبدالله الإمام الصادق عليه السلام أن قال: والله ليحاربنّ باليوم يوماً، وبالساعة ساعة، وبالسنة سنة، وليقومنّ بئار بنى أبى طالب جميعاً. فقال الصادق عليه السلام: «يغفر الله لك، ما أخوفنى أن يكون هذا البيت يلحق صاحبنا!» وأنشد عجز البيت. ثم قال: لا والله لا يملك أكثر من حيطان المدينة، ولا يبلغ عمله الطائف. وكان كما قال عليه السلام، فقد جاءت رسل المنصور، وأخذوا بنى الحسن مصفدين فى الحديد، وحملوا فى محامل عارية لا وطاء فيها، ومن ثم قُتل محمد بن عبدالله كما وصف الإمام عليه السلام.

38 البسيط

لَمْ يَبْقَ إِلَّا أَسِيرٌ غَيْرٌ مُنْفَلِتٍ وَمُوثِقٌ فِي عِقَالِ الْأَسْرِ مَكْبُولٌ

التخرىج: (التهذيب) 1: 68 باب صفة الوضوء، وأورده الشيخ فى (التبيان) أيضاً، والنووى فى (المجموع) . (1)

الشاهد فيه: قوله (موثق) فقد قيل: إنه مجرور بالمجاورة لقوله (منفلت) مع كونه معطوفاً على مرفوع وهو قوله (أسير)، وقد أورده الشيخ الطوسى راداً لهذا القول فى معرض حديثه عن فرض الأرجل فى الوضوء على ضوء الآية القرآنية «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» وردّه لما زعم أن الأرجل مجرورة بالمجاورة للرؤوس وأنهما يشتركان فى الحركة الإعرابية لا فى الحكم، وقد تضمن ردّ الشيخ ثلاثة وجوه ذكرناها فى الشاهد (11). وكان منها أن المجاورة لا حكم مع واو العطف قال الشيخ: فإن قيل: كيف ادّعيتم أن المجاورة لا حكم لها مع واو العطف كيف مع قول الشاعر، وأنشد

ص: 375

1-1). التبيان الطوسى، ج 3، ص 453؛ [1] المجموع شرح المهذب النووى، ج 1، ص 420.

البيت. . . فخفض (موتقاً) بالمجاورة للمنفلت، وكان من حقه أن يكون مرفوعاً، لأنّ تقدير الكلام: لم يبق إلا أسير وموتق.

قال الشيخ: فأما البيت الذي أنشده السائل، فعلى خلاف ما توهمه، لأنّ معنى قوله (لم يبق إلا أسير) أى لم يبق غير أسير، و (غير) تعاقب (إلا-) فى الاستثناء. ثم قال: (وموتق) بالجرّ عطفاً على المعنى وعلى موضع أسير، فكأنه قال: لم يبق غير أسير وغير منفلت، ولم يبق غير موتق.

39 الطويل

وَلَوْ أَنَّ مَا أَسْعَى لِأُذْنِي مَعِيشَةٍ كَفَانِي وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلًا مِنَ الْمَالِ

القائل: امرؤ القيس، وقد تقدّمت ترجمته فى الشاهد (7).

التخريج: (التهذيب) 1: 74 / 187 باب صفة الوضوء، وأورده الشيخ فى (التبيان) أيضاً، وابن جنى فى (الخصائص) ، وسيبويه فى (الكتاب) ، والشنتمرى فى (شرح الكتاب) ، والمبرد فى (المقتضب) ، وابن هشام فى (المغنى) ، والسيوطى فى (شرح شواهد المغنى) ، والبغدادى فى (الخزانة) وغيرهم. (1)

الشاهد فيه: قوله: (كفانى ولم أطلب قليل) وقد استشهد به نحاة الكوفة على أنّه إذا تنازع عاملان معمولاً واحداً، فأعمال الأول أولى لتقدمه، وفى هذا البيت تنازع (كفانى) و (أطلب) معمولاً واحداً وهو قوله (قليل) فأعمل الشاعر الفعل الأول، ولو أعمل الثانى لنصب (قليل).

وقد أطبقت كلمة باقى النحاة على أنّ هذا البيت ليس من باب التنازع، ذلك لأنّ شرط صحّة التنازع هو أن يكون كلّ واحدٍ من العاملين طالباً للمعمول مع صحّة المعنى على فرض عمل أيّهما فيه، وفى هذا البيت لا يتمّ، ذلك لاختلاف مطلوب العاملين، فإنّ

ص: 376

1- 1). ديوان امرئ القيس، ص 145؛ التبيان الطوسى، ج 3، ص 455؛ [1] الخصائص ابن جنى، ج 2، ص 387؛ الكتاب سيبويه، ج 1، ص 54؛ النكت فى تفسير الكتاب الشنتمرى، ج 1، ص 215؛ مغنى اللبيب ابن هشام، ج 1، ص 338، ش 457، و ص 356، ش 481؛ وج 2، ص 660، ش 894؛ شرح شواهد المغنى السيوطى، ج 1، ص 342؛ وج 2، ص 642، ش 400، خزانة الأدب البغدادى، ج 1، ص 327؛ [3] الإنصاف الأنبارى، ج 1، ص 84 و 92.

(كفاني) طالب للقليل، و (أطلب) طالب مفعولاً محذوفاً يدلّ عليه قوله في البيت الذي بعده: ولكنّما أسعى لمجدٍ مؤثّل وقد يدرك المجد المؤثّل أمثالي

ومعنى البيت: ولو ثبت كون سعبي لأدنى معيشة لكفاني قليل من المال ولم أطلب الملك. وهو معنى صحيح لا غبار عليه، ولو جعلنا البيت من باب التنازع لكان المعنى: ولو ثبت كون سعبي لأدنى معيشة لكفاني قليل من المال ولم أطلب ذلك القليل، وهو معنى متناقض بعيد عن مراد الشاعر.

وقد أورده الشيخ في حديثه عن فرض الأرجل في الوضوء على ضوء قوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» 1 في قراءة نصب الأرجل، وكون عطف الأرجل على محلّ الرؤوس أولى من عطفها على الوجه، لأنّ إعمال الأقرب وهو العامل الثاني أولى من إعمال الأبعد، ثمّ أورد عدّة شواهد قرآنية وشعرية على ذلك ذكرنا بعضها في الشاهد (9).

ثمّ إنّه ردّ ما يدلّ على إعمال الأوّل، فقال: فأما قول امرئ القيس وإعمال الأوّل - وأنشد الشاهد- فأوّل ما فيه: أنّه شاذ وخارج عن بابه ولا حكم على الشاذ، والثاني: إنّما رفع لأنّه لم يجعل القليل مطلوباً، وإنّما كان المطلوب عنده الملك، وجعل القليل كافياً، ولو لم يرو هذا ونصب فسد المعنى.

140 الطويل

كَانَ ثَبِيرًا فِي عَرَانِينَ وَبَيْلِهِ كَبِيرٌ أَنَسٍ فِي بَجَادٍ مُّزَمِّلٍ

القائل: امرؤ القيس، وقد تقدّمت ترجمته في الشاهد (7).

التخريج: (التهذيب) 1: 66 / 187 باب صفة الوضوء، وأورده ابن جنى في (الخصائص)، وابن الشجري في (أماليه) وغيرهما. (1)

ص: 377

1- 2). الخصائص، ج 1، ص 192؛ وج 3، ص 221، الأمالي ابن الشجري، ج 1، ص 90؛ ديوان امرئ القيس، ص 62؛ المعلّقات العشر الزوزني، ص 92؛ خزانة الأدب البغدادي، ج 5، ص 98؛ [1] مغنى اللبيب ابن هشام، ج 2، ص 669 و 895؛ لسان العرب- خزم-، ج 12، ص 177.

شرح الغريب: ثبير: جبل بمكة، العرائن: جمع عرنين، وهو الأنف، واستعارها هنا لأوائل المطر، والوبل: مصدر وبلت السماء وبلاً، إذا أنت بالوبال، وهو ما عظم من القطر، وضمير (وبله) راجع إلى السحاب في بيت قبله.

وفى الديوان: كأنَّ أبناءاً في أفانين ودَّقِهِ، وأبان: اسم جبل، وأفانين ودَّقِهِ: ضروب ودَّقِهِ، والودق: المطر، والبجاد: كساء مخطط من أكسية الأعراب يتخذ من وبر الإبل وصوف الغنم، والمزمل: اسم مفعول بمعنى الملقف، وقد شبه الشاعر الجبل وقد غطاه الماء والغشاء بشيخ قد تلفف بكساء مخطط.

الشاهد فيه: قوله (مزمل) فقد جرّه لمجاورته (بجاد) مع كونه صفة لكبير، وكان حقّها الرفع. وقد أورده الشيخ الطوسي عند كلامه عن فرض الأرجل في الوضوء على قراءة جرّ الأرجل في قوله تعالى: «وَإِمْسَاحًا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ»¹ فقد قيل: إنّها مجرورة بالمجاورة للرؤوس، ولا يوجب ذلك اشتراكها معها في الحكم، كما قال الشاعر (وأنشد البيت) والمزمل من صفات الكبير لا البجاد، وأبطل الشيخ هذا النوع من الأعراب من عدّة وجوه ذكرناها في الشاهد (11).

ومنها: أنّ الأعراب بالجوار إنّما استحسّن بحيث ترتفع الشبهة في المعنى، ألا ترى أنّ الشبهة زائلة في قوله (مزمل)، فمعلوم أنّه من صفات الكبير لا- البجاد، وليس هكذا الآية، لأنّ الأرجل يصحّ أن يكون فرضها المسح كما يصحّ أن يكون الغسل، والشكّ في ذلك واقع غير ممتنع، فلا يجوز إعمال المجاورة فيها لحصول اللبس والشبهة، ولخروجه عن باب ما عهد استعمال القوم الجوار فيه.

وذكر الشيخ أيضاً أنّ الآية المباركة لا- يمكن حملها على البيت، لأنّ الأعراب بالجوار صحّ في البيت لعدم وجود حرف العطف، وقد تضمّنت الآية حرف العطف، ولا حكم للمجاورة مع وجود حرف العطف.

ونضيف هنا وجهين يخرجان البيت من الحمل على الجوار:

1. ذكر أبو على الفارسي وابن جنّي وابن الشجري وغيرهم أنّ (مزمل) ليس على

الخفض بالجوار، بل هي صفة حقيقية لبجاد، لأنه أراد (مزمل فيه) ثم حذف حرف الجرّ، فارتفع الضمير واستتر في اسم المفعول. (1)

2. أن الشاعر قد أقوى في البيت، والإقواء هو المخالفة بين حركة حرف الروي المطلق بكسر وضّم، وذلك شائع على ألسنتهم، وذكرنا له مثلاً عند الشاهد (11).

41 الطويل

وأطوى على الخمص الحوايا كأنها خيوطه ماري تغار وتقتل

القائل: تأبط شراً، وهو ثابت بن جابر بن سفيان الفهمي، وفي الكافي: العدواني أبو زهير، من مضر، شاعر عداء، من فتاك العرب في الجاهلية، كان من أهل تهامة، مات مقتولاً نحو سنة 80 قبل الهجرة، وسمى تأبط شراً لأنه أخذ سيفاً أو سكيناً تحت إبطه وخرج، فسئلت أمه عنه فقالت: تأبط شراً وخرج. وقيل: لأنه كان يتأبط أشياء مخيفة كالأفاعي والغول والسلاح وغيرها. (2)

التخريج: (الكافي) 3: 331 / 7 كتاب الصلاة باب ما يسجد عليه وما يكره، (التهذيب) 2: 306 / 1238 كتاب الصلاة باب كيفية الصلاة وصفتها والمفروض من ذلك والمسنون.

شرح الغريب: طوى البلاد: قطعها وجازها، وطوى البطن: خمص من الجوع، وطوى بطنه: أجاعها، والخمص: جمع أحمص، وهو الضامر البطن، والحوايا: جمع حويّة، وهي ما استدار أو التوى من الأمعاء، والخيوط: جمع خيط، والماري: كساء صغير له خطوط مرسلّة، أو إزار من الصوف المخطّط، والذي في آخر الحديث المروي في (الكافي) و (التهذيب): (وماري كان رجلاً حبلاً يفتل الخيوط) ولم أجده، وتغار: أي يُشدّ فتلها، يقال: أغار الحبل، إذا شدّ فتله.

