



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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

مجموعہ مقالات فارسی

مکتبہ دار الفکر بین المللی تحت اہتمام الاسلامیہ کتب خانہ

جلد چہارم

مباحث کلی

مکتبہ دار الفکر بین المللی بزرگداشت علامہ ابراہیم علی عثمانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه مقالات فارسی کنگره بین المللی ثقة الاسلام کلینی

نویسنده:

جمعی از نویسندگان

ناشر چاپی:

موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۶	مجموعه مقالات فارسی کنگره بین المللی ثقة الاسلام کلینی جلد ۴
۶	مشخصات کتاب
۷	اشاره
۱۱	فهرست اجمالی
۱۳	عقل و جهل در روایات «الکافی» (سمیه منتظر)
۱۴	مقدمه
۵۰	عقل و جهل در «الکافی» (اکبر فایدی)
۷۶	عقل و دین و سازگاری آن دو در اصول «الکافی» (علی سکندری)
۱۱۶	معرفت خدا در روایات «الکافی» (محمد بیابانی)
۱۶۸	شرح روایات «اراده خداوند» در اصول «الکافی» (حمید حسین نژاد محمداً بادی)
۲۰۰	پژوهشی در باره حدیث «حدوث اسماء» در «الکافی» (حمید احمدی جلفایی)
۲۴۲	بررسی احادیث «الکافی» در باره «روح القدس» (محمد کاظم شاکر)
۲۸۱	بَداء در «الکافی» (سید محمدحسین کظیمی)
۳۱۰	قرآن کریم در آیینه روایات اصول «الکافی» (محمد علی تسخیری) (مترجم: محمد مقدس)
۳۲۲	قرآن و علوم قرآنی در کتاب «الکافی»
۳۴۶	طرح نظام مندی انس با قرآن در روایات «الکافی» (اصغر هادوی کاشانی)
۳۷۰	جایگاه شناسی سنت نبوی در «الکافی» (سید منذر حکیم) (تدوین: سید محمدحسن حکیم)
۳۹۶	کلینی و تفسیر روایی آیات ولایت (تأملی در باب «نکت و نتف من التنزیل فی الولاية») (حسن نقی زاده)
۴۲۲	حدیث قدسی در «الکافی» (رضیه سادات سجادی)
۴۴۶	علم امامان در اصول «الکافی» نمونه ای از برای چند و چون سازش «حدیث» با «کلام» (جویا جهانبخش)
۴۸۲	آفاق علم امام در «الکافی»
۵۲۸	درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه : کنگره بین المللی بزرگداشت ثقة الاسلام کلینی (ره) (1388 : شهرری)

عنوان و نام پدیدآور : مجموعه مقالات فارسی کنگره بین المللی ثقة الاسلام کلینی / ویراستار حسین پورشریف.

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 : 5 ج.

فروست : پژوهشکده علوم و معارف حدیث؛ 192.

مجموعه آثار کنگره بین المللی بزرگداشت ثقة الاسلام کلینی؛ 40، 41، 42، 43، 44.

شابک : 64000 ریال

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج.1. مباحث کلی. - ج.2. مباحث کلی. - ج.3. مصادر و اسناد کافی. - ج.4. مباحث فقه الحدیثی. - ج.5. مباحث فقه الحدیثی.

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

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

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

موضوع : محدثان شیعه -- ایران -- کنگره ها

شناسه افزوده : پورشریف، حسین، 1354 -، ویراستار

رده بندی کنگره : BP129/ک8ک 1388 2057

رده بندی دیویی : 297/212

شماره کتابشناسی ملی : 6 3 5 5 8 8 1

عقل و جهل در روایات «الکافی» 7

سمیه منتظر

عقل و جهل در «الکافی» 39

اکبر فایدی

عقل و دین و سازگاری آن دو در اصول «الکافی» 65

علی سکندری

معرفت خدا در روایات «الکافی» 105

محمد بیابانی

شرح روایات «اراده خداوند» در اصول «الکافی»، توسط علامه طباطبایی و 157

حمید حسین نژاد محمدآبادی

پژوهشی در باره حدیث «حدوث اسماء» در «الکافی» 189

حمید احمدی جلفایی

بررسی احادیث «الکافی» در باره «روح القدس» و مقایسه آن با دیدگاه مسیحیت 231

محمد کاظم شاکر

بداء در «الکافی» 269

سید محمدحسین کظیمی

قرآن کریم در آینه روایات اصول «الکافی» 297

محمد علی تسخیری / مترجم: محمد مقدّس

قرآن و علوم قرآنی در کتاب «الکافی» 309

رقیه صادقی نیری

طرح نظام مندی انس با قرآن در روایات «الکافی» 333

اصغر هادوی کاشانی

جایگاه شناسی سنت نبوی در «الکافی» 357

سید منذر حکیم، تدوین: سید محمدحسن حکیم

کلینی و تفسیر روایی آیات ولایت (تأملی در باب «نکت و نتف من التنزیل فی الولاية») 383

حسن نقی زاده

حدیث قدسی در «الکافی» 409

رضیه سادات سجادی

علم امامان در اصول «الکافی» نمونه ای از برای چند و چون سازش «حدیث» با «کلام» 433

جویا جهانبخش

آفاق علم امام در «الکافی» 469

اصغر غلامی

ص: 6

عقل و جهل در روایات «الکافی»

سمیه منتظر

چکیده

در این نوشتار، سعی بر آن است تا مفهوم عقل و جهل و آثار هر یک از آنها در روایات الکافی بررسی شود. در ابتدا مفهوم عقل، و ضرورت و ارزش آن بررسی می شود، آن گاه ترغیب روایات به استفاده از عقل و آثار محرومیت و دوری از عقل یادآور می گردد.

روش کار نویسنده در مقاله حاضر چنین است که ابتدا عناوین مربوط به ترغیب به تعقل، انذار از بی خردی، تقویت و ویرانی عقل و اوصاف جاهل و عاقل را از روایات کتاب الکافی استخراج می نماید و سپس به بررسی مفاد احادیث عقل و جهل مندرج در این کتاب (مانند: آفرینش عقل و جهل، تعارض عقل و دین، مفهوم علم در احادیث عقل و جهل) می پردازد. در ادامه، احادیث عقل و جهل را از لحاظ سندی و دلالتی، مورد مذاقه قرار داده و آن گاه به سراغ قرآن رفته و عبارات قرآنی را در مورد واژه جهل و مشتقات آن جویا شده و آثار و پیامدهای مختلف جهل را از منظری قرآنی، مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است.

تلاش نگارنده بر این بوده تا ثابت کند بشر امروزی که مدعی برخورداری از علم و عقل است و این دو عنصر با ارزش را در جایی جدای از معارف بلند دینی جستجو می کند، در اشتباه بزرگی به سر می برد؛ زیرا مراد از عقل در روایات الکافی، نیرو و ملکه ای است که به واسطه آن، خوبی ها از بدی ها شناخته می شوند و انسان را وادار به پذیرش خوبی ها و پرهیز از بدی ها و او می دارد. این در حالی است که بشر امروزی علی رغم ادعای برخورداری از عقل، هنوز نتوانسته است به این مهم، دست یابد.

کلیدواژه ها: عقل، جهل، الکافی، کلینی، آثار عقل، آثار جهل، جنود عقل، جنود جهل، چیستی عقل.

انسان و پرتوی که از افق آن به او نگریسته می شود، از مفاهیمی است که سال ها فکر بشر را به خود جلب کرده است. با نگاهی به این واژه و موضوعاتی که به آن پرداخته شده است، در می یابیم که نظرات مختلف، از تفاوت مبنایی در نگاه به بشر سرچشمه گرفته اند و روز به روز، عمیق تر شده اند.

بشر به اصطلاح «مدرن»، از آن هنگام که به جای «تکلیف» به دنبال «حقوق» خود قیام کرد، سعی داشت که با ایجاد تحوّل در مفاهیم و اصول، گم شده خویش را بیابد، غافل از این که انجام دادن همان تکالیف، به احقاق حق او باز می گشت. از جمله مفاهیمی که با انقلاب فکری انسان و متمایل شدن نوك پیکان هدف از خدا به خود حیوانی بشر، ضربه خورد، «عقل» بود. از این رو، عقلی که به عنوان موهبتی جهت رسیدن انسان به سعادت، به وی بخشیده شده بود، عنصری شد در راستای دور شدن از هدف و ابزاری که وسیله دریافت مفاهیم الهی بود، و چماقی شد بر سر تعالیم دینی و راه گریز از تکلیف و شرع. لذا تلاش در تبیین واقعیت عقل و چگونگی استفاده از آن و محدوده کارایی اش در جهت خوش بختی بشر، از جمله موضوعاتی است که اندیشه را به خود جلب می کند و رغبت را به خود متمایل می سازد. الکافی نیز به عنوان یکی از معتبرترین منابع روایی در رساندن ما به مفهوم واقعی عقل از نگاه اسلام، اهمیت پیدا می کند.

واژه عقل در لغت

عقل: فهو الدّیه وأصله: إنّ القاتل کان إذا قتل قتیلاً جمع الدّیه من الإبل فعقلها بفاء أولیاء المقتول، أي شرّها فی عقلها لیسلمها إلیهم ویقبضوها منه، فسمیت الدّیه عقلاً بالمصدر... وفيه «كالإبل المعقلة» أي المشدودة بالعقال والتشديد فيه للتكثير. (1)

ص: 8

العقل : الحجر والنهي . ورجل عاقل وعقول . وقد عقل يعقل عقلا ومعقولا أيضا ، وهو مصدر ، وقال سيبويه ، هو صفة . وكان يقول : إنَّ المصدر لا يأتي على وزن مفعول البتة ، ويتأول المعقول فيقول : كأنه عقل له شئ ء أى حبس وأيد وشدد . قال : يستغنى بهذا عن المفعول الذي يكون مصدرا .(1)

(عقل) العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد يدلّ عظمه على حبسه فى الشئ ء أو ما يقارب الحبسه من ذلك العقل وهو الجاس عن ذميم القول والفعل .(2)

العقل : نقيض الجهل عقل يعقل عقلا فهو عاقل . والمعقول : ما تعقله فى فؤادك . ويقال : هو ما يفهم من العقل وهو والعقل واحد . كما تقول : عدمت معقولا- أى ما يفهم منك من ذهن أو عقل قال وعقل : «فقد أفادت لهم حلما وموعظه لمن يكون له إرب ومعقول» وقلب عاقل عقول ، قال وعقل : بلسان سؤول ، وقلب عقول وعقل بطن العريض بعد ما استطلق استمسك .(3)

چيستى عقل

روایات ، به طور کلی ، سه معنا و مفهوم از عقل را در اختیار ما قرار می دهند که عبارت اند از :

- 1 . نیرویی که بدان ، خوبی ها و بدی ها و تفاوت ها و زمینه های آن ، شناخته می گردد ، و این ، معیار تکلیف شرعی است .
- 2 . ملکه ای که انسان را به انتخاب خوبی ها و پرهیز از بدی ها فرا می خواند .
- 3 . تعقل و دانستن ؛ از این روست که در برابر جهل و نادانی قرار می گیرد ، نه در برابر دیوانگی . بیشترین کاربرد از عقل در احادیث ، معنای دوم و سوم است .(4)

اما آنچه که مرحوم کلینی در مفهوم این موضوع ، در اختیار ما قرار می دهد ، طبق

ص: 9

- 1- . الصحاح ، ج 5 ، ص 1769 .
- 2- . معجم مقاییس اللغة ، ج 4 ، ص 69 .
- 3- . العين ، ج 1 ، ص 159 .
- 4- . خردگرایی در قرآن و حدیث ، ص 19 .

روایت اول در الکافی، به معنای اول و دوم از معانی یاد شده، باز می‌گردد؛ زیرا اطاعت خدای - تعالی - از سوی عقل، مورد توجه قرار گرفته است و طاعت، مستلزم شناخت نیز هست؛ لذا تکلیف نیز به آن، متوجه شده است. (1)

از این رو، طبق این مفهوم زیرکی که به دستیابی منافی محدود و زودگذر می‌انجامد، در برابر عقل - که به شناخت و انتخاب منافی باز می‌گردد که محدوده زمان وسیع تری را شامل می‌شود -، ناچیز شمرده شده است. (2) به همین دلیل، در این حدیث سراسر معرفت، اجابت حق و علم بیشتر به امر خداوند، از نشانه‌های عقل بهتر، معرفی شده است؛ چرا که بدین ترتیب، سعادت ابدی به دست می‌آید؛ سعادت که در سایه عقلی حاصل می‌شود که از جانب خدا و از طریق بعثت انبیا و رسل، پرورش یافته است.

نکته‌ای که با دقت در یکی از روایات الکافی، می‌توان بدان رسید، این است که روایات وارده در ارزش و نیکی عقل، به گونه‌ای هستند که انسان را در به کارگیری عقل، تشویق می‌کنند تا بدین وسیله، تمام این موهبت الهی شکوفا شده، موجب سعادت گردند. این، بدان معنا نیست که ترغیبی باشد برای حصول عقل؛ چرا که طبق روایات، عقل، موهبتی است الهی و به رنج و سختی افکندن خویش در این راستا، عین نادانی است. (3)

از این روست که حضرت ابوالحسن علیه السلام در پاسخ به حسن بن جهم - که از افرادی پرسیده بود که دوستدار امام اند، ولی تصمیم راسخ ندارند - چنین می‌فرماید:

لیس أولئك ممن عاتب الله إنما قال الله: فاعتبروا يا أولي الأبصار. (4)

ص: 10

1- الکافی، ج 1، ص 10 - 11، ح 1.

2- همان، ص 18، ح 12.

3- همان، ص 27، ح 18.

4- همان، ص 12، ح 5.

باز به همین دلیل است که باریک بینی خداوند در حساب بندگان در حدیث امام باقر علیه السلام به اندازه عقل آنها تنظیم شده است، آن جا که می فرماید :

إِنَّمَا يَدَاقُ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى قَدَرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا. (1)

لذا از تفکر در این روایات، مشخص می شود که وظیفه انسان، استفاده از استعدادهای ذهنی و عقلی خود، در شناخت راه صحیح و التزام به خوبی هاست، به طوری که این التزام، به عمل بینجامد و مراحل بالاتر کمال و سعادت انسان را فراهم کند.

ضرورت وجود عقل

قبل از ورود به بحث، باید گفت که مقصود از ضرورت در مورد عقل، به این معنا نیست که تکلف یا سختی به هدف اکتساب آن لازم آید؛ چرا که دریافتیم عقل ها خدادادی اند و بشر نمی تواند نقشی در این زمینه ایفا کند. اما از آن جایی که انسان، موجودی مختار آفریده شده و همواره، بر سر چند راهی قرارداد، باید که به هوش باشد تا با شناخت و عمل درست، راه صحیح را انتخاب کند. چه بسیار انسان هایی که توان شناخت راه درست را از نظر عقلی داشته اند، اما با شناخت نادرست، خود را به هلاکت افکنده اند. اصولاً واژه عاقل، بر کسی اطلاق می شود که از موهبتی که در نهادش قرار داده شده، به موقع و به جا استفاده کند. لذا این بحث، به ضرورت، نه با دید اول، بلکه به مفهوم ضرورت آن برای دستیابی به سعادت می نگرد تا انگیزه را برای به کارگیری آن، تحریک کند و لازم بودن آن را به اثبات رساند و عبرت را برانگیزد. از جمله این روایات، حدیث امام صادق علیه السلام است آن جا که ورود به بهشت را از راه عقلانیت، معرفی می کند:

ص: 11

من كان عاقلاً كان له دينٌ ، ومن كان له دينٌ دخل الجنة .(1)

ضرورت دیگر عقل ، در ارتباط مستقیم با اجر و پاداش ، معنا پیدا می کند ، آن جا امام صادق علیه السلام می فرماید :

پاداش ، به اندازه عقل است .(2)

سؤالی که در نگاه اول به این حدیث ، به ذهن متبادر می شود ، این است که آیا با عدالت الهی ، سازگار است که خداوند ، پاداش این گونه بندگان را چنین تنظیم کند ؟ حتی می توان پرسید که شاید عبادت این بنده ، در برابر چنین خدای ذهنی ای ، استحقاق پاداش بیشتری را داشته باشد ؟ و چه بسا با فراهم شدن شناخت صحیح از خداوند ، عبادت وی بیشتر می گشت و توان بیشتری را در طاعت او صرف می کرد؟!

اگر ما عبادت یاد شده در این روایات را به عنوان «عمل صالح» بپذیریم ، باید قبول کنیم که این عمل صالح ، با شرط ایمان سالم و حقیقی ، از پاداش متناسب با خود ، بهره مند می گردد .

همان طور که می بینید ، سؤال اصلی ، بر سر «پاداش» است و روشن شدن این مفهوم و معیارهای آن ، در حلّ این پرسش ، مؤثر است .

با نگاهی به آیات قرآن کریم و یاری جستن از آن برای رفع این سؤال ، اساسی ترین معیار پاداش ، ایمان و عمل صالح ، معرفی می گردد که در ذیل به نمونه هایی از آن اشاره می شود :

«وَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ» .(3)

ص: 12

1- . همان ، ح 6 .

2- . سلیمان دیلمی می گوید : به امام صادق علیه السلام عرض کردم : فلانی ، در عبادت و دیانت و فضیلت چنین و چنان است . فرمود : «عقلش چگونه است؟» . گفتم : نمی دانم . فرمود : «پاداش به اندازه عقل است» همان ، ح 8 .

3- . سوره آل عمران ، آیه 57 .

(1) «فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ».

(2) «إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ».

(3) «إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ».

(4) «وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا».

(5) «وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا».

البته روایات نیز این معنا را به ما می‌رسانند؛ آن جا که رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

الإيمان والعملُ أخوان شريكان في قرنٍ، لا يقبلُ اللهُ أحدهما إلاّ بصاحبه (6).

همچنین در کلامی دیگر می‌فرماید:

لا يقبلُ إيمانٌ بلا عملٍ، ولا عملٌ بلا إيمانٍ (7).

حال باید به دنبال معنای صحیح ایمان (شرط لازم دیگر برای پاداش)، جستجو کنیم. با مراجعه به روایات، در می‌یابیم که «شناخت»، یکی از عناصر بی‌بدیل ایمان است. همان طور که پیش از این گفتیم، لازمه شناخت، داشتن عقل است و اصولاً یکی از مفاهیم عقل، به همین معنا باز می‌گردد.

در این خصوص، روایاتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آورده اند:

الإيمانُ معرفةٌ بالقلب، وقولٌ باللسان، وعملٌ بالأركان (8).

الإيمانُ قولٌ مقولٌ، وعملٌ معمولٌ، وعرفانُ العقول (9).

ص: 13

1- .سوره نساء، آیه 173 .

2- .سوره انشقاق، آیه 25 .

3- .سوره تین، آیه 6 .

4- .سوره اسراء، آیه 9 .

5- .سوره كهف، آیه 2 .

6- .كنز العمال، ج 1، ص 36، ح 59 .

7- .همان، ص 69، ح 260 .

8- .كنز العمال، ج 1، ص 23، ح 2 .

برخی روایات نیز «خرد» را بدون واسطه، از لوازم ایمان معرفی می کنند از جمله این حدیث از امام علی علیه السلام که می فرماید:

ثلاثٌ من كنّ فيه كمل إيمانه: العقل، والحلم، والعلم. (1)

با این بررسی، روشن گردید که تناسب پاداش، با دو محور: «ایمان» و «عمل صالح»، از لوازم ایجاد شده از سوی پروردگار متعال براساس حکمت و عدالت است. آن گاه که محور عمل، فراهم گردید، از معیارهای ارزش آن، پایه های ایمانی است که یکی از آنها خرد است. (2) لذا با نقصان در هر کدام از این دو، پاداش آن عمل نیز کاهش می یابد.

این پاداش، با عدالت نیز تناقضی ندارد؛ چرا که خداوند متعال، بر اساس اصل «تسهیل» در اسلام، تکلیف را متناسب با توان انسان، در همه زمینه ها واجب می کند و از هیچ کس، بیش از توان فکری و عملی اش انتظار نمی رود. لذا سختی عمل آن بنده ای که بی جهت و بدون شناخت صحیح، به عملی فراتر از توان خود اقدام می کند، متوجه خود اوست، نه پروردگار. بدین جهت، بعضی از روایات، پاداش را در گرو عقل انسان دانسته اند. (3)

در این جا، با توجه به روایات موجود در جلد اول الکافی (کتاب عقل و جهل)، موضوعاتی که ضرورت وجود عقل را در آدمی پررنگ می کنند و حکمت وجودش را در انسان نمایان می سازند، به طور اجمالی، معرفی می گردند:

1. مزده هدایت به صاحب عقل: ص 14، ح 12؛

2. اتمام حجت با عقل: ص 14، ح 12؛

3. اثبات ربوبیت با برهان: ص 14، ح 12؛

ص: 14

1- غرر الحکم، ص 4658 (به نقل از میزان الحکمة، ج 1، ص 372، ح 1322).

2- الکافی، ج 1، ص 14، ح 11 و ص 31، ح 28.

3- همان، ص 13، ح 9 و ص 30، ح 26.

4. درك شرح آیات ، از سوی عقلا : ص 16 ، ح 12 ؛

5. عقل ، حجت پنهان خدا : ص 19 ، ح 12 ؛

6. عقل ، حجت خدا بر بندگان : ص 29 ، ح 22 ؛

7. عقل ، پایه شخصیت انسان : ص 29 ، ح 23 ؛

8. فقدان عقل ، برابر با فقدان زندگی : ص 32 ، ح 30 ؛

9. دینداری با شرط عقل : ص 32 ، ح 32 ؛

10. کم عقلی ، فاصله ایمان و کفر : ص 32 ، ح 33 ؛

11. تعقل ، مایه زندگی با بصیرت : ص 33 ، ح 34 .

بخشی که به عنوان حسن ختام این قسمت عرضه می شود درباره «جایگاه استفاده از عقل» است ؛ چرا که هر نعمتی را جایگاهی و هر موهبتی را مکانی است ، که با قرار گرفتن در آن مکان ، به نتیجه می رسد . این جایگاه ها عبارتند از :

1. توصیه به عبرت پذیری : ص 16 ، ح 12 ؛

2. ناخدایی عقل در مدیریت نفس : ص 19 ، ح 12 ؛

3. وابستگی آموزش به عقل : ص 20 ، ح 12 ؛

4. شناسایی امام راستگو از دروغگو : ص 28 ، ح 20 .

ارزش عقل

ارزش عقل و اندیشیدن ، به بهره مندی از ثمراتی است که از به کارگیری آن ، به دست می آید ؛ ثمراتی که ریشه های هر يك ، در گرو وجود این سرمایه خدادادی است . از جمله این نتایج ، ملازمه حیا و دین با عقل است . (1) در بخش ضرورت عقل ، بیان شد که دینداری ، در پرتو درك ضرورت آن برای سعادت آخرت به دست می آید و دریافت این ضرورت ، تنها در سایه تعقل ، میسر است و بنا به فرمایش امام علی علیه السلام ،

ص: 15

1- . همان ، ص 11 ، ح 2 .

اصلاح آن نیز فقط از طریق خرد، صورت می گیرد:

الدين لا يصلحُهُ إلاّ العقل. (1)

اما حیا - که خود بر دو نوع است - ، به گونه ای ، برخاسته از عقل است . چنانچه علی علیه السلام در غررالحکم می فرماید :

أعقلُ الناس أحيائهم. (2)

پیامبر صلی الله علیه و آله نیز می فرماید :

الحياءُ حياءُ ان : حياءُ عقلٍ وحياءُ حمقٍ ، فحياءُ العقلِ الحلمُ وحياءُ الحمقِ الجهلُ. (3)

در نتیجه ، ریشه حیای عاقلانه را نیز باید در علم یافت . اما این علم (چنانچه از احادیث بر می آید) اطلاع و درک حضور پروردگار بر عالم است که نتیجه اش ، ترك عمل زشت است .

قيل للصادق عليه السلام : على ماذا بنيت أمرک؟ فقال : على أربعة أشياء :... و علمتُ أن الله عز و جل مطلع على فاستحييتُ ... (4). «عقل» أي فهم قبح المعاصي «فاستحيي» من ارتكابها أو عقل أن الله مطلع عليه في جميع أحواله فاستحيي من أيعصيه. (5)

... الرابعة نية من يعبده حياء فإنه يحكم عقله بحسن الحسنات وقبح السيئات ويتذكر أن الربّ الجليل مطلع عليه في جميع أحواله. (6) قال علي بن الحسين عليهما السلام : «خف الله تعالى لقدرته عليك ، واستحيي منه لقد ربه منك». (7)

ارزش دیگر عقل ، در دوستی واقعی اش با انسان و دشمنی جهل با اوست :

ص: 16

1- . عيون الحكم والمواعظ ، ص 48 .

2- . غرر الحكم ، ح 2900 به نقل از ميزان الحكمة ، ح 4554 .

3- . بحار الأنوار ، ج 68 ، ص 331 ، ح 6 .

4- . همان ، ج 75 ، ص 228 ، ح 100 .

5- . همان ، ج 64 ، ص 381 .

6- . همان ، ج 67 ، ص 197 .

7- . همان ، ج 68 ، ص 337 ، ح 22 .

الرضا عليه السلام يقول: صديق كل امرئ عقله وعدوه جهله. (1)

در حدیثی دیگر، به پوشانندگی عقل اشاره شده است:

العقل غطاء ستير... (2)

منشأ آن نیز همان طور که امام حسن علیه السلام می فرماید، نگهداری از سوی عقل است:

إعلموا أن العقل حرز... (3)

این نگهداری در درون (که با تعریف لغوی عقل هماهنگ است)، باعث کشتن هوا و هوس شده، روابط صحیحی را با اطرافیان به ارمغان می آورد:

... قاتل هواك بعقلك، تسلّم لك المودّة وتظهر لك المحبّة. (4)

از دیگر ثمرات عقل و محصولات آنی که برای انسان به ارمغان می آورد، با توجه به کتاب عقل و جهل الکافی، عبارت اند از:

1. هوش: ص 29، ح 23؛

2. فهم: ص 29، ح 23؛

3. حافظه: ص 29، ح 23؛

4. دانش: ص 29، ح 23؛

5. کامل کردن انسان: ص 29، ح 23؛

6. راهنمایی انسان: ص 29، ح 23؛

7. بیناکننده انسان: ص 29، ح 23؛

8. کلید کار انسان: ص 29، ح 23؛

9. شناخت خالق: ص 29، ح 23؛

10. علم به مخلوق بودن خود: ص 33، ح 34؛

ص: 17

- 2- . همان ، ص 23 ، ح 13 .
- 3- . خردگرایی در قرآن و حدیث ، ص 71 ، ح 132 .
- 4- . الکافی ، ج 1 ، ص 23 ، ح 13 .

11 . علم به مدبّر : ص 33 ، ح 34 ؛

12 . علم به این که انسان ، تحت تدبیر است : ص 33 ، ح 34 ؛

13 . علم به پایداری خالق : ص 33 ، ح 34 ؛

14 . علم به فانی بودن خود : ص 33 ، ح 34 ؛

15 . رسیدن به خالق با استدلال بر آفریده ها : ص 34 ، ح 34 ؛

16 . تشخیص زشت و زیبا : ص 34 ، ح 34 ؛

17 . تشخیص این که در نادانی : تاریکی و در علم نور است ، ص 34 ، ح 34 ؛

18 . تشخیص نیاز به تحصیل علم و ادب : ص 34 ، ح 34 .

کلام گهربار امام صادق علیه السلام این بخش را در این جمله ، خلاصه می کند :

إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَأَهَا وَقَوَّتَهَا وَعِمَارَتَهَا الَّتِي لَا يَنْتَفِعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِ الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ وَنُورًا لَهُمْ ... (1)

ترغیب و ترهیب

در نگاهی گذرا به روایات اسلامی در باب عقل ، با تعدادی از روایات مواجه می شویم که برخی از آنها ، مخاطب را در به کارگیری از عقل سوق می دهند و او را در این جهت ، تشویق می کنند . برخی دیگر نیز از دوری و محرومیت از آن ، انذار می دهند . به طوری که این تنذیر ، عاملی می شود جهت تعقل ، تاراه سعادت را بر انسان بگشاید .

عناوین داده شده از سوی روایات الکافی ، عبارت اند از :

الف . عناوین ترغیب

1 . جزا دادن بر اساس عقل : ص 12 ، ح 8 و ص 13 ، ح 9 ؛

2 . عقل ، معیار ارزش عبادت : ص 12 ، ح 8 و ص 13 ، ح 9 ؛

3 . برتری عقل : ص 14 ، ح 11 ؛

ص : 18

4. رسالت و پیامبری با تکمیل عقل : ص 14 ، ح 11 ؛
5. ارزش اعمال ، به دریافت عقلانی آنها : ص 14 ، ح 11 ؛
6. مژده هدایت به صاحب عقل : ص 14 ، ح 12 ؛
7. بالاتر بودن مقام عاقل (در دنیا و آخرت) : ص 19 ، ح 12 ؛
8. عقل حجت پنهان خداوند : ص 19 ، ح 12 ؛
9. وابستگی آموزش به عقل : ص 20 ، ح 12 ؛
10. بهترین پرستش متعلق به عقلا : ص 21 ، ح 12 ؛
11. دستیابی به سعادت با شناختن عقل و لشکریانش و دوری از جهل و لشکریانش : ص 26 ، ح 13 ؛
12. درجه افراد با مقیاس عقل : ص 27 ، ح 18 ؛
13. عقل ، سودبخش ترین مال : ص 30 ، ح 25 ؛
14. عقل ، بالاترین مخلوق : ص 30 ، ح 26 ؛
15. مرتبه انسان عابد به عقل است : ص 31 ، ح 28 ؛
16. وابستگی تعقل و رستگاری : ص 31 ، ح 29 ؛
17. تفکر و تعقل ، مایه زندگی دلِ شخص با بصیرت : ص 33 ، ح 34 ؛
18. عقل ، پر نعمت ترین مکتب : ص 34 ، ح 34 .

ب. عناوین انذار

1. هلاکت بی خردان : ص 16 ، ح 12 ؛
2. نکوهش بی خردان : به دلیل تقلید کورکورانه : ص 16 ، ح 12 ؛
3. تشبیه بی خردان به حیوان : ص 16 ، ح 12 ؛
4. نادانی ، سخت ترین تهی دستی : ص 30 ، ح 25 ؛
5. نادانی ، برابر ذلت : ص 31 ، ح 29 ؛

6. بدبختی نادان: ص 31، ح 29؛

ص: 19

7. خواری، به دلیل اقدام ناآگاهانه: ص 31، ح 29؛

8. ندانستن، نفهمیدن، سالم نماندن، عزیز نگشتن، خرد شدن، سرزنش شدن، پشیمانی: ص 31، ح 29؛

9. حماقت، پست ترین تنگ دستی: ص 34، ح 34؛

10. تباهی دین و دنیا با ویرانی عقل: ص 19، ح 12.

تقویت و ویرانی عقل

اعمال و رفتار انسان، به گونه ای است که هر يك، در میل به کمال و یا در سقوط آن، تأثیرگذار است. تعقل نیز به عنوان یکی از علل رسیدن انسان به کمال، از این قاعده، مستثنا نیست. در این مختصر نیز، به موضوعات ارائه شده در مجموعه روایات الکافی در این باب می پردازیم که یا به تقویت و یا به ویرانی آن می انجامد:

1. همراهی عقل و علم: ص 16، ح 12؛

2. اندیشیدن، رهبر عقل: ص 19، ح 12؛

3. خاموشی، رهبر اندیشیدن: ص 19، ح 12؛

4. تواضع، مرکب عقل: ص 19، ح 12؛

5. صبر، بر تنهایی نشانه قوت عقل: ص 19، ح 12؛

6. حسن اخلاق دانشمندان، علت خیزش عقل: ص 22، ح 12؛

7. ظهور امام زمان (عج) و کامل شدن خردها: ص 29، ح 21؛

8. بیرون آمدن عمق حکمت، از طریق عقل: ص 33، ح 34؛

9. بیرون آمدن عمق عقل، از طریق حکمت: ص 33، ح 34؛

10. تاریکی فکر، با آرزوی دراز: ص 19، ح 12؛

11. نابودی حکمت، با گفتار بیهوده: ص 19، ح 12؛

12. خاموشی اندرز گرفتن، با خواهش های نفسانی: ص 19، ح 12.

هیچ کدام از ما توانایی شناخت افراد و تشخیص ذهنیت آنها و میزان تعقلشان را نداریم، مگر از طریق دقت کردن بر روی سیره عملکردی آنها. شناخت اوصاف افراد عاقل و جاهل، در تعیین يك همنشین خوب و یا حتی سعی و تلاش در جهت رساندن خود به آرمان واقعی انسان و بسیاری موارد دیگر، اهمیت پیدا می کند. دقت و توجه به هر کدام از عناوین یافت شده، راه را برای بررسی های دقیق تر می گشاید، به طوری که از هر جمله از این روایات، می توان دریایی از مفاهیم را اخذ کرد؛ اما در این مختصر، مجال برای آن وجود ندارد. لذا به بیان این عناوین، به امید عمل به آنها - که مهم ترین هدف از بررسی احادیث است -، می پردازیم.

الف. اوصاف جاهل

1. وسواس، نشانه انسان کم عقل: ص 13، ح 10؛
2. پراکندگی بی خردان: ص 17، ح 12؛
3. فراموش کردن خود: ص 17، ح 12؛
4. ارتکاب عمل نهی شده: ص 19، ح 12؛
5. نداشتن مردانگی: ص 22، ح 12؛
6. طمع، او را از جابر می کند: ص 27، ح 16؛
7. آرزوهای بیجا در گروهشان می گذارند: ص 27، ح 16؛
8. نیرنگ ها به دامشان می اندازند: ص 27، ح 16؛
9. عدم تعقل نادان: ص 31، ح 29؛
10. بدبینی: ص 31، ح 29؛
11. فریبنده بودن نادان: ص 31، ح 29؛
12. خودبینی، دلیل سستی خرد: ص 32، ح 31؛

ب . اوصاف عاقل

- 1 . اندرزپذیری صاحبان خرد: ص 15 ، ح 12 ؛
- 2 . شکر و سپاس گزاری: ص 17 ، ح 12 ؛
- 3 . عدم خیانت: ص 17 ، ح 12 ؛
- 4 . ایمان: ص 17 ، ح 12 ؛
- 5 . علم: ص 17 ، ح 12 ؛
- 6 . ادراك: ص 17 ، ح 12 ؛
- 7 . حکمت: ص 17 ، ح 12 ؛
- 8 . رسوخ در علم: ص 17 ، ح 12 ؛
- 9 . دریافت نشانه های آفرینش: ص 17 ، ح 12 ؛
- 10 . دریافت حق: ص 17 ، ح 12 ؛
- 11 . دریافت تذکر و پند: ص 17 ، ح 12 ؛
- 12 . کنار گذاشتن زیاده بر نیاز دنیا: ص 20 ، ح 12 ؛
- 13 . در امان بودن مردم از کفر و شرّوی: ص 21 ، ح 12 ؛
- 14 . امید مردم به نیکی و هدایت وی: ص 21 ، ح 12 ؛
- 15 . بخشیده شدن زیادی مال: ص 21 ، ح 12 ؛
- 16 . باز داشته شدن زیادی گفتار: ص 21 ، ح 12 ؛
- 17 . مقدار قوّت معیار بهره وی از دنیا: ص 21 ، ح 12 ؛
- 18 . سیر نشدن از دانش: ص 21 ، ح 12 ؛
- 19 . دوست داشتن ذلّت با خدا بودن ، از عزّت با غیر خداوند: ص 21 ، ح 12 ؛
- 20 . دوست داشتن تواضع نسبت به شرافت: ص 21 ، ح 12 ؛

21. زياد پنداشتنِ نيكي اندك ديگران : ص 21، ح 12؛

22. اندك شمردن نيكي بسيار خود : ص 21، ح 12؛

ص: 22

- 23 . بهتر دانستن همه مردم از خود : ص 21 ، ح 12 ؛
- 24 . بدتر دانستن خود از همه : ص 21 ، ح 12 ؛
- 25 . گزینش سخن نیکو : ص 14 ، ح 12 ؛
- 26 . درك نشانه های ربوبیت : ص 15 ، ح 12 ؛
- 27 . درك شرح آیات ، از طریق عقلا : ص 16 ، ح 112 ؛
- 28 . دانایی بیشتر به فرمان خدا : ص 19 ، ح 12 ؛
- 29 . حلال ، موجب منع سپاس گذاری او نمی شود : ص 19 ، ح 12 ؛
- 30 . حرام ، بر صبرش چیره نمی شود : ص 19 ، ح 12 ؛
- 31 . کناره گیری از دنیا و دنیا طلبان : ص 19 ، ح 12 ؛
- 32 . پرداختن به آنچه نزد خداست : ص 19 ، ح 12 ؛
- 33 . انتخاب زحمت ، در جستجوی پاینده تر آخرت : ص 20 ، ح 12 ؛
- 34 . روی گردانی از دنیا : ص 20 ، ح 12 ؛
- 35 . روی آوردن به آخرت : ص 20 ، ح 12 ؛
- 36 . دروغ نگفتن : ص 22 ، ح 12 ؛
- 37 . پاسخ دادن به هنگام پرسش : ص 22 ، ح 12 ؛
- 38 . چون مردم از سخن در مانده شوند ، او سخن گوید : ص 22 ، ح 12 ؛
- 39 . اظهار رأیی که به مصلحت همگان باشد : ص 22 ، ح 12 ؛
- 40 . طلب حاجت از خردمندان : ص 22 ، ح 12 ؛
- 41 . خودداری از آزار : ص 23 ، ح 12 ؛
- 42 . خبر ندادن از ترس تکذیب مخاطب : ص 23 ، ح 12 ؛
- 43 . نخواستن با احتمال مضایقه : ص 23 ، ح 12 ؛

44. وعده ندادن به آنچه توانا نیست : ص 23، ح 12؛

45. امید نیستن به احتمال سرزنش : ص 23، ح 12؛

ص: 23

46. اقدام نکردن به کاری که بترسد در آن درماند: ص 23، ح 12؛

47. گفتگو با مردم، به اندازه عقلشان: ص 27، ح 15؛

48. خوش خلقی: ص 27، ح 17؛

49. عیب پوشی: ص 31، ح 29.

آفرینش عقل و جهل

در حدیث موسوم به «جنود عقل و جهل»، در برابر آفرینش عقل و لشکریانش، به خلقت جهل و نادانی و لشکری برای او به درخواست نادانی، اشاره شده است. بیان این حدیث، با مبانی توحیدی ما و اوصافی که از خدای متعال سراغ داریم، تا حدودی متعارض است؛ چرا که ما پذیرفته ایم خداوند قیّاض، علی الإطلاق است و موجودی را که برای ترقی و تکامل، شایستگی دارد، می آفریند. گویی این خلقت، با حکمت خدا نیز تعارض پیدا می کند؛ زیرا نظام آفرینش، بر طبق آموزه های اسلام، نظام احسن است و به سوی آن نیز روان است. لذا وجود خلقتی در این میان، بر خلاف چرخه از پیش تعیین شده، خلاف عقل حکیم و متین است.

از این رو، بعد از بررسی های سندی،⁽¹⁾ باید ریشه های این مسئله را از لحاظ «متنی» جست تا به حقیقت آن، به گونه ای درست دست یافت. بدین منظور، به قرآن (جزء دیگر جدانشدنی هدایت) مراجعه می کنیم تا عباراتش را در مورد واژه جهل، جو یا شویم.

1. نادانی: «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْدَانِهِمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ»؛⁽²⁾

2. نادانی: «وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا

ص: 24

1- سند این حدیث، طبق نرم افزار درایة النور، بخش بررسی سند، مسند و صحیح است.

2- سوره اعراف، آیه 138.

إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَلِكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ»؛ (1)

3. جرم: «قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ»؛ (2)

4. طغيان: «وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أُولَ الْأَمْرِ وَنَدْرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ * وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ»؛ (3)

5. عدم آگاهی: «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسَّ تَطْبِعُونَ صَدْرًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُ بِهِمُ الْجَاهِلُ أَعْيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ»؛ (4)

6. حسادت: «قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ»؛ (5)

7. عتاب: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا»؛ (6)

8. شرك: «قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ تَأْمُرِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ»؛ (7)

9. تمسخر: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ»؛ (8)

10. اعراض از حق (عدم درك حق و هدايت): «وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ * خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»؛ (9)

ص: 25

1- . سورة هود ، آيه 29 .

2- . سورة احقاف ، آيه 23 .

3- . سورة انعام ، آيه 110 - 111 .

4- . سورة بقره ، آيه 273 .

5- . سورة يوسف ، آيه 89 .

6- . سورة فرقان ، آيه 63 .

7- . سورة زمر ، آيه 64 .

8- . سورة بقره ، آيه 67 .

9- . سورة اعراف ، آيه 198 - 199 .

11 . درخواست بدون علم : «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلِنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّيْ أُعْطِكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» : (1)

12 . شهوت گرایى : «قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ» : (2)

13 . سخن لغو : «وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا تَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ» : (3)

14 . نادانى : «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» : (4)

15 . نادانى : «وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» : (5)

16 . نادانى : «ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» : (6)

17 . نادانى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» : (7)

18 . نادانى : «ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمْدَةً نُّعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ» : (8)

ص: 26

1- . سوره هود ، آيه 46 .

2- . سوره يوسف ، آيه 33 .

3- . سوره قصص ، آيه 55 .

4- . سوره نساء ، آيه 17 .

5- . سوره انعام ، آيه 54 .

6- . سوره نحل ، آيه 119 .

7- . سوره حجرات ، آيه 6 .

8- . سوره آل عمران ، آيه 154 .

19 . هوای نفس ، فسق : «وَأَنْ أَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ... وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ *أَفْحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ»؛ (1)

20 . آرایش جاهلانته : «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى...» ؛ .سوره سَكِينَتُهُ ...»؛ (2)

22 . عدم علم به قدرت خدا : «وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سَلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ»؛ (3)

23 . ظلم : «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»؛ (4)

طبق بررسی به عمل آمده از 23 مورد به کارگیری این واژه و مشتقاتش ، ده مورد آن ، مستقیماً به مسئله نادانی و نبود علم مربوط می شود که این ، خود ، تبعاتی به همراه

دارد ؛ پیامدهایی که زمینه اعمال و اعتقادات ناشایست دیگر را نیز فراهم می کند . برخی از این موارد ، در همین تقسیم بندی یافت می شود از جمله : جرم ، طغیان ، حسادت ، عتاب ، شرك ، تمسخر ، اعراض از حق ، لغوگرایی و

در این موضوعات ، از همه مهم تر ، به عنوانی بر می خوریم به نام «شهوة گرای» که در روایات ما عنصر مقابل عقل معرفی شده و گویی نام دیگر جهل است :

إن الله عز و جل ركب في الملائكة عقلاً بلا شهوة ، و ركب في البهائم شهوة بلا عقل ،

ص: 27

1- .سوره مائده ، آیه 49 و 50.

2- .سوره فتح ، آیه 26 .

3- .سوره انعام ، آیه 35 .

4- .سوره احزاب ، آیه 72 .

ورگب فی بنی آدم کلیهما فمن غلب عقله شهوته هو خیر من الملائكة ، ومن غلبت شهوته عقله فهو شرّ من البهائم .(1)

شاید بتوان ریشه اصلی جهل و پشتیبان اصلی آن را در تشکیل لشکرش ، به عنوان شهوت گرایي معرفی کرد ؛ چرا که بر اساس برخی روایات ، هیچ معصیتی بدون بر خورداری از این پدیده ، به وجود نمی آید .

امام علی علیه السلام می فرماید :

ما من معصية الله شيء إلا يأتي في شهوة ، فرحِمَ الله امرأً نَزَعَ عن شهوته ، وقَمَعَ هوى نفسه ؛ فإنّ هذه النَّفْسُ أبعدُ شيءٍ منزعاً ، وإتّها لا تزالُ تنزَعُ إلى معصيةٍ في هوى .(2)

توضیح این که ، پذیرفتن این مسئله به عنوان وجودی مخلوق پروردگار ، اشکالات وارده به آفرینش جهل را وارد نمی کند ؛ زیرا شهوت (با معنای وسیعش) از لوازمات زندگی بشر است و با حکمت الهی نیز کاملاً سازگاری دارد . در شهوت به طور خاص نیز باید گفت مباحثی که به علت یابی ازدواج (فلسفه ازدواج) و هدف تولید نسل می پردازند ، توجیه گر کامل این مطلب است ؛ اما دلیل انحراف این مقوله به گناه و معاصی ، خارج شدن آن ، از محدوده تعیین شده برای اوست ؛ یعنی خارج شدن از خط اعتدال .

این مطلب هم مستقیماً به اختیار انسان باز می گردد . اختیار ، موهبتی است الهی ، جهت رسیدن به کمال واقعی . منظور از واقعی یا برتر ، در جواب این شبهه به وجود می آید که اساساً چرا انسان باید بر پایه اختیار خود ، به کمال دست یابد ؟ مگر نه این

است که خداوند ، فیاض علی الإطلاق است ؟ آیا امکان نداشت و بهتر نبود که این کمال ، از همان ابتدا به انسان بخشیده می شد تا میلیاردها انسان بدون انحراف ، همگی

ص: 28

1- . بحار الأنوار ، ج 60 ، ص 299 ، ح 5 به نقل از : خردگرایی در قرآن و حدیث ، ص 39 .

2- . نهج البلاغة ، خطبه 175 .

طعم شیرین کمال را دریابند و از رحمت خدا منتعم گردند؟ در پاسخ باید گفت که «کمال جبری»، ارزشی نیست که قابل تقدیر باشد. در مقابل، «کمال اختیاری» وجود دارد که نمونه بارز احسن الخالقین است. لذا درمی یابیم که تمام این روابط، در طرح و نقشه ای حکیمانه پی ریزی شده اند.

عناوین دیگر نیز هر کدام به گونه ای، ریشه در نادانی دارند و خارج شدن از حد اعتدالی را ترسیم می کنند که از اصول حتمی سعادت انسان به شمار می آید. با نگاهی به لشکریان عقل و جهل نیز این ریشه یابی مشاهده می شود. (1)

نکته دیگری که این حدیث شریف اعلام می کند، این است که وزیر عقل، «نیکی» و وزیر جهل، «بدی» است. این، اصلی ترین شاه راه در ترسیم درختی این دو درخت تنومند است. نیکی، تنه درخت عقل و بدی، تنه درخت جهل؛ چرا که نیکی و طلب آن، مستلزم تکامل شاخه شاخه درخت پربرگ و بار عقل است و در مقابل آن، بدی، وابسته به درخت جهل.

نباید از این نکته نیز غفلت کرد که ریشه نیکی طلبی و بدی خواهی در کجاست؟ موضوعی که عامل اصلی سعادت یا شقاوت انسان، بدان وابسته است و ما برای شناساندن آن، به کلام گهربار امام صادق علیه السلام بسنده می کنیم:

جُعِلَ الشَّرُّ كُلُّهُ فِي بَيْتٍ وَجُعِلَ مَفْتَا حُهُ حَبِّ الدُّنْيَا، وَجُعِلَ الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي بَيْتٍ وَجُعِلَ مَفْتَا حُهُ الزَّهْدِ فِي الدُّنْيَا. (2)

از این جا روشن می شود که آفرینش جهل و آنچه در نگاه اولیه برداشت می شود، موضوعیت ندارد. نتیجه این که با توجه به ریشه یابی این مسئله، عدم دانش و آگاهی در اسلام (که یکی از علل جهل شناخته شد)، به هر صورت، يك معذوریت است و مسئله اصلی، به ماجرای همیشگی از ابتدای خلقت انسان باز می گردد: انتخاب

ص: 29

1- ر.ك: الكافي، ج 1، ص 23 - 29، ح 14.

2- مشكاة الأنوار، ص 462.

پروردگار و دل‌کندن از وابستگی‌های دنیا و یا دنیاطلبی و افتادن در قعر مذلت. آری! انتخاب یکی از این دو راه، یا به تکامل انسان و شکوفایی او در همه زمینه‌ها می‌انجامد و یا او را به مرتبه حیوانیت و حتی کمتر از آن، تنزل می‌دهد.

تعارض عقل و دین

در ابتدا به عنوان مقدمه، ذکر شد که با تغییر رویکردها در غرب، بنا به دلایل حاصل خود، مَهر ضدیت با دین، بر پیشانی عقل زده شد. مؤید این مطلب نیز گفتارهای پریشان‌وار علمایی است که در حل این مسئله، عاجز شده‌اند. میان ایمان دینی به کلمه الله و استفاده از عقل طبیعی در مسائل مربوط به وحی، تعارض منطقی وجود دارد. (1)

اگوستین، معتقد است که راه وصول به حقیقت، راهی نیست که از عقل شروع شود و از تعیین عقلی به ایمان منتهی گردد؛ بلکه بر عکس، طریقی است که مبدأ آن ایمان است؛ فهم پاداش ایمان است؛ لذا در پی آن نباش که بفهمی تا ایمان بیاوری، بلکه ایمان بیاور تا بفهمی (2).

آنسلم، عقیده دارد که من در پی آن نیستم که ابتدا بفهمم، بعد ایمان بیاورم؛ بلکه ایمان می‌آورم تا بفهمم. به این دلیل ایمان می‌آورم که مادام که ایمان نیاورده‌ام، نخواهم فهمید. (3)

این رویکرد، دین‌ستیزان را در ایجاد شبهه علیه دین و سست کردن پایه‌های اعتقادی و عملی اسلام، یاری کرد. سؤال این است که به راستی، نعمتی که صرفاً برای هدایت بشر آفریده شده و علت برتری وی گردیده، چه طور به ابزاری برای

ص: 30

1- . آشنایی با برخی مباحث در کلام اسلامی، ج 2، ص 133 .

2- . همان، ص 134 .

3- . همان جا .

دوری از دین و آموزه های هدایت بخش آن ، تبدیل شده است ؟

از آن جایی که ورود این عقاید ، ریشه در غرب دارد ، يك عِلّت را باید در همان جا جست ؛ آن جایی که کلیسای به ظاهر مذهبی و به واقع تابع کسب قدرت و پول ، نظریه های علمی و عقلی را نه به خاطر جنس علم بودن ، بلکه به دلیل نگرانی محرومیت از قدرت ، با فشار و تهدید نفی می کرد . غافل از این که دین مبین اسلام را با آن همه تشویق و ترغیب در کسب علم و دانش ، نمی توان مخالف علم و نظریه های منطقی قلمداد کرد . لذا همواره ، تلاش های بی وقفه بی خبران و مغرضان ناکام مانده و خواهد ماند . ان شاء الله !

با دقت بیشتر در گفتار و نوشتار این افراد و حامیان آنها ، يك عِلّت دیگر را نیز می توان یافت ؛ عِلّتی که برنامه ریزی جهت روشن شدن آن در کشور ما و جوامع اسلامی ، از اهمیت بیشتری برخوردار است . تفکّری که اگر در فکر جوانان و متفکران ، نظم نیابد و تبیین نشود ، صدمات بی شمار اعتقادی و عملی به بار می آورد .

توضیح این که هر نعمتی را جایگاهی است که در همان محدوده ، کارآیی دارد .

خردورزی اگر در خدمت آنچه باید باشد ، قرار نگیرد و با شناخت و استفاده نادرست مستبدانه ، پرچم خودرأیی را بردست بگیرد و هماهنگ با دیگر مواهب الهی حرکت نکند ، ثمره ای جز تباهی و گمراهی نخواهد داشت . نمونه آن ، جوانانی هستند که هر چند تحت تأثیر آموزه های نادرست بیگانه قرار گرفته اند ، خود را حامی تعقل قلمداد می کنند و در پاسخ به سؤال اطرافیان در رابطه با عدم تقیّد به احکام و لوازمات دین ، نیافتن عِلّت و علل احکام را از لحاظ عقلی عنوان می کنند . در ذهن خود نیز به خاطر پیش زمینه های بیمار فکری غرب ، نیافتن عِلّت را همان تضاد می پندارند و خود را عنصری عقل گرا معرفی می کنند ، غافل از این که التزام یافتن به امری ، صرفاً با اثبات دلیل عقلی در عِلّت آن لازم نمی شود .

آری ! ما برای پذیرفتن اصول عقاید خود ، ناچار به داشتن براهین عقلی هستیم ،

به طوری که عدم دلایل منطقی و عقلی در این زمینه، به نقصان انسان از نظر اعتقادی می انجامد.

چه بسیار آیات و روایاتی که بشر را در به کارگیری عقل (در این جهت) ترغیب می کند و از اعراض آن برحذر می دارد؛ اما باید پرسید که آیا ما در همه اعمال و رفتار خود، که می تواند صرفاً منشأ دینی نداشته باشد، مکلف به داشتن دلیل عقلی هستیم؟ به عنوان مثال، آیا ما توصیه های پزشکی اثبات شده را تک به تک بررسی کرده ایم و به درستی آنها پی برده ایم که آنها را در زندگی خود پیاده می کنیم و بدان ملتزم هستیم؟

انسان، موجودی محدود در بستر زمان و مکان است. چه بسیار اندیشه ها و فرضیه هایی که گذشتگان نمی دانستند و امروز برای ما اثبات شده اند و چه بسیار فرضیه هایی که در طی قرون، نظریه خواهند شد و ما از آنها غافلیم. همچنین است عقل که از حساسیت ویژه ای نیز برخوردار است.

هنگامی قضاوت عقل در يك موضوع، صحیح تلقی می شود که شناخت از آن موضوع و روابط آن با دیگر جنبه های مادی و معنوی کامل باشد؛ چرا که در نظر گرفتن تمام این روابط، در حکم نهایی، تأثیرگذار است؛ به عبارتی، سند صحت آن است؛ اما آیا انسان ناآگاه و غیر مسلط به همه روابط پیچیده هستی (از علمی گرفته تا معنوی)، قادر است که زندگی محدود خود را صرفاً با عقل محدود خود بازسازی کند، به طوری که این ایدئولوژی طرح شده، تضمین کننده سعادت نهایی وی باشد؟ آری! جامعه غربی، سال هاست که در پی این طریق، طی منازل می کند و هر از چندی با ایده ای نو، میلیون ها انسان را با وعده های پرآب و رنگ، به حرکت وامی دارد و موجی از پی موجی دیگر...!

افسوس که هنوز بشر قرن 21، نتوانسته فکر و ذهن خویش را سامان دهی کند و به طرز صحیحی، سعادت خویش را جویا شود!

از این رو، با دقت در این مسائل و استفاده صحیح از عقل، می توان دریافت که عقل به تنهایی، تضمین کننده همه این شرایط نیست. همان طور که امام صادق علیه السلام در پاسخ به سؤالی، این مطلب را این گونه می فرماید:

قِيلَ لَهُ: فَهَلْ يَكْتَفَى الْعِبَادُ بِالْعَقْلِ دُونَ غَيْرِهِ؟ قَالَ: إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قَوَامَهُ وَزِينَتَهُ وَهُدَايَتَهُ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَعَلِمَ أَنَّ لِحَالِقِهِ مَحَبَّةً وَأَنَّ لَهُ كِرَاهَةً وَأَنَّ لَهُ طَاعَةً وَأَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَعَلِمَ أَنَّهُ لَا يُوَصَّلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَطَلَبِهِ وَأَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يَصِبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلْبُ الْعِلْمِ وَالْأَدَبِ الَّذِي لَا قَوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ. (1)

مفهوم علم نیز که در این حدیث بر آن تأکید شده، در روایات ما، به مقصود خاص خود استفاده می شود که محتوای کلی دین را در بردارد (آیه محکم، فریضة عادله، سنّة قائمه: اصول عقاید، علم اخلاق، احکام شریعت). (2)

در روایات الکافی، انسان هایی که به «اهل عقل» معروف اند، به دو دسته تقسیم شده اند: افرادی که عقل خود را به خدا عرضه می کنند و در محضر او رشد می دهند و افرادی که از این کار اعراض می کنند و خود، به دنبال تکمیل آن اند.

باروری عقل از جانب خداوند، با فرستادن رسل صورت می گیرد. (3) بدین ترتیب، طبق روایات، پذیرش نیکوی این آموزه ها، معرفت بهتر را به ارمغان می آورد و

ص: 33

1- الکافی، ج 1، ص 34، ح 34. عرض شد: آیا بندگان می توانند به عقل تنها اکتفا کنند؟ فرمود: «عاقل، به رهبری همان عقلی که خداوند نگهدار او و زینت دهنده اوست و سبب هدایتش قرار داده، می داند که خدا حق است و پروردگار اوست و می داند که خالقش را پسند و ناپسندی است و اطاعت و معصیتی، و عقلش را به تنهایی راهنمای به اینها نمی بیند و می فهمد که رسیدن به این مطلب، جز با طلب علم، ممکن نیست و اگر به وسیله علمش به اینها نرسد، عقلش او را سودی نداده؛ پس واجب است بر عالم، طلب علم و ادب ننماید که بی آن، استوار نماند.

2- همان، ص 37، ح 1.

3- همان، ص 19، ح 12.

دانایی بیشتر به فرامین الهی، نشان از عقل نیکوتر دارد؛ اما اعتراض کنندگان از این تعالیم، افرادی هستند که ترس از خداوند ندارند؛ لذا معرفت و حقیقت ثابتی در درون خود نمی یابند تا بدان وسیله، بینا شوند. هر کدام از این دو دسته، دارای نشانه ها و اوصافی هستند که شناسایی این اوصاف، در تشخیص این افراد، مفید است.

1. نترسیدن کسی که از جانب خدا خردمند نگردد: ص 21، ح 12؛

2. نداشتن معرفت ثابت: ص 21، ح 12؛

3. خردمندی از جانب خدا: ص 21، ح 12؛

4. یکی بودن گفتار و کردار: ص 21، ح 12؛

5. موافقت درون با برون: ص 21، ح 12؛

6. دانشمند: ص 29، ح 23؛

7. حافظ: ص 29، ح 23؛

8. متذکر: ص 29، ح 23؛

9. باهوش: ص 29، ح 23؛

10. فهمیده: ص 29، ح 23؛

11. دانستن چگونگی و چرایی و کجایی: ص 29، ح 23؛

12. شناخت خیرخواه و بدخواه: ص 29، ح 23؛

13. شناخت روش زندگی: ص 29، ح 23؛

14. اخلاص در یگانگی خدا و اعتراف با فرمانش: ص 29، ح 23؛

15. حیوان از دست رفته: ص 29، ح 23؛

16. تسلط بر آینده: ص 29، ح 23؛

17 . دانستن این که در چه وضعی است : ص 29 ، ح 23 .

بی شك ، تدبیر در روایات و استفاده از قرآن کریم در پرورش آنها و پایبندی به لوازم و اصول استفاده از آنها ، به داروی شفابخش انسان هایی می انجامد که به واقع ، در پی جاودانگی هستند و حاضرند تا برای دستیابی به این گوهر ارزشمند ، هزینه های معرفتی و عملی آن را پرداخت کنند ؛ هزینه هایی که در جهان صنعتی امروز ، جایگاه خود را نیافته اند . لذا بر اهل قلم و تدبیر است که زمینه های انتشار معارف اصیل و ناب را گسترش دهند و در جهت تعالی بشر گام بردارند .

این تلاش اندك نیز در راستای همین اهداف و با امید پذیرش رحمت حق و دستگیری او در این راه ، ارائه گردیده است .

ص: 35

1. آشنایی با برخی مباحث در کلام اسلامی، سید مجتبی برهانی، قم: بیت الأحزان، 1383 ش.
2. الأمالی، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تحقیق: مؤسسه البعثة، قم: دار الثقافة، 1414 ق.
3. الأمالی، محمد بن محمد بن نعمان العکبری البغدادی (الشیخ المفید)، تحقیق: حسین الأستاذولی و علی اکبر الغفاری، بیروت: دار المفید، 1993 م.
4. بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقی المجلسی (العلامة المجلسی)، تحقیق: السید ابراهیم المیانجی و محمد باقر البهبودی، بیروت: مؤسسة الوفاء، 1983.
5. خردگرایی در قرآن و حدیث، محمد محمدی ری شهری، با همکاری رضا برنجکار و عبد الهادی مسعودی، ترجمه: مهدی مهریزی، قم: دار الحدیث، 1378 ش.
6. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، اسماعیل بن حماد الجوهري، تحقیق: أحمد بن عبدالغفور العطار، بیروت: دار العلم للملایین، 1987 م.
7. العین، خلیل بن أحمد الفراهیدی، تحقیق: مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی، قم: دار الهجرة، 1409 ق.
8. عیون الحکم و المواعظ، علی بن محمد اللیثی الواسطی، تحقیق: حسین الحسنی البیرجندی، قم: دار الحدیث، 1376 ش.
9. الکافی، محمد بن یعقوب الكلینی الرازی، ترجمه و شرح: سید جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.

- 10 . كنز العمال ، على الممتقى بن حسام الدين الهندي ، تحقيق : بكرى حيانى و صفوة السقا ، بيروت : مؤسسه الرسالة ، 1989 م .
- 11 . مشكاة الأنوار فى غرر الأخبار ، على بن الحسن الطبرسى ، تحقيق : مهدى هوشمند ، قم : دار الحديث ، 1418 ق .
- 12 . معجم مقاييس اللغة ، أبو الحسن أحمد بن فارس ، تحقيق : عبد السلام محمّد هارون ، قم : مكتبة الإعلام الإسلامى 1404 ق .
- 13 . ميزان الحكمة با ترجمه فارسى ، محمّد محمّدى رى شهري ، مترجم : حميد رضا شيخى ، قم : دار الحديث ، 1379 ش .
- 14 . النهاية فى غريب الحديث ، مبارك بن محمّد الجزرى (ابن الأثير) ، تحقيق : طاهر أحمد الزاوى و محمود محمّد الطناحى ، قم : مؤسسة إسماعيليان ، 1367 .
- 15 . نهج البلاغة ، محمّد بن الحسين الموسوى (الشريف الرضى) ، مترجم : محمّد مهدى فولادوند ، تهران : صائب ، 1381 ش .

عقل و جهل در «الكافی»

اکبر فایدی

چکیده

مقاله حاضر، به بررسی ماهیت عقل و جهل و مفهوم عاقل و جاهل، با توجه به روایات باب «العقل و الجهل» در اصول الکافی پرداخته و با رویکردی عقلانی، به شرح این مقوله می پردازد. نگارنده به تعبیر مختلفی که از عقل و جهل در روایات الکافی آمده، توجه نموده و نورانی بودن و ظلمانی بودن جهل و ولایت داشتن عقل و عداوت داشتن جهل و تعبیری از این دست را مورد شرح و بررسی قرار می دهد.

در قسمت دیگری از مقاله، به بحث در باره فضیلت عاقل بر جاهل و آثار و ثمرات عقل در دنیا و آخرت با توجه به روایات مندرج در باب «العقل و الجهل» اصول الکافی پرداخته و به تفسیر لشکر عقل و جهل در این روایات می پردازد. وی تعبیر مختلفی را که در تمجید از عقل و نکوهش جهل در روایات الکافی آمده است، توضیح داده و حجت بودن عقل و مفهوم و ملازمه بین عقل و دین در روایات اصول الکافی را شرح می نماید.