الشاهد فيه: قوله: (خيوطه) وقد استشهد به علي بن الريان على أن هذا اللفظ الوارد

ص: 379

1-1). راجع: الخصائص ابن جني، ج 1، ص 192، و ج 4، ص 221؛ [1] وخزانة الأدب البغدادي، ج 5، ص 99؛ [2] الأملالي ابن الشجري، ج 1، ص 90. [3]

2-2). أسماء المغتالين ابن حبيب، ص 215 ضمن الجزء الثاني من نوادر المخطوطات؛ الشعر والشعراء ابن قتيبة، ص 197؛ الأغاني أبو الفرج، ج 21، ص 127-173؛ شرح شواهد المغني السيوطي، ج 1، ص 51-52؛ [4] الأعلام الزركلي، ج 2، ص 97. [5]

في حديث الإمام أبي جعفر عليه السلام مستخدم في العربية، ومعهود في ألفاظها، فقد روى سهل بن زياد، عن علي بن الريان، قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر عليه السلام بيد إبراهيم بن عقبة، يسأله عن الصلاة على الخمرة المدنيّة، فكتب: صلّ فيها ما كان معمولاً بخيوطه، ولا تصلّ على ما كان معمولاً بسيرة. قال: فتوقّف أصحابنا، فأشددتهم بيت شعر لتأبّط شراً. . . (وأشدد عجز الشاهد).

42 الطويل

لَقَدْ عَلِمُوا أَنِ ابْنَنَا لَا مُكَدِّبٌ

القائل: أبو طالب رضى الله عنه، وقد تقدّمت ترجمته في النصّ الثامن.

التخريج: (الكافي) 1: 29 / 449 كتاب الحجّة أبواب التاريخ باب مولد النبي صلى الله عليه وآله ووفاته. والبيتان من لامية أبي طالب المشهورة التي تدلّ على صريح إيمانه بالله وإقراره بالنبوة، روى منها أبو هفّان (111) بيتاً، . . . ورواها ابن إسحاق، والواقدي، وابن هشام، واليعقوبي، وأبو الفرج الأصفهاني، والماوردي، والسهيلي، وابن كثير، والذهبي، والسيوطي، والحلي، والبغدادي وغيرهم.

وتجد بعض أبياتها في (مسند أحمد)، و (صحيح البخاري)، و (سنن ابن ماجه)، و (اشتقاق ابن دريد)، و (دلائل النبوة) للبيهقي، و (النهاية) لابن الأثير، و (شرح ابن أبي الحديد)، و (لسان العرب)، و (مغنى ابن هشام)، و (شرح شواهد) للسيوطي، و (الأمالي) للمفيد، و (الأمالي) للطوسي، و (كنز الفوائد) للكراچكي، و (الطرائف) لابن طاوس وغيرها. (1)

ص: 380

1- 1). شعر أبي طالب وأخباره أبو هفّان، ص 26 و33؛ السيرة النبويّة ابن إسحاق، ص 156؛ المغازي الواقدي، ج 1، ص 70؛ السيرة النبوية ابن هشام، ج 1، ص 291-299؛ تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 25؛ الأغاني أبو الفرج، ج 18، ص 206؛ أعلام النبوة الماوردي، ص 172؛ الروض الأنف السهيلي، ج 2، ص 13؛ البدايه والنهاية ابن كثير، ج 1، ص 154؛ وج 2، ص 178 و236؛ وج 3، ص 51؛ وج 6، ص 46 و93 و269؛ الخصائص الكبرى السيوطي، ج 1، ص 146؛ السيرة النبوية الحلبي، ج 1، ص 109؛ خزنة الأدب، ج 2، ص 56 و75؛ وج 6، ص 169؛ مسند أحمد، ج 2، ص 93؛ صحيح البخاري، ج 2، ص 75؛ سنن ابن ماجه، ج 1، ص 405؛ الاشتقاق ابن دريد، ص 88؛ دلائل النبوة البيهقي، ج 6، ص 141؛ السنن الكبرى البيهقي، ج 3، ص 352؛ النهاية ابن الأثير، ج 1، ص 125 و222؛ وج 2، ص 266؛ وج 3، ص 349 وج 5، ص 72؛ الكامل في التاريخ، ج 2، ص 125؛ وج 10، ص 441؛ شرح ابن أبي الحديد، ج 3، ص 258 و259؛ وج 11، ص 116؛ وج 14، ص 62 و79 و80؛ وج 15، ص 284؛ لسان العرب ابن منظور، ج 10، ص 508؛ [1] مغنى اللبيب ابن هشام، ج 1، ص 180؛ شرح شواهد المغنى السيوطي، ج 1، ص 395، ش 197؛ المجموعة النبهانية، ج 1، ص 45؛ إيمان أبي طالب المفيد، ص 18 و21؛ الأمالي المفيد، ص 304؛ الإرشاد المفيد، ج 1، ص 186؛ [2] كنز الفوائد الكراچكي، ج 1، ص 179؛ [3] الأمالي الطوسي، ص 76، ح 110؛ الحجّة على الذاهب إلى تكفير أبي طالب فخار بن معد الموسوي، ص 339-343؛ العمدة ابن البطريق، ص 412؛ الطرائف ابن طاوس، ص 301؛ الغدير الأميني، ج 2، ص 4 و7، ص 346 و374 و375 و391 وغيرها كثير.

وقد تعرّض لشرح القصيدة الكثير من العلماء منهم: السهيلي في (الروض الأنف)، والبغدادي في (الخرزانة)، واللکهنوی في (شرح قصيدة أبي طالب)، وعلى فهمي في (طلبة الطالب بشرح لامية أبي طالب). (1)

شرح الغريب: القيل: القول، والغمام: السحاب، وثمال اليتامى: ملجؤهم وغيائهم، والعصمة: المنعة، والعاصم: المانع الحامي، وعصمة للأرامل: أي يمنعهن من الحاجة والضياع.

المناسبة: احتجّ به الإمام الصادق عليه السلام على إيمان أبي طالب رضى الله عنه، فقد روى إسحاق بن جعفر، عن أبيه عليه السلام، قال: قيل له إنهم يزعمون أن أبا طالب كان كافراً؟ فقال عليه السلام: «كذبوا، كيف يكون كافراً وهو يقول. . .» (وأشدد البيت المتقدم في النص 8)

وفي حديث آخر: «كيف يكون أبو طالب كافراً وهو يقول. . .» (وأشدد البيتين).

43 الطويل

وبالجمرة القصوى إذا صمّدوا لها يؤثون رضحاً رأسها بالجنادل

القائل: أبو طالب رضى الله عنه، وقد تقدّمت ترجمته في النص الثامن.

التخريخ: (الكافي) 1: 124 / 2 كتاب التوحيد باب تأويل الصمد، والبيت من قصيدته اللامية المعروف، وقد تقدّم تخريجها آنفاً، وهو موجود في الديوان إلا أنّ فيه: وبالجمرة الكبرى، بدل وبالجمرة القصوى. (2)

ص: 381

1-1. راجع: شعر أبي طالب وأخباره أبو هفان: هامش ص 35.

2-2. شعر أبي طالب وأخباره أبو هفان، ص 24.

شرح الغريب: الجمرة: الحصاة، وموضع رمى الجمار بمني، وهي ثلاث جمرات: الأولى، والوسطى، والكبرى وهي جمرة العقبة، والقصوى: البعيدة، ولعل المراد بها جمرة العقبة، وصدوا لها: قصدوا نحوها، وأمّ الشىء: قصده، والرضخ: الرمي بالحجارة، والجنادل: جمع جندل، وهو الحصاة أو الحجارة الصغيرة التي تسمى بالجمار.

الشاهد فيه: قوله: (صدوا لها) أى قصدوا لها، وقد أورده الشيخ الكليني شاهداً على هذا المعنى المتحقق في اللغة، والذي دلّت عليه أحاديث المعصومين عليهم السلام في تفسير معنى الصمد.

144 الكامل

وإذا بليتَ ببذلٍ وجِهَكَ سائلاً

التخريج: (الكافي) 4: 25 / 5 كتاب الزكاة باب من أعطى بعد المسألة.

وأخرجه العلامة المجلسي عن (الكافي) . (1)

المناسبة: تمثّل به الإمام الصادق عليه السلام في حديثه عن العطاء والجود، فقد روى الشيخ الكليني بالإسناد عن بندار بن عاصم، رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال: «ما توسّل إليّ أحد بوسيلةٍ، ولا تدّرع بذريعةٍ أقرب له إلى ما يريد منّي، من رجل سلف إليه منّي يد أتبعها أختها وأحسنّت ربّها (2) فأتى رأيت منع الأواخر يقطع لسان شكر الأوائل، ولا سخت نفسى برّد بكر الحوائج، وقد قال الشاعر . . .» (وأنشد القصيدة) .

قافية الميم

145 الطويل

وإنّ غلاماً بين كسرى وهاشمٍ لأكرمٍ من نيطتْ عليه التّمائمُ

القائل: أبو الأسود الدؤلي، واسمه ظالم بن عمرو بن سفيان بن جندل الدؤلي

ص: 382

1-1) . بحار الأنوار المجلسي، ج 47، ص 38، ح 42؛ [1] مرآة العقول، ج 16، ص 152، ح 5. [2]

2-2) . أى تربيتها بعدم المنع بعد العطاء.

الكناني، من التابعين، رسم له أمير المؤمنين عليه السلام شيئاً من أصول النحو، فكتب فيه أبو الأسود، وأخذه عنه جماعة، سكن البصرة في أيام عمر، وولى إمارتها في خلافة أمير المؤمنين، وشهد معه صفين، وهو أول من نَقَطَ المصحف نَقَطَ الإعراب، وتوفى سنة 69ق. (1)

التخريج: (الكافي) 1: 467 / 1 كتاب الحجّة باب مولد علي بن الحسين عليه السلام. وأخرجه ابن شهر آشوب في (المناقب). (2)

شرح الغريب: النوط: التعليق، يقال: ناطه ينوطه نوطاً، أى علّقه عليه، والتمائم: جمع تميمة، وهى عوذة تعلق على الأولاد مخافة العين.

المناسبة: فى حديث جابر عن أبى جعفر الباقر عليه السلام قال: يبيى «كان يقال لعلى بن الحسين عليه السلام ابن الخيرتين؛ فخيرة الله من العرب هاشم، ومن العجم فارس» .

وروى أنّ أبا الأسود قال فيه (البيت).

46 الطويل

لَقَدْ كَانَ فِي حَوْلِ ثَوَاءٍ ثَوَيْتَهُ تَقَصَّى لُبَانَاتٍ وَيَسْأَمُ سَائِمٌ (3)

القائل: أعشى قيس، وهو ميمون بن قيس بن جندل، أبو بصير، ويقال له أعشى بكر بن وائل، والأعشى الكبير، وهو من شعراء الطبقة الأولى فى الجاهلية وأحد أصحاب المعلّقات، وكان يغتنى بشعره، فسُمى صنّاجة العرب، عاش عمراً طويلاً، وأدرك الإسلام ولم يسلم، ولقّب بالأعشى لضعف بصره، وعمى فى أواخر عمره، وتوفى باليمامة سنة 7ق.

التخريج: (التهذيب) 1: 66 / 187 باب صفة الوضوء، وأورده الشيخ فى (التيبان) (4) والبيت فى ديوان الشاعر فى قصيدة طويلة مطلعها:

هُرَيْرَةٌ وَدَعَهَا وَإِنْ لَامَ لَائِمٌ غَدَاةً غَدٍ أَمْ أَنْتَ لِلْبَيْنِ وَاجِمٌ (5)

ص: 383

1-1) . وله ديوان تهذيب تاريخ ابن عساكر عبدالقادر بدران، ج 7، ص 107، دائرة المعارف الاسلامية، ج 1 ص 307 خزانه الادب، ج 1

ص 136 الاعلام الزركلى، ج 3 ص 236. [1]

2-2) . المناقب، ج 4 ص 167.

3-3) . شعراء النصرانية، ج 1 ص 357 الاعلام الزركلى، ج 7، ص 341. [2]

4-4) . التبان، ج 3، ص 453.

5-5) . ديوان الاعشى، ص 197.

شرح الغريب: ثوى بالمكان يثوى ثواءً: أقام فيه، اللبانة: الحاجة عامة، أو الحاجة من غير فاقة، بل من همة أو نهمة، يُقال: ما قضيت منه لبانتى، أى شهوتى.

الشاهد فيه: قوله (ثواءً) فقد زعم أنه مجرور لمجاورته (حول) وقد أورده الشيخ الطوسى راداً عليه معارضاً له، وذلك عند حديثه عن فرض الأرجل فى الوضوء على قراءة جرّ الأرجل فى قوله تعالى: «وَإِمْسَاحًا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» 1 فقد قيل إنّها مجرورة لمجاورتها للرؤوس، وذلك يوجب اشتراكها مع الرؤوس فى الاعراب لا فى الحكم، ومن ذلك قول الشاعر (وأورد الشاهد).