از نظر نگارنده، منظور از عقل در بیشتر احادیث وارده در کتاب عقل و جهل اصول الکافی، همان قوه ادراک و تشخیص خیر و شر و مناط تکلیف برای بشر است و منشأ همه خیرات و برکات و نورانیت ها. در مقابل، جهل قرار دارد که منشأ تمامی شرور و مفسد و گمراهی ها، تاریکی ها، فاقد بودن نورانیت نفسانی و منشأ مضرات است. معصومان علیهم السلام برای عقل، اهمیت فوق العاده ای در روایات اصول الکافی قایل شده اند.

کلیدواژه ها: عقل، جهل، الکافی، روایت، معرفت.

الكافی، نسبت به دیگر کتب اربعه، از استحکام و دقت بیشتری در نقل اسناد و متون، برخوردار است و در میان کتب اربعه، تنها کتابی است که بخشی از روایاتش را تنها با سه واسطه از معصوم علیه السلام نقل کرده است. در الكافی، غالباً سندها به صورت کامل نقل شده و بیشتر آنها عین عبارات اهل بیت علیهم السلام هستند. (1)

نخستین بخش از الكافی را کتاب عقل و جهل تشکیل می دهد. مرحوم شیخ کلینی، در مورد سبب اختیار کتاب عقل و جهل در بخش نخست الكافی می گوید:

عقل، عبارت از يك قطب و محوری است که همه مدار، بر آن استوار است و سود و زیان ثواب و عقاب، متوجه اوست. (2)

در ابتدای این کتاب، روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده است که می فرماید:

آن گاه که خدا عقل را آفرید، از او بازپرسی کرد و به او گفت: پیش آی. پیش آمد. گفت: باز گرد. بازگشت. فرمود: به عزت و جلالم سوگند، مخلوقی که از تو پیش من، محبوب تر باشد، نیافریدم و تو را تنها به کسانی که دوستشان دارم، به طور کامل عطا کردم! امر و نهی و کیفر و پاداشم متوجه توست. (3)

مراد از عقل (چنان که از جمیع روایات باب عقل و جهل الكافی استفاده می شود)، همان قوه تشخیص و ادراک، و وادار کننده انسان به نیکی و صلاح، و بازدارنده او از شرّ و فساد است. چنان که در روایت سوم، عقل، وسیله پرستش خدا و به دست آوردن بهشت معرفی شده و در حدیث چهاردهم، 75 خاصیت و اثر آن، به نام «لشکر عقل» توضیح داده شده است؛ پس عاقل کامل، کسی است که آن اثر در او باشد. مراد از پیش آمدن و بازگشتن عقل نیز این است که این موجود، در برابر اوامر و نواهی خالقش، کاملاً مطیع است. جمله آخر حدیث هم، آن طور که در روایات

ص: 40

1- ر.ك: دیباچه بر خلاصه ای از اصول کافی شیخ کلینی، ص 30؛ أصول الكافی، ص 5 و 10.

2- أصول الكافی، ج 1، ص 10.

3- الكافی، ج 1، ص 10؛ أصول الكافی، ج 1، ص 11.

دیگر، توضیح داده شده، این است که کیفر و پاداش مردم در روز جزا، به مقدار عقل ایشان است. (1)

ماهیت عقل و جهل

عقل در لغت، مصدر عَقَلَ يَعْقِلُ، به معنای درك کردن و فهمیدن و تدبّر است. گاهی می گویند: ما فعلت منذ عقلت؛ یعنی از وقتی درك کردم، چنین کاری نکردم. (2) گاهی هم به معنای عقل و قید و بستن و گره زدن آمده است. لذا ادراکاتی را که انسان، در دل پذیرفته و عقد قلبی نسبت به آنها بسته است، عقل می گویند. (3)

به عبارت دیگر، عقل در اصل لغت، به معنای تعقل اشیا و فهم و درك آنهاست و در اصطلاح، بر شش معنا اطلاق شده است: 1. قوه ادراك و تشخیص خیر و شرّ، که مناط تکلیف و پاداش و کیفر است؛ 2. قوه و ملکه نفسانی، که آدمی را به انجام دادن خیرات و اختیار منافع و اجتناب از شرور و مضرات فرا می خواند؛ 3. قوه تدبیر زندگی یا عقل عملی، که به امور زندگانی مردم نظم می دهد؛ 4. عقل نظری، که علم به حقایق اشیاست و چهار مرتبه دارد: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، و عقل بالمستفاد؛ 5. عقل به معنای نفس ناطقه انسان، که او را از دیگر حیوانات جدا می کند؛ 6. جوهری که ذاتاً و فعلاً از ماده و آثار آن مجرّد است، که اساس و پایه جهان ماورای طبیعت و عالم روحانیت است، یعنی عقل به معنای صادر اول و دوم و ... (4)

بیشتر احادیث وارده در کتاب عقل و جهل الکافی، در دو معنای نخست ظهور دارد. البته گاهی هم، معانی دیگر آن، در نظر گرفته شده است. (5) مثلاً منظور از عقل

ص: 41

-
- 1- ر. ک: أصول الکافی، ج 1، ص 11.
 - 2- المنجد، ص 520.
 - 3- قاموس قرآن، ج 5، ص 28؛ تربیت عقلانی، ص 17-19؛ غرر الحکم و درر الکلم، ص 482.
 - 4- تربیت عقلانی، ص 20-22؛ رساله شرح حدیث علوی، ص 703-705؛ غرر الحکم و درر الکلم، ص 483؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج 3، ص 418-421 و 428-433.
 - 5- مرآة العقول، ص 25-27.

در روایت نخست، «نفس ناطقه» است و آن، جوهری است که در مقام ذات، از ماده مجرد است و در مقام فعل و تصرف و تدبیر، متعلق به بدن است که به اعتبار تعلقش به بدن، «نفس» نامیده می شود و به اعتبار تجرد و نسبتش به عالم قدس، «عقل» نامیده می شود که از این لحاظ، خود را از ارتکاب شرور و مفاسد، منع می کند؛ جوهر مجردی که شش مرتبه و حالت دارد و هر يك از این مراتب و حالاتش، عقل نامیده می شود:

1. قوه و استعداد کسب کمالات (یعنی عقل بالقوه یا هیولانی)؛ 2. قوه درک بدیهیات (یعنی عقل بالملکه)؛ 3. قوه درک نظریات (یعنی عقل بالفعل)؛ 4. قوه درک ذاتی صور علمی و مطالب یقینی (یعنی علم الیقین یا عقل بالمستفاد)؛ 5. قوه درک صور علمی و مطالب یقینی در ذات مفیض یا عقل فعال (یعنی حالت عین الیقین)؛ 6. قوه اتصال و اتحاد روحانی با ذات مفیض (یعنی حالت حق الیقین). تمامی این حالات نفس آدمی، عقل نامیده می شود.

اما جهل، در لغت، به معنای نادانی و در اصطلاح قرآن و روایات، بیشتر در حکم مقابل عقل و به معنای سفاهت و بی اعتنائی به حقایق است که ضدّ حلم است، نه عدم علم. نفس انسان، به اعتبار وابستگی اش به بدن و داشتن حالاتی متقابل با حالات ششگانه یاد شده، به جهل و غفلت دچار می شود و نیرنگ و شیطنت نام می گیرد که منشأ ظلمت و فقدان نورانیت نفس و روی آوردنش به شرور و مفاسد و گمراهی می گردد. (1)

ولایت عقل و عداوت جهل

از آن جا که عقل، حلال و حرام، مبدأ و معاد و حق و باطل را می شناسد، همانند يك دوست خیرخواه، آدمی را به سوی خیرات و جلب منافع و دفع مضرات می کشاند؛

ص: 42

1- . قاموس قرآن، ج 2، ص 80 - 81؛ شرح أصول الكافی، ص 65 - 68 .

ولی چون جهل، فاقد این تشخیص و آگاهی است، همانند يك دشمن بدخواه، انسان را به گمراهی و شرور و مضرت‌دچار می‌کند. در این خصوص، امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

دوست هر انسانی، عقل او، و دشمنش جهل اوست. (1)

ابن سنان می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مرد عاقلی را می‌شناسم که در وضو و نماز خود، گرفتار وسواس است. امام فرمود: «چه عقلی که فرمانبری شیطان می‌کند؟». گفتم: چگونه فرمان شیطان می‌برد؟ فرمود: «از او پیرس و سوسه ای که به او

دست می‌دهد از چیست؟ به یقین خواهد گفت: از عمل شیطان است». (2)

شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید: عقل چیست؟ فرمود: «عقل، چیزی است که با آن، خدا عبادت می‌شود و بهشت به دست می‌آید». آن شخص گفت: پس آنچه معاویه داشت چه بود؟ فرمود: «آن، نیرنگ و شیطنت است که نمایش عقل را دارد، ولی عقل نیست». (3)

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:

طمع‌ها دل‌های جاهلان را از جا بر می‌کنند و آرزوهای بی‌جا در گروشان

می‌گذارند و نیرنگ‌ها به دامشان می‌اندازند. (4)

پاداش و کیفر، به اندازه عقل است

عقل مردم، مراتب و درجات متفاوت دارد. مرتبه بالای کمال عقل، از آن انبیا و اوصیای الهی است و بقیه مردم، به درجات گوناگون از کمال بهره‌مندند. هر کس

ص: 43

1- . الکافی، ج 1، ص 11، ح 11؛ أصول الکافی، ج 1، ص 12؛ شرح أصول الکافی، ص 76؛ فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، ج 1، ص 203 و ج 2، ص 145 و 151.

2- . الکافی، ج 1، ص 12، ح 10؛ أصول الکافی، ج 1، ص 14.

3- . الکافی، ج 1، ص 11، ح 3؛ أصول الکافی، ج 1، ص 12.

4- . الکافی، ج 1، ص 23، ح 16؛ أصول الکافی، ج 1، ص 27.

عقلش بیشتر باشد، تکلیفش نیز بیشتر است. در روز قیامت، آدمیان، به اندازه درجه عقل خود مؤاخذه می شوند. چنان که ابو جارود از امام باقر علیه السلام نقل می کند:

خدا در روز قیامت، نسبت به حساب بندگان به اندازه عقلی که در دنیا به آنها عطا کرده، باریک بینی می کند. (1)

همان طور که پاداش، به اندازه عقل است، کیفر هم به اندازه عقل است. پاداش عبادت شخص عاقل کامل، بیشتر است و پاداش عبادت انسان کم عقل، کمتر. از طرف دیگر، مجازات گناه انسان عاقل کامل هم بیشتر از مجازات گناه فرد عاقل کم عقل است. پاداش کسی که از روی علم و آگاهی کامل عبادت کند، بیشتر از پاداش عابد ساده دلی است که از عقل اندک و ضعیفی برخوردار است.

البته باید گفت که ضعف عقل، آدمی را از اصل ایمان خارج نمی کند؛ چنان که سلیمان دیلمی می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: فلاسفی، در عبادت و دیانت و فضیلت، چنین و چنان است. فرمود: «عقلش چگونه است؟». گفتم: نمی دانم. فرمود: «پاداش، به اندازه عقل است. مردی از بنی اسرائیل، در یک جزیره سرسبز و پر آب و درخت، خدا را عبادت می کرد. یکی از فرشتگان عرض کرد: پروردگارا! مقدار پاداش این بنده ات را به من نشان بده. خداوند، به او نشان داد و او آن مقدار را کوچک شمرد. خدا به او وحی کرد همراه او باش. پس آن فرشته، به صورت انسانی نزد وی آمد. عابد گفت: تو کیستی؟ گفت: مردی عابدم. چون از مقام و عبادت تو در این مکان آگاه شدم، نزد تو آمدم تا با تو عبادت خدا کنم. پس آن روز را با او بود. چون صبح شد، فرشته به او گفت: جای پاکیزه ای داری که تنها برای عبادت خوب است. عابد گفت: این جای یک عیب دارد. فرشته گفت: چه عیبی؟ عابد گفت: خدای ما چهارپایی ندارد. اگر او خری می داشت، در این جا می چرانیدیمش؛ به راستی این علف، از بین می رود! فرشته گفت: خدا که خرد ندارد. عابد گفت: اگر خری

ص: 44

1- . الکافی، ج 1، ص 11، ح 7؛ أصول الکافی، ج 1، ص 13؛ شرح أصول الکافی، ص 79.

می داشت ، چنین علفی تباه نمی شد . پس خدا به فرشته وحی کرد: همانا او را به اندازه عقلش پاداش می دهم (یعنی حال این عابد ، مانند مستضعفان و کودکان است که چون سخنش از روی ساده دلی و ضعف خرد است ، مشرک و کافر نیست ؛ لکن عبادتش هم پاداش عبادت عالم خداشناس را ندارد). (1)

در جای دیگری نیز امام صادق علیه السلام از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل می کند که :

چون خوبیِ حالِ مردی (مانند نماز و روزه و عبادت بسیارش) به شما رسید، در خوبیِ عقلش بنگرید ؛ زیرا به میزان عقلش پاداش می یابد (2).

امام باقر علیه السلام فرمود :

چون خدا عقل را آفرید ، به او فرمود : پیش بیا . پیش آمد ، فرمود : برگرد . برگشت . فرمود : به عزّت و جلالم سوگند ، مخلوقی بهتر از تو نیافریدم! امر و نهی و پاداش و کیفرم متوجّه توست . (3)

خواب عاقل ، بهتر از شب زنده داری جاهل است

اصل عقل ، يك موهبت الهی است که به واسطه علم و عمل ، استکمال می یابد . شخص عاقل ، به اندازه ضرورت و برای کسب قوه عبادت ، می خوابد و شب زنده داری جاهل برای عبادت ، موافق شرایط معتبر و با نیت های صحیح نبوده و عبادتش باطل و ناقص است . لذا خوابیدن عاقل ، بهتر از شب زنده داری جاهل است . آدمی ، تنها با عقل و معرفت می تواند واجبات را به طور شایسته به جای آورد (4).

امام صادق علیه السلام می فرمود:

مکنّتی پر نعمت تر از عقل نیست و تنگ دستی ، پست تر از جهل و نادانی نیست . (5)

ص: 45

- 1- . الکافی ، ج 1 ، ص 11 - 12 ، ح 8 ؛ أصول الکافی ، ج 1 ، ص 13 .
- 2- . الکافی ، ج 1 ، ص 12 ، ح 9 ؛ أصول الکافی ، ج 1 ، ص 14 .
- 3- . الکافی ، ج 1 ، ص 26 ، ح 26 ؛ أصول الکافی ، ج 1 ، ص 30 .
- 4- . مرآة العقول ، ص 37 ؛ فرهنگ علوم فلسفی و کلامی ، ج 2 ، ص 139 و 146 و 149 .
- 5- . الکافی ، ج 1 ، ص 29 ؛ أصول الکافی ، ج 1 ، ص 34 .

هم او از پیغمبر صلی الله علیه و آله نیز نقل کرده است که فرمود:

ای علی! هیچ فقری، سخت تر از نادانی و هیچ مالی، سودبخش تر از عقل نیست. (1)

عقل، مناط جمیع فیوضات دنیوی و اخروی است و جهل در مقابل عقل، از هر چیزی پست تر است. افضل نعمت های خداوند بر بندگانش عقل است. الهی! آن را که عقل دادی، چه ندادی و آن را که عقل ندادی، چه دادی؟ عاقل، با طهارت و دعا می خوابد و ملائکه برای او طلب آمرزش می کنند و برایش ثواب نماز می نویسند. خواب عاقل، در واقع، «معراج» اوست؛ چون به قدر ضرورت و نیاز و برای آمادگی جهت عبادت بعدی می خوابد و این چنین خوابی، خودش يك نوع عبادت مستند به علّت و عقل محسوب می شود؛ ولی شب زنده داری جاهل برای عبادت، يك عبادت مستند به عقل نیست. از این رو، خواب عاقل، بهتر از شب زنده داری جاهل است.

چنان که پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود:

خدا چیزی بهتر از عقل به بندگانش عطا نکرده است؛ زیرا خواب عاقل، از شب بیداری جاهل، بهتر است و در منزل بودن عاقل، از مسافرت جاهل (به سوی حج و جهاد)، بهتر است. خداوند، پیامبر را جز برای تکمیل عقل، مبعوث نساخته است (تا عقلش را کامل نکند، وی را مبعوث نمی سازد) و عقل او باید بهتر از عقول تمام امتش باشد. آنچه پیغمبر در خاطر دارد، از اجتهاد مجتهدان نیز بالاتر است. تا بنده ای، واجبات را به عقل خود در نیابد، آنها را انجام نمی دهد. هیچ عابدی،

در فضیلت عبادتش به پای عاقل نمی رسد. عقلا همان صاحبان خردند که خداوند درباره ایشان فرموده: تنها صاحبان خرد، اندرز می گیرند. (2)

عقل، سبب حصول حکمت است و حکمت، موجب استکمال عقل

عمق حکمت، به وسیله عقل و عمق عقل، به وسیله حکمت بیرون می آید. حکمت، عبارت است از: علوم حق و معارف یقینی ای که خیر کثیر است. عقل، با بصیرتش

ص: 46

1- . الکافی، ج 1، ص 25، ح 25؛ أصول الکافی، ج 1، ص 30.

2- . الکافی، ج 1، ص 12، ح 11؛ أصول الکافی، ج 1، ص 14؛ شرح أصول الکافی، ص 87.

معارف الهی و حکمت ربّانی را به دست می آورد و آن حکمت، بعد از حصولش، موجب کمال و افزایش بصیرت عقل می گردد. لذا هر يك از آن دو (عقل و حکمت)، موجب خروج دیگری از حدّ نقص، به حدّ کمال می شود، بدون این که مستلزم دور گردد. ترقّی در کمال عقل، به قوّه و استعداد، وابسته است. با تعلّم حکمت، عقل ترقّی می یابد و با ترقّی عقل، حکمت جدیدی حاصل می شود که قبلاً استعداد آن را نداشت. اثر عقل، رسیدن به عمق حکمت و نیل به نهایت کمال آن است و اثر حکمت، رسیدن به عمق عقل و نهایت کمال آن است. (1)

چنان که امام صادق از علی علیه السلام نقل می کند:

عمق حکمت، با عقل و عمق عقل، با حکمت بیرون می آید، و با حسن تدبیر، ادب شایسته، به دست می آید. تفکّر و تعقل، مایه حیات دل شخص با بصیرت است، همانند رونده در تاریکی، که به وسیله نور گام برمی دارد، به خوبی رهایی می یابد و اندکی در راه، درنگ می کند. (2)

مراد از حکمت، حقایق علوم الهی و معارف دینی است که تنها راه رسیدن به آن، عقل است و چون با درجه ای از عقل، به درجه ای از حکمت می رسد، عکس العملش این است که عقلش پرتو بیشتری می گیرد و به واسطه ترقّی حکمت، عقل هم ترقّی و کمال می یابد و مراد از ادب، حفظ حدّ هر چیز، به شکل پسندیده آن است، مانند اخلاق حمیده و انجام دادن اعمال شرعی که اینها در صورتی به دست می آیند که معلّم مدبّر و با سیاستی برای فرد یا جامعه، وجود داشته باشد. (3)

ص: 47

-
- 1- شرح أصول الكافي، ص 329 و 330؛ مرآة العقول، ص 95؛ التعليقات على شرح أصول الكافي للمازندراني، ص 329؛ ترجمه خلاصه ای از اصول کافي شيخ كليني، ص 154؛ فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، ج 2، ص 148.
 - 2- الكافي، ج 1، ص 28، ح 34؛ أصول الكافي، ج 1، ص 33.
 - 3- أصول الكافي، ج 1، ص 33.

اهل عقل و فهم، رستگارانند؛ ولی بیشتر مردم، تعقل نمی کنند

مقصود اصلی و تکیه گاه سخنان مفصل امام موسی کاظم علیه السلام خطاب به هشام بن حکم، در حدیث دوازدهم کتاب عقل و جهل الکافی، عقل و عاقل است، چه در اصل سخن خود حضرت، چه در آیات کریمه ای که از قرآن استشهاد می نماید و چه در اخباری که از اجداد بزرگوارش نقل می فرماید. حتی نکوهش اکثریت و ستایش اقلیت، از این لحاظ است که بیشتر مردم، تعقل نمی کنند و شکرگزاران مؤمن نیکوکار، همواره در اقلیت اند. (1) مضمون برخی از سخنان گهربار امام علیه السلام، به قرار زیر است:

هدف از آفرینش انسان، شناخت خداوند و پرستش اوست و دستیابی به این هدف، تنها با به کار بردن عقل و فهم، امکانپذیر است. لذا خداوند در قرآن کریم، به اهل عقل و فهم، بشارت تکریم و هدایت می دهد. (2) صاحبان عقل سلیم - که اقوال و عقاید صحیح را از نادرست، تشخیص می دهند - با لطف الهی، به خیر دنیا و آخرت و رستگاری می رسند؛ ولی اهل ضلالت و جهالت، چون از شناخت و تشخیص حسن و قبح افعال و صحت و سقم اقوال و عقاید، کوتاهی می کنند، راه سعادت نمی یابند. (3)

فکر و اندیشه در ابواب معارف و احوال مبدأ و معاد و پیامدهای آن دو، دلیل و راهنمای عقل است؛ چرا که عقل، به واسطه آن تفکر، از عالم جهل و عالم سَفلا، به عالم حقیقی و علوی منتقل می شود و از لواحق ناسوتی، رها و به فضایل لاهوتی، آراسته می شود. (4) و علم، با تعلّم حاصل می شود و تعلّم، از طریق عقل و تفکر صورت می گیرد. لذا علم، با عقل به دست می آید و از لوازم عقل است. (5)

ص: 48

1- الکافی، ج 1، ص 13 - 20، ح 12؛ أصول الکافی، ج 1، ص 15 - 23.

2- سوره زمر، آیه 1.

3- شرح أصول الکافی، ص 92 - 93.

4- همان، ص 148 - 149.

5- همان، ص 163.

از طرف دیگر، ارتکاب منهی عنه، از آثار و علائم جهل است که جاهل را از عالم لذات جسمانی، به اسفل السافلین منتقل می کند. عقل، با مرکب تواضع، به اعلی علیین می رسد و انسان، با مرکب مناهی، به اسفل السافلین منتقل می شود. (1)

افراد عاقل کامل، از عقل پیروی می کنند؛ ولی بیشتر مردم، به عقل در نمی یابند. لذا چنین نیست که مذهبی که بیشتر مردم به آن بگردند، حق باشد. کثرت معتقدان به يك مذهب، ملاك حَقانیت آن مذهب نیست. (2)

عقل سلیم، آتش شهوت را خاموش می کند

خواهش های نفسانی انسان، همیشه او را تهییج و به ستم و کار زشت، تحریم می کنند؛ ولی انسان عاقل، با عقلش شهوت را خاموش می کند و روی آنها پرده می اندازد تا از طرف آن، آزاری به مردم نرسد و به راستی، مردم را دوست داشته باشد. اگر عاقل، بعضی از صفات نیک را ندارد یا ناقص دارد، به سبب نیکی و احسانی که به مردم می کند، جلوه ای پیدا کرده و محبت آنها را نسبت به خود جلب می نماید. چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

عقل، پرده ای پوشاننده، و فضل، جمالی هویداست. پس نادرستی های اخلاقت را به فضلت بیوشان و با عقلت، هوست را بگش تا دوستی مردم برایت سالم بماند و محبت تو بر آنها آشکار گردد. (3)

لشکریان عقل و جهل

در حدیث چهاردهم، 75 خاصیت و اثر آن، به نام «لشکر عقل» توضیح داده شده است و عاقل کامل، کسی است که آن اثر در او باشد، و 75 خاصیت دیگر، با اثر خاص

ص: 49

1- . همان، ص 150؛ فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، ج 2، ص 144.

2- . مرآة العقول، ص 49.

3- . الکافی، ج 1، ص 20، ح 13؛ أصول الکافی، ج 1، ص 23.

خود به عنوان «لشکر جهل» ذکر شده است. مقصود از جهل در این روایت، یا شیطان است که با صاحبان عقول کامل معارضه می کند و یا همان قوه ای است که انسان را به کار زشت و گناه دعوت می کند و به شرور، وسوسه می نماید. این قوه، در فرشتگان، موجود نیست، از این جهت، هیچ يك از 75 لشکر جهل - که در این حدیث شریف نام برده شده -، در اختیار ملائکه نیستند و انسان، آن گاه از فرشته برتر می شود که با وجود آن که استعداد پذیرش این صفات زشت را دارد، به آنها متّصف نمی گردد و آنها را در خود راه نمی دهد. مراد از عقل هم (چنان که در ابتدای بحث گفتیم)، قوه ای است که انسان را به فضایل و کارهای نیک فرا می خواند و لشکریان او هم در برابر لشکریان جهل، صف کشیده اند و همیشه نفس انسان، میدان معرکه و محلّ زد و خورد و کارزار این دو صف است. (1)

پس منظور از جهل در این روایت، «جهل بسیط» یا «جهل مرگّب» نیست که يك امر عدمی است؛ چرا که عدم نمی تواند متعلّق خلق و جعل قرار گیرد. منظور از جهل در این جا، مبدأ شرور و شیطان درونی یعنی قوه جاهله نفس است که در صفات خبیثه، خود همانند شیطان و ابلیس است. منظور از عقل هم، قوه عاقله نفس است که منشأ و مبدأ خیرات است. (2)

به عبارت دیگر، منظور از عقل در این روایت، «قوه عاقله» یا نفس انسان به لحاظ قوه و استعدادش به سیر و سلوک در طریق حق است که مبدأ پیدایش علم است. منظور از جهل هم، عبارت است از قوه جاهله یا نفس انسان، به لحاظ قوه و استعدادش برای سلوک در طریق باطل که موجب فقدان علم است.

علم و جهلی که ملکه و عدم ملکه بوده و در مقابل هم قرار دارند، از جنود و

ص: 50

1- . الکافی، ج 1، ص 20 - 23، ح 16؛ قاموس قرآن، ج 1، ص 24 - 27؛ مرآة العقول، ص 65 - 66؛ فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، ج 2، ص 144.

2- . شرح أصول الکافی، ص 207 - 208؛ التعليقات علی شرح أصول الکافی للمازندرانی، ص 208.

لشکریان عقل و جهل مورد بحث در این روایت است، نه خود آن دو. (1)

چنان که گفته شد، در این روایت، شمارش اعوان و انصار یا لشکریان عقل، به 75 مورد رسیده است و چون جهل، در مقابل عقل است، لشکریان جهل نیز در مقابل لشکریان عقل، به همان تعداد مطرح شده اند. در این روایت، برخی از فضایل و رذایل نفسانی، به عنوان لشکریان عقل و جهل، آمده اند که نیازمند به توضیح است. عقل و جهل در «الکافی»

اجناس فضایل از نظر حکما، عبارت اند از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت. نفس انسان، دارای سه قوه ناطقه و غضبیه و شهویه است. قوه ناطقه انسان یا نفس ملکی، مبدأ فکر در معقولات و نظر در حقایق اشیاست، قوه غضبیه یا نفس سبعی، مبدأ قهر و غضب و برتری بر غیر است و قوه شهوی یا نفس بهیمی و حیوانی، مبدأ شهوت و طلب غذا و زناشویی است.

آن گاه که قوه ناطقه انسان، به حد اعتدال برسد، فضیلت علم و حکمت حاصل می شود و اعتدال قوه غضبیه و اطاعت آن از قوه عاقله، موجب پیدایش حلم و شجاعت می شود و با اعتدال و انقیاد قوه شهوی نسبت به قوه عاقله، فضیلت عفت و سخاوت، به دست می آید. از ترکیب این فضایل سه گانه، فضیلت «عدالت» تحقق می یابد و انواع بی شماری از فضایل، در سایه هر یک از این چهار فضیلت قرار دارند.

اجناس رذایل هم چهار مورد است: جهل، جبن، شره و ستم که با فضایل چهارگانه یاد شده، در تضادند و از هر کدام، رذایل فراوان دیگری نیز منشعب می شود. (2)

ص: 51

1- شرح أصول الکافی، ص 226.

2- همان، ص 212 - 214؛ تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، ص 37 - 49.

ستون و پایه شخصیت انسان و انسانیت او را عقل تشکیل می دهد . حقیقت انسان ، عبارت است از عقل او که منشأ معارف و کمالات و مبدأ علوم و ملکات و کامل کننده انسان است . شخص جاهل که این معارف و ملکات را ندارد و دارای اضعاف این کمالات (یعنی شرور و آفات) است در واقع ، انسان نیست . چنان که امام علی علیه السلام فرمود : پایه شخصیت انسان ، عقل است و هوش و فهم و حافظه و دانش ، از عقل سرچشمه می گیرند . عقل ، انسان را کامل می کند و رهنما و بینا کننده و کلید کار اوست . آن گاه که عقلش به نور الهی مؤید باشد ، عالم و حافظ و متذکر و با هوش و فهمیده است . از این رو باید بداند چگونه آمده و به کجا می رود و خیرخواه و بدخواه خود را بشناسد و چون آن را شناخت ، روش زندگی و پیوست و جدا شده خویش را نیز بشناسد . در اعتراف به یگانگی خدا و فرمانبری از او ، خلوص نیت پیدا کند و چون چنین کند ، از دست رفته را جبران کرده و بر آینده ، مسلط شده است و باید بداند که در چه وضعی است و برای چه در این جاست و از کجا آمده و به کجا می رود . اینها همه از تأیید عقل است . (1)

عقل ، رهنمای مؤمن است

مؤمن ، با راهنمایی نور عقل ، از مرتبه هیولانی ، به استكمال قوه نظری و عملی ، و از مهد غفلت ناسوتی ، به استماع ندای حق و طی مراحل عرفان و رستگاری می رسد . چنان که امام صادق علیه السلام فرمود : عقل ، راهنمای مؤمن است . (2)

کسی که نیندیشد و یا از حکم عقل خود پیروی نکند و عقلش بر خواهش های

ص: 52

1- . الکافی ، ج 1 ، ص 25 ، ح 23 ؛ أصول الکافی ، ج 1 ، ص 29 ؛ شرح أصول الکافی ، ص 305 ؛ فرهنگ علوم فلسفی و کلامی ، ج 2 ، ص 140 .

2- . الکافی ، ج 1 ، ص 25 ، ح 24 ؛ أصول الکافی ، ج 1 ، ص 30 ؛ شرح أصول الکافی ، ص 310 ؛ فرهنگ علوم فلسفی و کلامی ، ج 2 ، ص 145 و 156 .

نفسانی، غلبه نکند، رستگار نمی شود. (1) رستگاری و نیل به سعادت دنیوی و اخروی بدون عقل و بدون استیلاهی آن بر قوه غضبی و شهوی، میسر نمی شود؛ عقلی که مبدأ همه خیرات و منشأ تمامی کمالات است. فقدان حقیقت علم نیز موجب انتفای حقیقت عقل است؛ چون تحقق حقیقت عقل و قوام و مراتب آن، تنها وابسته به علم است. پس آن گاه که علم و آگاهی منتفی شود، عقل نیز کارایی خود را از دست خواهد داد و دست آدمی، از خوش بختی، کوتاه خواهد شد. (2)

چنان که امام صادق علیه السلام فرمود: ای مفضل! کسی که نمی اندیشد، رستگار نمی گردد و کسی که نمی داند، تعقل نمی کند. کسی که بفهمد، نجیب می شود و کسی که صبر کند، پیروز می شود. دانش، سپر بدبختی است. راستی، عزت است و نادانی، ذلت. فهمیدن، بزرگواری است، سخاوت، کامیابی است و خوش خلقی، دوستی آورنده است. کسی که به اوضاع زمانش آگاه باشد، اشتباهات بر او هجوم نمی آورند. دوراندیشی، همان بدبینی است. نعمت وجود شخص عالم، واسطه بین انسان و رسیدن به حقیقت است و شخص نادان، در این میان، بدبخت است. خداوند، دوست کسی است که او را شناخت و دشمن کسی است که خودسرانه، خویش را در زحمت شناسایی اش انداخت. خردمند، آمرزنده است و نادان، فریبنده. اگر می خواهی بزرگوار شوی، به ملایمت رفتار کن و اگر می خواهی خوار شوی، درشتی کن. شریف طینت، نرم دل است و بد اصل، سخت دل.

کسی که در کارها کوتاهی می کند، به پرتگاه می افتد و کسی که از عاقبت می ترسد، از نسنجیده کاری، سالم می ماند. کسی که ندانسته، کاری را آغاز می کند، خود را به نهایت خواری انداخته است. هر کس که نمی داند، نمی فهمد و هر کس که نمی فهمد، سالم نمی ماند و هر کس که سالم نمی ماند، عزیز نمی شود و هر کس که عزیز

ص: 53

1- . مرآة العقول، ص 85 - 86 .

2- . شرح أصول الكافی، ص 315 .

نمی شود، خوار می شود و هر کس که خوار می شود، سرزنش می گردد و هر کس که چنین باشد، سزاوار است که پشیمان گردد. (1)

عقل، حجت باطنی است

حجت خدا بر مردم، دو گونه است: یکی «حجت ظاهری»، که همان انبیا و امامان علیهم السلام هستند. آنان مردم را به راه نجات و رستگاری فرا می خوانند و از بدی ها و تاریکی ها به سوی فضایل و کمالات و سعادت می کشانند. دیگری «حجت باطنی» که همان عقل است. عقل، حق و باطل و صواب و خطا و سعادت و شقاوت و حسن و قبح و خیر و شر را از هم تمیز می دهد و انسان را به خیرات و پیروی از راهنمایی انبیا، فرا می خواند. (2) عقل، با این که حجت باطنی است، ضامن حجیت حجت ظاهری نیز هست؛ چرا که عقل، ابتدا خدا و نبوت را اثبات می کند و سپس، ضرورت پیروی از خدا و رسولش را نشان می دهد. (3)

از طرف دیگر، عقل، در برخی مسائل اعتقادی و تمامی مسائل عملی و فقهی، نیازمند «وحی» است؛ هر چند وحی هم در مقام اثبات و فهم، نیازمند عقل است. انسان، بسیاری از چیزهایی را که برای او حیاتی و ضروری اند، نمی فهمد و جز وحی، به آن راهی ندارد. لذا حکمت خداوند، اقتضا می کند که نقص معرفت انسان را در زمینه شناخت راه و رسم زندگی سعادت آور، با ارسال رسل و انزال کتب، تکمیل نماید.

در اموری که عقل انسان از ادراک آنها عاجز است، باید به شرع رجوع کرد؛ زیرا خداوند، از طریق وحی، حل آنها را به آدمی ارزانی می دارد. (4)

ص: 54

-
- 1- . الکافی، ج 1، ص 26 - 27، ح 29؛ أصول الکافی، ج 1، ص 31.
 - 2- . شرح أصول الکافی، ص 151؛ الکافی، ج 1، ص 16، ح 12؛ أصول الکافی، ج 1، ص 19؛ تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، ص 407.
 - 3- . الکافی، ج 1، ص 25، ح 22؛ أصول الکافی، ج 1، ص 29.
 - 4- . کلام جدید در گذر اندیشه ها، ص 758؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص 664 - 665.

در بسیاری از آثار ملاحظه‌درا، آمده است که علم راستین را باید از طریق وحی، فراگرفت. (1) معرفت و شناخت واقعی خداوند و روز قیامت، از طریق نبوت و پیامبران، به دست می‌آید؛ چون عقل آدمی برای درک این حقایق، کفایت نمی‌کند. (2) فلاسفه نیز صرفاً با تکیه بر عقل خود نمی‌توانند از عهده شناخت نفس برآیند؛ بلکه برای شناخت نفس، فراگیری مبانی و حیانی لازم است. (3)

عقل و دین، با هم متلازم اند

در شأن و عظمت نعمت عقل، همین بس که حیا و دین، لازمه و همراه عقل اند. (4) عقل با حیا و دین، لازم و ملزوم اند و از یکدیگر جدا نمی‌شوند. پس خداوند، به هر کس عقل عنایت می‌کند، حیا و دین هم عنایت کرده است و کسی را که با حیا و متدین می‌یابیم، باید او را عاقل هم بدانیم. (5)

تلازم میان عقل و حیا و دین، از روایت دوم کتاب عقل و جهل الکافی استفاده می‌شود. در آن جا آمده که اصبع بن نباته، از علی علیه السلام روایت می‌کند که جبرئیل بر حضرت آدم علیه السلام 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 رها کن». آدم گفت: «آن سه چیز چیست؟». گفت: «عقل و حیا و دین». آدم گفت: «عقل را برگزیدم». جبرئیل، به حیا و

دین گفت: «شما باز گردید و او را واگذارید». آن دو گفتند: «ای جبرئیل! ما مأموریم

هر جا که عقل باشد، با او باشیم». گفت: «ملازم شأن خود باشید» و بالا رفت. (6)

ص: 55

-
- 1- . شرح الأصول من الکافی، ج 1، ص 166؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج 9، ص 179؛ العرشية، ص 218؛ مبدأ و معاد، ص 298.
 - 2- . شرح الأصول من الکافی، ج 1، ص 183.
 - 3- . العرشية، ص 234 - 235.
 - 4- . مرآة العقول، ص 32.
 - 5- . أصول الکافی، ج 1، ص 12.
 - 6- . الکافی، ج 1، ص 10، ح 2؛ أصول الکافی، ج 1، ص 11.

مراد از عقل در این روایت، قوه نفسانی و حالت نورانی ای است که آدمی از طریق آن، حقایق اشیا را درک می کند و میان خیر و شر، و حق و باطل، تمیز می دهد. (1)

دین، لازمه عقل است؛ چون عاقل، احوال مبدأ و معاد و خیر دنیا و آخرت را می شناسد، لذا با این آگاهی، مانع خروج انسان از راه مستقیم و دین می شود. عاقل، به مصلحت افعال خیر، علم دارد؛ لذا به آن، عمل می کند و در صراط مستقیم و راه بهشت قرار می گیرد. دین، همان صراط مستقیم است که انسان را به بهشت می رساند؛ اما کسی که جاهل است، گمراه و بی دین می شود و از فیض رسیدن به بهشت، محروم می ماند. چنان که اسحاق بن عمار می گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: «هر عاقلی، دیندار است و دیندار، به بهشت می رود» (پس هر که عاقل است، به بهشت می رود). (2)

کسی که عقلش کامل نباشد، دینش نیز کامل نخواهد بود و کسی که عقل نداشته باشد، مرّوت نخواهد داشت و کسی که مرّوت نداشته باشد، دین ندارد؛ پس کسی که عقل ندارد، دین ندارد. کسی که از حقیقت مرّوت، برخوردار نیست، حقیقت دین برای او تحقّق نمی یابد و کسی که از حقیقت و کمال عقل برخوردار نباشد، حقیقت و کمال مرّوت برای او به دست نمی آید و نتیجه این که کسی که عقلش کامل نباشد، دین کامل نخواهد داشت. چنان که امام موسی بن جعفر علیهما السلام خطاب به هشام بن حکم می فرماید:

کسی که مرّوت نداشته باشد، دین نخواهد داشت. (3)

علی بن ابی حمزه می گوید: شنیدم که امام صادق علیه السلام می فرمود:

ص: 56

1- شرح أصول الكافي، ص 73.

2- الكافي، ج 1، ص 11، ح 6؛ أصول الكافي، ج 1، ص 12؛ شرح أصول الكافي، ص 78.

3- الكافي، ج 1، ص 13-30، ح 12؛ أصول الكافي، ج 1، ص 15-23؛ شرح أصول الكافي، ص 184؛ فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، ج 2، ص 157.

دین را خوب بفهمید؛ زیرا هر که دین را خوب نفهمد، مانند صحراگرد است. خداوند در قرآن می فرماید: «تا در امر دین، دانش اندوزند و چون بازگشتند، قوم خود را بیم دهند. شاید که آنها بترسند» (1). (2)

امام صادق علیه السلام به بشیر فرمود:

هر يك از اصحاب ما که فهم دین ندارد، خیری ندارد. ای بشیر! هر مردی از ایشان که از نظر فهم دین، بی نیاز نباشد، به دیگران محتاج می شود و چون به آنها نیازمند شد، او را در گمراهی خویش وارد می کنند و او نمی فهمد. (3)

امام باقر علیه السلام فرمود:

راه رسیدن به کمال نهایی انسان، سه چیز است: شناخت عمیق دین، صبر در برابر بلاها، و تدبیر صحیح حیات اقتصادی. (4)

کسی که دین ندارد، ایمن نیست و کسی که عقل ندارد، زندگی ندارد. حیات نفس، به عقل و معرفت است، همان طور که حیات بدن، به نفس است. از این رو، نمی توان به عقل، بدون دین و دین، بدون عقل و یا به غیر آن دو اکتفا کرد، چنان که امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:

اگر آگاه شوم که کسی بر یکی از صفات خوب، استوار است، می پذیرم و از نداشتن صفات دیگرش می گذرم؛ ولی از نداشتن عقل و دین، چشم نمی پوشم؛ زیرا جدایی از دین، جدایی از امنیت است. زندگی با حراس، گوارا نیست و فقدان عقل، فقدان زندگی است؛ چون بی خردان فقط با مردگان، قابل مقایسه اند. (5)

مراد از عقل در این روایت، «عقل هیولانی» نیست که در همه آدمیان موجود است و آنها را از حیوانات، ممتاز می کند؛ بلکه «عقل بالفعل» است که ملکه ادراک

ص: 57

1- . سوره توبه، آیه 123 .

2- . الکافی، ج 1، ص 31، ح 6؛ أصول الکافی، ج 1، ص 12 - 13 .

3- . الکافی، ج 1، ص 33، ح 6؛ أصول الکافی، ج 1، ص 12 - 13 .

4- . الکافی، ج 1، ص 32، ح 4؛ أصول الکافی، ج 1، ص 12 .

5- . الکافی، ج 1، ص 27، ح 30؛ أصول الکافی، ج 1، ص 32؛ مرآة العقول، ص 92 .

معارف الهی است . مراد از دین نیز معرفت شریعت آسمانی و اطاعت از اوامر و نواهی آن است . کسی که پیرو دین است ، از کفر و عذاب و باطل و عقاب ، ایمن می ماند .(1)

ممکن است که انسان ، به واسطه یکی از صفات نیک (مانند سخاوت ، حیا ، غیرت ، عدالت و راستگویی) نجات یابد و سعادت‌مند گردد ، به شرط آن که آن صفت ، ملکه راسخه او شود و همیشه بر آن ، پایدار و ثابت باشد . چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله شخصی را فقط به خاطر راستگویی اش ، اهل بهشت دانست . در بعضی از روایات نیز حاتم طایی را به سبب سخاوت و انوشیروان را به جهت عدالت ، اهل نجات شمرده اند ؛ ولی دو صفت دین و عقل است که در هر حال برای انسان لازم است ؛ زیرا مردمی که دین ندارند ، امنیت ندارند و آنها که عقل ندارند ، حیات انسانی ندارند .(2)

کم عقلی ، واسطه میان کفر و ایمان است

نور عقل ، موجب قرب الهی است و کمی و کوتاهی عقل ، موجب دوری از درگاه خداوند . لذا شخص کم عقل ، به علت برخورداری از نور عقل ، کافر حقیقی محض نیست و به علت قصور و کوتاهی عقل ، مؤمن حقیقی و کامل هم نیست . پس نتیجه می گیریم که انسان کم عقل ، منزلت و جایگاهی میان کفر و ایمان دارد . عاقل کامل ، مؤمن کامل است و انسان بی عقل ، کافر ؛ ولی شخص کم عقل و کوتاه فکر ، نه مؤمن کامل است و نه کافر محض ؛ بلکه واسطه و حال میان آن دو است . چنان که امام صادق علیه السلام فرمود : «میان ایمان و کفر ، فاصله ای جز کم عقلی نیست» . عرض شد : چگونه ای پسر پیغمبر؟ فرمود : «بنده خدا ، متوجه مخلوقی می شود (و حاجت خود را از فقیری مانند خود می خواهد) ، در صورتی که اگر با خلوص نیت ، رو به سوی

ص: 58

1- . شرح أصول الكافی ، ص 322 .

2- . أصول الكافی ، ج 1 ، ص 32 .

خدا کند، آنچه می خواهد، در نزدیک تر از آن وقت، به او می رسد» (1).

حسن بن جهم می گوید: به حضرت ابوالحسن علیه السلام عرض کردم: نزد ما دسته ای هستند که دوستدار امام اند؛ ولی آن تصمیم راسخ را ندارند که بتوانند در راه عقیده خویش، از جان و مالشان بگذرند، و تنها از محبت امام، دم می زنند. فرمود:

آنها به واسطه کوتاهی عقل و قصور ادراکشان، از جمله کسانی که مورد سرزنش خدا قرار گرفته اند، نیستند که خدا می فرماید: عبرت گیرید ای صاحبان بصیرت! و ایشان صاحب بصیرت نیستند (2) عقل و جهل در «الکافی»

نتیجه گیری

منظور از عقل در بیشتر احادیث وارده در کتاب عقل و جهل الکافی، عبارت است از: قوه ادراک و تشخیص خیر و شر که مناط تکلیف و پاداش و کیفر است؛ آن قوه و ملکه نفسانی ای که آدمی را به انجام دادن خیرات و اختیار منافع و اجتناب از شرور و مضرات فرا می خواند. اما جهل، درست در نقطه مقابل عقل قرار دارد که منشأ ظلمت و غفلت و فقدان نورانیت نفس و روی آوردنش به شرور و مفساد و گمراهی می گردد.

عقل، در برابر اوامر و نواهی خالقش کاملاً منقاد و مطیع است و کیفر و پاداش مردم در روز جزا، به مقدار عقل ایشان است. هر کس عقلش بیشتر باشد، تکلیفش نیز بیشتر است و در روز قیامت، آدمیان به اندازه درجه عقل خود، مؤاخذه می شوند.

عقل، از برترین نعمت های خداوندی و يك موهبت الهی است که به واسطه علم و عمل، استکمال می یابد و مناط جمیع فیوضات دنیوی و اخروی است و جهل، در

ص: 59

1- الکافی، ج 1، ص 28، ح 33؛ أصول الکافی، ج 1، ص 33؛ مرآة العقول، ص 94؛ شرح أصول الکافی، ص 327.

2- الکافی، ج 1، ص 11، ح 5؛ أصول الکافی، ج 1، ص 12.

حکم مقابل عقل و از هر چیزی پست تر است .

عقل ، با روشنائی خود ، معارف الهی و حکمت ربانی را به دست می آورد و آن حکمت ، بعد از حصولش موجب کمال عقل و افزایش بصیرتش می گردد . لذا هر يك از آن دو (عقل و حکمت) ، موجب خروج دیگری از حدّ نقص ، به حدّ کمال می شود ، بدون این که مستلزم دور شود . ترقّی در کمال عقل ، به قوّه و استعداد ، وابسته است ؛ با تعلّم حکمت ، عقل ، ترقّی می یابد و با پیشرفت عقل ، حکمت جدیدی حاصل می شود که قبلاً استعداد آن را نداشت .

افراد عاقل کامل ، از عقل پیروی می کنند ؛ ولی بیشتر مردم ، به عقل در نمی یابند . صاحبان عقل سلیم که اقوال و عقاید صحیح را از نادرست تشخیص می دهند ، با لطف الهی ، به خیر دنیا و آخرت و رستگاری می رسند ؛ ولی اهل ضلالت و جهالت که حسن و قبح افعال و صحّت و سقم اقوال و عقاید را نمی شناسند ، راهی به سوی سعادت نمی یابند .

پایه شخصیت انسان و انسانیت انسان را عقل تشکیل می دهد . مؤمن ، با راهنمایی نور عقل ، از مرتبه هیولانی ، به استکمال قوّه نظری و عملی راه می یابد و از مهد غفلت ناسوتی ، به استماع ندای حق و طی مراحل عرفان می رسد . کسی که نمی اندیشد و یا از حکم عقل خود پیروی نمی کند و عقلش نمی تواند بر خواهش های نفسانی غلبه کند ، رستگار نمی شود . رستگاری و نیل به سعادت دنیوی و اخروی ، بدون عقل و بدون استیلاي آن بر قوّه غضبی و شهوی ، امکان پذیر نیست ؛ عقلی که مبدأ همه خیرات و منشأ تمامی کمالات است . از طرفی ، فقدان حقیقت علم ، موجب انتفای حقیقت عقل است ؛ چون تحقّق حقیقت عقل و قوام و مراتب آن ، تنها وابسته به علم است . پس آن گاه که علم و آگاهی منتفی می شود ، عقل نیز کارآیی خود را از دست خواهد داد و دست آدمی ، از خوش بختی کوتاه خواهد شد .

حجّت خدا بر مردم ، بر دو گونه است : یکی حجّت ظاهری ، که همان انبیا و

امامان علیهم السلام هستند . آنان مردم را به راه نجات و رستگاری فرا می خوانند و از بدی ها و تاریکی ها به سوی فضایل و کمالات می کشانند . دیگری حجّت باطنی که همان عقل است . عقل ، حقّ و باطل و صواب و خطا و سعادت و شقاوت و خیر و شر را از هم تمیز می دهد و انسان را به خیرات و پیروی از راهنمایی انبیا ، فرا می خواند .

دین ، لازمه عقل است ؛ چون عاقل ، احوال مبدأ و معاد و خیر دنیا و آخرت را می شناسد و به مصلحت افعال خیر ، علم دارد . لذا به آن عمل می کند و در صراط مستقیم و راه بهشت قرار می گیرد . دین ، همان صراط مستقیم است که انسان را به بهشت می رساند ؛ اما کسی که جاهل است ، گمراه و بی دین می شود و از فیض رسیدن به بهشت ، محروم می ماند .

ص: 61

1. أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ترجمه و شرح: جواد مصطفوي، تهران: گلگشت، 1375 ش.
2. تاريخ فلسفه در جهان اسلامي، حتا الفاخوري، ترجمه: عبدالمحمد آيتي، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي، 1367 ش.
3. تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، حسين بن علي الحُرّاني (ابن شعبة)، تحقيق: علي اكبر غفّاري، انتشارات كتابچي، 1376 ش.
4. تربيت عقلائي، محسن ايماني، تهران: امير كبير، 1378 ش.
5. ترجمه خلاصه اي از اصول كافي شيخ كليني، علي اصغر خسروي شبستري، كتاب فروشي اميري، 1351 ش.
6. التعليقات على شرح أصول الكافي للمازندراني، ابوالحسن شعراني، بيروت: دار احياء التراث العربي، 1421 ق.
7. تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، احمد بن محمد بن يعقوب الرازي، تهران، 1314 ش.
8. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد شيرازي (ملا صدرا) بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1981 م.
9. ديباچه بر خلاصه اي از اصول كافي شيخ كليني، حسين عمادزاده، ترجمه: علي اصغر خسروي شبستري، كتاب فروشي اميري، 1351 ش.
10. رساله شرح حديث علوي (چاپ شده در: مجموعه رساله هاي حكيم سبزواري)، مقدمه و تصحيح: سيّد جلال الدين آشتياني، تهران: اسوه، 1370 ش.
11. شرح أصول الكافي، محمد صالح المازندراني، تصحيح: علي عاشور، بيروت: دار إحياء

- 12 . شرح الأصول من الكافي، صدر الدين محمد شيرازی (ملاً صدرًا) تصحيح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1366 ش .
- 13 . الشيخ الكليني البغدادي و كتابه الكافي «الفروع»، ثامر هاشم حبيب العميدي، قم: مكتب الإعلام الاسلامي، 1372 ش .
- 14 . العرشية، صدر الدين محمد شيرازی (ملاً صدرًا) ترجمه و تصحيح: غلامحسين آهني، اصفهان: انتشارات مولي، 1341 ش .
- 15 . غرر الحكم و درر الكلم، عبد الواحد الآمدي التميمي، ترجمه و شرح: سيد هاشم رسولي محلاتي، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي، 1377 ش .
- 16 . فرهنگ علوم فلسفي و كلامي، جعفر سجّادي، تهران: امير كبير، 1375 ش .
- 17 . قاموس قرآن، علي اكبر قرشي، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1376 ش .
- 18 . الكافي، تصحيح و تعليق: علي اكبر غفّاري، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1388 ق .
- 19 . كلام جديد در گذر اندیشه ها، به كوشش: علي اوجبي، تهران: مؤسسه فرهنگي اندیشه معاصر، 1375 ش .
- 20 . مبدأ و معاد، صدر الدين محمد شيرازی (ملاً صدرًا) ترجمه: احمد حسيني اردكاني، تهران: مركز نشر دانشگاهي، 1362 ش .
- 21 . مرآة العقول، محمدباقر بن محمد تقی المجلسي (العلامة المجلسي)، تصحيح: سيد هاشم رسولي محلاتي، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1363 ش .
- 22 . المنجد، لويس معلوف، بيروت: دار المشرق، 1360 ش .

عقل و دین و سازگاری آن دو در اصول «الکافی» (علی سکندری)

عقل و دین و سازگاری آن دو در اصول «الکافی»

علی سکندری

چکیده

واژه های «عقل» و «دین» و بحث سازگاری آن دو، از موضوعات تطبیقی در فلسفه بوده، یکی از حوزه های فعال و جذاب آن است. این موضوع، در مراکز علمی و تعلیمی مسلمانان، کمتر مورد توجه بوده و اساساً بحث تطبیقی میان دو تفکر شرق و غرب - که به دو حوزه فکری و فرهنگی متفاوت متعلق اند -، کار آسانی نیست، بویژه در این عصر که بحث «دهکده جهانی» مطرح است. ظرافت ها و دقت های بسیار ریز علمی، سبب شده که تمام کارکردهای انسان، با عینک صرف عقل، مورد مطالعه و مذاقه قرار گیرد.

دین در این روزگار با توجه به رسالت بزرگی که بر دوش دارد، مورد بی مهری دو جریان قرار گرفته است: جریان نخست، دشمنان انسان ها و سودجویان بزرگ دنیا هستند که به دلیل رسالت روشنگری دین، به جدال با آن برخاسته اند و جریان دیگر، دوستان نادان دین هستند که با دفاع های ناشیانه و جاهلانه، به بی خاصیت کردن دین، کمک نموده اند.

نگارنده، در تلاش است که پس از بیان دیدگاه های مختلف در باره ماهیت عقل و دین و نسبت بین آن دو، و با توجه به روایات رسیده از ائمه اطهار علیهم السلام، به تعریف های جدیدی برسد و به این پرسش پاسخ بدهد که: آیا بین دین و عقل، سازگاری وجود دارد؟ باید گفت که عقل در روایات اسلامی، از جایگاه والایی برخوردار است. به همین دلیل، شیخ کلینی، نخستین کتابش را در مجموعه روایی الکافی - که یکی از معتبرترین مجموعه های روایی شیعه است -، «کتاب عقل و جهل» نام گذاری نموده است.

ص: 65

نگارنده، پس از طرح دیدگاه‌های مختلف دانشمندان، با رویکرد اثبات‌گرایانه، به این پرسش پاسخ می‌دهد و برای اثبات ادعای خود، با توجه به روایات الکافی، ده دلیل می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: عقل، دین، الکافی، کتاب العقل والجهل.

مقدمه

آنچه مرا واداشت تا این موضوع را برگزینم، وجود دیدگاه‌های مختلف در موضوع سازگاری دین و عقل در بین صاحبان اندیشه و بالطبع جامعه است. این مسئله، سال‌هاست که ذهن نگارنده را نیز همانند دیگران به خود مشغول ساخته است که: آیا بین دین و عقل، سازگاری وجود دارد یا نه؟ این تعارض‌ها و تضادها به گونه‌ای شکل یافته‌اند که به هر دوی آنها ضربه وارد نموده است. افرادی، با گمان‌ها و برداشت‌های مختلف، از نسبت بین عقل و دین، و عقل و ایمان، سخن می‌رانند، در حالی که ارجاعی به منابع دینی و عقلی نداده‌اند. با توجه به این رویکرد، شایسته دانستم که در حدّ توانم، با توجه به روایات اصول الکافی، به این موضوع پردازم.

برای تبیین و توضیح این مقوله، ابتدا ضروری است که مروری به دیدگاه‌های مختلف در باره عقل و دین و سازگاری آن دو داشته باشیم.

چیستی عقل

نخست، چیستی عقل به لحاظ لغوی و اصطلاحی و با نظرگاه دانشوران بررسی می‌شود.

الف. عقل در لغت

لغت‌شناسان برای واژه عقل، معانی گوناگونی ذکر کرده‌اند. برخی آن را نقیض جهل، و جهل را نقیض علم دانسته‌اند؛ که در نتیجه، عقل را علم معنا کرده‌اند.⁽¹⁾

ص: 66

معنای دیگر آن را رشد و خرد، در برابر حماقت و ابله‌ی دانسته اند. (1) واژه شناسان عرب نیز از به کار بردن عقل در معنای «قلب»، «تمییز»، «تأمل کردن در کارها»، «قلعه و حصن» و «استعدادی که با آن آگاهی و علم تحقق می یابد» سخن گفته اند. (2) در نتیجه، عقل در معنای لغوی، همان عقال کردن و بستن هوای نفس است تا انسان به تمییز حق از باطل، و فهم صحیح نایل آید. در تعریف دیگر، عقل، به معنای علمی آمده است که توسط قوه عقل به دست می آید، یعنی مدرکات قوه عاقله. نیز به معنای علمی که مقدمه انجام دادن کارهای نیک و دوری جستن از کارهای بد است، به کار رفته است. (3)

عقل از نظر محمد بن زکریای رازی، این گونه است: معنای لغوی، کلمه عربی و قرآنی آن، بستن پای شتران، بند نهادن بر زبان و بازدارش از سخن، نیست، بلکه به مفهوم واژه اوستایی و پهلوی «خرد»، یعنی قوه مدرکه انسانی، عزم و تصمیم باشد، و گوهر این نیروی دریافت اندیشگی، همانا نور یزدانی و خرد، معبر از «اورمزدا» به معنای دانا و حکیم است، همان که علم و معرفت و خودآگاهی را به جان (روح و نفس) آدمی ارزانی می دارد، رهاننده از جهل و ظلمت و بی خبری است.

در نگاه رازی، عقل (خرد)، گوهر خدایی است که با فلسفه، شناخته می شود و نیرو می یابد.

عقل در روایات ائمه معصوم علیهم السلام به معنای ملاک تشخیص حق از باطل، (4) ریشه و تکیه گاه شخصیت انسان، (5) راهبر انسان در میان تلاطم های روزگار (6) و خلاصه این که عقل، ملاک تکلیف است و بی عقل، انسان نه تکلیف دارد و نه حساب، میزان، پاداش و عقوبت. (7)

ص: 67

1- . الصحيح، ج 5، ص 1768 .

2- . معجم مقاییس اللغة، ذیل «عقل»؛ مفردات ألفاظ القرآن، ج 3، ص 54 .

3- . مجمع البحرین، ج 5، ص 426 .

4- . بحار الأنوار، ج 1، ص 105؛ شرح أصول الكافی، ملاً صدرا، ج 1، ص 17، ح 12 .

5- . بحار الأنوار، ص 82، 90 و 94؛ شرح أصول الكافی، ملاً صدرا، ج 1، ص 16، ح 12 .

6- . بحار الأنوار، ج 1، ص 96؛ شرح أصول الكافی، ملاً صدرا، ص 19، ح 12 .

7- . شرح أصول الكافی، ملاً صدرا، ج 1، ص 12، ح 7 .

از مجموعه این نظریات به این نتیجه می توان رسید که عقل ، همان قوه ای است که انسان را از مسیرهای نادرست باز می دارد ؛ خواه این عقل به معنای عقلال یا نقیض جهل و یا به معنای خرد و دانایی باشد. آنچه مهم است معنای هدایتگری و رهبری او به سوی حق و حقیقت است .

ب . تعریف اصطلاحی عقل

درباره معنای اصطلاحی عقل ، به رغم همه وضوحی که در نگاه نخستین برای این واژه به نظر می رسد ، اختلاف شده و تعریف های متفاوتی را برای آن آورده اند. فخر رازی عقل را چنین تعریف می کند:

مشهور آن است که عقل ، مناط تکلیف است و عبارت است از علم به وجوب واجبات و استحاله محالات .(1)

خواجه نصیر الدین طوسی نیز ، چندین تعریف را آورده است:

می گویم: ابوالحسن اشعری گفته: عقل ، عبارت است از علمی خاص . معتزله ، علمی را که عقل بر آنها مشتمل است ، علم به حُسن حَسَن و قُبْح قبیح ، نیز افزوده اند ؛ زیرا آنان این علم را در شمار بدیهیات می دانند . قاضی ابوبکر گفته: آن

عبارت است از علم به وجوب واجبات، استحاله محالات و مجاری عادات . محاسبی که از اهل سنت است نیز گفته: غریزه ای که به کمک آن به شناخت نایل آیند .(2)

در علم کلام ، قضایای ضروری و مورد پذیرش همگان یا اکثریت ، عقل خوانده می شود. علمای علم اخلاق ، بخشی از نفس انسانی را که منشأ انتخاب افعال ارادی یا پرهیز از آنهاست ، عقل می خوانند.(3) در علم منطق، عقل ، قوه ای است که مدرکات حسّی ، خیالی و وهمی را دور می زند، صحیح آنها را از ناصحیح جدا می سازد، کلیاتی را انتزاع می کند و با سنجش مدرکات با یکدیگر ، موجب انفعال از معلوم به مجهول

ص: 68

1- . محصل افکار المتقدّمین و المتأخّرين و الحكماء و المتکلمین، ص 150 .

2- همان ، ص 151 .

3- . شرح أصول الكافی، ج 19 ، ص 1 .

می گردد. (1) در فلسفه، گاه عقل را با علم مرادف می دانند (2) و زمانی آن را قوه ای برای نفس ناطقه انسانی به شمار می آورند. (3) قطب الدین رازی در این باره می گوید:

نفس انسان، دو نیرو دارد: یکی مبدأ ادراک اشیا و دیگری منشأ تصرف در بدن. نیروی اول را عقل نظری و دوم را عقل عملی می نامند. (4)

در دیدگاه علامه طباطبایی، منظور از عقلی که اسلام آن را سفارش و ستایش کرده، فطرت است؛ گوهری که در همه آدمیان به یکسان وجود دارد. همه انسان ها، امور فطری و مطابق با سرنوشت خود را خواه ناخواه می پذیرند و اختلاف و نزاعی در آن ندارند و اگر هم نزاعی باشد (از قبیل مشاجره در بدیهیات)، ناشی از عدم دقت در اطراف موضوع است. طریق صحیح تفکر و ادراک عقلی مقبول تعالیم اسلامی، به کارگیری و استفاده از استدلال و برهان است. (5)

فلاسفه، عقل را بر وجودهای مجردی که هر کدام تربیت نوعی از انواع را به عهده دارند، اطلاق می کنند. چنان که مؤلف الأسفار الأربعة نوشته است:

برخی چنان باور دارند که تربیت هر نوعی از انواع بسیط و مرکب، بر عهده موجودی مجرد است. همو این موجود را عقل می نامد، چنان که مثال افلاطونی و رب النوع نیز خوانده می شود. (6)

در قرآن، واژه عقل، کاربردی نداشته است؛ ولیکن از مشتقات آن استفاده شده است و افزون بر این، از عقل با واژه هایی همچون «حجر» و «نهی» یاد می کند و صاحبان خرد را «ذی حجر» (7) و «أولو النهی» خوانده است. (8)

ص: 69

1- المنطق، ص 14 .

2- نهاية الحكمة، ص 241 و 242 .

3- المحاکمة بین شرح الإشارات، ج 2، ص 352 .

4- همان، ج 2، ص 352 .

5- المیزان فی تفسیر القرآن، ج 17، ص 266 و ج 5، ص 278 .