وقد أبطل الشيخ وجه المجاورة فى هذا البيت حيث قال: فأما البيت الذى أنشدوه للأعشى، فقد أخطأوا فى توهمهم أنّ هناك مجاورة، وإنّما جرّ (ثواءً) بالبدل من (الحول). والمعنى لقد كان فى ثواءٍ ثويته تقصّى لبانات، وهذا القسم من البدل هو بدل الأشتمال، كما قال تعالى: «قَتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ* النَّارِ ذَاتِ الْوُؤُودِ» 2 وقال تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ». 3

47 الطويل

أَلَا زَعَمْتَ بِالْغَيْبِ أَلَا أُحِبُّهَا إِذَا أَنَا لَمْ يَكْرُمَ عَلَيَّ كَرِيمُهَا

القائل: كُثَيِّر بن عبدالرحمن بن الأسود بن عامر الخزاعى، أبو صخر، المعروف بكثير عزة، وهى صاحبه عزة بنت جميل الضميرية، وكان مولعاً بها، عفيفاً فى حبّه لها، وفد على عبدالملك بن مروان وعمر بن عبدالعزيز، وكانا يعظمانه ويكرمانه، وهو على مذهب الكيسانية، يقول بإمامة على والحسن والحسين عليهم السلام ومحمّد بن الحنفية رضى الله عنه، ويعتقد بغيبة الأخير، وأنّه سيعود بعد غيبته، وقد عبّر عن ذلك فى بعض أشعاره، وتوفّى بالمدينة سنة 105ق، وقيل: سنة 107ق. (1)

ص: 384

1- 4). سير أعلام النبلاء، ج 5، ص 152؛ الشعر والشعراء ابن قتيبة، ص 340؛ شرح شواهد المغنى السيوطى، ج 1، ص 64؛ عيون الأخبار ابن قتيبة، ج 1، ص 147-148؛ كمال الدين الصدوق، ص 32؛ [1] الفصول المختارة المفيد، ص 242.

التخريج: (الكافي) 8: 374 / 561 كتاب الروضة، والبيت في ديوان الشاعر ولفظه هكذا: وقد علمت بالغيب أن لن أودّها إذا هي لم يكرّم عليّ كريمها

وأورده الكشي في (الرجال)، والعلامة المجلسي في (المرأة) . (1)

شرح الغريب: كريمها: أي ذو المكانة عندها، ومراده إن لم أكن محبّاً لمن يحبّها من ذوى الكرامة والمكانة عندها، لم أكن محبّاً صادقاً لها.

المناسبة: روى الشيخ الكليني بالإسناد عن يونس بن ظبيان، قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: . . . ألا تنهى حجر بن زائدة وعامر بن جذاعة عن المفضّل بن عمر؟ فقال: يبيي «يا يونس، قد سألتهما، وكتبت إليهما، وجعلته حاجتي إليهما، فلم يكفّا عنه، فلا غفر الله لهما، فوالله لكثير عزّة أصدق في مودّته منهما في ما ينتحلان من مودّتي حيث يقول: (البيت) أما والله لو أحبّاني لأحبّنا من أحبّ» .

قال العلامة المجلسي: هذا الخبر يدلّ على جلاله المفضّل وذمّهما، لكنّه على مصطلح القوم ضعيف، انتهى.

والخبر ضعيف بالحسين بن أحمد ويونس بن ظبيان (2) وروى الكشي عن أبي عبد الله عليه السلام بأنّه دعا عليهما بعدم المغفرة، لكنّ حديثه مرسل، ونقل عن النجاشي أنّ حجر بن زائدة ثقة صحيح المذهب، صالح من هذه الطائفة. (3)

وأما عامر بن جذاعة فالأصحاب وإن لم يصرّحوا بتوثيقه إلا أنّه نقل عن الكشي أنّه وحجر بن زائدة من الحواريين للباقر والصادق عليهما السلام. (4)

148 الطويل

قَضَى كُلُّ ذِي دِينٍ فَوْقِي غَرِيمَهُ وَعَزَّةٌ مَمْطُولٌ مُعْتَى غَرِيمُهَا

القائل: كُتِبَ عَزَّةٌ، وقد تقدّمت ترجمته آنفاً.

ص: 385

1-1 . ديوان كثير، ص 330؛ رجال الكشي، ص 322، ش 583، وص 329، ش 598؛ مرآة العقول، ج 26، ص 560. [1]

2-2 . راجع: منتهى المقال الحائري، ج 3، ص 16 و ج 7، ص 88.

3-3 . رجال النجاشي، ص 148، ش 384.

4-4 . رجال الكشي، ص 10، ش 20.

التخريج: (التهذيب) 1: 73 / 187 باب صفة الوضوء، والبيت في ديوان الشاعر من قصيدة طويلة مطلعها: عَفَّتْ غَيْقَةَ مِنْ أَهْلِهَا فَحَرِيمُهَا
فَبَرَقَتْ جِسْمِي (1) قَاعُهَا فَصَرِيمُهَا

وأورده الأنباري في (الإنصاف)، والبغدادى في (الخزانة) . (2)

الغريم: الدائن أو صاحب الحق، والممطول: غير المؤدى له حقه، يُقال: مَطَّلَه في الدين، إذا لواه وسوّف في قضائه، ولم يؤدّه في وقت استحقاقه، والمُعنى: اسم مفعول من (عنى) يُقال: عناه، إذا كلفه ما يشقّ عليه، وكان سبباً في عنائه وشقوته.

الشاهد فيه: قوله: (قضى كلّ ذى دينٍ فوقى غريمه) وقد استشهد به الشيخ الطوسى على أنّ الكلام إذا حصل فيه عاملان أحدهما قريب والآخر بعيد، فإعمال الأقرب (وهو الفعل الثانى) أولى من إعمال الأبعد.

والعبارة التى هى موضع الشاهد من باب التنازع، فقد تقدّم عاملان وهما قوله (قضى) وقوله (وفى) وتأخر عنهما معمول واحد، وهو قوله (غريمه) وكلّ واحد من العاملين المتقدمين يطلب المعمول المتأخر مفعولاً، وقد أعمل الشاعر العامل الثانى منهما فى لفظ المعمول، والدليل على أنّه أعمل الثانى هنا أنّه لم يصل ضمير المعمول بالعامل الثانى، لأنّه لو كان قد أعمل الأوّل لوجب أن يقول: (قضى كلّ ذى دين فوقاه غريمه) على أن يكون التقدير قضى كلّ ذى دين غريمه فوقاه.

وقد أورد الشيخ الطوسى هذا الشاهد فى معرض حديثه عن آية الوضوء، قوله تعالى: «فَأَعْسِدُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ» 3

فقد قيل: إنّ قراءة نصب الأرجل لا تقتضى إلا الغسل، ولا تحتل المسح، لأنّ عطف الأرجل على موضع الرؤوس فى الإيجاب توسّع وتجوّز، والظاهر والحقيقة يوجبان عطفها على اللفظ لا الموضع.

ص: 386

1-1 . غَيْقَةَ: اسم موضع، وكذلك جِسْمِي .

2-2 . ديوان كثير، ص 328؛ الإنصاف فى مسائل الخلاف الأنبارى، ج 1، ص 90، ش 45؛ خزنة الأدب، ص 223.

فقال الشيخ في ردّه: ليس الأمر على ما توهمتم، بل العطف على الموضع مستحسن في لغة العرب، وجائز لا على سبيل الاتّساع والعدول عن الحقيقة، والمتكلم مخيّر بين حمل الإعراب على اللفظ تارة، وبين حمله على الموضع أخرى، وهذا ظاهر في العربية مشهور عند أهلها، وفي القرآن والشعر له نظائر كثيرة.

على أن لو سلّمنا أن العطف على اللفظ أقوى، لكان عطف الأرجل على الرؤوس أولى مع القراءة بالنصب، لأنّ نصب الأرجل لا يكون إلا على أحد الوجهين؛ إمّا أن يعطف على الأيدي والوجوه في الغسل، أو يعطف على موضع الرؤوس فينصب، ويكون حكمها المسح، وعطفها على موضع الرؤوس أولى، وذلك أنّ الكلام إذا حصل فيه عاملان أحدهما قريب والآخر بعيد، فإعمال الأقرب أولى من إعمال الأبعد، وقد نصّ أهل العربية على هذا، (1) فقالوا: إذا قال القائل: أكرمتني وأكرمت عبد الله، وأكرمت وأكرمتني عبد الله، فحمل المذكور بعد الفعلين على الفعل الثاني أولى من حمله على الأوّل، لأنّ الثاني أقرب إليه.

وقد جاء القرآن وأكثر الشعر بأعمال الثاني، قال الله تعالى: «وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَن لَّنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا» 2 لأنّه لو أعمل الأوّل لقال: كما ظننتموه، وقال: «أَتُونِي أَفْرَغْ عَلَيْهِ قَطْرًا» 3 ولو أعمل الأوّل لقال: أفرغه، وقال: «هَاؤُمُ اقْرَؤْا كِتَابِيَهٗ. . .» 4 ولو أعمل الأوّل لقال: هاؤم اقرءوه كتابيه. . . إلى أن قال: وممّا أعمل فيه الثاني قول الشاعر: (وأورد الشاهد) ثمّ قال: فأعمل الثاني دون الأوّل، لأنّه لو أعمل الأوّل لقال: قضى كلّ ذي دين فوقاه غريمه، انتهى كلام الشيخ رحمه الله.

وقد أخرج هذا البيت ابن هشام في (شرح الألفية) وابن مالك في (شرح التسهيل) ولم يجعلوا من باب التنازع، ولهما تأويل خاص في المسألة. (2)

على أنّه لو لم يصحّ الاستشهاد في الموضع الذي أشرنا إليه من البيت، فإنّ فيه

ص: 387

1-1) . راجع: الإنصاف في مسائل الخلاف الأنباري، ج 1، ص 92؛ شرح الألفية ابن عقيل، ج 1، ص 548.

2-5) . راجع: أوضح المسالك ابن هشام، ج 2، ص 25-26 / 241. [1]

موضوعاً آخر للاستشهاد أشار إليه الأنباري في (الإنصاف) وهو قوله (مطول معني غريمها) فمطول ومعني عاملان، وتأخر عنهما معمول واحد، وهو (غريمها) وكل من هذين العاملين يطلبه نائب فاعل، لأن كل واحد منهما اسم مفعول وهو يعمل عمل الفعل المبني للمجهول، والشاعر قد أعمل الثاني منهما، لأنه لو كان قد أعمل العامل الأول لوجب عليه أن يظهر الضمير بعد (معني) فيقول: وعزة مطول معني هو غريمها، وتقديره (وعزة مطول غريمها معني هو) فيكون (هو) نائب فاعل (معني) و (غريمها) نائب فاعل (مطول)، فلما لم يظهر الضمير دلّ على أنه قد أعمل الثاني.

49 الوافر

ألا إن النساء خلقتن شتى فمنهنّ الغنيمة والغرام

ومنهنّ الهلال إذا تجلّى

التخريج: (الكافي) 5: 323 / 3 كتاب النكاح باب أصناف النساء، (الفيه) 3: 244 / 1158 باب أصناف النساء، (التهذيب) 7: 10/401 باب اختيار الأزواج، ورواها الشيخ الصدوق في (المعاني)، وأخرجها عنه العلامة المجلسي في (البحار). (1)

المناسبة: عن داود الكرخي (2) قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: إن صاحبتى هلكت رحمها الله، وكانت لي موافقة، وقد هممت أن أتزوج؟ فقال لي: «انظر أين تضع نفسك، ومن تشركه في مالك، وتطلعه على دينك وسرك وأمانتك، فإن كنت لابداً فاعلاً، فبكرًا تنسب إلى الخير وإلى حسن الخلق، واعلم انهنّ كما قال (وأورد الأبيات).

وهنّ ثلاث: فامرأة ولودّ ودودّ تعين زوجها على دهره لدنياه وآخرته، ولا تعين الدهر عليه. وامرأة عقيم لا ذات جمال ولا خلق ولا تعين زوجها على خير، وامرأة صخابة ولاجة همّازة (3) تستقلّ الكثير ولا تقبل اليسير».

ص: 388

1-1. معاني الأخبار، ص 317، بحار الأنوار، ج 103، ص 232، ح 11. [1]

2-2. في الكافي: [2] إبراهيم الكرخي.

3-3. الصخابة: شديدة الصوت، والولاجة: كثيرة الدخول والخروج، والهمّازة العيابة.

ولكنَّ نَصْفًا لَوْ سَبَّبْتُ وَسَبَّنِي بَنُو عَبْدِ شَمْسٍ مِنْ مَنَافٍ وَهَاشِمٍ

القائل: الفرزدق، وهو هَمَّام بن غالب بن صَعَصعة التميمي الدارمي، أبو فراس، واشتهر بالفرزدق لجهامة وجهه وغلظه، شاعر من النبلاء، من أهل البصرة، عظيم الأثر في اللغة، ومن شعراء الطبقة الأولى، له قصيدة في مدح الإمام علي بن الحسين عليه السلام مطلعها:

هذا الذي تعرفُ البطحاء وطأته

والبيتُ يعرفه والجلُّ والحَرَمُ (1)

وله نقائض مشهورة مع جرير والأخطل، وتوفِّي في بادية البصرة سنة 110ق. (2)

التخريج: (التهذيب) 1: 74 باب صفة الوضوء، والبيت في ديوان الشاعر من قصيدة في هجاء جرير، وقبلة: وليس بعدلٍ أن سَبَّبْتُ مُقَاعَسًا
بآبَائِي الشَّمِّ الكِرَامِ الخَضَارِمِ

وهو من شواهد سيبويه في (الكتاب)، والمبرد في (المقتضب)، وأورده الأعلام في (شرح الكتاب)، والبغدادي في (الخزانة)،
والأنباري في (الإنصاف) . (3)

شرح الغريب: قوله: (ولكن نصفاً) أي إنصافاً وعدلاً، وفي الديوان: ولكن عدلاً، ومن مناف: يريد به عبد مناف بن قصي على حسب النسبة إليه، و (هاشم) معطوف على (عبد شمس) لا على (مناف) كما تصوره بعض الشارحين لأنه يترتب عليه فساد المعنى، لأنَّ عبد شمس وهاشماً أخوان، وهما ابنا عبد مناف بن قصي. ومراد الشاعر أنه ليس من الإنصاف أن يسبَّ بنى مقاعس (4) بآبائه لما لأبائه من الشرف والكرامة، ولو كان

ص: 389

1-1) . راجع: الديوان، ج 2، ص 178-181؛ رجال الكشي، ص 130، ص 207؛ حلية الأولياء أبو نعيم، ج 3، ص 139؛ كنز الفوائد الكراجكي، ج 1، ص 182؛ الصواعق المحرقة الهيثمي، ص 200؛ كشف الغمّة الإربلي، ج 2، ص 44؛ [1] تذكرة الخواص سبط ابن الجوزي، ص 329؛ مختصر تاريخ دمشق ابن منظور، ج 17، ص 247.

2-2) . الأعلام الزركلي، ج 8، ص 93. [2]

3-3) . ديوان الفرزدق بشرح إيليا الحاوي، ج 2، ص 523؛ كتاب سيبويه، ج 1، ص 52، ش 63؛ شرح الكتاب الأعلام، ج 1، ص 213 و702؛ خزنة الأدب البغدادي، ج 9، ص 285؛ الإنصاف في مسائل الخلاف الأنباري، ج 1، ص 87، ش 42؛ المقتضب المبرد، ج 4، ص 74.

4-4) . وهم حي من تميم، رهط جرير الشاعر، و مقاعس هو الحارث بن عمرو بن كعب بن سعد بن زيد مناة بن تميم.

قد تسابَّ مع أشرف قريش من بنى عبدشمس وهاشم لكان إنصافاً في المهاجاة والمسابّة، وكان حرياً به لأنهم يوازن آباءه في الشرف والعظمة.

الشاهد فيه: قوله: (سببت وسبني بنو عبدشمس) فإنّ هذه العبارة من باب التنازع حيث تقدّم فيها عاملان: وهما قوله: (سببت) وقوله: (سبني) وتأخّر عنهما معمول واحد وهو قوله: (بنو عبدشمس) والأوّل يطلبه مفعولاً، والثاني يطلبه فاعلاً، وقد أعمل فيه الثاني، ولو أنّه أعمل الأوّل لقال: (سببت وسبوني بنو عبدشمس) بنصب (بنو) وإظهار الضمير في (سبني).

وقد استشهد به الشيخ الطوسي في معرض حديثه عن آية الوضوء، قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» . 1

ففي حال قراءة الأرجل بالنصب، فإنّ عطف الأرجل على موضع الرؤوس أولى، وذلك لأنّ الكلام إذا حصل فيه عاملان أحدهما قريب والآخر بعيد، فإعمال الأقرب أولى من أعمال الأبعد، وقد نصّ أهل العربية على هذا، وجاء القرآن الكريم وأكثر الشعر بإعمال الثاني دون الأوّل لقربه، وأورد الشيخ عدّة شواهد قرآنية وشعرية منها بيت الفرزدق.

51 البسيط

حَتَّى شَأْهَا كَلِيلٌ مَوْهِنًا عَمِلٌ بَاتَتْ طِرَابًا وَبَاتَ اللَّيْلَ لَمْ يَنِّمِ

القائل: ساعدة بن جُوَيّة الهذلي، من بنى كعب بن كاهل، من سعد هذيل، شاعر، من مخضرمي الجاهلية والإسلام، أسلم وليس له صحبة، قال الأمدى: شعره محشوٌّ بالغريب والمعاني الغامضة، له ديوان شعر مطبوع. (1)

التخريج: (التهذيب) 1: 215 باب المياه وأحكامها، والبيت من قصيدة طويلة

ص: 390

1- 2) . خزنة الأدب البغدادي، ج 3، ص 86-87؛ [1] شرح شواهد المغنى السيوطي، ج 1، ص 19؛ [2] أعلام الزركلي، ج 3، ص 70.

[3]

للشاعر، رثى بها من أصيب يوم مَعِيظ وهو موضع منهم سَدْرَاقَة بن جُعثَم من بنى مدلج، وكان يرسل إليهم الأخبار، وهذا مطلعها: يا ليت
شِعري ولا مُنْجى من الهَرَم أم هل على العيشِ بعد السَّيبِ من نَدَم

والبيت من شواهد سيبويه، وأورده المبرد في (المقتضب) وابن هشام في (شرح الألفية) والبغدادى في (الخرزانه)، وابن منظور في (اللسان)، والأعلم في (شرح الكتاب). (1)

شرح الغريب: وصف في هذا البيت بقرأ نظرت إلى برق مستمطر دال على الغيث، حتى شئها: أى ساقها من موضعها إلى الموضع الذى كان منه البرق، كليل: صفة للبرق بمعنى مكل، مثل أليم وسميع بمعنى مؤلم ومسمع، وموهناً: أى وقتاً من الليل، والمعنى أن البرق يكل أوقات الليل بدوامه فيه وتوالى لمعانه، كما يقال: أتعبت ليلك، أى سرت فيه سيراً حثيثاً متعباً متوالياً، والعمل الدائب الذى لا يفتر، وباتت طراباً: أى باتت البقر وقد استخفها الشوق والفرح إلى البرق، وبات الليل: أى بات البرق الليل أجمع لا يفتر متصلاً من أول الليل إلى آخره.

الشاهد فيه: قوله (كليل موهناً) فقد نصب (موهناً) بكليل على المجاز والاتساع مع أن اسم الفاعل من (كليل) غير متعد، وذلك لأن (كليل) هنا بمعنى (مكل) فعمل عمله، لأنه مغير منه لمعنى التكثير والمبالغة.

وقد أنشده سيبويه على إعمال فعيل، لكن طعن بعض النحاة فى البيت، من جهة استشهاده، واعتبر الطاعنون (كليل) بمعنى (كال) وفعله لا يتعدى فى الأصل، و (موهناً) فى البيت منصوب على الظرفية لا المفعولية، وجعلوا معنى كليل ضعيف، أى أن البرق كليل فى نفسه.

وقد اعتبر أغلب النحاة تأويل الطاعنين غير صحيح (2) لأن صدر البيت وعجزه ينافيه، إذ لو كان (كليل) بمعنى ضعيف، لم يقل (عمل) وهو الكثير العمل، ولا وصفه بقوله: (وبات)

ص: 391

1- 1). كتاب سيبويه، ج 1، ص 75، ش 92؛ [1] المقتضب المبرد، ج 2، ص 115؛ مغنى اللبيب ابن هشام، ج 2، ص 568، ش 800؛ خزانه الأدب البغدادى، ج 8، ص 155؛ [2] لسان العرب ابن منظور-شأى-، ج 14، ص 418؛ شرح كتاب سيبويه الأعلم، ج 1، ص 248.

2- 2). راجع: خزانه الأدب، ج 8، ص 155-161. [3]

الليل لم ينم)، ولو كان البرق ضعيفاً لما ساق البقر، لأنه لا يدل على المطر.

واعْتَدَّ لِر لسيوييه من حيث الإعراب، بأنّ (كليلاً) بمعنى (مُكِلِّ) فمَوْهناً مفعوله على المجاز، كما يقال: أتعبت يومك، أو أتعبت ليلك، ففعل مبالغة (مُفْعِل) لا (فَاعِل).

واستشهد به الشيخ الطوسي في (التهذيب) لنفس الغرض الذي ذكرناه، وذلك في أول باب (المياه وأحكامها وما يجوز التطهر به وما لا يجوز) حيث قال رحمه الله:

قال الله تعالى: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» 1 فكل ماء نزل من السماء أو نبع من الأرض، عذباً كان أو ملحاً، فإنه طاهر مطهر إلا أن ينجسه شيء يتغير به حكمه.

وجه الدلالة من الآية أن الله تعالى قال: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» فأطلق على ما وقع اسم الماء عليه بأنه طهور، والطهور هو المطهر في لغة العرب، فيجب أن يعتبر كلما يقع عليه اسم الماء بأنه طاهر مطهر إلا ما قام الدليل على تغيير حكمه.

وليس لأحد أن يقول إن الطهور لا يفيد في لغة العرب كونه مطهراً، لأن هذا خلاف على أهل اللغة، لأنهم لا يفرقون بين قول القائل: هذا ماء طهور، وهذا ماء مطهر.

فإن قال قائل: كيف يكون الطهور هو المطهر، واسم الفاعل منه غير متعد، وكلّ (فِعُول) ورد في كلام العرب متعدياً، لم يكن متعدياً إلا وفاعله متعد، فإذا كان فاعله غير متعد ينبغي أن يحكم بأن فِعُوله غير متعد أيضاً، ألا ترى أن قولهم (ضروب) إنما كان متعدياً لأن الضارب منه متعد، وإذا كان اسم الطاهر غير متعد يجب أن يكون الطهور أيضاً غير متعد؟

قيل له: هذا كلام من لم يفهم معاني الألفاظ العربية، وذلك أنه لا خلاف بين أهل النحو أن اسم الفِعُول موضوع للمبالغة وتكرّر الصفة، ألا ترى أنهم يقولون: فلان ضارب، ثم يقولون: ضروب، إذا تكرّر منه ذلك وكثر، وإذا كان كون الماء طاهراً ليس ممّا يتكرّر ويتزايد، فينبغي أن يعتبر في إطلاق الطهور عليه غير ذلك، وليس بعد ذلك إلا أنه مطهر، ولو حملناه على ما حملنا عليه لفظة (الفاعل) لم يكن فيه زيادة فائدة، وهذا فاسد.

وأما ما قاله السائل: إن كل اسم للفاعل إذا لم يكن متعدياً، فالفعول منه غير متعدٍ، فغلط أيضاً، لأننا وجدنا كثيراً ما يعتبرون في أسماء المبالغة والتعدية وإن كان اسم الفاعل منه غير متعدٍ، ألا ترى إلى قول الشاعر (وأشدد الشاهد).

ثم قال: فعدي (كليل) إلى (موهنًا) لما كان موضوعاً للمبالغة، وإن كان اسم الفاعل منه غير متعدٍ، وهذا كثير في كلام العرب، ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: «وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ» 1 فكل ما وقع عليه إطلاق اسم الماء يجب أن يكون مطهراً بظاهر اللفظ إلا ما خرج بالدليل.

52 الوافر

أقول لأُمِّ زَيْنَبِ أقرى صُدُورِ العَيْسِ شَطْرَ بنى تَمِيمِ

القائل: أبو جندب القردى الهذلي، شاعر جاهلي، عُرف عنه الإباء الشديد والوفاء، وهو مع عشرة إخوة له منهم أبو خراش الهذلي كلهم شعراء ذُهاة سراع لا يدرکهم أحدٌ عدواً، وكان أبو جندب ذا شرٍّ وبأسٍ، وكان قومه يسمونه المشؤوم. (1)

ونسبه في (التهذيب) إلى هذيل، والظاهر تصحيف الهذلي.

التخريج: (التهذيب) 2: 42 كتاب الصلاة باب القبلة. ورواه أبو الفرج الأصفهاني في (الأغاني). (2)

شرح الغريب: أم زيناب: امرأة الشاعر، وهي من بني كلب بن عوف، والبيت يقع ضمن قصيدة يخاطب بها الشاعر امرأته، ذكر أبو الفرج (11) بيتاً منها في أغانيه، أقر الشئء: أثبته وأمضاه، وفي (الأغاني): أقيمي، والشطر: النحو والجهة.

الشاهد فيه: قوله: (شطر بنى تميم) أي نحوهم، وقد استشهد به الشيخ الطوسي على أن المراد بالشطر في قوله تعالى: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ». (3) هو النحو، قال: فأوجب الله تعالى بظاهر اللفظ التوجه نحو المسجد الحرام لمن نأى عن المسجد الحرام، والمراد بالشطر هاهنا النحو. . . وأنشد البيت.

ص: 393

1-2. الأغاني أبو الفرج، ج 21، ص 215 و 223-226 [1] في ترجمة أبي خراش.

2-3. الأغاني أبو الفرج، ج 21، ص 224. [2]

3-4. سورة البقرة (2): الآية 144 و 149 و 150. [3]

أَخْلَصَ اللَّهُ لِي هَوَايَ فَمَا أُغْرِقُ نَزْعًا وَلَا تَطْيِشُ سِهَامِي

القائل: الكُميت بن زيد بن خُنيس الأَسدي، أبو المستهل، شاعر من أهل الكوفة، كان عالماً بأدب العرب ولغاتها وأخبارها وأنسابها، ثقة في علمه، كثير المدح لأهل البيت عليهم السلام، فقد صحب الإمام الباقر عليه السلام ومات في حياة الإمام الصادق عليه السلام.