6- الأسفار الأربعة، ج 2، ص 52 و 53، و ج 3، ص 59 و 105 .

7- سوره فجر، آیه 5 .

8- سوره بقره، آیه 179 .

در اصول الکافی به نقل از امام رضا علیه السلام در خصوص عقل آمده است:

عقل ، گوهری است که به آن ، خداوند پرستش می شود و بهشت ها به دست می آید. (1)

عقل ، نخستین آفریده مجردی است که خداوند آن را در نور خود از جانب راست عرش آفرید. (2)

عقل ، گوهری ترین نعمتی است که خدا به انسان عنایت فرموده است. (3)

در متون روایی ، تعریف های مرسومه که از سوی دانشمندان ارائه شده ، یافت نمی شود ؛ ولی با تأمل در روایات در می یابیم که انسان ، قوه ای دارد که خیر و شر را درک و از یکدیگر جدا می کند. این قوه که انسان ها را به گزینش خیر و اجتناب از شر دعوت می کند، در متون روایی ، عقل خوانده می شود. چنان که علامه مجلسی ، با بیان روایاتی به تبیین معانی عقل و اصطلاح آن می پردازد و می گوید:

اخباری که درباره عقل وارد شده است، در معنای اول، قوه ای که خیر و شر را درک و جدا می کند و انسان را بر تشخیص اسباب و موانع امور خیر و شر توانا می سازد و دوم ، حالتی نفسانی که انسان را به گزینش خیر و سود و دوری جستن از شر و زیان فرا می خواند که در واقع به يك معنا باز می گردند، ظهور دارد. (4)

جواد مصطفوی ، در شرح اولین حدیث از کتاب عقل و جهل اصول الکافی می نویسد:

مراد به عقل ، چنانچه از جمیع روایات این باب استفاده می شود ، همان قوه تشخیص و ادراک و وادارکننده انسان به نیکی و صلاح ، بازدارنده او از شر و فساد

ص: 70

-
- 1- . الکافی ، ج 1 ، ص 11 ، ح 3 .
 - 2- . همان ، ص 24 ، ح 14 .
 - 3- . ر . ک : نخستین حدیث از کتاب الکافی ص 10 از امام محمد باقر علیه السلام و حدیث یازدهم (ص 14) از پیامبر صلی الله علیه و آله .
 - 4- . بحار الأنوار، ج 1 ، ص 99 - 100 .

است. چنانچه در روایت سوم، عقل وسیله پرستش خدا و به دست آوردن بهشت معرفی شده و در حدیث چهارم، 75 خاصیت و اثر آن به نام لشکر عقل توضیح داده شده است. (1)

بنا بر این می توان از عقل، همان تعریفی که علامه طباطبایی داشته، پذیرفت: «فطری بودن عقل و نیرویی که خیر و شر را درک و از یکدیگر جدا می سازد».

تقسیمات عقل

از عمده مسائلی که فارابی به بحث در باره آن پرداخته، عقل است. ارسطو، نخستین کسی است که به این موضوع توجه داشته، ولی گفته اند آنچه آورده، پیچیده و مشوش است. همه شارحان فلسفه ارسطو، در این مبحث وارد شده اند، چنان که کندی نیز بدان پرداخته است؛ ولی تنها فارابی توانست مکتبی روشن و دستگامی صحیح و منسجم بنا نهد که در فلسفه غرب و اسلام، تأثیری به سزا داشته است. دکتر ابراهیم مدکور، نظریه فارابی را در عقل بدین سان خلاصه نموده است: (2)

ص: 71

1- . أصول الكافي، جواد مصطفوی، ج 1، ص 11 .

2- . ر. ك: تاريخ فلسفه در جهان اسلامي، ج 2، ص 425 - 429 .

در روایات الکافی نیز این تقسیمات وجود دارد؛ چنانچه صدر الدین محمد شیرازی (ملاً صدرا) در شرح اصول الکافی، عقل را به غریزی، نظری، عملی و جوهری، تقسیم نموده است.

از نظر او، عقل غریزی، عقلی است که ممیز انسان از حیوان و وسیله کسب علوم نظری است و همه انسان ها نسبت به آن، از سهم یکسانی برخوردار نیستند. (1) عقل نظری، عقلی است که در برابر عقل عملی قرار دارد و آن، قوه ای است از قوای ادراکی نفس که هست ها و حقایقی را که مربوط به افعال آدمی نیستند، درک می کند. (2)

عقل نظری انسان، از مراتب چهارگانه عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد تشکیل شده است. (3) کارکردهای عقل نظری، عبارت اند از: استدلال، تعریف و تحدید شیئی، ادراک کلیات اعم از تصوّرات و تصدیقات کلی، تطبیق مفاهیم بر مصادیق، تطبیق کبرا بر صغرا و تقسیم و تحلیل. (4)

عقل عملی، قوه ای از قوای نفس آدمی است که بایدها و حقایقی را که مربوط به افعال آدمی است درک می کند. (5) عقل جوهری، موجودی است مجرد که ذاتاً و فعلاً تجرد دارد. (6)

باید گفت که معنای لغوی عقل که حبس و ضبط نفس است، در اکثر موارد قرآنی و روایی، مورد توجه قرار گرفته است. اما در زمینه معانی اصطلاحی عقل نیز، صاحب نظران به بحث و گفتگو پرداخته اند، چنان که صدر المتألهین، معانی عقل

ص: 72

1- . شرح أصول الکافی، ملاً صدرا، ج 1، ص 223 و 224 .

2- . همان، ص 30 .

3- . همان، ص 31 .

4- . همان، ص 32 .

5- . همان، ص 36 .

6- . همان، ص 227 .

نظری و عملی و عقل جوهری را در روایات، به عقل نسبت می‌دهد(1) و غزالی، عقل

را به معنای عقل عاقبت اندیش می‌داند.(2) در نهایت، مراد از عقل، همان عقل فطری است که خداوند به انسان بخشیده و مبنای سازگاری عقل و دین قرار می‌گیرد.

چیستی دین

واژه «دین»، همانند عقل، از جهت ریشه شناسی و اصطلاحی، قابل کند و کاو و پژوهش است.

ریشه شناسی دین

دانشمندان لغت شناس در زمینه ریشه شناسی واژه دین، نظریات متفاوتی ارائه کرده اند. این دیدگاه‌ها را می‌توان به سه دسته تقسیم نمود:
1. دین، واژه ای کرامی و عبری است، به معنای حساب؛ 2. دین، واژه خالص عربی است و به معنای عادت و استعمال؛ 3. دین، واژه ای است فارسی و به معنای دیانت، یعنی کیش و دینداری.

برخی لغت شناسان، معتقدند که دین، واژه ای پارسی بوده است که در زبان عربی عصر جاهلی نیز به کار رفته است. چنانچه در حواشی برهان قاطع، ذیل مدخل «دین» آمده است که این واژه، در پهلوی و اوستایی، به معنای کیش، خصایص روحی، تشخیص معنوی و وجدان، به کار رفته است. از جمله، دین، در زبان‌های آگدی و آرامی، به معنای قانون، حق و داوری بوده و از این راه، وارد زبان عربی شده است.(3)

از میان معانی مختلف دین، به گواهی کتب لغت و تفسیر، واژه دین در آیات قرآنی، غالباً در دو معنای طاعت و جزا، و گاه در معنای قرض، حساب و حکم

ص: 73

1- همان، ص 225.

2- إحياء علوم الدين، ج 1، ص 102.

3- دائرة المعارف تشييع، ج 7، ص 612.

به کار رفته است؛ در معنای طاعت: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (1) در معنای جزاء: «مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ» (2) در معنای حساب: «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (3) در معنای حکم: «لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ» (4) در معنای پیروی: «لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ (أَي لَا يَطِيعُونَ)» (5).

از بررسی مجموع موارد استعمال کلمه دین اسلام در قرآن و تفسیر، چنین استفاده می شود که به معنای تسلیم، اطاعت و گُرنش در برابر خدا به عنوان تمام حقیقت است و تا موقعی که پذیرش واقعی و کامل حقیقت در فردی وجود داشته باشد، آن فرد، مسلمان است و دینی دارد که مورد تأیید قرآن، اسلام و روایات ائمه معصوم علیهم السلام است.

تعریف اصطلاحی دین

تعاریف موجود از دین، نشان از تفسیرهای متفاوت و فراوان از دین است؛ چون عمدتاً بین تعاریف موجود، تفاوت های گسترده ای میان سنت هایی که عموماً دین قلمداد شده اند، وجود دارد. امروزه بسیاری از فیلسوفان، به مشکل تعریف و تنوع ادیان، از زاویه ای مثبت می نگرند.

تعریف دین از نظر جان ناس، همان ماهیت دین است. او می گوید:

دین عبارت از يك نظام الهی است که برای صاحبان خرد، وضع شده و مشتمل بر اصول و فروع است. (6)

وی در ادامه، تعریفی غایت انگارانه ای از دین ارائه می کند و می گوید:

ص: 74

- 1- . سوره بقره، آیه 256 .
- 2- . سوره فاتحه، آیه 4 .
- 3- . سوره توبه، آیه 36 .
- 4- . سوره نور، آیه 2 .
- 5- . المیزان فی تفسیر القرآن، ج 5، ص 8 .
- 6- . تاریخ جامع ادیان، ص 79 .

دین، وضعی است الهی که صاحبان خرد را به سوی رستگاری در دنیا و حُسن عاقبت در آخرت، سوق می دهد. (1)

جیمز مارتینو معتقد است که دین، اعتقاد به خدای سرمدی است. یعنی اعتقاد به این که حکمت و اراده ای الهی، بر جهان حکم می راند، خدایی که با بشر مناسباتی اخلاقی دارد. (2)

هربرت اسپنسر، معتقد است که تمام اشیا، تجلیات قادری هستند که فراتر از شناخت ماست. (3)

فریزر، بر این باور است که:

من دین را این گونه می فهمم که نوعی استمالت و دلجویی از قدرت هایی است که از انسان برترند و اعتقاد به آن است که جریان طبیعت و حیات انسانی را هدایت و کنترل می کنند. (4)

اف. اچ. برادلی نیز عقیده دارد که دین، تلاشی است برای نشان دادن واقعیت کامل خوبی ها، از طریق تمام جنبه های وجودی انسان. (5)

اندیشمندان و متکلمان اسلامی نیز با توجه به تعاریف لغوی، قرآنی و حدیثی، به تعاریف اصطلاحی دین پرداخته اند.

علامه طباطبایی، دین را نظام عملی مبتنی بر اعتقادات دانسته و مقصود از اعتقاد در این مورد را تنها علم نظری نمی داند؛ زیرا علم نظری، به تنهایی، مستلزم عمل نیست؛ بلکه مقصود از اعتقاد، علم به وجوب پیروی بر طبق مقتضای علم قطعی است. (6)

ص: 75

1- همان، ص 80.

2- دین و چشم اندازهای نو، ص 19.

3- همان جا.

4- همان، ص 20.

5- همان، ص 20.

6- المیزان، ج 15، ص 8.

آیه الله جوادی آملی می گوید:

دین، مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان ها باشد. گاهی همه این مجموعه، حق و گاهی همه آنها، باطل و زمانی مخلوقی از حق و باطل است. اگر مجموعه حق باشد، آن را دین حق و در غیر این صورت، آن را دین باطل و التقاطی از حق و باطل می نامند. دین حق، دینی است که عقاید، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده و دین باطل، دینی است که از ناحیه غیر خداوند تنظیم و مقرر شده است. (1)

جعفر سبحانی در تعریف دین گوید:

دین، يك معرفت و نهضت همه جانبه به سوی تکامل است که چهار بُعد دارد:

اصلاح فکر و عقیده، پرورش اصول عالی اخلاقی انسان، حسن روابط افراد و اجتماع، حذف هرگونه تبعیض های ناروا. (2)

تعاریف فوق، تعاریف عامی از دین است؛ ولی معنای خاص آن به تصریح قرآن کریم، اسلام است و جز اسلام، هیچ آیینی از کسی پذیرفته نیست. یعنی خدای بزرگ آن را نمی پذیرد: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (3) و «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ». (4) و این از آن روست که شهادت گفتن و ایمان آوردن به آنچه رسول آورده، همانا فرمانبرداری از فرمان های خداست، بی آن که کاستی و تباهی بدان راه یابد. (5)

اسلام در این معنا، دین تمام پیامبران پیش از اسلام نیز هست که سعادت جهان آخرت در پیروی از خداوند است. همه پیامبران، بر این موضوع تصریح کرده اند که راه رستگاری، تسلیم در برابر خداوند و فرمانبرداری صادقانه از او است. تأکید

ص: 76

- 1- . شریعت در آئینه معرفت، ص 93 - 94 .
- 2- . فصل نامه نقد و نظر، ش 3، ص 19 .
- 3- . سوره آل عمران، آیه 19 .
- 4- . سوره آل عمران، آیه 85 .
- 5- . ر. ک: تفسیر التبیان، ج 2، ص 418 .

بر سعادت این جهان ورستگاری آن جهانی در تعریف دین، از این معنا حکایت می کند که دین از دیدگاه اسلام، تنها حکایت رابطه انسان با خدا نیست؛ بلکه تنظیم روابط فردی و اجتماعی انسان و آنچه در تأمین این روابط ضروری می نماید نیز از جمله مسائلی است که در دین، مورد توجه خاص قرار دارد.

پیشینه سازگاری عقل و دین

موضوع سازگاری میان عقل و دین، فلسفه و دین و یا عقل و وحی، از مقولاتی است که از زمانی که انسان، صاحب شعور بوده و خواسته است که میان عقل و داده های ایمان و دین خود، ارتباط و سازگاری برقرار کند، ذهن او را به خود مشغول ساخته است.

با نگاهی گذرا به تاریخ فکر انسان، در می یابیم که از دیرباز، موضوع تعامل میان عقل و دین، در میان خردگرایان و نقلی مسلکان پیروان ادیان مختلف، اعم از مسیحی، یهودی و مسلمان، مطرح بوده است. این نزاع، در میان برخی از لایه های جامعه در دوره های گوناگون بروز کرده و در یکسو، بر خوردهای عالمانه و محققانه همراه با تأمل، تدبّر و حفظ حریم علم و عالم را به ارمغان آورده و در سوی دیگر، پنجه به پنجه انداختن جاهلانه، تکفیر، تفسیق و بدنام کردن را به دنبال داشته است. (1)

در این بخش، تلاش بر این است تا پیشینه سازگاری و یا ناسازگاری میان عقل و دین را با توجه به دیدگاه های اندیشمندان غربی و اسلامی و در نهایت اصول الکافی، مطرح نماییم.

الف. دیدگاه اندیشمندان غربی

از نظر فلاسفه و متکلمان قرون وسطی، میان عقل و دین و یا فلسفه و دین، هیچ گونه تعارضی وجود نداشته است؛ چون که وحی، از عقل، مطالبه ایمان می کند و هر

ص: 77

1- ر.ک: روح فلسفه قرون وسطی، ص 13 8؛ تاریخ فلسفه در اسلام، ج 1، ص 40 - 48، 106 و 105؛ تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص 13 - 17.

لحظه، عقل، مورد خطاب قرار می‌گیرد. عقل و دین، دورویه يك واقعیت اند. عقل و اصول آن، همگی مخلوق خداوند هستند. بر این اساس، بین عقل و دین، تعارضی وجود ندارد. (1)

از جمله آنها یوستینوس (165 م) بر این باور بود که ایمان، همان فلسفه است و سازگاری عقل و دین برای او مانند بسیاری از متفکران یونانی ماب، حکمت را تشکیل می‌دهد. عقل از نظر او، عقل اشراقی است، نه عقل حسابگر یا عقل طبیعت شناس. (2) بنا بر این، در قرون وسطا، در حجیت عقل و وحی یا دین، سخنی نبود؛ تنها نزاع بر سر میزان توانایی عقل و تطابق عقل و دین و تقدّم بر دیگری بود. ژیلسون، دیدگاه های اندیشمندان غربی را در خصوص سازگاری عقل و دین یا وحی، به قرون وسطا و عصر جدید تقسیم نموده است. وی دیدگاه های قرون وسطایی را به سه دسته تقسیم نموده است:

1. گروهی از متألّهان مسیحی، وحی را جانشین همه معارف بشری، اعم از علوم تجربی، اخلاقی و ما بعد الطبیعه دانسته اند. (3) بنا بر این نظرگاه، آنچه برای رسیدن به رستگاری لازم است، در کتاب مقدس آمده است. پس صرفاً باید شریعت را آموخت و نیاز به چیز دیگری از جمله فلسفه نیست. از نظر آنها، میان عقل و دین، تعارض منطقی وجود دارد. (4)

2. گروه دوم، بر این باورند که طریق رسیدن به حقیقت، راهی نیست که از عقل آغاز شده باشد و از یقین عقلی، به ایمان منتهی گردد؛ بلکه برعکس، راهی است که آغاز آن، ایمان است و از وحی و دین، به عقل منتهی می‌شود. آگوستین، از جمله

ص: 78

1- تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص 35 و 40؛ هرمنوتیک کتاب و سنت، ص 193 .

2- تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص 40 .

3- روح فلسفه قرون وسطی، ص 2 و 5 .

4- همان، ص 35 - 40 .

آن‌هاست که می‌گوید: «فهم، پاداش ایمان است. لذا در پی آن نباش که بفهمی تا ایمان آوری؛ بلکه ایمان بیاور تا بفهمی» (1). از نظر او، ایمان از یک اولویت برخوردار است، به این لحاظ که پیش‌نیاز یک فلسفه مسیحی است؛ اما در عین حال، معتقد بود که ایمان به تنهایی، نوعی صعود کور و بی‌هدف است که باید از طریق عقل، تقویت و معقول شود.

آنسلم، همانند آگوستین، به دنبال آن نبود که بفهمد تا باور کند؛ بلکه می‌خواست باور کند تا بفهمد (2). اما علامه طباطبایی، نظری خلاف این دارد و معتقد است که تفکر، تدبّر و استدلال عقل آزاد، بر ایمان، تقدّم دارد؛ زیرا عامل مؤثر در پیدایش تفکر فلسفی و عقلی در میان شیعیان و به وسیله شیعیان در میان دیگران، ذخایر علمی بوده است (3).

3. گروه سوم، کسانی هستند که هرگونه تعارض میان عقل و دین را منتفی نمی‌دانند. ابن رشد، سردسته این گروه، معتقد است که فلسفه و عقل، با دین مخالف نیست؛ بلکه موجب استواری مبانی دین و تفسیر رموز و اسرار آن است و در صورت تناقض، هر دو آموزه‌های عقل و وحی را معتبرند. این گروه بر این باورند که اولین وظیفه بشر، به کار انداختن عقل خدادادی است و اگر میان عقل و دین اختلاف است، باید به تأویل پرداخت.

ابن رشد، با استدلال به قرآن، نظر عقلی را واجب دانسته و این به فرا گرفتن فلسفه به طور مطلق و فلسفه ارسطو به خصوص، منجر می‌شود. وی آن‌گاه به این نکته اشاره می‌کند که مردم از حیث نظر و قریحه یکسان نیستند و از این روی، در شرع،

ص: 79

1- . پنجاه فیلسوف بزرگ از تالس تا سارتر، ص 72 (به نقل از آگوستینس در باب انجیل یوحنا، قصص 29، ص 6؛ روح فلسفه قرون وسطی، ص 41 - 43).

2- . روح فلسفه قرون وسطی، ص 46.

3- . شیعه در اسلام، ص 99 - 100.

ظاهر و باطن است و برای باطن قرآن، نیاز به قواعدی است که مرد متفکر با آن می تواند بر تأویل آن نایل آید و ظاهر آیات و عقاید را که شرع برای عامه مردم خواسته است، بشناسد. (1) او می گوید:

اگر شریعت اسلام، حق است و مردم را به نگرستن، امر می کند تا به حق رسند، ما مسلمانان می دانیم که نظر برهانی هرگز به مخالفت با آنچه در شرع آمده است، منجر نمی گردد؛ چه حق، با حق معارضه ندارد، بلکه همواره موافق با آن است و بدان شهادت دهد. (2)

عبدالحسین خسروپناه، معتقد است که در عصر روشنگری نیز به سه رویکرد میان عقل و دین اشاره شده است:

رویکرد نخست، از آن روشنگرانی است که دین طبیعی و دین الهی را پذیرفته اند و باورشان این بوده که از راه وحی و قوانین طبیعی می توان به خدا اعتقاد ورزید. رویکرد دوم، جانبداران دین طبیعی بودند که وحی را تخطئه می کردند و رویکرد سوم از آن کسانی است که انواع صورت های دین طبیعی و الهی را تخطئه کردند و تنها به توانایی عقل در حوزه های علم و دین و تمام شئون حیات انسانی اعتراف داشتند. نهضت روشنگری، واکنش هایی از سوی کلیسا، رومانسیسم در ادبیات، و پارسامنشی در نهضت فلسفی را در پی داشت.

دیوید هیوم، فیلسوف انگلیسی قرن هجدهم، با نفی ضرورت علی و معلولی، دفاع عقلانی از مسیحیت را بی حاصل دانست و کانت، فیلسوف نام آور آلمانی نیز اثبات خدا و آموزه های دینی را از حدّ توانایی عقل نظری خارج شمرد و تمام فیلسوفان پس از خود و از جمله: کی یرکگارد، هگل، هوسرل، و مکاتب فلسفی ای چون: پدیدارشناسی اگزیستانسیالیسم، پوزیتیویسم منطقی و تحلیل زبانی را متأثر

ص: 80

1- ر. ر. ك: تاريخ فلسفه در جهان اسلامي، ج 2، ص 655؛ تاريخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص 454 - 455.

2- تاريخ فلسفه در جهان اسلامي، ج 2، ص 657.

امروزه ، این مطلب از مسلمات فلسفه غرب است که باورهای دینی ، تحقیق پذیر یا اثبات پذیر عقلانی نیستند و تنها از طریق کارکردهای آن تجربه دینی می توان ایمان دینی را توجیه کرد. کانت ، علم را حاصل هم گُنشی ذهن و عین می دانست و ذهن را آینه تمام عیار واقع معرفی نمی کرد. وی با قالب های دوازده گانه ذهن ، به تأثیر دستگاه ذهن یعنی زمان و مکان، نقد عقل نظری و ناتوانی عقل در اثبات امور ماورای طبیعی از جمله وجود خداوند را پی ریزی کرد. البته وی آن را در انکار هستی نیز ناتوان می دانست. کانت از این نکته مهم معرفت شناختی ، غفلت کرد که نظام معرفت شناختی او به نسبت گرایی می انجامد و لازمه این آفت، فروپاشی نظام کانت است.

با این مقدمه ، روشن شد که عقل گرایی در قرن هجدهم و نوزدهم ، کاربردی کاملاً منفی داشته و بر نهضت ضد دینی و الهی دلالت می کرده است. برخلاف عقل گرایی قرن شانزدهم و هفدهم که در برابر تجربه گرایی بود و کاملاً مؤد و مدافع دین تلقی

می شد. برای نمونه می توان به عقل گرایی دکارت - که مفهوم خداوند را از مفاهیم فطری می شمرد - و عقل گرایی لایب نیتز و مالبرانش - که با دلایل عقل به اثبات خداوند می پرداختند - اشاره کرد. (1)

ب . دیدگاه اندیشمندان اسلامی

دستاوردهای فراوان و گوناگون علمی، فکری و معرفتی، نشر و گسترش آثار مختلف در حوزه تمدن اسلامی، نگاه هر محقق منصف را به خود جلب می کند؛ چرا که ابداع، اختراع و تأسیس حوزه های مختلف فکری، در تمدن اسلامی، کم نبوده، بویژه در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله که بزرگ ترین دستاوردهای جامعه انسانی،

ص: 81

تمدن سازی بر اساس اندیشه الهی بود. در این زمان، عقل و دین، دو بال و دو حجت خدادادی بودند که سعادت بشری را در پی داشتند.

مشکلات پیش آمده در جامعه اسلامی، زمانی بود که پیامبر صلی الله علیه و آله از جمع امت خویش هجرت ابدی کرد؛ زیرا تا زمانی که پیامبر صلی الله علیه و آله حضور داشت، جامعه اسلامی، مداری مطمئن و تکیه گاهی استوار داشت و از نظر مرجعیت فکری و نظری و محوریت سیاسی و مدیریتی، مورد قبول مسلمانان بود.

اما با رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، جامعه اسلامی در هر دو جهت، با بحران روبه رو شد: با پایان یافتن وحی، اتکای انسان به عقل و دریافت هایی که از امور حیوانی و غیر حیوانی داشتند، بیشتر شد و از سوی دیگر، جدال های سیاسی بر سر قدرت، جایگاهی پیدا نمود.

در کنار ستیزه های سیاسی، گونه ای از تحرک و پویایی در حوزه اندیشه و فرهنگ پدید آمد. اگر پایان قرن سوم هجری را دوره شدت یافتن انحطاط در امر سیاست بدانیم، همین قرن را نیز باید قرن به شکوفه نشستن جریان فکری و علمی به حساب آوریم که بذر آن را اسلام در دل ها افشاند، و آن عقلانیت مسلمانان بود. (1)

با تأمل در آموزه های اسلام بویژه قرآن مجید و روایات پیشوایان دین در کتب حدیثی (بویژه اصول الکافی)، اهمیت و منزلت عقل نمایان می شود. در دین اسلام، تعقل، مبنای ایمان گرفته و قرآن، همواره انسان را به تفکر، تدبیر و پرهیز از تقلید

کورکورانه فرا می خواند و پلیدی را از آن غیر اهل تعقل می داند. (2)

عقل در روایات معصومان علیهم السلام، محبوب ترین مخلوق نزد خداوند و معیار پاداش و کیفر آدمیان و حجت و رسول باطن معرفی شده است. (3)

ص: 82

1- ر. ر. ك: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج 1، ص 105 - 107 و 115 - 117؛ آیین و اندیشه در دام خودکامگی، ص 71.

2- سوره یونس، آیه 100.

3- الکافی، ج 1، ص 12.

پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله، خلفا، توجه بیشتری به قرآن نمودند و از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله فاصله گرفتند. در حالی که گسترش مرزهای اسلام و آمیختگی تمدن‌ها و آشنایی مسلمانان با ملل دیگر، مقتضی بهره‌مندی بیشتر از عقل و سنت بود؛ زیرا با وجود گروه‌های غیرمسلمان در جامعه اسلامی (مانند زرتشتیان، نصارا و یهودیان)، نیازمندی مسلمانان به زبان مشترک (یعنی عقل) را بیش از هر زمانی نمایان می‌ساخت. (1)

از سوی دیگر، در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری، با طرح مباحث عقلی در جامعه اسلامی و طرح پرسش‌های جدی از نسبت میان عقل و دین یا فلسفه و وحی، جریان‌های متفاوتی به وجود آمده‌اند که محمد خاتمی، آنها را به چهار جریان عمده فکری، تقسیم نموده است:

1. آنچه به نام «فلسفه اسلامی» معروف است، در واقع هدفش جمع بین فلسفه و وحی یا عقل و دین بود. ابونصر محمد بن محمد بن طرخان اوزلغ، مشهور به فارابی، نام دارترین شخصیت فلسفی سده چهارم هجری و بنیان‌گذار فلسفه اسلامی، در این دوره است.
2. جریانی که دیانت را پنداری می‌داند که در مقایسه با داوری خرد و برهان عقلی، جایی برای رویکرد خردمندان به سوی آن نیست که سر دسته آنها احمد بن طیب سرخسی و ابن راوندی (297 م) و محمد بن زکریای رازی (313 یا 320 ه ق) هستند.
3. جریان عرفان و تصوّف که دست عقل و فلسفه عقلی را از دامن حقیقت، کوتاه می‌داند و پرواز به سوی جانان را با بال دل پیشنهاد می‌کند و پای چوبین عقل استدلال را بی‌تمکین و ناتوان از طی مسیر و نیل به مقصود می‌داند.

ص: 83

1- ر. ر. ك: تاريخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، ج 1، ص 29 - 35.

4. جریانی که هیمنه عقل بشری را در برابر برداشت ظاهری از دین و شریعت، در هم می شکند و عقل را اگر نه دام شیطان، دست کم چیزی در حدّ شیطنت ذهنِ بازیگرِ آدمی، به حساب می آورد؛ ذهنی که اگر خود با ظاهر شریعت مهاری نشود، نه راهنمای مطمئن به سوی حقیقت که رهن سلامت آیین و سعادت جاوید آدمی خواهد بود. (1)

در همین زمان که نزاع های فکری در بین جریان های کلامی و فلسفی، بویژه اشاعره و معتزله پدید آمد، جنبش های دیگری پیش آمدند که جهت های افراط و تفریطی را دنبال می کردند. در این بین، متکلمان شیعی، گرفتار افراط و تفریط جریان های موجود نشدند؛ بلکه شیوه بهتر و معقول تری را پیشه خود ساختند و از عقل، غافل نماندند و با توجه به احادیث اهل بیت علیهم السلام، به مشکل تعارض عقل و وحی مواجه نشدند، تا به ترجیح عقل بر وحی یا وحی بر عقل فتوا دهند. به همین دلیل، شاهد کتاب هایی هستیم که با صبغه عقلی و استدلالی، چاپ و منتشر گردید. (2)

ج. دیدگاه ایرانیان باستان

نویسنده کتاب حکیم رازی، با توجه به متون تاریخی و فلسفی، به تاریخچه عقل و دین در ایران باستان پرداخته که شایسته بیان آن است. وی پس از ریشه یابی کلمه دین، با طرح این مسئله که فلاسفه اخوان الصفا، همچون مکتبستان ایران باستان (مزدایی - زرتشتی)، در اتحاد مجدد و آشتی آن دو کوشیده اند، به این موضوع می پردازد که ایران زمین، به عنوان «کشور دین ها» شناخته آمده، چنان که بوندهشن ایرانی، ضمن بیان هفت کشور و شرح «خوینرس» (ایران شهر) گوید که به دینی هم در این جا پدید آمد و هم از این جا آن را به دیگر کشورها ببرند.

ص: 84

1- آیین و اندیشه در دام خودکامگی، ص 70 - 89، 92 - 95 و 98 - 100.

2- تاریخ فلسفه در اسلام، ج 1 ص 315؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج 1، ص 116 و 117؛ تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، ج 1، ص 29 - 35.

از دیرباز، زندگی ایرانیان را مبتنی بر اصل «دینی» یاد کرده اند و دیگر این که حکمت که يك کلمه ایرانی با مفهوم عمیق وجدان و شعور انسانی است، امروزه با تعریف نهایی «فلسفه» پهلو می زند و مرادف آن است. منتها از دیرباز، محققان بر این

عقیده بوده اند که دین، اختصاص به ایرانیان، و فلسفه، اختصاص به یونانیان داشته، حال آن که در واقع در نزد فرزندان ایران، «دین» و «حکمت»، هر دو مقوله واحدی بوده است. اقبال لاهوری در اشاره به فلسفه ایران باستان می گوید:

شاید تعقل فلسفی ایران، بر اثر نفوذ فرهنگ های سامی، سخت با دین آمیخته است. اندیشمندان نوآور، همواره بنیادگذاران جنبش های دینی بوده اند.

او معتقد است که نگره های جهان شناسی، اندیشه های فلسفی و باورداشت های دینی ایرانیان باستان، اساساً جوانب معرفتی از يك مقوله کلی بوده اند. به عبارت دیگر، دین، دانش و حکمت، در آن روزگاران، ابدأ از هم جدا نبوده اند و هر سه، در

واقع و جوهی از يك هرم معرفتی اند. ایران، سرزمین ادیان، به واقع سرچشمه «حکمت» جهان بوده است. تجرید فلسفی را یونانیان در مقولات، از ایرانیان آموخته اند. يك گواه بر این همانی دین و فلسفه در ایران، این که زرتشت پیامبر را بانی فلسفه در جهان دانسته اند و به قول سید مرتضی رازی، «در بیان فلسفیت مجوس»: «بدان که هیچ مذهب، نزدیک تر به مذهب فلاسفه از مذهب مجوس نیست».