روى الكشي عن حمدويه، عن حسان بن عبيد بن زراره، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال للكُميت: «لا تزال مؤيداً بروح القدس ما دمت تقول فينا» وأشهر شعره الهاشميات، وهي عدّة قصائد في مدح بني هاشم. وقيل: إن مجموع شعره أكثر من خمسة آلاف بيت.

قال أبو عبيدة: لو لم تكن لبني أسد منقبة غير الكُميت لكفاهم.

وقال أبو عكرمة الضبي: لولا شعر الكُميت لم يكن للغة ترجمان. (1)

التخريج: (الكافي) 8: 215 / 262، والبيت من أول قصيدة في الهاشميات، وتقع في (103) أبيات، ومطلعها: من لقلبٍ مُتَمِّمٍ مُسْتَهَامٍ غَيْرَ مَا صَبَّوْهُ وَلَا أَحْلَامٍ

وأورد البيت أبو رياش القيس في (شرح الهاشميات)، والكشي في (الرجال)، وابن شهر آشوب في (المناقب)، وأبو الفرج الأصفهاني في (الأغاني)، والطبرسي في (إعلام الوري) وغيرهم. (2)

شرح الغريب: أخلص الله لي هواي، أي جعل الله تعالى حبي لكم أهل البيت خالصاً، أغرق في النزاع: بالغ في مدّ القوس وجذب وترها إلى أقصاه، ثم استعير لمن بالغ في كل شيء، وطاش السهم يطيش طيشاً: إذا عدل يميناً أو شمالاً ولم يصب

ص: 394

1-1. الشعر والشعراء ابن قتيبة، ص 390؛ شرح شواهد المغنى السيوطي، ج 1، ص 37؛ [1] الكنى والألقاب عباس القمي، ج 1، ص 156؛ رجال الكشي: ص 208، ش 366؛ الغدير الأميني، ج 2، ص 195.

2-2. الهاشميات، ص 23؛ شرح الهاشميات، ص 37؛ رجال الكشي، ص 206، ش 362؛ المناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 207؛

[2] إعلام الوري، ج 1، ص 510؛ بحار الأنوار المجلسي، ج 46، ص 338، ح 27، و [3] ج 47، ص 322، ح 13، مرآة العقول

المجلسي، ج 26، ص 137. [4]

الهدف، والمراد أنّ تأييده تعالى جعله لا يُخطئ هدف المودّة، بل يصيب كلّ ما أراد من مدحهم عليهم السلام والثناء عليهم، وإن لم يبلغ في نزع قوس المحبّة.

المناسبة: روى الشيخ الكليني بالإسناد عن يونس بن يعقوب، قال: أنشد الكميت أبا عبد الله عليه السلام شعراً، فقال: أخلص الله لى هواي، (البيت) فقال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تقل هكذا (فما أغرق نزعاً) ولكن قل (فقد أغرق نزعاً ولا تطيش سهامى)» .

وروى أنّ الكميت أنشد هذه القصيدة الإمام الباقر عليه السلام أيضاً ودعا له فقال: «اللهم اغفر للكميت» (1) وفي رواية: «لا تزال مؤيداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك وقلت فينا» . (2)

وقال أبو ريش القيسى شارح (الهاشميات) : بلغنا أنّ الكميت أنشد محمّد بن علي بن الحسين عليه السلام هذا الشعر، فلمّا انتهى إلى قوله (فما أغرق نزعاً ولا تطيش سهامى) قال له محمّد بن علي عليه السلام: يبي «من لم يُغرق النزع لم يبلغ غايته بسهمه، ولكن لو قلت: فقد أغرق نزعاً ولا تطيش سهامى» . (3)

وفي رواية ابن شهر آشوب أنّ الكميت قال موافقاً الإمام الباقر عليه السلام على تصحيحه: يا مولاي أنت أشعر منّي في هذا المعنى . (4)

ويبدو أنّ الإمام الصادق عليه السلام قد نهاه عن أن يقول (فما أغرق نزعاً) لما يستبطن هذا القول من معنى التقصير في مدحهم وعدم الاعتناء في مودّتهم، لأنّه يدلّ على جواز سهم المحبّة عن هدفه على تقدير المبالغة في المدح والثناء، ولذلك غير عليه السلام العبارة «فقد أغرق نزعاً ولا تطيش سهامى» وهي أبلغ وأكمل في مقام إظهار المحبّة، ذلك لأنّ الشاعر إذا بالغ في الثناء على ممدوحه خرج عن الحقّ، وقد يلجأ إلى الكذب في ما يشبهه للمدوح، كما أنّ الرامي إذا أغرق نزعاً أخطأ الهدف، لكنّ المادح لأهل البيت عليهم السلام لا يطيش سهم مودّته عن إصابة الغرض وإن بالغ في مدّ قوسها إلى حدّ الكمال، لأنّه يصيب هدف الحقّ والصدق، ويكون مطابقاً لواقع الحال.

ص: 395

1-1 . الأغاني أبو الفرج، ج 17، ص 24. [1]

2-2 . إعلام الوري، ج 1، ص 509؛ [2] رجال الكشي، ص 208، ش 366 نحوه.

3-3 . شرح الهاشميات، ص 37-38.

4-4 . المناقب، ج 4، ص 207. [3]

ويُحتمل أن يكون غرضه عليه السلام من التصحيح هو مدح الكمية والثناء عليه، فكأنه قال إنك لم تقصّر في مدحنا وإظهار مودتنا، بل تبذل منتهى جهدك وغاية وسعك.

قافية النون

154 البسيط

أنتَ الإمام الذي نرّجو بطاعته

القائل: شيخ من أهل الشام، حضر صفين مع أمير المؤمنين عليه السلام، وفي (كشف الغمّة): بعض أهل الكوفة، وفي موضع آخر: رجل من أهل العراق.

التخريج: (الكافي) 1: 155 / كتاب التوحيد باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ورواه الشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والكرجكي، والإربلي، والسيد ابن طاوس، وابن عساكر، والطبرسي، وابن أبي الحديد وغيرهم. (1)

المناسبة: ورد البيتان في حديث يتضمّن قول أمير المؤمنين عليه السلام في معنى العدل ونفى الجبر وإثبات الحكمة في أفعال الله تعالى ونفى العبث عنها.

رواه الشيخ الكليني بالإسناد عن سهل بن زياد وإسحاق بن محمّد وغيرهما، رفعوه، قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين، إذ أقبل شيخ فجتا بين يديه، ثم قال له: يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام، أبقضاء من الله وقدر؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يبيي «أجل يا شيخ، ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن وادٍ إلا بقضاء من الله وقدر».

فقال له الشيخ: عند الله أحسب عنائي يا أمير المؤمنين.

فقال له عليه السلام: يبيي «مه يا شيخ، فوالله لقد عظّم الله الأجر في مسيركم وأنتم سائرون،

ص: 396

1-1). التوحيد الصدوق، ص 381؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام الصدوق، ج 1، ص 140؛ الإرشاد الشيخ المفيد، ج 1، ص 226؛ الفصول المختارة السيد المرتضى، ص 43؛ أمالي المرتضى، ج 1، ص 151؛ كنز الفوائد الكرجكي، ج 1، ص 364؛ كشف الغمّة الإربلي، ج 1، ص 85؛ ج 2، ص 288؛ الطرائف السيد ابن طاوس، ص 327؛ مختصر تاريخ دمشق ابن منظور، ج 18، ص 73؛ الاحتجاج الطبرسي، ص 209؛ شرح نهج البلاغة ابن أبي الحديد، ج 18، ص 228.

وفى مقامكم وأنتم مقيمون، وفى منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين، ولا إليه مضطرين» .

فقال له الشيخ: وكيف لم تكن فى شىء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟

يبىي فقال له عليه السلام: «وتظنّ أنّه كان قضاءً حتماً وقدرًا لازماً؟! إنّّه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهى والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمةً للمذنب، ولا محمّدة للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان، وخصماء الرحمن، وحزب الشيطان، وقدرية هذه الأمة ومجوسها، إنّ الله تبارك وتعالى كلّف تخييراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً، ولم يملك مفوضاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين و منذرين عبثاً» «ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ» 1 فأنشأ الشيخ يقول (وأنشء البيتين) . انتهى.

وزاد فى بعض ما ذكرنا من المصادر على البيتين آياتاً أخرى، فوصلت فى (الفصول المختارة) إلى تسعة آيات.

55الرجز

إذا جَعَلْنَا (1) تَأْفِلاً يَمِيناً فَلَنْ نَعُودَ بَعْدَهَا (2) سِينِينَا

لِلْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ مَا بَقِيَْنَا

القائل: يزيد بن معاوية لعنه الله.

وفى (معجم البلدان) : عمر بن يزيد بن معاوية، وقال: روى أنّه كان ليزيد بن معاوية ابن اسمه عمر، فحجّ فى بعض السنين، فقال وهو منصرف (وأنشء الرجز) قال: فأصابته صاعقة فاحترق، فبلغ خبره محمّد بن على بن الحسين عليه السلام فقال: «ما استخفّ

ص: 397

1-2) . فى إحدى روايتى التهذيب: تركنا، وفى معجم البلدان: [1] جَعَلْنَا، وفى الفقيه: نزلنا، والظاهر أنّه تصحيف (تركنا) كما فى روضة المتّقين فى شرح من لا يحضره الفقيه.
2-3) . فى الفقيه: بعده.

أحدُ بيتِ الله الحرام إلا عوجل». (1)

وعمر بن يزيد، عدّه الطبري وابن عبد ربّه من أولاد يزيد بن معاوية. (2)

وفى (مختصر تاريخ دمشق) : مات فى حياة أبيه من صاعقة أصابته. (3)

وهذا معارض برواية ياقوت فى (معجم البلدان) من أنّ هلاكه كان فى زمان الإمام الباقر عليه السلام.

ومهما يكن القائل فإنّ هذا الرجز يدلّ على حقد الأمويين على شعائر الإسلام ونياتهم السيئة فى تعطيلها، ومن هنا جاءت ثورة الإمام الحسين عليه السلام لإصلاح ما أفسده الحكم الأموى وإقامة مبادئ الدين العزيز، فكانت صرخة مدوية جعلت الزمان عاشوراء والأرض كربلاء، وصارت راية الأحرار فى كلّ زمان، ومنار الثوار فى كلّ مكان.

التخريج: (الفقيه) 2: 142 / 615 باب فضائل الحج، (التهذيب) 5: 444 / 1546 كتاب الحج باب من الزيادات فى فقه الحج، و5:

1612 / 462 كتاب الحج باب من الزيادات فى فقه الحج، ورواه ياقوت فى (معجم البلدان). (4)

شرح الغريب: ثافل: من جبال تهامة، وهما جبلان يقال لأحدهما ثافل الأكبر، وللآخر ثافل الأصغر.

المناسبة: عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: يبى «ترون هذا الجبل ثافلاً، إنّ يزيد بن معاوية لمّا رجع من حجّه مرتحلاً إلى الشام أنشأ يقول (الرجز) فأماته الله عزّ وجلّ قبل أجله» .

وفى رواية: «أنّ يزيد بن معاوية لعنهما الله حجّ، فلمّا انصرف قال شعراً (وأنشد الرجز) فنقصّ الله عمره، وأماته قبل أجله» .

56 الطويل

وَيُنْحَرُ بِالزَّوْرَاءِ مِنْهُمْ لَدَى الضُّحَى ثَمَانُونَ أَلْفًا مِثْلَمَا تُنْحَرُ الْبُؤْدُنُ

القائل: ابن أبى عقّب الشاعر، وهو عبد الله بن بشار بن أبى عقّب الليثى، (5) رضيع الإمام الحسين عليه السلام، من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، فقد كتب عليه السلام إلى الخوارج على يديه

ص: 398

1-1) . معجم البلدان ياقوت [1] ثافل، ج 2، ص 84.

2-2) . تاريخ الطبري، ج 5، ص 500؛ العقد الفريد ابن عبد ربه، ج 5، ص 117. [2]

3-3) . مختصر تاريخ دمشق ابن منظور، ج 19، ص 169.

4-4) . معجم البلدان ياقوت-ثافل، ج 2، ص 84.

5-5) . وقيل: الدثلى والديلمى، راجع: أمالى الشيخ، ص 241، ح 424؛ بحار الأنوار، ج 45، ص 334 و 380.

ووجَّهَ نحوهم. (1) وروى ابن أبي عقب عن أمير المؤمنين عليه السلام حديثاً في حال الشيعة عند غيبة الإمام القائم عليه السلام، رواه عنه أبو الجارود زياد بن المنذر. (2)

وأكثر شعره في الملاحم والفتن وأحداث آخر الزمان، وله بيت يطالب به بدم الشهداء في كربلاء ويذكر قتلهم حيث يقول: وعند غنى قطرة من دماننا وفي أسدٍ أخرى تُعدُّ وتُذكرُ (3)

ويريد بقوله (غنى) عبد الله بن عقبة الغنوي، وبقوله (أسد) حرملة بن كاهل الأسدي (لعهما الله وأخزاهما) وفي قوله: (دماننا) الثفات إلى كونه رضيع الإمام الحسين عليه السلام.

ولابن أبي عقب كتاب، ذكره البياضى في (الصراط المستقيم) ضمن الكتب التي نقل عنها بالواسطة (4) ونقل عنه حديثاً في غيبة الإمام القائم عليه السلام، وعبر عنه بقوله: كتاب عبدالله بن بشار رضيع الحسين عليه السلام. (5)

ولم نعر على تاريخ دقيق لوفاته، لكن في خبر للشيخ الطوسي مسند عن المدائني عن رجاله: أن ابن أبي عقب كان مع جيش المختار الذي بعثه بقيادة إبراهيم ابن مالك الأشتر لقتال عبيد الله بن زياد الفاسق في نهر الخازر. (6)

بالموصل، وهو يدل على بقاء ابن أبي عقب حياً إلى سنة 66ق.

ويبدو من خبر الشيخ أيضاً أن ابن أبي عقب كان من قادة ذلك الجيش أو من وجوه المعروفين، لا من عامّة جنده، فقد جاء فيه أنه لما تراجع أهل العراق عن أهل الشام، قال لهم عبدالله بن بشار. (7) بن أبي عقب: حدّثني خليلي أنا نلقى أهل الشام على نهر يقال له الخازر، فيكشفوننا حتى نقول: هي هي. (8)

ثم نكرّ عليهم، فنقتل أميرهم، فأبشروا واصبروا فإنكم لهم قاهرون. (9)

ص: 399

1- (1) . المناقب ابن شهر آشوب، ج 3، ص 189؛ [1]بحار الأنوار، ج 33، ص 390. [2]

2- (2) . إكمال الدين الصدوق، ص 304؛ [3]غيبة النعماني، ص 192، ح 3؛ [4]بحار الأنوار، ج 51، ص 114، ح 12. [5]

3- (3) . تاريخ الطبري، ج 5، ص 448؛ وج 6، ص 65. [6]

4- (4) . الصراط المستقيم البياضى، ج 1، ص 8، رقم 93.

5- (5) . الصراط المستقيم البياضى، ج 2، ص 258؛ [7] وعنه إثبات الهداة الحرّ العاملي، ج 7، ص 156.

6- (6) . الخازر: نهر بين إربل والموصل على جهة الزاب الأعلى.

7- (7) . ورد اسم أبيه في الأمالي [8] مصحفاً إلى (يسار) بدل (بشار) .

8- (8) . أى الهزيمة.

9- (9) . الأمالي الطوسي، ص 241، ح 424. [9]

وإخباره عن المعصوم هنا لا ريب فيه، فقد قُتِلَ عبيدالله بن زياد في هذه الواقعة، وبعث ابن الأشرم برأسه إلى المختار.

ونقل ابن حبيب ما يدلّ على أنّ وفاة ابن أبي عقب قبل سنة 66ق، فقد ترجم له في (أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام)، وقال: عبدالله بن بشار ابن أبي عقب الشاعر، وكان رضيح الحسين بن علي بن أبي طالب، وكان يجالس عبيدالله بن الحرّ الجعفي، فيخبره بما خبّره عن علي رضي الله عنه، وهو صاحب أشعار الملاحم، وكان يقول: إنّ الحسين رضي الله عنه قال لي: إنك تقتل، يقتلك عبيدالله بن زياد بالجازر. (1)

وقال ابن الحرّ: إنّ ابن أبي عقب كان يخبرني عن الحسين رضي الله عنه أشياء يكذبها عليه، ويزعم أنّ ابن زياد يقتله، فأتاه عبيدالله بن الحر ليلاً مشتملاً على السيف، فناداه فخرج إليه، فقال: أبلغ معي إلى حاجة لي. فخرج معه ابن أبي عقب، فلما برز إلى السبخة ضربه بالسيف حتى مات. (2)

وهذا يعني أنّه قُتِلَ في حياة ابن زياد، وأنّ الذي اغتاله هو عبيدالله بن الحر، لكن ذلك معارض بما قدّمناه عن الشيخ الطوسي، وخبره يصدّق الرواية التي زعم ابن الحرّ بسببها أنّ ابن أبي عقب يكذب على الحسين عليه السلام، فقد بقي ابن أبي عقب حتى كان في الجيش الذي قاتل ابن زياد بالخازر، ولا ندرى لعلّه كان أحد القتلى في تلك الواقعة ليتمّ صدق إخباره عن المعصوم عليه السلام، لكن لم أجد ما يدلّ على ذلك في ما أتيح لي بحثه في كتب الحديث والتاريخ، كما أنّه ليس هناك ما يدلّ على بقائه بعد تلك الواقعة.

وعليه لا تخلو رواية ابن حبيب من أيّادى الوضع والدسّ الأموية الهادفة إلى النيل من أخبار المعصومين وتشويه سمعة أصحابهم فضلاً عن تتبعهم بالقتل والسجن والتعذيب والتشريد.

ومهما يكن الأمر، فإنّ تمثّل المعصوم بهذا البيت (3) وتصديقه له رغم كونه من شعر

ص: 400

1-1 . الجازر: قرية من نواحي النهروان من أعمال بغداد، والموضع الذي كانت فيه الواقعة بين ابن زياد وجيش المختار هو الخازر على ما قدّمناه.

2-2 . أسماء المغتالين ابن حبيب، ص 173 ([1] من نوادر المخطوطات المجلّد الثاني). [2]

3-3 . أي قوله: «وينحر بالزوراء منهم لدى الضحى . . .» .

الملاحم على ما سيأتي في بيان المناسبة، وتعبير ابن أبي عقب عن أمير المؤمنين عليه السلام بخليلى على ما تقدّم عن الشيخ، واعتماد كتابه في بعض مصادر أصحابنا، كلّها تدلّ على صدق الرجل عن الأئمة عليهم السلام.

التخريج: (الكافي) 8: 177 / 198 كتاب الروضة.

شرح الغريب: الزوراء: مؤنّث الأزور، وهو المائل، وبه سمّيت دجلة بغداد زوراء، وتُطلَق على عدّة أماكن أشهرها زوراء بغداد، واحتمل العلامة المجلسي أن يكون المراد بالزوراء الواردة في حديث (الكافي) اسماً لموضع بالرى، [\(1\)](#) وقد ورد في أحاديث الغيبة وعلامات الظهور «وخراب الزوراء وهي الرى وخسف المزورة وهي بغداد». [\(2\)](#)

البُدن: جمع بدنة، وهي الناقة، وروى البُزل: جمع بازل، وهو من الإبل ما دخل في السنة التاسعة، ولعلّه يشير إلى قتال الأمين والمأمون، فقد قتل كثير من العباسيين من عسكر الأمين بالرى، والأقرب أنّه يشير إلى واقعة تكون في زمان الظهور أو قبله.

المناسبة: روى الشيخ الكليني بالإسناد عن محمّد بن سنان، عن معاوية بن وهب، قال: تمثّل أبو عبد الله عليه السلام بيت شعر لابن أبي عقب (وأشدد البيت).

قال: وروى غيره: [\(3\)](#) البُزل.

ثمّ قال لى: «تعرف الزوراء؟» قال: قلت: جعلت فداك، يقولون إنّها بغداد. قال: «لا»، ثمّ قال: «دخلت الرى؟» قلت: نعم. قال: «أتيت سوق الدواب؟» قلت: نعم، قال: «رأيت الجبل الأسود عن يمين الطريق، تلك الزوراء، يقتل فيها ثمانون ألفاً، منهم ثمانون رجلاً من ولد فلان، كلّهم يصلح للخلافة».

قلت: ومن يقتلهم جعلت فداك؟ قال: يقتلهم أولاد العجم.

157 البسيط

صُمّ إذا سمِعُوا خيراً ذُكِرْتُ به وإنْ ذُكِرْتُ بشرٍّ عندهم أدنُوا

القائل: قَعْنَب بن أمّ صاحب الفزاري، واسم أبيه ضمّرة من بنى عبد الله بن غطفان،

ص: 401

1-1. . مرآة العقول المجلسي، ج 26، ص 64، ح 198. [1]

2-2. . بحار الأنوار، ج 52، ص 226، ح 89. [2]

3-3. . أى غير معاوية بن وهب، والكلام قد يكون للمصنّف، أو للراوى قبل معاوية.

وأمّ صاحب هي أمّه، شاعر، عاش في أيام الوليد بن عبدالملك، وعرف واشتهر من خلال هجائه للوليد. (1)

شرح الغريب: أذنوا: استمعوا، وفي (روضة المتّقين): أذن، وهو الذى يسمع مقال كلّ أحدٍ ويقبله، ولفظه واحد مع المؤنث والمذكّر والمفرد والجمع، وقال المولى محمّد تقى المجلسى الأوّل: فى معنى البيت على هذه الرواية: أى يسمعون شرى بكّل أعضائهم، وصارت بمنزلة الأذن، وباقى النسخ تصحيف.

التخريج: (الفتية) 3: 1730/364 باب النوادر من أبواب القضاء والأحكام، وأورده المجلسى الأوّل فى (شرح الفتية). وابن منظور فى (اللسان). (2)

المناسبة: قال الشيخ الصدوق: وكان النبى صلى الله عليه وآله يقول فى دعائه: «اللهمّ إنى أعوذ بك من ولدٍ يكون علىّ ربّاً، ومن مال يكون علىّ ضياعاً، ومن زوجة تشيبنى قبل أوان مشيى، ومن خليلٍ ماكر عيناه ترانى وقلبه يرعانى، إن رأى خيراً دفنه، وإن رأى شراً أذاعه، وأعوذ بك من وجع البطن». (ثمّ أنشد البيت).

58 الوافر

فإن يك يا أميم علىّ دين فعمران بن موسى يستدين

التخريج: (الكافى) 5: 10/95 كتاب المعيشة باب الدين، وأورده عنه العلامة المجلسى فى (المرأة)، والحرّ العاملى فى (الوسائل) كتاب التجارة باب جواز الاستدانة مع الحاجة إليها، وابن منظور فى (اللسان)، والزبيدى فى (شرح القاموس). (3)

شرح الغريب: أميم: اسم امرأة، منادى مرخّم، وأصله أميمة، وفى (لسان العرب) و (التاج): فإن يك يا جناح. . . وعمران بن موسى، قيل: المراد موسى بن عمران عليه السلام وإثما قلب للوزن. واستدان: أخذ ديناً، واستدانه: استقرض منه.

المناسبة: روى الشيخ الكلينى، بالإسناد عن موسى بن بكر، قال: ما أحصى ما

ص: 402

1-1). من نسب إلى أمّه من الشعراء ابن حبيب، ص 92-المطبوع ضمن نوادر المخطوطات-المجلد الأوّل، ؛ أعلام الزركلى، ج 5، ص 202. [1]

2-2). روضة المتّقين المجلسى، ج 9، ص 243؛ لسان العرب ابن منظور-اذن-، ج 13، ص 10.

3-3). مرآة العقول المجلسى، ج 19، ص 46؛ [2] وسائل الشيعة الحرّ العاملى، ج 18، ص 321، ح 6؛ [3] لسان العرب دين 13: 168، تاج العروس / الزبيدى دين

سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام ينشد (وأنشد البيت) .

59الرجز

ما تنقِمُ الحَرْبُ الشَّمْسُوسُ مِنِّي بازُلْ عامين حديثٌ سنِّي

لِمِثْلِ هذا وَلَدَتْنِي أُمِّي

القائل: أبو جهل، وهو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي، أشد الناس عداوةً لرسول الله صلى الله عليه وآله، وأحد سادات قريش وأبطالها ودهاتها في الجاهلية، وكان يقال له (أبو الحكم) فدعاه المسلمون (أبا جهل)، شهد بدرًا مع المشركين فقتل فيها. (1)

ونسب نحو هذا الرجز لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام (2) وقد ارتجز به في بدر، وفي (البداية والنهاية): أن أبا جهل قاله متمتلاً، وهو يدلّ على أنه ليس له.

التخريج: (الكافي) 8: 91 / 111 كتاب الروضة، وأخرجه ابن هشام في (السيرة)، وابن كثير، وابن دريد، والبغدادى، والسيوطى وغيرهم. (3)

شرح الغريب: الشَّمْسُوسُ: النَّفُّورُ العَسِيرُ الصُّحْبَةُ، وروى: العَوَانُ، وهى الحرب التى قُوتِلَ فيها مرّة بعد أخرى، والبازل: البعير إذا انشَقَّ نابه، وذلك فى السنة التاسعة، وهو فى هذه السنّ كامل القوّة شديد الصلابة.

المناسبة: روى الشيخ الكليني بالإسناد عن فضيل البرجمي فى حديث قتادة لخالد بن عبد الله أمير مَكَّة عن أكرم وأعزّ وأذلّ وقعة كانت فى العرب قال: خرج أبو جهل يومئذٍ أى يوم بدر وقد أعلم ليُرى مكانه، وعليه عمامة حمراء، ويده تُرس مذهب وهو يقول (الرجز) . انتهى.