باید گفت آن تمدن یا فرهنگ و دانش آوری شهرآسایی، که مبدأ یا مشخصه اش ظهور دین زرتشتی دانسته شده، به همین دلیل (لمی)، علوم منسوب بدان، صبغه یا جنبه دینی داشته است. این همان سیمای دیگر از جوه هرم معرفتی است که یاد کردیم که دین، دانش و حکمت در مشرق زمین، خصوصاً در ایران باستان، خود مقوله ای واحد باشند. بنا بر این، فلسفه از دین جدا نبوده و علم نیز از دین و هم فلسفه، جدایی نداشته است. همه متون این سه، جمعاً در «کتاب دین»، یعنی نسک ها

و دفترهای «اوستا» بی وزندها (تقاسیر) آن، مدون بوده است.

اذهانی که برحسب تربیت یونانی مآبانه چاره ناپذیر، همواره يك دیوار چین بین فلسفه و دین، و علم و دین، حائل و فاصل می دانند، بایستی هم بدانند که به قول اولمستند:

در شرق باستان، دانش، بر ضد دین نبوده؛ بلکه خود در زیر سایه معبد و مسجد رشد می کرد؛ گواه بر این اینهمانی دین و دانش، پشت شانزدهم اوستاست، به نام «چیستا» که فرشته علم باشد. اسم دیگر آن، همانا «دین یشت» است که از همین دانسته می آید. دین و دانش، همبر یکدیگر بوده اند. چیستی یا چیستا، به معنای دانش و معرفت - که آن را به علم ترجمه کرده اند -، مناسبت تامی با «دثنا» دارد که هم ایزد دین مزدیناست. و تمام «دین یشت»، یعنی ستایش «دین»، در اوصاف «راست ترین علم مزدا آفریده» است و نام خدای ایرانی «مزدا»، خود انتزاعاً به مفهوم «خرد و دانایی» و همانا مسمای الهی «عقل»، «عرفان» و «فلسفه» است. (1)

د. دیدگاه اصول «الکافی»

با ورود علوم - بخصوص بخش عقلی آن -، به جهان اسلام، توجه به عقل و خرد در میان مسلمانان، بیشتر شد و از جمله نتایج آن، تأسیس و بسط پدیده ای به نام فلسفه اسلامی بود. ولی پیش از آن، جریان هایی به وجود آمدند که دیدگاه های مختلفی در باره سازگاری عقل و دین یا عقل ایمان و وحی داشتند. در این میان، شیعیان و معتزلیان، به صاحبان عقل و عدل شهرت یافتند. در همین زمان بود که بزرگانی از حوزه درس امامان شیعه - بخصوص امام صادق علیه السلام - برخاستند. هشام بن حکم، از چهره های بارز این مکتب است که آغازگر مباحث کلامی شیعه است.

در کتاب عقل و جهل الکافی، گفتگوی مفصّلی بین امام کاظم علیه السلام و وی، در باره مسائل کلامی و بخصوص عقل صورت گرفته که بهترین دلیل بر متعادل بودن دیدگاه

ص: 86

شیعه در باره مباحث کلامی است. (1) آنها با فراتر رفتن از مفهوم ابتدایی نصّ و سنّت و ظاهر منقول و با داوری عقل، به دفاع از آیین، همّت گماردند و پیش از آن نیز بویژه در گفتار پُر ارزش امام سخن، حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه، عقل گرایی و راه گشایی به سوی حقیقت با چراغ عقل، مورد توجّه قرار گرفت.

نکته مهمّی که باید به آن توجّه شود، این است که ثقة الاسلام کلینی، زمانی اهتمام به گردآوری اصول الکافی می پردازد که جریان های مختلف عقل ستیز و دین ستیز - که بدان اشاره شد -، در حال رشد بودند. چنان که کلینی در مقدمه این کتاب به این موضوع اشاره کرده و در جواب تقاضای یکی از علمای شیعه که از روزگار خویش به وی شکایت می کند و می نویسد: «مردم، زبان علم و دانش را رها کرده و در جهل و نادانی غوطه ور شده اند. نام خود را مسلمان گذاشته اند و از مقرّرات واقعی اسلام، خبری ندارند. تنها از روی عادت و تقلید از نیاکان خود، اعمالی را به نام دین انجام می دهند و می گویند ما در هر مطلبی، به عقل خود رجوع می کنیم. آیا چنین طریقه و روش، صحیح است و مردم می توانند بدین رویه ادامه دهند؟»، با استناد به آیات و روایات ثابت می کند که: «چون خدای تعالی بر انسان منّت نهاد و به او عقل، هوش و استعداد عنایت فرمود، لیاقت یافت که پیغمبران و نمایندگان خود را برای هدایتش بفرستد و کتب آسمانی خود را بر آنها نازل کند و اوامر و نواهی خود را - که موجب ثواب و کیفر است -، به ایشان برساند و معلوم است که ثواب و پاداش به کسی می دهد که اوامر را طبق دستوری که خود او معین کرده، انجام دهد.

این اوامر و مقرّرات را تنها به وسیله پیغمبران و حجّت های خویش ابلاغ کرده و از مردم خواسته که مقرّراتش را از روی یقین و بصیرت انجام دهند و به گمان و تقلید، اعتماد نکنند. پس روش آن مردم که تو گفתי، خداپسندانه نیست.

ص: 87

1- . أُصول الکافی، مصطفوی، ج 1، ص 14، ح 1.

از من تقاضا کردی کتابی بنویسیم که شامل جمیع علوم دینی از گفتار امام باقر و صادق علیهما السلام و سنت های استواری که باید طبق آن عمل کرد، بوده باشد». (1)

در پایان یادآوری می شود که: «من این تصنیفم را با کتاب عقل و فضایل علم و بلندی درجه و ارجمندی دانشمندان و نقص جهل و پستی و بی ارزشی جاهلان شروع می کنم؛ زیرا عقل، محوری است که همه مدار بر آن است و سود و زیان، و ثواب و کیفر، متوجه اوست». (2)

الکافی، از مهم ترین آثار کلینی و حتی جامعه شیعی به شمار می رود که مشتمل بر سی کتاب است. اولین آن، عقل و جهل و دومی، فضل علم و سپس توحید و آخرین آن، روضه است. وی بر اساس نیازی که احساس کرد، متحمل رنج ها و سختی ها گردید و مسافرت های زیادی انجام داد تا بتواند احادیث معصومان علیهم السلام را از مکان های مختلف سرزمین اسلامی، گردآوری نماید و بدین شکل، پاسخگوی نیازهای جامعه اسلامی باشد.

این موضوع، بسیار جالب توجه است که در آغاز قرون وسطا که اروپا در جهل و بی خبری به سر می برد، در سراسر دنیای اسلام، دانشمندان مسلمان به فراگیری و انتشار علم و دانش اشتغال داشتند، آن هم به این گونه که در بزرگ ترین و معتبرترین کتاب حدیث شیعیان، نخستین کتاب، مشتمل بر بحث عقل و دفاع از عقل، مقام و ارزش و به کار بستن نیروی فکر و خرد و نکوهش از جهل و نادانی و بی اعتنایی به رهنمودهای عقل خداداد قرار دارد.

پس از این که خواننده به اهمیت عقل پی می برد، به جایگاه علم و دانش راهنمایی می گردد و در این زمان از عقل خدادادی و اهمیت آن آگاه می شود، در پرتو آن به شناخت خداوند می رسد و صفات خداوندگار را می یابد. این کتاب، حاصل چندین

ص: 88

1- . همان، ص 4-7.

2- . همان، ص 7.

عقل و دین ، مکمل یکدیگر

با توجه به این مقدمه و احادیث موجود در اصول الکافی می شود به این نتیجه پی برد که عقل و دین ، نه این که در تعارض و تقابل یکدیگر قرار دارند ، بلکه مکمل یکدیگرند و در راه سعادت بشر ، در کمال تعاون و سازگاری ، گام برمی دارند.

در اثبات این ادعا ، می توان دلایل و احادیث فراوانی آورد که در این جا به چند مورد از آنها اشاره می شود :

1. جایگاه والای عقل در «الکافی»

اولین دلیل بر این ادعا، جایگاه والا و بسیار ارزشمند عقل در نگاه کلینی است ؛ زیرا وی در تدوین کتاب ارزشمند خود ، اولین مبحث را به عقل اختصاص داده و در آن جا یادآور شده است که نخستین چیزی که بدان آغاز می نمایم ، کتاب عقل و فضایل علم و بلندی درجه دانشمندان و ارجمندی قدرشان و نارسایی جهل و فرومایگی نادانان و پستی مرتبه ایشان است . وی معتقد است که عقل در انسان ، محوری است که همه مدار بر آن استوار است ؛ مایه قوای ادراک کننده و حرکت دهنده است ؛ و مرکزی است که تمامی مدارک و حواس بدان باز می گردد ؛ نوری است که انسان بدان در تاریکی های بیابان دنیا و دریای آخرت ، هدایت و راهنمایی می شود. با عقل ، اقامه حجت و دلیل می شود ؛ یعنی بر درست دانستن درستکار و خطا گرفتن از خطاکار و راستی حق و لغو باطل و «پاداش برای او ، کیفر متوجه اوست» ؛ یعنی روز حساب و بازگشت در بهشت و جایگاه عذاب «و خدا تنها توفیق دهنده است» . (1)

ص: 89

1- . شرح اصول الکافی ، ملاً صدرا ، ج 1 ، ص 146 و 147 ؛ الکافی ، ج 1 ، ص 9-10 .

در این نگاه، عقل همانند دین، راه رستگاری را به انسان نشان می دهد.

2. عقل و دین، کامل کننده انسان و همدیگر

در حدیث 1، 13 و 23 و ...، به این موضوع اشاره شده است. از امام محمدباقر علیه السلام نقل شده است که فرمود:

چون خداوند، عقل را آفرید، او را به سخن آورده و فرمود: «پیش آی». پیش آمد. فرمود: «بازگرد». بازگشت. فرمود: «سوگند به عزّت و جلالم! آفریده ای که از تو نزد دوستدارتر باشد، نیافریدم. و تو را جز در وجود آنان که دوستشان دارم، کمال نبخشیدم. همانا که فرمانم، نهیم، و کیفر و پاداشم متوجه اوست. (1)

صدر المتألّهین، در تفسیر این روایت، به استناد روایت دیگر می گوید:

به تو [عقل] شناخته می شوم و به تو می گیرم و به تو می بخشم و به تو کیفر و پاداش می دهم. پس تمامی اینها، حال پیغمبر صلی الله علیه و آله است؛ چون هر کسی پیغمبر را به نبوت و رسالت شناخت، خداوند را آن گونه که باید، شناخته است، اگر چه او را هزار دلیل بر معرفت الهی باشد. (2)

در حدیث 23 نیز امام صادق علیه السلام می فرماید:

پایه و مایه انسان، عقل انسان است. انسان به واسطه عقل، کمال می یابد و آن، راهنما و بیناکننده و کلید کار اوست. (3)

در سخن ملاً صدرا، عقل، همان پیامبری است که هدفش، رسالت پیغمبران است و این که انسان ها و کسانی که خداوند دوستشان دارد، به واسطه عقل، به کمال می رسند، در واقع می تواند کامل کننده عقل و دین و انسان باشد؛ چرا که تا انسان ها

کمال پیدا نکنند، دیندار نمی شوند و تا انسان دیندار نشود، خردمند نخواهد شد و سرانجام وقتی که خردمند گردید، کمال خواهد یافت.

ص: 90

1- همان، ح 1.

2- شرح أصول الكافی، ملاً صدرا، ج 1، ص 155.

3- همان، ص 577.

چندین روایت وجود دارد که از آن دو (عقل و دین)، به عنوان حجّت خداوند در روی زمین یاد شده است. هشام بن حکم می گوید که امام موسی بن جعفر علیهما السلام به من فرمود:

خدای متعال، به واسطه عقل، حجّت را برای مردم تمام کرده است و پیغمبران را به وسیله بیان، یاری کرده و به سبب برهان ها، به ربوبیت خویش دلالتشان نموده و فرموده است: خدای شما، خدایی است یگانه که جز او خدایی نیست و رحمان و رحیم است. در آفرینش آسمان ها و زمین و تفاوت شب و روز و کشتی هایی که به سود مردم در دریا روان اند، و آبی که خدا در آسمان فرود آورد که زمین را بعد از مرده شدنش زنده گرداند و از همه جنبندگان در آن پراکند، و گردش بادها و ابری که بین آسمان و زمین زیر فرمان اوست، نشانه هایی است بر ربوبیت ما، برای مردمی که تعقل کنند.

سپس امام با اشاره به این آیه که: «شب و روز و خورشید و ماه را به خدمت شما گماشت و ستارگان تحت فرمان اویند. در اینها برای گروهی که عقل خود را به کار اندازند، نشانه هاست»، در ادامه می افزاید:

خدا پیغمبران و رسولانش را به سوی بندگان نفرستاد مگر برای آن که از خدا خردمند شوند. پس هر که نیکو پذیرد، معرفتش بهتر است. آن که به فرمان خدا دانایتر است، عقلش نیکوتر است و کسی که عقلش کامل تر است، مقامش در دنیا و آخرت بالاتر است.

امام پس از این به هشام می گوید:

خدا بر مردم دو حجّت دارد: حجّت آشکار و حجّت پنهان. حجّت آشکار، رسولان و پیغمبران و امامان اند و حجّت پنهان، عقل مردم است. (1)

در حدیث دیگری نیز به همین موضوع اشاره شده است که خداوند با ارسال

ص: 91

1- . أصول الكافي ، مصطفوی، ج 1 ، ص 16 - 19 ؛ شرح أصول الكافي ، ملا صدرا، ج 1 ، ص 193 و 333 - 335 .

رسولان برای امتشان، حجت را بر آنان تمام کرد و در زمانی که پیامبری از سوی خدا برای مردم نیست، عقل، حجت خدا بر روی زمین است و مردم به وسیله آن می توانند راه درست را برگزینند. (1)

4. هم ردیف و همراه بودن عقل با دین

از امام علی علیه السلام روایت شده است که :

جبرئیل بر آدم فرود آمد و گفت : من مأمورم که تو را در انتخاب یکی از سه چیز ، منخبر گردانم . یکی را انتخاب کن و دو دیگر را واگذار . آدم گفت : آن سه چیز کدام است؟ گفت : عقل ، حیا و دین. آدم گفت: عقل را انتخاب کردم. جبرئیل به حیا و دین گفت : بازگردید و او را واگذارید. گفتند : ما مأموریم هر جا که عقل باشد ، با او

باشیم. گفت : باشید . خود ، به آسمان عروج نمود . (2)

صدر المتألهین در خصوص این که چرا آدم ، عقل را برگزید، می گوید :

شکی نیست که عقل ، بهترین خوی ها و ارجمندترین آنهاست ؛ زیرا بدان ، حق شناخته شده و از باطل جدا می گردد و بدان ، ایمان کامل شده و به سوی خداوند تقرّب حاصل می آید . او خداوند را دوست می دارد و خداوند هم او را دوست می دارد . (3)

پا را از این نیز فراتر می توان نهاد که نه تنها عقل ، هم ردیف دین است ، حتی بالاتر از آن است : اولاً ، دین به واسطه عقل فهمیده می شود و از سوی دیگر ، آدم از بین سه گزینه ، بهترین چیز را برگزید که همان عقل است.

5 . تلازم بین عقل و دین

یک قاعده فقهی داریم مبنی بر این که: «کلّ ما حکم به العقل ، حکم به الشرع ،

ص: 92

1- . شرح أصول الكافي ، ملا صدرا ، ج 1 ، ص 557 - 558 .

2- . همان ، ص 156 ، ح 2 .

3- . همان ، ص 158 .

و کَلِّمًا حَكَمًا بِالشَّرْعِ حَكَمًا بِالعَقْلِ». این قاعده، استنتاج از روایاتی است که ائمه معصوم و اهل البیت علیهم السلام به آن توجه داشته اند. امام صادق علیه السلام می فرماید:

هر که عاقل است، دین دارد و هر کس دین دارد، به بهشت می رود. (1)

ملاً صدرا، در توضیح این حدیث، به بیان منطقی آن می پردازد و اظهار می دارد که مراد از عاقل، کسی است که دارای اندیشه نیک و فکر صحیح در کار زندگی و بازگشت خود است و به مقتضای رأی درست و نظر راست خود عمل می نماید. پس لازم می آید که دیندار باشد؛ چون اگر فکرش و رأیش درباره پایان کار و عاقبت خود، راست نباشد، او عاقل نیست، بلکه جاهل است و اگر به مقتضای فکر درست و رأی راست خود عمل نماید، او کم خرد و غیرعاقل است. پس ثابت شد که هر عاقلی، متدین و دیندار است؛ زیرا هر کس که عاقل و بینا و دیندار باشد و به مقتضای عقل و ایمان خود عمل نماید، در خور فضل و رحمت الهی است و شایستگی همسایگی و بهشت او را دارد و خداوند سبحان، از آن برتر است که مستحق را از فضل و بخشش و نیکویی خود باز دارد، در حالی که او کسی است که آفریده اش را بدون استحقاق و لیاقت پیشین، وجود بخشید.

پس اگر با استحقاق و شایستگی و ایمان و عمل به مقتضای عقل و عرفان همراه باشد، چگونه دوری از آمرزش و خشنودی رحمان و دستیابی به بهشت جاویدان صورت می بندد؟ (2)

حدیث دیگری نیز مبین این مدعاست که اگر کسی، دو صفت دین و عقل را نداشته باشد، چشم پوشی نمی کنم؛ چرا که جدایی از دین، جدایی از امنیت است و زندگی با هراس، گوارا نیست و نداشتن عقل، نداشتن زندگی است و این افراد، تنها با مردگان مقایسه می شوند و بس. (3)

ص: 93

1- الکافی، ج 1، ص 12، ح 6.

2- شرح أصول الکافی، ملاً صدرا، ج 1، ص 173 - 174.

3- همان، ص 592، ح 30.

امام علی علیه السلام در این جا انسان بدون عقل و دین را با مردگان مقایسه کرده است و حدیث 32 نیز بر این امر تأکید دارد که انسان دینداری که عقل ندارد، اعتنایی به او نیست. (1) با توجه به این احادیث، این چنین استنباط می شود که عقل و دین، لازم و ملزوم یکدیگرند و از همدیگر جداناپذیرند و نزد خداوند، اعمال انسان بدون داشتن هر یکی از آن دو، مقبول نخواهد افتاد.

6. سودبخش نبودن عبادت بدون عقل

عبادت بدون عقل، سودبخش نیست، همچنان که دینداری بدون عمل. روایت شده است که فردی به امام صادق علیه السلام گفت: فدایت شوم! همسایه ای دارم که بسیار نماز می خواند و صدقه فراوان می دهد و حج زیادی می رود و عیبی ندارد. امام فرمود: «عقلش چه طور است؟». گفت: فدایت شوم! عقل درستی ندارد. امام فرمود: «آن اعمال، بالایش نمی برند». (2)

از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود:

عقل، چیزی است که به واسطه آن، خداوند پرستش می شود و با آن، بهشت فرا چنگ می آید. (3)

بنا بر این گفتار، می توان گفت که پذیرش دین و عبادات صحیح و سودبخشی آنان، به واسطه عقل است. انسانی که عاقل نیست، ممکن است اعمال عبادی او درست انجام نگیرد. وقتی که اعمالش درست نباشد، این اعمال، سودی برای انسان در بر نخواهد داشت. زمانی که پیامبر صلی الله علیه و آله به حضرت علی علیه السلام می فرماید: «هیچ مالی سودمندتر از عقل نیست»، (4) معنایش چه می تواند باشد؟ غیر از این که شریعت، مؤید

ص: 94

1- . أصول الكافي، مصطفىوفی، ج 1، ص 32.

2- . شرح أصول الكافي، ملا صدرا، ج 1، ص 557، ح 19.

3- . أصول الكافي، محمّد جواد المغنیه، ج 1، ص 58، ح 3.

4- . همان، ص 73، ح 23.

عقل است و اعمال انسان بدون آن دو، بی معناست و سودبخش نخواهد بود.

7. وجوب تکلیف انسان، مشروط به وجود عقل

از دیگر ادله های سازگاری عقل و دین، مشروط بودن احکام تکلیفی شرع و دین به عقل است. چنانچه فقهای اسلامی همه بر این مسئله توافق دارند که قبول اعمال و تکالیف انسان های مسلمان، مشروط به چند موضوع است که یکی از آنها عقل است. مبنای فقهی آنها علاوه بر دلیل عقلی و قاعده «قیح عقاب بلا بیان»، آیات و روایاتی است که به آن پرداخته اند. حدیث رفع، (1) از جمله روایاتی است که در آن آمده: اگر انسان، دچار جنون باشد، تکلیفی بر او بار نیست. به عبارت دیگر، اگر انسان، صاحب عقل و خرد نباشد، مکلف نمی گردد و عقوبت و مؤخذه نخواهد شد. بنا بر این، دینداری و تکلیف شرعی، مشروط به عقل انسانی است؛ چرا که خداوند این چنین خواسته است. عقل، دورکننده از منکر و فرمان دهنده به معروف است.

8. عدم مذمت از عقل

در متون دینی، آثار بسیاری به عقل و تعقل نسبت داده شده است؛ آثاری فراتر از آنچه در ابتدا به ذهن انسان می گذرد. در روایات، طاعت و عبادت خداوند، انجام دادن واجبات و ترك محرمات، غلبه بر هوا و هوس، تسلط بر زمان، پیراسته شدن از عیوب و اصلاح آنها، معرفت های خداوند و حجت های صادق، استقامت و همراهی با حق، دوری از هر نوع ناهنجاری و آراسته شدن به هنجارهای اخلاقی و اجتماعی، آگاهی، حفظ علم و ... (2) به عقل و کاربرد آن نسبت داده شده است.

ص: 95

1- . منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج 1، ص 202 - 382؛ الکافی، ج 2، ص 462، ح 1. لازم به توضیح است که این حدیث، در بیش از نه منبع، با تعبیر گوناگونی نقل شده است.

2- . در این زمینه، روایات فراوان است. حتی گاه برای بیان يك اثر از آثار یاد شده، بیش از ده حدیث وجود دارد (ر. ک: الکافی، ج 1، کتاب العقل و الجهل؛ بحار الأنوار، ج 1، کتاب العقل و الجهل؛ میزان الحکمة، ج 5، ص 2033 ح 13311).

در روایات آمده است که به برخی از موجودات از جمله انسان، نیرویی (عقل) داده شده است که بر اساس آن، مصلحت یا مفسده موجود در افعال را درک می کند و آنچه مصلحت دارد را «حَسَن» و هر چه مفسده دارد را «قَبِيح» می شمارد. (1) فاعل فعل اول (حسن) را می ستاید و مستحق پاداش می بیند و فاعل فعل دوم (قبيح) را سرزنش می کند و سزاوار کیفر می داند. با این نیرو، با نهادها و گزاره هایی که خارج از حس و خیال است، ارتباط برقرار می سازد. درک می کند که خدا هست و اجتماع دو ضد، محال است.

نکته قابل توجه این است که تمام آثار نسبت داده شده به عقل و تعقل، آثاری ارزشی و مثبت اند. در هیچ آیه یا روایتی، اثر منفی و ناهنجاری به عقل و تعقل نسبت داده نشده است. از این رو، برخی روایات می کوشند که حوزه عقل را از توهم عقل جدا سازند تا از یکدیگر ممتاز گردند. (2)

9. ویرانی عقل، برابر با ویرانی دین و دنیا

از دیگر دلایل سازگاری عقل و دین، زمانی است که انسان، با آرزوهای دور و دراز، گفتارهای بیهوده و خواهش های نفس، عقلش را تباه می سازد. چنانچه امام موسی بن جعفر علیهما السلام به هشام بن حکم فرمود:

عقل، کسی است که حلال، او را از سپاس گزاری باز ندارد و حرام، بر صبرش چیره نشود. و هر کس سه چیز را بر سه چیز مسلط سازد، به ویرانی عقلش کمک کرده است: آن که پرتو فکرش را به آرزوهای درازش تارک کند و آن که شگفتی های حکمت را به گفتار بیهوده اش نابود کند... آن که پرتو اندرز گرفتن

ص: 96

1- . الکافی، ج 1، ص 32 - 34 .

2- . همان، ص 11، ح 3 - 4 .

خود را به خواهش های نفسش خاموش نماید. هر کس این چنین کند گویا هوس خود را بر ویرانی عقلش کمک داده و کسی که عقلش را ویران کند، دین و دنیای خویش را تباہ ساخته است.(1)

بنا بر این، ویرانی عقل، مساوی است با ویرانی دین و ویرانی دین، برابر است با ویرانی عقل.

10. معارضه نداشتن حق با حق

همان طور که پیش از این یادآور شدیم که عقل و دین، هر دو حجت خداوند برای مردم روی زمین هستند(2)، می توان گفت که چون آن دو، لباس حق بر تن دارند،(3) هیچ گاه حق با حق، در تعارض همدیگر قرار ندارند. چنانچه ابن رشد بر این باور است که:

و اگر شریعت اسلام حق است و مردم را به نگرستن امر می کند تا به حق برسند، ما مسلمانان می دانیم که نظر برهانی، هرگز به مخالفت با آنچه در شرع آمده، منجر نمی گردد؛ چه حق با حق، معارضه ندارد؛ بلکه همواره موافق با آن است و بدان شهادت می دهد.(4)

نتیجه گیری

اندیشه رویارویی عقل و دین که از زمان های بسیار دور رواج داشته، اندیشه ای ناصواب است و در جهل به دین و شریعت از يك سو و به حقیقت عقل از سوی دیگر، ریشه دارد. گاه دین و شریعت را مجموعه ای از امور تعبدی و فوق عقل تفسیر کردند و زمانی آن را عاطفه محض - که در مقابل عقل قرار می گیرد - گروهی نیز دین

ص: 97

1- . أصول الكافي، مصطفوی، ج 1، ص 19، ح 12 .

2- . شرح أصول الكافي، ملاً صدرا، ج 1، ص 193، 333 - 335، 376 و 557 - 558 .

3- . شرح أصول الكافي، ملاً صالح، ج 1، ص 78؛ الكافي، ج 1، ص 12 .

4- . تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج 2، ص 657 .

را رهاورد انفعالاتی چون ترس از بلا و امید به بهره یابی یا بهبود کار به شمار آوردند. روشن است شریعت برآمده از این دین، تا چه پایه، عقل ستیز است. با این رویکرد، عقل به مصیبت دین گرفتار شده و از سوی دیگر در زندان تدبیر، سیاست و شیطنت درآمده است. با این دیدگاه، جنگی موهوم بین دین و عقل و بدون چشم انداز صلح، میان آن دو پدید می آید. اینها همه بر خلاف آموزه هایی است که در آیات و روایات معصوم علیه السلام به ما رسیده است.

با توجه به آنچه بیان شد، عقل و دین، دو موهبت و نعمت گران بهایی هستند که از سوی خالق و دادار هستی برای بشر به ارمغان آمده اند. در این رهگذر، عزّت و شرافت انسانی در گروی برخورداری از آن دو مخلوق پروردگار جهان است. توجه کردن به یکی و دوری جستن از دیگری و ایجاد ناسازگاری، عدم همکاری و همیاری بین آنها، خسارت و تهدیدهای جبران ناپذیری را به دنبال خواهد داشت. آنچنان که گفته شد، تکیه کردن به عقل صرف و دوری جستن از دین، باعث سرکشی و ناهنجاری در جامعه می شود؛ زیرا این پدیده، در طول تاریخ بشر در برخی از جوامع انسانی، وجود داشته و دارد. زاییده این نوع نگرش، به بحران انسانی منجر گردید. انسان در این حوزه، در بی هویتی، پوچ انگاری و بدون انگیزه صحیح و مشخص، به سر می برد و پایان زندگی او در همین دنیا ختم می شود.

از سوی دیگر، جدانگاری دین از عقل، دچار انحرافات می شود؛ چون که از قدرت عقل و فهم، بهره برده نمی شود. این نگرش نیز سبب می گردد تا خرافه پرستی و خرافه گویی و تحریف های گوناگون صورت گیرد و در نهایت، تحجّر و جمود فکری، شخص را احاطه و به ورطه نابودی بکشاند.

عقل در مکاتب مختلف، از ساختارهای گوناگونی تشکیل یافته است. برای نمونه، فیلسوفان غربی، به دو دسته عقل گرایان و تجربه گرایان تقسیم می شوند. عقل گرایان نیز از ساختار یکسان عقلی برخوردار نیستند؛ زیرا ساختار عقل گرای

دکارت ، لایب نیتز ، کانت و هگل ، با هم تفاوت های آشکاری دارند. عقل آدمی با همه ارزش و عظمتی که دارد، در دامنه محدودی به سر می برد. گر چه در معرفت دینی، نقش اساسی دارد و در اثبات حقیقت وحی و ضرورت بعثت پیامبران و تحلیل عقلی مفاهیم دینی و تفسیر گزاره های دینی ، تواناست، ولی در برخی از مسائل ، ناتوان و قادر به درک آنها نیست و بدون دین ، در رسیدن به هدف انسانی ناتوان خواهد بود.

با این رویکرد ، عقل و دین ، دو بالی هستند که انسان خاکی را آسمانی می کنند و او را به بلندمرتبه ترین مرحله رشد انسانی و خدایی می کشانند؛ کسی می شود که خداوند او را «خليفة الله» بر روی زمین معرفی و جایگزین می سازد. بنا بر این ، عقل و دین ، به عنوان دو حجت الهی و دو بال کمال انسانی برای رشد و سعادت بشر ، لازم و ملزوم یکدیگرند و فقدان آن دو ، مساوی با نقصان انسانی است .

1. آیین و اندیشه در دام خودکامگی، سید محمد خاتمی، تهران: طرح نو، 1378 ش.
2. إحياء علوم الدين، ابو حامد محمد غزالي، بيروت: دار الإحياء التراث العربي.
3. الأسفار الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي (ملاً صدرا)، قم: مكتبة المصطفوي.
4. أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ترجمه و شرح: جواد مصطفوي، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بيت، 1348 ش.
5. أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: محمد جواد المغنية، بيروت: دار الأضواء، 1413 ق.
6. العين (ترتيب العين)، خليل بن احمد الفراهيدي، تحقيق: محمد حسن بكايي، قم: مؤسسه نشر اسلامي، 1414 ق.
7. بحار الأنوار، محمدباقر بن محمد تقي المجلسي (العلامة المجلسي)، بيروت: مؤسسه الوفاء، 1403 ق.
8. برهان قاطع، محمد حسين بن خلف تبريزي (برهان)، به كوشش: محمد معين، انتشارات دانشگاه تهران، 1335 ش.
9. پنجاه فيلسوف بزرگ از تالس تا سارتر، دايان كالينسون، ترجمه: محمد رفيعي مهرآبادي، تهران: عطايي، 1379 ش.
10. تاريخ جامع اديان، جان ناس، ترجمه: علي اصغر حكمت، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي.

- 11 . تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، ذبیح الله صفا، تهران : دانشگاه تهران، 1364 ش.
- 12 . تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ترجمه : سید جواد طباطبایی، تهران : کویر، 1373 ش .
- 13 . تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، ترجمه : نصر الله پورجوادی، تهران : مرکز نشر دانشگاهی، 1362 ش .
- 14 . تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا الفاخوری و خلیل الجبرّ، ترجمه : عبد الحمید آیتی، تهران : زمان، 1358 ش .
- 15 . تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، محمد ایلخانی، تهران : سمت، 1382 ش.
- 16 . حکیم رازی، محمد بن زکریا، پرویز اذکایی، تهران : طرح نو، 1384 ش.
- 17 . دایرة المعارف تشیع، تهران : نشر شهید سعید محبی، 1384 ش .
- 18 . دین و چشم اندازه‌های نو، مایکل پیتر آلستون و میلتنو ینگر و محمد لگنهاوزن، ترجمه : غلامحسین توگلی، قم : بوستان کتاب، 1380 ش.
- 19 . روح فلسفه قرون وسطی، اتین ژیلسون، ترجمه : علی مراد داوودی، تهران : علمی و فرهنگی، 1366 ش .
- 20 . شرح اصول الکافی، صدرالدین محمد شیرازی (ملاً صدرا)، ترجمه : محمد خواجه‌جوی، تهران : مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1366 ش.
- 21 . شرح اصول الکافی، تحقیق و شرح : محمد صالح مازندرانی، تهران : مکتبه اسلامیة، 1342 ش .
- 22 . شریعت در آئینه معرفت، عبد الله جوادی آملی، تهران : مرکز نشر فرهنگی رجاء، 1373 ش.
- 23 . شیعه در اسلام، سید محمد حسین طباطبایی، قم : دفتر انتشارات اسلامی، 1362 ش.
- 24 . الصحاح العربیة، اسماعیل بن حماد الجوهری، تحقیق : احمد عبد الغفار عطار، بیروت : دار العلم للملایین، 1990 م .
- 25 . عقل و استنباط فقهی، حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، 1381 ش .

- 26 . عقل و اعتقاد دینی، مقدمه ای بر فلسفه دین، مایکل پترسون و همکاران، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، 1376 ش.
- 27 . عقل و وحی در قرون وسطی، اتین ژیلسون، ترجمه: شهرام پاژوکی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1371 ش .
- 28 . علم اصول (مرحله اول و دوم)، سید محمد باقر صدر، ترجمه: نصر الله حکمت، تهران: امیرکبیر، 1364 ش.
- 29 . فلسفه دین در قرن بیستم، چارلز تالیافرو، ترجمه: ان شاء الله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، 1382 ش .
- 30 . کلام جدید، عبدالحسین خسروپناه، قم: حوزه علمیه قم، 1379 ش.
- 31 . گفتار در روش راه پروردن عقل، رنه دکارت، ترجمه: محمد علی فروغی، تهران: سازمان کتاب های جیبی، 1342 ش .
- 32 . ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: طرح نو، 1376 ش.
- 33 . مجمع البحرين، فخرالدین الطریحی، تهران: مرتضوی، 1363 ش .
- 34 . المحاکمة بین شرح الاشارات (چاپ شده در ذیل الإشارات و التنبیها)، قطب الدین محمد رازی، نجف: مطبعة الحیدری، 1377 ق .
- 35 . محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و المتکلمین، عبد الرؤوف سعد طه، بیروت: دار الكتاب العربی، 1404 ق .
- 36 . معجم المقاییس اللغة، ابن فارس، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، 1404 ق .
- 37 . مقدمه ای بر سیر تفکر در قرون وسطی، محمد رضا فشاھی، تهران: گوتنبرگ، 1354 ش .
- 38 . منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، حسن بن یوسف الحلّی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، 1382 ش .

- 39 . المنطق، محمّدرضا مظفر، نجف: النعمان، 1388 ق .
- 40 . ميزان الحكمة، محمّد محمّدي ري شهري، بيروت: دار الحديث، 1419 ق .
- 41 . الميزان في تفسير القرآن، سيّد محمّد حسين طباطبائي، تهران: بنياد علمي فكري علامه طباطبائي .
- 42 . الميزان في تفسير القرآن، سيّد محمّد حسين طباطبائي، تهران: دار الكتب الاسلاميه .
- 43 . فصل نامه نقد و نظر، ش 3 .
- 44 . نهايه الحكمة، سيّد محمّد حسين طباطبائي، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، 1364 ش .
- 45 . واژه هاى دخیل در قرآن مجید، آرتور جفرى، ترجمه: فریدون بدره اى، تهران: توس، 1372 ش .
- 46 . هرمنوتیک، کتاب و سنت، محمّد مجتهد شبستري، تهران: طرح نو، 1375 ش .

معرفت خدا در روایات «الکافی»

محمد بیابانی

چکیده

در نوشتار حاضر، اهمیت معرفت خدا و راه های کسب آن و همچنین ابعاد این معرفت، با استفاده از روایات مندرج در کتاب الکافی، بیان گردیده است. نگارنده، نخست به بیان مفهوم معرفت و تفاوت آن با علم پرداخته و آرای صاحب نظران را در این زمینه، مطرح می نماید. آن گاه به دسته بندی روایات الکافی در خصوص «معرفت الله» می پردازد و روایات وارده در این زمینه را شرح می نماید.

در این دسته بندی، وی ابتدا به «معرفت الله بالله» اشاره کرده و در این باب، هفت روایت از الکافی نقل و دیدگاه شیخ کلینی و فیض کاشانی را در این خصوص، منعکس می کند. در قسمت دیگری از دسته بندی روایات، نگارنده، به صفات فعل بودن معرفت و هدایت خدا اشاره می کند و در این زمینه نیز احادیثی را مطرح و شرح می نماید. وی در این قسمت، توضیح می دهد که معرفت، فعل خداست یا فعل بنده و آیا معرفت اکتسابی است یا ضروری؟ نگارنده، در مورد فطری بودن معرفت خدا نیز روایاتی از الکافی نقل را شرح و بررسی اجمالی می نماید.

بررسی نقش عقل در معرفت خداوند سبحان، جواز یا عدم جواز تفکر در باب خداوند، مسئله عقل و اثبات خدا و انعکاس نظریه کلینی رحمه الله در این باره، به همراه شرح روایاتی از الکافی در این موضوعات، از دیگر مندرجات این مقاله به شمار می آید.

کلیدواژه ها: معرفت الله، هدایت، الکافی، فیض کاشانی، فطرت، عقل.

فضل و ارزش اصل معرفت و شناخت ، برای احدی پوشیده نیست . اهمیت شناخت هر چیزی ، به اعتبار و ارزش آن وابسته است . از آن جا که خداوند متعال ، قابل مقایسه با هیچ موجودی نیست ، بنا بر این ، معرفت او هم با هیچ معرفت دیگری قابل مقایسه نخواهد بود . امام صادق علیه السلام در این خصوص می فرماید:

لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، مَا مَدُّوا أَعْيُنَهُمْ إِلَى مَا مَتَعَ اللَّهُ بِهِ الْأَعْدَاءَ مِنْ زَهْرَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنَعِيمِهَا . وَكَانَتْ دُنْيَاهُمْ أَقْلَ عِنْدَهُمْ مِمَّا يَطُّونَهُ بِأَرْجُلِهِمْ ، وَكُنَعُوا بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ - جَلَّ وَعَزَّ - وَتَلَدُّوا بِهَا تَلَدُّ مَنْ لَمْ يَزَلْ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّةِ مَعَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ . إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ كُلِّ وَحْشَةٍ وَصَاحِبٍ مِنْ كُلِّ وَحْدَةٍ وَنُورٍ مِنْ كُلِّ ظُلْمَةٍ وَقُوَّةٍ مِنْ كُلِّ ضَعْفٍ وَشِفَاءٍ مِنْ كُلِّ سَقَمٍ؛ (1)

اگر مردم ، ارزش معرفت خداوند متعال را می دانستند ، چشمانشان را به نعمت ها و زرق و برق دنیا - که خداوند ، دشمنان را از آن بهره مند کرده است - نمی دوختند . و دنیای آنها نزد ایشان ، بسیار کوچک تر از آن می شد که زیر پایشان لگدمال می کنند . و با معرفت خدا ، به نعمت و لذتی می رسیدند همچون لذت کسی که تا ابد ، در باغ های بهشت با اولیای الهی است .

همانا معرفت خدای عز و جل ، انسان را در هر وحشتی ، انس و در تنهایی ، مصاحب و در تاریکی ها ، نور و از هر ضعفی ، قوت و از هر بیماری ، شفاست .

کسی که با خدای سبحان ، آشنایی پیدا کرده و با او الفتی برقرار کرده است ، به یقین می داند که ارزش و کمال همه اشیا ، به ارتباطشان با خداوند سبحان است و هر چیزی که انسان را از او دور کند و مایه غفلت او از خدای تعالی باشد ، هیچ ارزشی ندارد . خداوند متعال ، صاحب همه نعمت های دنیاست و بدیهی است کسی که با صاحب و

مالك نعمت ها ، در ارتباط باشد و با او آشنایی پیدا کند و با او باشد ، دیگر به آنچه در دست دیگران است ، نیاز نخواهد داشت و همه زرق و برق نعمت های دنیوی ، در چشم او بی ارزش خواهند شد. کسی که با خدای خود الفتی برقرار کرده است و او را در کنار خویش احساس می کند و خود را آشنای او می یابد ، وحشت و ترسی برای او نیست. تاریکی ها، تنهایی ها، ناتوانی ها و بیماری ها ، برای او با نور ، توانایی ، سلامتی و بهبودی ، جایگزین خواهد شد ؛ چون که او با حقیقتی در ارتباط است که همه روشنایی ها ، سلامتی ها و توانایی ها از اوست.

2. معنای معرفت و فرق آن با علم

در کتب لغت ، معرفت ، به علم و دانش معنا شده است. فیومی می نویسد:

عَرَفْتُهُ عِرْفَةً و عِرْفَانًا، عَلِمْتُهُ بِحَاسَّةٍ مِنَ الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ. و المَعْرِفَةُ ، اسم منه ؛ (1)

عَرَفْتُهُ، یعنی او را به یکی از حواس پنج گانه دانستم. و معرفت ، اسم از عَرَفَ است.

ابن منظور می گوید:

العِرْفَانُ: العلم... و عَرَفَهُ الْأَمْرُ: أَعْلَمَهُ إِيَّاهُ. و عَرَفَهُ بَيْتَهُ: أَعْلَمَهُ بِمَكَانِهِ، و عَرَفَهُ بِهِ: و سَمَهُ. (2)

احمد بن فارس ، برای «عَرَفَ» ، دو معنای اصلی ذکر می کند : یکی اموری که پشت سر هم و متصل به هم باشند و دیگری ، سکون و آرامش. وی ، معرفت و عرفان را به معنای دوم بر می گرداند و می نویسد:

العین والراء والفاء، أصلان صحيحان . يدلّ أحدهما على تتابع الشئ ء متصلا ببعضه ببعض و الآخر على السكون والطمأنينة... .

والأصل الآخر ، المعرفة والعرفان . تقول: عَرَفَ فلان فلاناً عرفاناً و معرفةً ، و هذا أمرٌ معروفٌ. و هذا يدلّ على ماقلناه من سكونه إليه ، لأنّ من أنكر شيئاً توحّش منه

ص: 107

1- . المصباح المنير ، ص 404 .

2- . لسان العرب ، ج 9 ، ص 153 .

از این عبارت، استفاده می‌شود که معرفت، دانشی است که آرامش و سکون به همراه دارد و جمله «من أنكر شيئاً توحّش منه و نبأ عنه»، دلالت دارد که سکون، وقتی برای انسان حاصل می‌شود که انسان، با چیزی که برخورد می‌کند، آشنا باشد. یعنی علم جزئی و تفصیلی به آن داشته باشد نه کلی و اجمالی.

بنا بر این به نظر می‌رسد که معرفت، از دیدگاه روایت مذکور - که کلینی در الکافی ذکر نموده -، با آنچه در مقایس اللغه در معنای آن ذکر شده، مناسبت تام دارد و فرق آن با علم، فقط در این است که معرفت، از نظر لغت عرب، صرفاً در مورد ادراکاتی به کار می‌رود که انسان با رسیدن به آن، از وحشت، دلهره و اضطراب بیرون می‌آید. بدیهی است این آرامش و سکونی که با ادراک خاص برای انسان پدید می‌آید، با توجه به متعلق ادراک، درجات متعدد پیدا می‌کند. و ممکن است معرفت چیزی، انسان را به اندازه ای مشغول کند که امور دیگر، برایش هیچ اهمیتی نداشته باشد.

بنا بر این معرفت، در حقیقت ادراک و دانش خاص است (2) و علم و ادراک، معنای عامی است که در مورد معرفت نیز به کار گرفته می‌شود. اما سکون و آرامش، در معنای ادراک و علم اخذ نشده است. و از آن جا که معرفت، ادراکی همراه با ویژگی سکون و آرامش است و در علم و ادراک، چنین ویژگی وجود ندارد، پس نمی‌توان از علم و ادراک، ویژگی مزبور را استفاده کرد.

حال با توجه به این مطلب، به تفاوت علم و معرفت از نظر برخی صاحب نظران اشاره می‌کنیم:

ص: 108

1- . مقایس اللغه، ج 4، ص 281 .

2- . روشن است که این معنا، در مورد خداوند سبحان، به هیچ وجه جاری نخواهد شد. یعنی خدا، عارف خوانده نمی‌شود؛ چون خداوند سبحان را از هیچ چیزی اضطراب و دلهره ای نیست تا با معرفت به امری، آنها از او سلب گردد.

يك . ابی هلال عسکری ، می گوید:

إنَّ المعرفة ، أخصّ من العلم . لأنّها علمٌ بعين الشيء منفصلاً عمّا سواه . والعلم ، يكون مجملاً ومفصّلاً؛ (1)

همانا معرفت ، اخصّ از علم است ؛ زیرا معرفت ، عبارت است از علم تفصیلی به عین شیء ، با توجّه به جهات تمایز آن از اشیای دیگر و علم ، اعمّ از اجمالی و تفصیلی است.

وی ، در صفحه دیگر می نویسد:

قيل: المعرفة ، إدراك البسائط والجزئيات والعلم ، إدراك المركّبات والكلّيات . ومن ثمّ يقال: عرفْتُ الله ولا يقال: علّمته .

وقيل: هي عبارة عن الإدراك التصوّري . والعلم ، هو الإدراك التصديقي

وقيل: المعرفة ، إدراك الشيء ثانياً بعد توسّط نسيانه . لذلك يسمّى الحقّ تعالى ، بالعالم دون العارف . وهو أشهر الأقوال في تعريف المعرفة.

وقيل: المعرفة ، قد تقال فيما تدرك آثاره وإن لم يدرك ذاته . والعلم ، لا يكاد يقال إلاّ فيما أدرك ذاته . ولذا يقال: فلان يعرف الله ولا يقال: يعلم الله؛ (2)

گفته شده است: معرفت ، ادراک بسائط و جزئیات است و علم ، ادراک مرکبات و کلیات . و به همین جهت است که گفته می شود: خدا را شناختم . و گفته نمی شود: خدا را دانستم.

و گفته شده است: معرفت ، ادراک تصوّری است و علم ، ادراک تصدیقی.

و گفته شده است: معرفت ، ادراک ثانوی شیء است بعد از فراموشی آن . به همین جهت است که به خدا عارف گفته نمی شود ، ولی متّصف به عالم می شود . و این مشهورترین اقوال در تعریف معرفت است.

و گفته شده است: معرفت ، در جایی به کار می رود که چیزی ، به آثارش درک

1- . معجم الفروق اللغویّة ، ص 500 .

2- . همان ، ص 501 - 502 .

شود، اگرچه ذاتش درك نشود. و علم غالباً در جایی به کار می رود که ذات شیء درك گردد. و به همین جهت گفته می شود: فلانی خدا را می شناسد. و گفته نمی شود: خدا را می داند.

دو. مرحوم شیخ بهایی، می نویسد:

قال بعض الأعلام: أكثر ما تطلق المعرفة على الأخير من الإدراكين للشيء الواحد، إذا تخلل بينهما عدم، بأن أدركه أولاً ثم ذهل عنه ثم أدركه ثانياً، فظهر له أنه هو الذي كان قد أدركه أولاً. و من ها هنا سمى أهل الحقيقة بأصحاب العرفان، لأن خلق الأرواح قبل خلق الأبدان كما ورد في الحديث. وهي كانت مّطلعة على بعض الإشراقات الشهودية مقرة لمبدعها بالربوبية، كما قال سبحانه: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى». لكتّها لإلفها بالأبدان الظلمانية وانغمارها في الغواشي الهيولانية، ذهلت عن مولاها و مبدعها، فإذا تخلّصت بالرياضة من أسرار الغرور و ترقّت بالمجاهدة عن الإلتفات إلى عالم الزور، تجدّد عهدا القديم الذي كاد أن يندرس بتمادى الأعصار والدهور و حصل لها الإدراك مرّة ثانية. وهي المعرفة التي هي نور على نور؛ (1)

بعضی از بزرگان می گویند: معرفت، غالباً به ادراك دوم از دو ادراك شیء گفته می شود که بین آنها عدم، فاصله انداخته باشد. به این صورت که اول، آن را درك کند، سپس از آن غافل شود و دوباره به ادراك آن نایل آید و برایش روشن شود که این، همان است که پیش تر، آن را درك کرده بود. و به همین جهت است که اهل حقیقت را اصحاب عرفان نامیده اند؛ زیرا خداوند، ارواح را پیش از ابدان آفرید، همان طور که در حدیث وارد شده است. و ارواح، در آن هنگام بر برخی از اشراقات شهودی آگاهی داشتند و بر آفریدگار خویش اقرار می کردند، چنان که خدای تعالی می فرماید: «آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا.» اما با انس و الفتی که با بدن های ظلمانی پیدا کردند و با فرورفتن در حجاب های هیولانی، از

ص: 110

1- . الأربعة حديثاً، ص 78؛ نیز ر.ك: منهاج البراعة، ج 1، ص 318؛ مجمع البحرين، ج 2، ص 1198؛ بحار الأنوار، ج 69، ص 290.

مولا و پروردگار خویش غافل گشتند. پس وقتی که با ریاضت، از اسارت خانه غرور و فریب، خلاص می شوند و با مجاهده، از التفات به عالم دروغ و باطل ترقی می کنند، عهد و پیمان قدیمشان - که نزدیک است با می گذشت روزگاران و عوالم از بین رود -، مجدداً تازه می شود و برای بار دوم، برایشان ادراک پروردگار حاصل می آید. و این، همان معرفتِ نورِ علی نور است.

سه . آیه الله صافی گلپایگانی، می نویسد:

معرفت و عرفان، ادراک شیئی است به اندیشه و تدبیر در اثر آن چیز، که اخصّ از علم است؛ زیرا علم، مطلق ادراک است و به تفکر در خود شیئی نیز حاصل می شود. به عبارت دیگر می توان گفت: معرفت، اعم است. (1)

ایشان، بعد از ذکر وجوهی در شرح حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، می نویسد:

اما معرفت ربّ، بنا بر تمام وجوه، به تدبیر در آثار حاصل می شود. لذا گفته می شود: فلان کس خدا را می شناسد و گفته نمی شود: خدا را می داند؛ چون معرفت بشر به خدا، به تدبیر در آثار اوست، نه به اندیشه در ذات او. (2)

4. مناقشه در رأی صاحب نظران

يك . تفسیر معنای معرفت به ادراک شیء به آثارش، نه تنها با معنای لغوی معرفت - که از کتب لغت ذکر شد - سازگاری ندارد، بلکه از نظر کاربردهای حدیثی آن نیز ناسازگار است؛ زیرا در حدیثی که از الکافی نقل شد، در معرفتِ خدا، به آثار، هیچ توجهی نشده است و التفات و توجه تام به خود خدا، مطرح است. چنین معرفتی، از خداست که با هیچ چیزی قابل مقایسه نیست و مایه دل گرمی انسان در تمامی گرفتاری هایش است. اضافه بر این که «معرفت بشر به خدا به تدبیر در آثار او نه به اندیشه در ذات او»، در صورتی صحیح است که معرفت به خود خدا، حاصل شود.

ص: 111

1- . معرفت حجّت خدا، ص 29 .

2- . همان، ص 30 .

یعنی خود خدا، مورد ادراک قرار گیرد اگرچه از راه آثار.

ممکن است گفته شود میان ادراک شیئی از طریق آثار آن، با ادراک شیئی از طریق توجّه به خود آن شیئی (بدون این که نظری به آثارش شده باشد)، فرق است. مثلاً گفته شود ادراک شیئی از طریق آثار، ادراکی مبهم و مجمل است، ولی ادراک از طریق توجّه به خود آن (بدون توجّه به آثار)، ادراکی احاطی است. جواب این است که معرفت اجمالی و مبهم، در مورد خداوند سبحان، بی معناست. خدایی که اظهار از هر ظاهری است، چگونه می شود مبهم و مجمل باشد؟! خداشناسی، اگر از طریق خود او صورت بگیرد، هیچ ابهام و اجمالی در آن نخواهد بود؛ اما اگر از غیر طریق تعریف الهی باشد، اصلاً معرفت خدا نیست. این مطلب به تفصیل، مورد بحث خواهد شد. اضافه بر همه اینها، این نظریه با معنای لغوی معرفت - که ادراک عین شیء است -، منافات دارد. با توجّه به آثاری که برای معرفت در روایات ذکر شده است، روشن است که این معنا با آن در تخالف است؛ زیرا از آثار معرفت، انس با خدا و آرامش و سکون است و این آثار، با توجّه به معرفت خود خدا، برای انسان حاصل می شود. البته ممکن است که شناخت برخی از آیات الهی، این چنین آثاری را داشته باشند، ولی اگر اثر، از شناخت خود آن آیات مستقل باشد، نمی توان آن را به معرفت خدا مرتبط کرد و اگر به اعتبار آیه و اثر بودن، بوده باشد، در حقیقت، به معرفت خدا بازگشت می کند.

دو. صحت اطلاق «عَرَفْتُ اللَّهَ» و عدم صحت «عَلِمْتُ اللَّهَ»، از این باب نیست که ادراک خداوند سبحان به صورت جزئی یا از طریق آثار است؛ بلکه از این جهت است که این ادراک، لذت آور و آرامش بخش است، و اطلاق علم و ادراک این جهت را ندارد. به علاوه، در روایات می بینیم همان طور که معرفت، در مورد خداوند سبحان به کار رفته، علم نیز به او، اطلاق گردیده است؛ چرا که ادراک خداوند سبحان، در همه حال، دارای چنین خصوصیتی نیست. به عنوان مثال، انسان در گرفتاری ها و

شاید و قطع امید از ماسوی الله، به درك خداوند نایل می شود؛ ولی چنین درکی معمولاً با لذت همراه نیست.

امام صادق علیه السلام می فرماید:

ثَلَاثٌ هُنَّ مِنْ عِلْمَاتِ الْمُؤْمِنِ: عِلْمُهُ بِاللَّهِ وَ مَنْ يُحِبُّ وَ مَنْ يُبْغِضُ. (1)

نیز می فرماید:

أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ، الْعِلْمُ بِاللَّهِ. (2)

سه. معرفت خداوند سبحان، منحصر به معرفت از طریق آثار نیست؛ بلکه اصل معرفت خدا، با تعریف مستقیم خود او، نفس خویش را به بندگانش، حاصل می شود و آثار هم، انسان را به معروف سابق خویش دلالت می کنند. دلالت آثار هم، به اوست، نه این که ذاتی آنها باشد. (3) همچنین اگر قرار باشد معرفت، به آثار و تفکر در آنها حاصل شود و راه بشر جز این نباشد، آیا در مورد پیامبران و ائمه اطهار علیهم السلام هم، معرفت خداوند انحصاراً با تفکر در آثار به وجود می آید؟ و اگر جواب در آنها منفی است (یعنی در مورد آنها راه دیگری برای معرفت وجود داشته باشد)، پس امکان آن در بقیه هم وجود خواهد داشت.

ب. معرفت الله در روایات «الکافی» (4)

کلینی، در کتاب شریف الکافی، روایات فراوانی در ابواب مختلف در ارتباط با معرفت خداوند سبحان آورده است که ما آنها را در چند گروه، دسته بندی و ذکر می کنیم.

ص: 113

1- بحار الأنوار، ج 1، ص 215.

2- همان جا.

3- در مباحث بعدی، به این موضوع خواهیم پرداخت.

4- بحار الأنوار، ج 3، ص 273.

کلینی، در الکافی، بابی با عنوان «باب أنه لا يعرف إلا به»، (1) باز کرده و سه روایت در این باب ذکر نموده است با این مضمون که خداوند را باید به خود او شناخت. در باب بعدی، با عنوان «باب أدنى المعرفة» نیز سه روایت ذکر کرده است. در روایت سوم باب یاد شده هم به این امر تصریح شده است. همچنین بابی با عنوان «باب البیان و التعریف و لزوم الحجّة»، (2) باز کرده و در آن، شش روایت آورده که روایت اول، به همین امر، دلالت روشن دارد. در «باب حجج الله على خلقه» (3) هم چهار روایت آمده که روایت اول، صریح در این مضمون است. در «باب الإضطرار إلى الحجّة»، (4) روایت سوم باب «إنه لا يعرف إلا به» را به صورت کامل آورده است. همین روایت در باب «فرض طاعة الأئمة»، (5) به صورت کامل تر، ذکر گردیده است.

دعای معروف در زمان غیبت «اللهم عرفني نفسك...» (6) را نقل کرده که به صراحت بر مضمون مورد بحث دلالت دارد. در جای دیگر همین دعا را با اندکی تغییر نقل نموده است. (7)

مجموع این روایات که کلینی در ابواب مختلف ذکر کرده، هفت روایت است که در میان آنها، برخی موثق و صحیح اصطلاحی هستند. البته روایات «باب معرفة الله بالله»، به این تعداد ختم نمی شود؛ بلکه در باب معرفت، گروه های دیگری از روایات وجود دارند که مضمون این روایات را تأیید می کنند، نظیر: روایات فطری بودن

ص: 114

-
- 1- . الکافی، ج 1، ص 85 .
 - 2- . همان، ص 162 .
 - 3- . همان، ص 164 .
 - 4- . همان، ص 168 .
 - 5- . همان، ص 188، ح 15 .
 - 6- . همان، ص 337 .
 - 7- . ر.ك: همان، ص 342، ح 29 .

معرفت خدا، فعل الله بودن معرفت خدا، خارج از قوای ادراکی بودن معرفت خدا، که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت. اینک روایات دسته اول را مورد بررسی قرار می دهیم:

حدیث اول . امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید :

اعْرِفُوا اللَّهَ ، بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ ، بِالرِّسَالَةِ وَأَوْلَى الْأَمْرِ ، بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ؛ (1)

خدا را به خدا و رسول را به رسالت و اولی الامر را به امر به معروف و عدل و احسان بشناسید.

حدیث دوم . علی بن عقبه بن قیس می گوید: از امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال شد:

بِمَ عَرَفْتَ رَبِّكَ؟ قَالَ : بِمَا عَرَفْتَنِي نَفْسَهُ . قِيلَ : وَ كَيْفَ عَرَفْتَكَ نَفْسَهُ؟ قَالَ : لَا يُشْبِهُهُ صُورَةٌ وَلَا يُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ ؛ (2)

پروردگارت را به چه چیزی شناختی؟ فرمود: «به همان چیزی که نفس خودش را به من شناساند». گفته شد: چگونه نفس خودش را برای تعریف کرد؟ فرمود: «هیچ صورتی، شبیه او نیست. با حواس، حس نمی شود و به مردم، قیاس نمی گردد».

حدیث سوم . منصور بن حازم می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

إِنِّي نَاطَرْتُ قَوْمًا فَقُلْتُ لَهُمْ: إِنَّ اللَّهَ - جَلَّ جَلَالُهُ - أَجَلٌ وَأَعَزُّ وَأَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ ، بَلِ الْعِبَادُ يَعْرِفُونَ بِاللَّهِ . فَقَالَ: رَحِمَكَ اللَّهُ ؛ (3)

با گروهی مناظره کردم و به آنها گفتم: خداوند - عز و جل - بزرگ تر و ارجمندتر و گرامی تر از آن است که به خلقش شناخته شود، بلکه بندگان [خدا را] به او می شناسند. حضرت فرمود: خدای رحمت کند!

ص: 115

1- . همان ، ج 1 ، ص 85 ، ح 1 .

2- . همان ، ح 2 .

3- . همان ، ص 86 و 168 و 188 .

حدیث چهارم . امام صادق علیه السلام فرمود:

إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ، كُلُّهُ عَجِيبٌ، إِلَّا أَنَّهُ قَدْ احْتَجَّ عَلَيْكُمْ بِمَا قَدْ عَرَفْتُمْ مِنْ نَفْسِهِ؛ (1)

همانا کار خدا، همه اش عجیب است، جز این که او به آنچه از نفس خویش معرفی کرده، بر شما احتجاج می کند.

حدیث پنجم . امام صادق علیه السلام می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ احْتَجَّ عَلَى النَّاسِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَفَهُمْ؛ (2)

همانا، خداوند، بر مردم به آنچه به آنها داده و معرفی کرده، احتجاج می کند.

دلالت این حدیث بر معرفت الله بالله، با توجه به روایت چهارم روشن است؛ زیرا یکی از مصادیق معرفی خداوند سبحان، معرفی او، نفس خویش را بر بندگانش است.

حدیث ششم . امام صادق علیه السلام می فرماید:

لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا وَلِلْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُعْرِفَهُمْ وَلِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا؛ (3)

برای خدا بر عهده خلق نیست که بشناسند و برای خلق بر عهده خداست که معرفی کند. و آن گاه که خدا معرفی کرد، برای خدا به عهده خلق است که بپذیرند.

این حدیث هم با توجه به حدیث چهارم، دلالت دارد که خداشناسی هم باید از ناحیه خود خدا شروع شود و بر اوست که خود را به خلق معرفی کند و بر عهده آنهاست که تعریف او را بپذیرند و بر آن گردن نهند.

حدیث هفتم . دعای معروفی از امام صادق علیه السلام است که ایشان، خواندن آن را در زمان غیبت توصیه می کند:

اللَّهُمَّ عَرَّفَنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِن لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفَكَ . اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَبِيَّكَ

ص: 116

1- . همان، ص 86، ح 3 .

2- . همان، ص 162، ح 1 .

3- . همان، ص 164 .

فَاتَّكَ إِنْ لَمْ تُعْرِفْنِي نَبِيِّكَ لَمْ أَعْرِفْهُ قَطُّ . اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي حُجَّتَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعْرِفْنِي حُجَّتَكَ ضَلَلْتُ عَنْ دِينِي؛ (1)

خداوند! خود را به من معرفی کن که اگر خود را به من معرفی نکنی ، تو را نخواهم شناخت. خداوند! پیامبرت را به من معرفی کن که اگر او را به من معرفی نکنی ، هیچ گاه او را نخواهم شناخت. خداوند! حجت خویش را به من معرفی کن که اگر او را به من معرفی نکنی ، از دین خویش گم خواهم شد.

معلوم است که این دعا را کسی می خواند که معرفت خدا و معرفت پیامبر و حجت او را دارد . و این هیچ مشکلی در اصل مضمون دعا و سازگاری آن با روایات پیشین ایجاد نمی کند ؛ چرا که داعی با این دعا، استمرار و تداوم معرفی خداوند و ازدیاد درجات معرفت را طلب می کند. این دعا از این جهت ، نظیر آیه شریفه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» است ؛ زیرا این آیه را حتی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه اهل بیت علیهم السلام و مؤمنان نیز می خوانند ، با آن که یقیناً در صراط مستقیم هستند و در عین حال باز هم هدایت به صراط مستقیم را از خداوند طلب می کنند و مرادشان استمرار و تداوم هدایت و ازدیاد درجات آن است . (2)

پس مضمون دعای شریف عصر غیبت ، با روایات قبلی ، هم خوانی کامل دارد . در نتیجه ، مضمون همه این روایات ، همدیگر را مورد تأیید قرار می دهند و همگی ، انسان را به این نکته اساسی توجّه می دهند که معرفت خداوند سبحان ، به تعریف خود او تحقّق پیدا می کند.