(وآخر دعواهم أن الحمد لله ربّ العالمين)

ص:403

1-1) . أعلام الزركلى، 5، ص 87. [1]

2-2) . راجع: الفائق الزمخشري-بزل-، ج 1، ص 95؛ لسان العرب-نقم-12، ص 590؛ شرح شواهد المغنى السيوطى، ج 1، ص 148 عن ابن عساكر؛ المناقب ابن شهر آشوب، ج 3، ص 120؛ بحار الأنوار:، ج 19، ص 291 و 322، ح 9.

3-3) . السيرة النبوية ابن هشام، ج 2، ص 287؛ البداية والنهاية ابن كثير، ج 3، ص 283 و 287؛ جمهرة اللغة ابن دريد-خلف-، ج 1، ص 616؛ خزنة الأدب البغدادى، ج 11، ص 325؛ شرح شواهد المغنى السيوطى، ج 1، ص 147، ش 56 [2] عن مسند إسحاق بن راهويه؛ الأمالى الشجرية، ج 1، ص 276؛ بحار الأنوار، ج 19، ص 299، ح 44.

1. القرآن الكرىم.
2. إثبات الهداة، للحرّ العاملى (ت1104ق)، دار الكتب الإسلامىة، طهران.
3. الاحتجاج، للطبرىسى، من أعلام القرن السادس، منشورات المرتضى، مطبعة سعىد، مشهد 1403ق.
4. إحقاق الحقّ، للسىّد نور الله التسترى (الشهىد سنة 1019ق)، مكتبة السىّد المرعشى، قم.
5. أحكام القرآن، للبحصاص (ت سنة 370ق)، دار إحىاء التراث العربى، بىروت، 1405ق.
6. أدب الكاتب، لابن قتیبة اللىنورى (ت276ق)، مطبعة السعادة، مصر، 1382ق.
7. إرشاد السارى فى شرح صحىح البخارى، للقسطلانى (ت923ق)، الطبعة الأولى، مصر.
8. الإرشاد فى معرفة حجج الله على العباد، للشىخ المفىد (ت413ق)، المؤتمر العالمى لألفیة الشىخ المفىد، قم، 1413ق.
9. الاستىعاب، لابن عبدالبرّ القرطبى (ت463ق)، دار إحىاء التراث العربى، بىروت، 1328 مطبوع فى هامش الإصابة.
10. أسد الغابة، لابن الأثیر (ت630ق)، دار إحىاء التراث العربى، بىروت.
11. أسماء المغتالین من الأشرف فى الجاهلیة والإسلام، لمحمّد بن حبیب البغدادى (ت245ق)، شركة مصطفى البابى مصر ضمن (نوادر المخطوطات).
12. الاشتقاق، لابن درىد (ت321ق)، مكتبة المثنى بغداد.
13. الإصابة فى تمییز الصحابة، لابن حجر العسقلانى (ت852ق)، دار إحىاء التراث العربى، بىروت 1328ق.
14. الأعلام، للزركلى دار العلم للملاىین، بىروت، الطبعة السابعة 1986ق.
15. أعلام النبوة، للماوردى (ت450ق)، دار الكتاب العربى، بىروت، 1407ق.

16. أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام ، لعمر رضا كحالة مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة 1404ق.
17. أعيان الشيعة ، للسيد محسن الأمين (ت1371ق) ، دار التعارف، بيروت.
18. الأغاني ، لأبي الفرج الأصفهاني (ت352ق) ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
19. الاقتضاب ، في شرح أدب الكتاب، لابن السيد البطلميوسي (ت521ق) ، الهيئة المصرية للكتاب 1981ق.
20. إكمال الدين وإتمام النعمة ، للشيخ الصدوق (ت381ق) ، مؤسسة النشر الإسلامي، 1405ق.
21. الأمالي ، للشيخ الصدوق (ت381ق) ، مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى.
22. الأمالي ، للشيخ الطوسي (ت460ق) ، مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى.
23. الأمالي ، لأبي علي القالي (ت356ق) ، دار الفكر، بيروت.
24. الأمالي ، للسيد المرتضى (ت436ق) ، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1387ق.
25. الأمالي ، للشيخ المفيد (ت413ق) ، جماعة المدرسين، قم.
26. الأمالي الشجرية ، لابن الشجري (ت420ق) ، حيدر آباد 1349ق.
27. الأمثال ، لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت224ق) ، دار المأمون دمشق الطبعة الأولى 1400ق.
28. الأمثال والحكم ، لمحمد بن أبي بكر الرازي (ت666ق) ، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية دمشق 1408ق.
29. الانتصار ، للسيد المرتضى (ت436ق) ، دار الأضواء، بيروت، 1405ق.
30. الانصاف في مسائل الخلاف ، لأبي البركات الأنباري (ت577ق) ، دار الفكر، بيروت.
31. الأوائل ، لأبي هلال العسكري (المتوفى بعد سنة 395ق) ، دار الكتب العلمية، 1407ق.
32. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، لابن هشام (ت761ق) ، دار إحياء التراث العربي الطبعة الثامنة، بيروت.

33. إيمان أبي طالب ، للشيخ المفيد (ت413ق) ، مؤسسة البعثة، قم، 1413ق (مطبوع مع كتاب الإفصاح) .
34. بحار الأنوار ، للعلامة المجلسي (ت1110ق) ، دارالكتب الإسلامية طهران.
35. البدء والتاريخ ، للمقدسي (ت507ق) ، مكتبة الثقافة الدينية مصر.
36. البداية والنهاية ، لابن كثير الدمشقي (ت774ق) ، دار الكتب العلمية، بيروت.
37. بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز ، للفيروزآبادى (ت817ق) ، المكتبة العلمية بيروت.
38. بلاغات النساء ، لابن طيفور (ت280ق) ، دار الحدائث، بيروت، الطبعة الأولى 1987م.
39. تاج العروس ، للزبيدي (ت1205ق) ، الطبعة الأولى مصر المطبعة الخيرية.
40. تاريخ الإسلام الثقافى والسياسى ، لصائب عبدالحميد، مركز الغدير، قم، 1417ق.
41. تاريخ بغداد ، للخطيب البغدادي (ت463ق) ، دار الكتب العلمية، بيروت.
42. تاريخ الطبرى ، (ت310ق) ، دارالتراث، بيروت.
43. تاريخ المدينة المنورة ، لابن شبة (ت262ق) ، دار الفكر، قم.
44. تاريخ يعقوبى ، (ت292ق) ، دار صادر، بيروت.
45. التبيان فى تفسير القرآن ، للشيخ الطوسى (ت460ق) ، مطبعة النعمان النجف 1383ق.
46. التبيين فى أنساب القرشيين ، لابن قدامة المقدسى (ت620ق) ، مكتبة النهضة العربية وعالم الكتب، بيروت، 1408ق.
47. تحرير الرواية فى تقرير الكفاية ، لابن الطيب الفاسى، الطبعة الأولى.
48. تحريم الفجاء ، للشيخ الطوسى (ت460ق) ، ضمن الرسائل العشر جماعة المدرسين، قم.
49. تدريب الراوى ، شرح تقريب النوى، للسيوطى (ت911ق) ، الطبعة الأولى القاهرة 1379ق.

50. تدوين السنّة الشريفة ، للسيد محمد رضا الحسيني الجلالى ، مكتب الإعلام الإسلامى ، الطبعة الثانية 1418ق.
51. تذكرة الحفاظ ، للذهبي (ت748ق) ، دار إحياء التراث، بيروت.
52. تذكرة الخواص ، لسبط ابن الجوزى (ت654ق) ، مكتبة نينوى الحديثة طهران.
53. تفسير الطبرى ، (ت310ق) ، دار المعرفة، بيروت.
54. تفسير القرطبي ، (ت671ق) ، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
55. التفسيرالكبير ، للفخر الرازى (ت606ق) ، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الثالثة.
56. تقييد العلم ، للخطيب البغدادي (ت463ق) ، طبع دمشق 1949ق أوفست دار إحياء السنة 1395ق.
57. تهذيب الأحكام ، للشيخ الطوسى (ت460ق) ، دار الكتب الإسلامية طهران الطبعة الرابعة.
58. تهذيب تاريخ دمشق ، لعبدالقادر بدران (ت1346ق) ، دار إحياء التراث العربى، الطبعة الثالثة 1407ق.
59. تهذيب الكمال فى أسماء الرجال ، للمزى (ت742ق) ، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة 1406ق.
60. التوحيد ، للشيخ الصدوق (ت381ق) ، جماعة المدرسين، قم.
61. الثقات ، لابن حبان (ت354ق) ، مؤسسة الكتب الثقافية الطبعة الأولى 1400ق.
62. جامع الأخبار ، للسبزواري (من أعلام المائة السابعة) ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، 1414ق.
63. جامع الرواة ، للأردبيلي (ت1101ق) ، مكتبة السيد المرعشى، قم، 1403ق.
64. جمهرة الأمثال ، لأبى هلال العسكري (المتوفى بعد سنة 395ق) ، دار الجيل، الطبعة الثانية 1408ق.
65. جمهرة أنساب العرب ، لابن حزم الأندلسى (ت456ق) ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1403ق.

66. جمهرة اللغة، لابن دريد (ت321ق)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى 1987م.
67. جمهرة النسب، لابن السائب الكلبى (ت204ق)، مكتبة النهضة وعالم الكتب، الطبعة الأولى.
68. الحجّة على الذهاب إلى تكفير أبي طالب، لابن معد الموسوى (ت640ق)، منشورات سيّد الشهداء، قم، 1410ق.
69. الحجّة للقراء السبعة، لأبى على الفارسى (ت377ق)، دار المأمون، بيروت.
70. حلية الأبرار فى فضائل محمّد وآله الأطهار، للسيد هاشم البحرانى (ت1107ق)، دار الكتب العلميّة، قم، 1397ق.
71. حلية الأولياء، لأبى نعيم (ت430ق)، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى 1409ق.
72. خزانة الأدب، لعبد القادر البغدادي (ت1093ق)، مكتبة الخانجي القاهرة الطبعة الأولى 1406ق.
73. الخصائص، لأبى الفتح عثمان بن جنى (ت392ق)، دار الكتب العربى، بيروت.
74. الخصائص الكبرى، للسيوطى (ت911ق)، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى 1405ق.
75. دائرة المعارف الإسلامية، المترجمة عن الأصل الانجليزى والفرنسى دار الفكر، بيروت.
76. دائرة المعارف الإسلامية الشيعيّة، حسن الأمين دار التعارف، بيروت.
77. الدرجات الرفيعة، للسيد على خان (ت1120ق)، بصيرتى، قم، 1397ق.
78. دلائل الإمامة، لأبى جعفر الطبرى (من أعلام المائة الخامسة)، مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى.
79. دلائل النبوة، للبيهقى (ت458ق)، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى 1405ق.

80. ديوان الأخطل ، بيروت، 1891ق.
81. ديوان الأعشى ، المتوفى سنة 7ق دار صعب، بيروت.
82. ديوان امرئ القيس ، دار صادر، بيروت.
83. ديوان ذى الرمة ، كلية كمبريج 1337ق.
84. ديوان طفيل الغنوى ، دار الكتاب الجديد لبنان 1968م.
85. ديوان الفرزدق ، بشرح إيليا الحاوى دار الكتب اللبنانى، بيروت، 1983م.
86. ديوان كُثير عزة ، دار الجيل، بيروت، 1416ق.
87. ديوان النابغة الذبياني ، دار صادر، بيروت.
88. الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، لآقا بزرك الطهرانى (ت1389ق) ، دار الأضواء، 1403ق.
89. رجال الشيخ الطوسى ، (ت460ق) ، المكتبة الحيدرية النجف 1381ق.
90. رجال الكشى ، (اختيار معرفة الرجال) ، للشيخ الطوسى (ت460ق) ، كلية الإلهيات جامعة مشهد.
91. رجال النجاشى ، (ت450ق) ، جماعة المدرسين، قم، 1407ق.
92. الروض الأنف ، للسهيلى (ت581ق) ، مؤسسة مختار مصر.
93. روضة المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه ، للشيخ محمد تقى المجلسى الأول (ت1070ق) ، الطبعة الثانية، قم، 1406ق.
94. روضة الواعظين ، لابن الفتال، (الشهيد سنة 508ق) ، قم، منشورات الرضى 1386ق.
95. زهر الآداب وثمر الألباب ، للقيروانى (ت453ق) ، دار الجيل، بيروت، 1972م.
96. سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار ، للشيخ عباس القمى (ت1359ق) ، نشر مؤسسة فراهانى الطبعة الأولى.
97. سنن الترمذى ، (الجامع الصحيح) ، لأبى عيسى الترمذى (ت297ق) ، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
98. السنن الكبرى ، للبيهقى (ت458ق) ، دار المعرفة، بيروت.

99. سير أعلام النبلاء، للذهبي (ت748ق)، مؤسسة الرسالة، بيروت.
100. السيرة النبوية، لمحمد بن إسحاق (ت151ق)، دار الفكر، بيروت.
101. السيرة النبوية، لابن هشام (ت213ق)، مصطفى الباي الحلبي مصر 1355ق.
102. السيرة النبوية، (انسان العيون)، لعل بن برهان الدين الحلبي (ت1044ق)، المكتبة الإسلامية، بيروت.
103. الشافي في الإمامة، للسيّد المرتضى (ت436ق)، مؤسسة الصادق طهران 1410ق.
104. شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي (ت1089ق)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
105. شرح ألفية ابن مالك، لابن عقيل الهمداني (ت769ق)، ناصر خسرو، بيروت، الطبعة (14)، 1284ق.
106. شرح ديوان جرير، دار الكتاب اللبناني 1982م.
107. شرح شواهد المغنى، للسيوطي (ت911ق)، لجنة التراث العربي منشورات أدب الحوزة قم.
108. شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد (ت656ق)، دار إحياء الكتب العربية الطبعة الأولى 1378ق.
109. شرح الهاشميات، لأبي ريش القيسي (ت339ق)، عالم الكتب، بيروت.
110. شعراء النصرانية، جمع و تنسيق لويس شيخو، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة.
111. شعر أبي طالب وأخباره، لأبي هفان المهزومي (ت257ق)، دار الثقافة، قم.
112. الشعر والشعراء، لابن قتيبة الدينوري (ت276ق)، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة (3)، 1407ق.
113. صبح الأعشى، للقلقشندي (ت821ق)، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
114. الصحاح، للجوهري (ت393ق)، دارالعلم للملأين الطبعة الرابعة، بيروت، 1407ق.

115. الصحيح ، للبخارى (ت256ق) ، عالم الكتب، بيروت، الطبعة (5) ، 1406ق.
116. الصحيح ، لمسلم بن الحجاج، (ت261ق) ، دار الفكر، بيروت، الطبعة (5) ، 1406ق.
117. الصراط المستقيم إلى مستحقى التقديم ، للبياضى (ت877ق) ، المكتبة المرتضوية الطبعة الأولى 1338ق.
118. الصواعق المحرقة ، لابن حجر الهيتمى (ت974ق) ، مكتبة القاهرة مصر الطبعة (2) ، 1385ق.
119. الطبقات الكبرى ، لابن سعد (ت230ق) ، دارصادر، بيروت، 1405ق.
120. الطرائف ، لابن طائوس (ت664ق) ، مطبعة الخيام، قم، 1401ق.
121. العقد الفريد ، لابن عبد ربّه الأندلسى (ت328ق) ، المكتبة التجارية الكبرى القاهرة.
122. العلل ومعرفة الرجال ، لأحمد بن حنبل الشيبانى (ت241ق) ، جامعة أنقرة 1963م.
123. عمدة الطالب فى أنساب آل أبى طالب ، لابن عنبه (ت828ق) ، المطبعة الحيدرية النجف 1380ق.
124. عمدة عيون صحاح الأخبار ، لابن البطريق الحلّى (ت600ق) ، جماعة المدرسين، 1409ق.
125. العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ، لابن رشيق القيروانى (ت456ق) ، دارالمعرفة، 1408ق.
126. عوالم الإمام الرضا7 ، للبحرانى تحقيق ونشر مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، قم.
127. عوالم فاطمة3 ، للبحرانى تحقيق ونشر مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، قم.
128. عيون الأخبار ، لابن قتيبة الدينورى (ت276ق) ، دار الكتاب العربى، بيروت.
129. عيون أخبار الرضا عليه السلام ، للشيخ الصدوق (ت380ق) ، الطبعة الأولى إيران.
130. الغدير ، للشيخ الأمينى (ت1390ق) ، دار الكتب الإسلامية طهران الطبعة الثانية.
131. غريب الحديث ، لابن قتيبة الدينورى (ت276ق) ، دار الكتب العلمية، بيروت.
132. الغيبة ، للنعمانى (من أعلام المائة الرابعة) ، مكتبة الصدوق طهران.
133. الفائق فى غريب الحديث ، للزمخشرى (ت583ق) ، دار الكتب العلمية، بيروت.

134. فتح الباري فى شرح صحيح البخارى ، لابن حجر العسقلانى (ت852ق) ، مطبعة البابى الحلبي القاهرة 1378ق أوفست دار الكتاب الجديد القاهرة.
135. الفصول المختارة من العيون والمحاسن ، للسيد الشريف المرتضى (ت436ق) ، دارالأضواء، بيروت، 1405ق.
136. الفهرست ، للشيخ الطوسى (ت460ق) ، المكتبة الرضوية النجف الأشرف.
137. الفهرست ، لابن النديم (ت385ق) ، دار المعرفة، بيروت، 1398ق.
138. قاموس الرجال ، للتستري (ت1415ق) ، مطبعة المصطفوى طهران.
139. الكافي ، لثقة الإسلام الكليني (ت328 أو 329ق) ، المكتبة الإسلامية طهران 1388ق.
140. الكامل ، للمبرد (ت285ق) ، دارالفكر العربى القاهرة.
141. الكامل فى التاريخ ، لابن الأثير (ت630ق) ، دار صادر، بيروت، 1402ق.
142. الكتاب ، لسيبويه (ت180ق) ، أدب الحوزة، قم، 1404ق.
143. الكشاف ، للزمخشري (ت528ق) ، نشر أدب الحوزة.
144. كشف الغمّة فى معرفة الأئمّة: للإربلى (ت692ق) ، تبرز المطبعة العلمية.
145. الكنى والألقاب ، للشيخ عباس القمى (ت1359ق) ، طهران الطبعة (5) ، 1409ق.
146. كنز العرفان فى فقه القرآن ، للمقداد السيورى (ت826ق) ، طهران الطبعة (3) .
147. كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال ، للمتقى الهندى (ت975ق) ، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة (5) ، 1405ق.
148. كنز الفوائد ، لأبى الفتح الكرجكى (ت449ق) ، دار الأضواء، بيروت.
149. لسان العرب ، لابن منظور (ت711ق) ، أدب الحوزة، قم، 1405ق.
150. مجاز القرآن ، لأبى عبيدة (ت210ق) ، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية 1401ق.
151. المجدى فى أنساب الطالبين ، للعمرى (من أعلام المائة الخامسة) ، مكتبة السيد المرعشى قم الطبعة الأولى 1409ق.

152. مجلة تراثنا، العدد (5) و (14) و (48 47) مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.
153. مجمع الأمثال، للميداني (ت518ق)، دار المعرفة، بيروت.
154. مجمع البيان في تفسير القرآن، لأمين الإسلام الطبرسي (من أعلام المائة السادسة)، دار المعرفة، بيروت، 1406ق.
155. مجمع الرجال، للقهبائي (ت1016ق)، إسماعيليان، قم.
156. مجمل اللغة، لأحمد بن فارس (ت395ق)، معهد المخطوطات العربية الكويت 1405ق.
157. المجموع في شرح المهذب، لأبي زكريا النووي (ت676ق)، دار الفكر، بيروت.
158. المجموعة النبهانية في المدائح النبوية، ليوسف بن إسماعيل النبهاني (ت1350ق)، دار المعرفة، بيروت.
159. المحبّر، لمحمد بن حبيب (ت245ق)، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
160. المحدّث الفاصل بين الراوى والواعى، للرامهرمزي (ت360ق)، دارالفكر، 1391ق.
161. مرآة الجنان، لليافعي (ت768ق)، دار الكتب العلمية، بيروت.
162. مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، للعلامة المجلسي (ت1110ق)، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1404ق.
163. مراتب النحويين، لأبي الطيب اللغوي مطبعة نهضة مصر 1955م.
164. مروج الذهب، لعلى بن الحسين المسعودي (ت346ق)، دار الهجرة، قم، 1404ق.
165. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي (ت911ق)، الطبعة الأولى، قم، 1410ق.
166. مستدركات علم الرجال، للشيخ على النمازي (ت1405ق)، طهران الطبعة الأولى 1412ق.
167. مستدرک وسائل الشيعة، للمحدث النورى (ت1320ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، 1407ق.
168. المستقصى في أمثال العرب، للزمخشري (ت538ق)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية 1408ق.

169. المسند ، لأحمد بن حنبل (ت241ق) ، دار الفكر، بيروت.
170. المعارف ، لابن قتيبة الدينوري (ت276ق) ، الشريف الرضى، قم.
171. معانى الأخبار ، للشيخ الصدوق (ت381ق) ، جماعة المدرسين، قم.
172. معانى القرآن ، لأبي زكريّا الفراء (ت207ق) ، دارالسرور، بيروت.
173. معجم الأدباء ، لياقوت الحموى (ت626ق) ، دارالفكر، بيروت، الطبعة (3) ، 1400ق.
174. معجم البلدان ، لياقوت الحموى (ت626ق) .
175. معجم رجال الحديث ، للسيد أبي القاسم الخوئي (ت1411ق، بيروت، الطبعة الثالثة 1403ق.
176. معجم الشعراء فى لسان العرب ، للدكتور ياسين الأيوبى دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، 1987ق.
177. المعجم الكبير ، للطبرانى (ت360ق) ، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
178. معجم ما استعجم ، للبكرى (ت487ق) ، عالم الكتب، بيروت، الطبعة (3) ، 1403ق.
179. المعجم المفصّل فى اللغة والأدب ، لميشال عاصى وإميل بديع، دارالعلم للملايين، بيروت.
180. معجم مقاييس اللغة ، لأحمد بن فارس (ت395ق) ، دار الفكر، بيروت، 1399ق.
181. المعلّقات العشر ، بشرح الزوزنى (ت486ق) ، بيروت.
182. مغنى اللبيب عن كتب الأعراب ، لابن هشام الأنصارى (ت761ق) ، قم، أُنست منشورات سيّد الشهداء عليه السلام.
183. مقاتل الطالبين ، لأبى الفرج الأصفهاني (ت356ق) ، المكتبة الحيدريّة النجف الطبعة (3) ، 1385ق.
184. المقتضب ، لأبى العباس المبرد (ت285ق) ، عالم الكتب، بيروت.
185. مقتل الحسين عليه السلام ، للخوارزمى (ت568ق) ، مكتبة المفيد، قم.
186. المقنعة ، للشيخ المفيد (ت413ق) ، جماعة المدرسين، قم.

187. مناقب آل أبي طالب، لابن شهر آشوب المازندراني (ت588ق)، المطبعة العلمية، قم.
188. منال الطالب في شرح طوال الغرائب، لابن الأثير الجزري (ت606ق)، دمشق الطبعة الأولى.
189. من أدب الدعاء في الإسلام، للسيّد محمّد رضا الحسيني الجلالى، مقال منشور في مجلّة تراثنا العدد (14)، إصدار مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم.
190. من تاريخ النحو، لسعيد الأفغانى دارالفكر، بيروت.
191. من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق (ت381ق)، دار الكتب الإسلاميّة طهران الطبعة (5)، 1390ق.
192. من نسب إلى أمّه من الشعراء، لمحمّد بن حبيب (ت245ق)، مطبوع ضمن نواذر المخطوطات المجلّد الأوّل مصطفى البابى مصر 1392ق.
193. منتهى المقال فى أحوال الرجال، لأبى على الحائرى (ت1216ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، 1416ق.
194. الناصريات، للسيّد المرتضى (ت436ق)، مطبوع على الحجر ضمن كتاب الجوامع الفقهيّة.
195. النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، لابن تغرى الأتابكى (ت874ق)، مصر وزارة الثقافة والإرشاد القومى.
196. نساء النبى صلى الله عليه وآله، لبنت الشاطئى دار الكتاب العربى، بيروت، 1405ق.
197. نسب قريش، للزبيرى (ت236ق)، دار المعارف مصر.
198. النكت فى تفسير كتاب سيبويه، للأعلم الشنتمرى (ت476ق)، معهد المخطوطات العربيّة الكويت الطبعة الأولى 1407ق.
199. نهاية الإقدام فى وجوب المسح على الأقدام، للقاضى نور الله التستري (ت1019ق)، منشور فى مجلّة تراثنا العدد (47-48).
200. النهاية فى غريب الحديث، لابن الأثير الجزري (ت606ق)، المكتبة الإسلاميّة، بيروت.

201. نهج البلاغة ، جمع السيّد الشريف الرضى من كلام أميرالمؤمنين عليه السلام دار الهجرة، قم.
202. الهاشميات ، للكميت بن زيد الأسدى مؤسسة الأعلمى، بيروت.
203. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، للحرّ العاملى (ت1104ق) ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، 1409ق.
204. وفيات الأعيان ، لابن خلكان (ت681ق) ، الشريف الرضى، قم، الطبعة (3) ، 1364ق. ش.
205. وقعة صفين ، لنصر بن مزاحم (ت212ق) ، مكتبة السيّد المرعشى، قم، 1404ق.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