همچنین از ظاهر این روایات استفاده می شود که این تعریف ، به طور مستقیم از سوی خدای سبحان صورت می گیرد و با تفکر و تدبّر در آثار ، حاصل نمی شود. در نتیجه ، روشن است که منظور از دعای «اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ» ، تفکر در آثار نیست ؛

ص: 117

1- . همان ، ص 342 ؛ نیز با اندکی تفاوت در ص 337 .

2- . ر. ك: عيون الأخبار، ج 1 ، ص 305 و ج 2 ، ص 107 .

بلکه این هم مثل آیه شریفه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»، این نکته را یادآوری می کند که معرفت خدا را از خود خدا باید طلب کرد.

در روایت دیگری که مرحوم صدوق نقل کرده، به صورت خیلی روشن، بر این معنا تأکید شده است، جایی که امام صادق علیه السلام می فرماید:

إِنََّّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ . بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ . إِنََّّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ... فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُؤْمِنُ بِمَا لَا يَعْرِفُ فَهُوَ ضَالٌّ عَنِ الْمَعْرِفَةِ . لَا يُدْرِكُ مَخْلُوقٌ شَيْئًا إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تُدْرِكُ مَعْرِفَةُ اللَّهِ إِلَّا بِاللَّهِ؛ (1)

خداشناس، فقط کسی است که خدا را به خود او بشناسد. کسی که خدا را به خود او نشناسد، خدا را نشناخته و غیر خدا را شناخته است... و کسی که می پندارد ایمان به خدای ناشناخته دارد، او از معرفت خدا گم شده است. مخلوق، هیچ چیزی را جز به خدا نمی شناسد و معرفت خدا جز به او درک نمی شود.

در این حدیث شریف، به روشنی معرفت به واسطه غیر، به کلی نفی شده است و تصریح گردیده که راه معرفت، تنها به خود اوست، نه غیر او، و معرفت خدا به غیر او، معرفت غیر اوست، نه معرفت او. حتی معرفت غیر او به عنوان غیر او بودن هم، به او حاصل می شود. به عبارت دیگر، انسان وقتی می تواند بگوید «این غیر اوست» که قبلاً او را شناخته باشد.

علاّمه طباطبایی رحمه الله در توضیح حدیث سدیر صیرفی، (2) این گونه بیان می کند:

فالسبيل الحق في المعرفة، أن يعرف هو أولاً- ثم تعرف صفاته ثم يعرف بها ما يعرف من خلقه لبالعكس . ولو عرفناه بغيره لن نعرفه بالحقيقة و لو عرفنا شيئاً من خلقه لا به بل بغيره . فذلك المعروف الذي عندنا يكون منفصلاً عنه تعالى غير مرتبط به... فيجب أن يعرف الله سبحانه قبل كل شيء ، ثم يعرف كل شيء بـ بـماله من

ص: 118

1- . التوحيد، ص 142 .

2- . امام صادق علیه السلام در قسمتی از این حدیث می فرماید: «إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ» تحف العقول، ص 326 .

پس راه حق در معرفت خداوند، آن است که ابتدا، خود خدا شناخته شود و آن گاه صفات او شناخته شود و پس از آن، خلق به او شناخته شود، نه بر عکس. اگر ما خدا را به غیر او بشناسیم، هرگز او را نشناختیم و اگر چیزی از خلق خدا را، نه به او، بلکه به غیر او بشناسیم، معرفت ما نسبت به آن شیء، جدا از معرفت خدا است و آنچه شناخته ایم، هیچ ارتباطی با خدا پیدا نمی کند... پس باید خداوند، پیش از هر چیزی شناخته شود و آن گاه همه موجودات، با تمام نیازهایشان به او شناخته شوند تا معرفت حقیقی، تحقق پیدا کند.

يك . نظر کلینی در معنای روایات «معرفه الله بالله»

ایشان در شرح روایت «اعرفوا الله بالله» می نویسد:

مَعْنَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : اَعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ ، يَعْنِي أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَشْخَاصَ وَ الْأَنْوَارَ وَ الْجَوَاهِرَ وَ الْأَعْيَانَ ، فَأَلْعَيْنُ الْأَبْدَانِ وَ الْجَوَاهِرِ الْأَرْوَاحِ . وَ هُوَ - جَلَّ وَ عَزَّ - لَا يُشَبَّهُ بِجِسْمٍ وَ لَا رُوحاً . وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِي خَلْقِ الرُّوحِ الْحَسَّاسِ الدَّرَكِ ، أَمْرٌ وَ لَا سَبَبٌ . هُوَ الْمُتَفَرِّدُ بِخَلْقِ الْأَرْوَاحِ وَ الْأَجْسَامِ ، فَإِذَا نَفَى عَنْهُ الشَّبَهَيْنِ ، شَبَهَ الْأَبْدَانِ وَ شَبَهَ الْأَرْوَاحِ ، فَقَدْ عَرَفَ اللَّهَ بِاللَّهِ . وَإِذَا شَبَّهَهُ بِالرُّوحِ أَوْ الْبَدَنِ أَوْ النُّورِ ، فَلَمْ يَعْرِفِ اللَّهَ بِاللَّهِ ؛ (2)

معنای سخن امام علیه السلام که می فرماید: «خدا را به خدا بشناسید»، این است که خالق اشخاص، انوار، جواهر و اعیان، خداوند سبحان است. اعیان، عبارت از ابدان است و جواهر، عبارت از ارواح. خداوند متعال، نه به جسم شباهت دارد و نه به روح. هیچ کسی در آفریدن روح حسّاس و درک کننده، امری و دخلی ندارد؛ بلکه خالق ارواح و اجسام، تنها خدای تعالی است.

پس وقتی شباهت به ابدان و ارواح، از خداوند سبحان نفی شود، خدای تعالی به

ص: 119

1- . تحف العقول، ص 327 (پاورقی).

2- . الکافی، ج 1، ص 85.

خود او شناخته می شود و آن گاه که به روح یا بدن یا نور تشبیه گردد، خدا به خدا شناخته نشده است.

کلام کلینی را می توان به دو گونه بیان کرد. اول این که معرفت حقیقی خداوند سبحان، تنها به تعریف او صورت می گیرد و انسان، حقیقتاً با تعریف خدا، نفس خویش را به او، خداشناس می شود. خداوند سبحان و معرفت او، هیچ گونه سنخیتی با هیچ مخلوقی ندارد. از سوی دیگر، به طور طبیعی، اگر بخواهیم کسی را به خدای معروف نزد او متوجه کنیم، باید از الفاظ مشترك میان او و خلق استفاده کنیم. بدیهی است که معانی متبادر به ذهن از الفاظ هم غالباً اموری خلقی اند و ذهن ها بیشتر با آنها مأنوس اند. پس متکلمی که می خواهد مخاطبان خویش را متوجه خدا کند، چاره ای ندارد جز این که همراه با صفات ثبوتی و در کنار آنها، از صفات سلبی هم استفاده کند و خدا را از هر گونه شباهت تنزیه کند.

دوم این که مراد از کلام کلینی، نفی هر گونه معرفتی به خداوند سبحان، جز از طریق تنزیه و تشبیه باشد. به عبارت دیگر، منظور کلینی این باشد که معرفت خداوند سبحان، عیناً همان تنزیه و نفی تشبیه به خلق است. بدیهی است که این سخن نامعقولی است؛ زیرا روشن است که نفی تشبیه، وقتی معنا پیدا می کند که موضوعی در کار باشد و انسان، با آن آشنایی داشته باشد و آن را از مشابَهت به امور دیگر تنزیه کند؛ اما اگر هیچ گونه معرفتی به موضوع نداشته باشد و موضوع، مجهول مطلق باشد، نفی تشبیه و تنزیه او، امری نامعقول و غیر قابل فهم خواهد بود. بنا بر این چاره ای نیست جز این که کلام کلینی و همین طور روایاتی که در باب نفی تشبیه و تنزیه خدای سبحان از شباهت به خلق داده شده است، به معنای اول حمل شود.

دو. اشکال فیض کاشانی بر نظریه کلینی

مرحوم فیض کاشانی، یکی از شارحان اصول الکافی است. ایشان، نظریه کلینی را

مبهم و مجمل شمرده، می نویسد:

إمّا تفسیر الکلینی رحمه الله ففیه إجمال و إبهام و هو لا یوضح المطلوب حقّ الإیضاح؛

إمّا تفسیر کلینی رحمه الله، اجمال و إبهام دارد و مطلوب را چنان که باید توضیح نمی دهد.

سپس ایشان معنای «معرفة الله بالله» را به این صورت بیان می کند که:

إنّ لكلّ شیء ما هیئة، هو بها هو. و هی وجهه الذی إلى ذاته، كذلك لكلّ شیء حقيقة محیطة به، بها قوام ذاته و بها ظهور آثاره و صفاته و بها حوله عما یردیه و یضربه و قوته علی ما ینفعه و یسرّه؛ و هی وجهه الذی إلى الله سبحانه و إلیها أشیر

بقوله - عزّ و جلّ - : «وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (1) و بقوله سبحانه : «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (2)... فإن تلك الحقيقة، هی الّتی تبقى بعد فناء الأشياء. فقلوه علیه السلام :

«اعرفوا الله بالله»، معناه انظروا فی الأشياء إلى وجوها الّتی إلى الله سبحانه بعد ما أثبتتم أن لها ربّاً صانعاً: (3)

هویت هر چیزی، به ماهیت آن است و ماهیت هر چیزی، جهت ذاتی آن است. و هر چیزی را غیر از ماهیت، حقیقتی است محیط به آن شیء که قوام ذات آن و ظهور آثار و صفات و قوت آن است، از همه آنچه او را نابود می کند و ضرر می رساند یا به او منفعت می رساند و خوش حالش می کند. این حقیقت وجه او به خداوند سبحان است و آیات شریفه «خداوند به هر چیزی محیط است» و «او هر جا که باشید، با شماست» و... به این حقیقت اشاره دارند که بعد از فنای اشیا، باقی می ماند.

پس قول امام علیه السلام که می فرماید: «خدا را به خدا بشناسید»، به این معناست که در اشیا، به وجهی که به خدا دارند نگاه کنید، بعد از آن که اثبات کردید که آنها را ربّ و صانعی است.

ایشان، تصریح می کند که در هر چیزی، دو جهت وجود دارد: یکی جهت ماهیت

ص: 121

1- .سوره فصلت، آیه 54. در قرآن، آیه بدین شکل آمده است: «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» .

2- .سوره حدید، آیه 4.

3- .الوافی، ج 1، ص 338.

شیء است که هویت آن به اوست. جهت دوم، جهت الهی اوست که محیط بر آن است و همه آثار و صفات آن شیء به اوست. روشن است که از نظر اصطلاح حکمت متعالیه - که مرحوم فیض کاشانی هم از بزرگان آن به شمار می رود - هر چیزی را دو جهت وجود دارد که عبارت است از ماهیت و وجود. ماهیت، عبارت است از جنبه تعینی آن شیء که موجب امتیاز آن از امور دیگر می شود. یعنی در حقیقت، هویت و شخصیت شیء، یعنی ما به الإمتیاز آن شیء از دیگران، به آن واسطه است. جهت دیگر نیز عبارت از وجود شیء است که آثار و صفات شیء، به واسطه آن جهت ظاهر می شود.

اگر کسی در اشیا، به جهت وجود بدون جهت ماهیت آنها، نظر کند، در این جا معرفة الله بالله تحقق پیدا می کند؛ زیرا وجود اشیا، که قوام آنها به اوست، در حقیقت همان خداست و همه تأثیر اشیا، به او تحقق پیدا می کند. این معنا با توجه به استشهادی که به آیات شریفه کرده است، خیلی روشن و واضح است؛ زیرا تصریح می کند که آیه «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» به همان جهت الهی اشیا، نظر و اشاره دارد که محیط بر همه چیز است. پس مراد مرحوم فیض از «وجهه إلی الله»، یعنی خدای تعالی در این شیء البته بدون توجه به «در این شیء بودن» با این خصوصیت، فنایی برای آن نیست و محیط به همه اشیاست.

2. معرفت خدا و هدایت، فعل خداست

خداوند متعال، در آیات قرآن کریم به صراحت، هدایت را بر عهده خدا گرفته و خلق را از تکلیف به آن بری کرده است.

«إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ»؛ (1)

هدایت، منحصرأً به عهده ماست.

ص: 122

«لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»؛ (1)

هدایت آنها بر عهده تو نیست؛ بلکه خداست که هر کس را بخواهد هدایت می کند.

در این آیات شریف، متعلق هدایت، ذکر نشده است؛ بلکه هدایت یافتن به طور مطلق، از خلق نفی گردیده است و خدای تعالی، آن را بر عهده خود گرفته است؛ اما روشن است که این هدایت، در ارتباط با تکلیف است؛ یعنی منظور هدایت، نسبت به چیزی است که انسان با راه یافتن به او برایش تکلیف لازم می آید. بدیهی است که در رأس چنین هدایتی، هدایت به خداوند سبحان و معرفت او قرار دارد؛ زیرا منشأ تکلیف انسانی، از اوست و اوست که مولا، صاحب نعمت، مالک و مدبر انسان و همه مخلوقات است. بنا بر این انسان با شناخت او، به نور عقل خویش متوجه می شود که باید در مقابل او خضوع کند و حرمت او را نگه دارد و بی اذن او دست به کاری نزنند.

کلینی، در کتاب شریف الکافی، روایاتی به همین مضمون نقل کرده است. در این دسته از روایات، تصریح شده که معرفت، فعل خداست و انسان، مکلف به معرفت نیست. ذیلاً برخی از روایات و شرح آنها مطرح می گردد.

حدیث اول. عبد الأعلی می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم:

أَصْلَحَكَ اللَّهُ، هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَتَأَلَوْنَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: فَقَالَ: لَا. قُلْتُ: فَهَلْ كُفِّوا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: لَا. عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (2) و «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (3)؛ (4)

خدا خیرت دهد! آیا در مردم، ابزاری قرار داده شده که با آن، خدا را بشناسد؟

فرمود: «نه». پرسیدم: آیا آنها را به معرفت، تکلیف کرده است؟ پاسخ داد: «نه».

ص: 123

1- .سوره بقره، آیه 272.

2- .سوره بقره، آیه 286.

3- .سوره طلاق، آیه 7.

4- .الکافی، ج 1، ص 163؛ التوحید، ص 414؛ المحاسن، ج 1، ص 276؛ بحار الأنوار، ج 5، ص 302.

تنها به عهده خداست که بیان کند: «خداوند هیچ کسی را تکلیف نمی کند مگر به اندازه توان او» و «خداوند هیچ کس را تکلیف نمی کند مگر به اندازه ای که به او عطا کرده است» .

گرچه به ظهور اولی در این حدیث شریف، معرفت، به طور مطلق نفی شده است؛ ولی با توجه به این که سؤال کننده از ابزار معرفت پرسیده است، معلوم می شود که سؤال، به معرفت خداوند سبحان و امور دیگری که بشر با قوای ادراکی خود از معرفت آنها ناتوان است، اختصاص دارد، مانند افعال الهی. از سوی دیگر، امام علیه السلام در جواب، با استشهاد به دو آیه مذکور، به این نکته اشاره کرده است که معرفت، از توان بشر خارج است و معلوم است اولین معرفتی که از عهده و توان قوای ادراکی بشر خارج است، معرفت خداوند سبحان است.

حدیث دوم. محمد بن حکیم می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعٍ مَنْ هِيَ؟ قَالَ: مَنْ صُنِعَ لِلَّهِ، لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ؛ (1)

معرفت، کار کیست؟ فرمود: «کار خداست و بندگان در معرفت، کاره ای نیستند» .

حدیث سوم. امام صادق علیه السلام می فرماید:

سِتَّةُ أَشْيَاءَ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ: الْمَعْرِفَةُ وَالْجَهْلُ وَالرِّضَا وَالْغَضَبُ وَالنُّؤْمُ وَالْيَقَظَةُ؛ (2)

شش چیز است که کار بندگان نیست: معرفت و جهل، رضایت و غضب، خواب و بیداری.

در این دو حدیث، هر معرفتی به طور مطلق، فعل خداوند شمرده شده است، نه فعل بندگان. بر اساس این دو روایت، به یقین و بی هیچ شک و تردید می توان گفت که همه معارفی که ما به آن دست پیدا می کنیم، از ناحیه خداوند سبحان به ما عطا می شوند؛ ولی آیا معرفت همه آنها را خداوند سبحان به يك نحو به ما عطا می کند یا

ص: 124

1- . الکافی، ج 1، ص 163؛ التوحید، ص 410؛ المحاسن، ج 1، ص 198؛ بحار الأنوار، ج 5، ص 222.

2- . الکافی، ج 1، ص 164؛ التوحید، ص 411؛ الخصال، ج 1، ص 235؛ بحار الأنوار، ج 5، ص 221.

روشن است که خداوند برای هر معرفتی، طرق و اسباب و آلاتی قرار داده است که انسان با استفاده از آنها و با قرار گرفتن در طریق آنها، به آن معارف دست می‌یابد؛ یعنی خداوند سبحان، معرفت آنها را از این طرق و اسباب به ما می‌رساند و آنها واقعا ابزار معرفت اند. یعنی خداوند، شناخت و معرفت را در ذات آنها قرار داده است. نور عقل، ذاتش کشف است و ذاتا کاشفیت دارد؛ یعنی خدا آن را با این ویژگی ذاتی، آفریده است. بنا بر این ابزار، چون ذاتش کشف کردن و شناساندن است، به هر کس داده شود، او را از کشف و شناخت بهره مند خواهد نمود؛ اما آیا معرفت خود خداوند سبحان و اوصاف و افعال او هم از طریق ابزار و آلات و اسباب صورت می‌گیرد؟

معلوم است که جواب منفی است؛ زیرا روشن است که همه قوای ادراکی بشر، حتی عقل، از راهیابی به معرفت خدای متعال و اوصاف و افعالش عاجز و ناتوان است. (1)

اتحاد مضمون این گروه از آیات و روایات که ذکر گردید، با روایات معرفت الله بالله که پیش از این بیان گردید، روشن و واضح است. هر دو طایفه، در بیان این امر هستند که راه معرفت خداوند سبحان، تنها اوست و بندگان، هیچ راهی و ابزاری برای رسیدن به شناخت او ندارند و بر عهده خداست که خود را بر بندگان معرفتی کند و بندگان، هیچ تکلیفی در به دست آوردن آن ندارند.

ممکن است که گفته شود، چون عقل، فضل و احسان خداست، پس چیزی را که به واسطه عقل درک می‌کند، آن هم فعل خدا محسوب خواهد شد؛ اما مراد از معرفت

ص: 125

1- در مباحث بعدی، روایاتی که بیانگر ناتوانی عقل و قوای ادراکی انسان از معرفت خداوند سبحان هستند، مطرح خواهد شد.

اللّه باللّه و فعل اللّه بودن معرفت ، آن نیست که خداوند به انسان عقل داده و انسان با عقل خویش می تواند معرفت خدای سبحان را تحصیل کند ؛ زیرا در این صورت ، معرفت خداوند سبحان ، دیگر هیچ خصوصیتی نخواهد داشت و هیچ فرقی بین معرفت خدا و سایر معارف ، از این جهت نخواهد بود و هر معرفتی که از طریق قوای ادراکی انسانی به انسان برسد ، فعل اللّه خواهد بود. در حالی که معلوم است معرفت خدای سبحان ، سنخ دیگری از معرفت است که تنها به تعریف خود او حاصل می شود و حتی بعد از تعریف هم نمی توان آن را تحت ادراک عقل آورد. ناتوانی عقل از معرفت خدا ، بسیار روشن است ؛ چرا که خالق و مالک عقل ، به هیچ وجه ، تحت ادراک آن واقع نمی شود . پس در این جهت ، تفاوتی در معرفت خدای تعالی ، پیش از تعریف خدای تعالی نفس خویش را به بندگان و پس از تعریف ، وجود ندارد. عقل ، پس از تعریف ، باز هم خدا را تحت ادراک خود در نمی آورد و خداست که خود را به او ظاهر می کند ، بدون این که عقل ، نسبت به او درکی از ناحیه خود داشته باشد .

يك . روایاتی که معرفت را فعل بندگان می شمارد

حدیث اول . امام موسی بن جعفر علیهما السلام می فرماید:

أَوَّلُ الدِّينَانَةِ بِهِ ، مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ ، تَوْحِيدُهُ؛ (1)

اول دینداری به خدا ، معرفت اوست و کمال معرفتش ، توحید اوست.

ظاهر این روایت ، دلالت دارد که آن که می خواهد به دین خدا عمل کند و خود را در زمره دینداران قرار دهد ، اولین کاری که باید بکند ، کسب معرفت خداست و آن گاه ، گردن نهادن به فرامین و دستورهای اوست .

حدیث دوم . از امام سجاد علیه السلام سؤال شد:

أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - ؟ فَقَالَ: مَا مِنْ عَمَلٍ بَعْدَ مَعْرِفَةِ اللَّهِ - جَلَّ وَ

ص: 126

عَزَّ - وَ مَعْرِفَةَ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ ، أَفْضَلَ مِنْ بُغْضِ الدُّنْيَا؛ (1)

کدامین عمل نزد خدای - عزوجل - افضل است؟ فرمود: «هیچ عملی بعد از معرفت خداوند سبحان و معرفت رسولش صلی الله علیه و آله وسلم ، بهتر از بغض دنیا نیست» .

حدیث سوم . امام باقر علیه السلام می فرماید:

ذُرْوَةُ الْأَمْرِ وَ سَنَامُهُ وَ مِفْتَاحُهُ وَ بَابُ الْأَشْيَاءِ وَ رِضَا الرَّحْمَنِ - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - ، الطَّاعَةُ لِلْإِمَامِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ؛ (2)

بلندای امر و قلّه و کلید آن و باب اشیا و خشنودی خدای رحمان، اطاعت از امام ، بعد از معرفت اوست.

این حدیث ، در صورتی محل شاهد ما خواهد بود که مرجع ضمیر در «بعد معرفته» ، خداوند سبحان باشد ، همان طور که مرحوم ملاصالح مازندرانی به آن تصریح کرده است. (3)

حدیث چهارم . امام صادق علیه السلام می فرماید:

وَ جَدْتُ عِلْمَ النَّاسِ كُلَّهُ فِي أَرْبَعٍ ، أَوَّلُهَا أَنْ تَعْرِفَ رَبَّكَ وَ الثَّانِي أَنْ تَعْرِفَ مَا صَنَعَ بِكَ وَ الثَّلَاثُ أَنْ تَعْرِفَ مَا أَرَادَ مِنْكَ وَ الرَّابِعُ أَنْ تَعْرِفَ مَا يُخْرِجُكَ مِنْ دِينِكَ؛ (4)

علم مردم را در چهار چیز یافتیم: اول آنها این است که پروردگارت را بشناسی. دوم آن که بدانی پروردگارت با تو چه کرده است. سوم آن که بدانی از تو چه می خواهد. چهارم آن که بدانی چه چیزی تو را از دینت بیرون می کند.

مضمون این چهار حدیث ، ظاهراً با احادیث قبلی ، منافات دارد ؛ زیرا در احادیث پیشین ، سخن از این بود که معرفت خدا ، فعل اوست و بندگان در تحصیل معرفت ، وظیفه ای ندارند ؛ اما این احادیث ، دلالت دارد که معرفت ، فعل بندگان است و بر

ص: 127

1- . همان ، ج 2 ، ص 130 و 317 .

2- . همان ، ج 1 ، ص 185 .

3- . ر.ك: شرح أصول الكافي ، ج 5 ، ص 181.

4- . الكافي ، ج 1 ، ص 50 ؛ معاني الأخبار ، ص 394 ؛ الخصال ، ج 1 ، ص 239 ؛ المحاسن ، ج 1 ، ص 365 .

آنها لازم است که در تحصیل آن سعی و کوشش کنند. حال باید دید برای حلّ تعارض بین این دو دسته از روایات، آیا در خود روایات، شاهد جمعی وجود دارد یا خیر؟

دو. حلّ تعارض

نکته ای که در حلّ تعارض باید بدان توجه کرد، این است که معرفت در روایات، دو کاربرد دارد. اول، معرفتی که فعل خداوند سبحان است و بندگان در آن وظیفه ای ندارند. دوم، معرفتی که اثر و نتیجه معرفت اولی است.

از نظر روایات و عرف شایع، عقلاً از کسی که علمی را فرا می گیرد، ولی آن را به کار نمی بندد، نفی علم می شود. امام صادق علیه السلام می فرماید:

لَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَةٍ وَلَا مَعْرِفَةً إِلَّا بِعَمَلٍ، فَمَنْ عَرَفَ دَلَّتْهُ الْمَعْرِفَةُ عَلَى الْعَمَلِ وَمَنْ لَمْ يَعْمَلْ، فَلَا مَعْرِفَةَ لَهُ؛ (1)

خداوند، هیچ عملی را بدون معرفت نمی پذیرد و همیشه معرفت، با عمل همراه است. کسی که عمل می کند، معرفت، او را به عمل رهنمون می کند و آن که عمل نمی کند، معرفتی برای او نیست.

در این حدیث، معرفتی که به دنبال خود، عمل نیاورد، معرفت شمرده نشده است. بنا بر این خدای سبحان، معرفت خویش را به بنده اش عطا می کند و خود را به او معرفی می کند؛ اما چنانچه او به این معرفت، ترتیب اثر ندهد و آن را تصدیق نکند و در مقابل آن تسلیم نشود، معرفت، از او نفی می گردد. گویا که معرفت انسان، همان تصدیق و تسلیم اوست. امام باقر علیه السلام می فرماید:

إِنَّمَا يَعْبُدُ اللَّهُ مَنْ يَعْرِفُ اللَّهَ، فَأَمَّا مَنْ لَا يَعْرِفُ اللَّهَ فَإِنَّمَا يَعْبُدُهُ هَكَذَا ضَلَالًا. قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَمَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ؟ قَالَ: تَصْدِيقُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ تَصْدِيقُ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَ مُوَالَاةُ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ الْإِتِّمَامُ بِهِ وَ بِأَيْمَةِ الْهُدَى عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ الْبِرَاءَةُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ عَدُوِّهِمْ، هَكَذَا

ص: 128

1- . الكافي، ج 1، ص 44؛ المحاسن، ج 1، ص 315؛ تحف العقول، ص 294.

تنها کسی، خدا را عبادت می کند که او را شناخته باشد؛ اما کسی که خدا را شناخته باشد، خدا را این گونه - از سرگمراهی - عبادت می کند [یعنی چون مخالفان]. پرسیدم: معرفت خدا، به چه معناست؟ فرمود: «تصدیق خدای عز و جل و تصدیق رسولش صلی الله علیه و آله وسلم و پذیرش ولایت علی علیه السلام و اقتدا به ائمه هدی علیهم السلام و برائت از دشمنانشان. معرفت خدا به همین صورت است.

در حدیث جنود عقل و جهل نیز معرفت، در مقابل انکار، قرار داده شده است. امام صادق علیه السلام می فرماید:

الْمَعْرِفَةُ وَضِدَّهَا الْأَنْكَارُ. (2)

پس با توجه به این دسته از روایات، روشن شد که مراد از معرفتی که فعل خداست، همان است که به تعریف خود خدا و به اعطای او، برای بنده حاصل می شود و مراد از معرفتی که فعل بشر و وظیفه اوست، تصدیق و تسلیم در مقابل تعریف الهی و عمل به وظایف بندگی و مراعات حریم مولوی خداست. بنا بر این، بنده ای که به وظیفه بندگی خویش عمل نمی کند و حرمت خداوند سبحان را حفظ نمی کند، به وظیفه معرفتی خویش عمل نکرده است. این وظیفه، در حدیثی به صراحت بیان شده است. امام صادق علیه السلام می فرماید:

لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا. وَلِلْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَعْرِفَهُمْ. وَلِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا؛ (3)

برای خدا بر عهده بندگان نیست که بشناسند؛ بلکه برای خلق، به عهده خداست که معرفی کند. و برای خدا بر عهده بندگان است که وقتی معرفی کرد، بپذیرند.

پس با توجه به این روایات، روشن گردید که هیچ تعارضی بین دو گروه از

ص: 129

1- . الکافی، ج 1، ص 180 .

2- . همان، ص 22 .

3- . همان، ص 164 .

روایات مذکور وجود ندارد و هر کدام از آنها نظر به جهتی خاص دارد که دیگری به آن جهت، ناظر نیست و متعلق نفی واثبات، واحد نیست.

سه . اکتسابی و ضروری بودن معرفت، از دیدگاه عالمان دینی

اکثر متکلمان و صاحب نظران، بر خلاف صریح آیات و روایاتی که نقل شد، معتقدند که معرفت خداوند سبحان، نظری و اکتسابی است و تنها تعداد اندکی از آنان، همانند متون روایی، معرفت خداوند سبحان را فعل او می دانند. البته باید توجه

داشت که اکثر متکلمان و مجتهدان معاصر، معرفت خدای تعالی را ضروری و فطری می شمارند و تأکید می کنند که انسان ها در معرفت خدا، نیازی به اقامه برهان ندارند.

ما در این جا گزارشی اجمالی از دیدگاه های مختلف در این زمینه ذکر می کنیم.

ابو اسحاق نوبختی، معتقد است که شکر منعم، لازم است و برای معرفت، طریقی جز نظر، وجود ندارد. (1)

شیخ مفید می گوید:

إِنَّ الْمَعْرِفَةَ بِاللَّهِ تَعَالَى اِكْتِسَابٌ. (2)

سید مرتضی، معرفت خدا را اکتسابی می داند و آن را در مورد امام و پیامبر هم تعمیم داده است. (3)

شیخ طوسی، معرفت خدا را برای همه مکلفان واجب می داند و طریق آن را، نظر و فکر می شمارد. (4)

ابو الفتح کراجکی، (5) ابو الصلاح حلبی، (6) علامه حلی، (7) ابن میثم

ص: 130

1- . ر.ك : یاقوت، ص 27 .

2- . أوائل المقالات، ص 61، ح 4 مصنفات .

3- . رسائل المرتضی، ج 1، ص 412 .

4- . ر.ك : الاقتصاد، ص 99 .

5- . كنز الفوائد، ص 98 .

6- . ر.ك : الكافی فی الفقه، ص 39 .

7- . ر.ك : المسلك فی أصول الدین، ص 97 و 98 .

بحرانی، (1) شهید اول (2) و فاضل مقداد (3) نیز همچون شیخ طوسی، معرفت را واجب و طریق آن را، نظر و فکر دانسته اند.

اما مرحوم شهید ثانی، راه های معرفت و ایمان را فراوان می داند و می گوید:

الحاصل، أنّ المعتبر فی الايمان الشرعی هو الجزم والإذعان. وله أسباب مختلفة من الإلهام والكشف والتعلم والاستدلال؛ (4)

خلاصه سخن، آن که معتبر در ایمان شرعی، جزم و اذعان است و برای آن، اسباب مختلفی وجود دارد، از قبیل: الهام، کشف، تعلم و استدلال.

ملا صالح مازندرانی، معتقد است که بندگان، مکلف به تحصیل معرفت از طریق نظر و استدلال نیستند، بلکه بر عهده خداست که خود را معرفی کند. (5)

سید نعمت الله جزایری، تصریح کرده است که معرفت خدا، اعطای خدای تعالی است نه اکتسابی. ایشان روایات را در این مضمون، مستفیض دانسته است. (6)

مرحوم شیخ انصاری نیز معرفت خدا را پیش از تعریف خدای سبحان، غیر مقدور شمرده است. (7)

وی تصریح می کند که جزم حاصل از تقلید، در باب معرفت کفایت می کند و نیازی به نظر و فکر نیست.

و کیف کان، فالأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد، لعدم الدليل على الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد. و تقيدها بطريق خاص، لادليل عليه. مع أنّ

ص: 131

1- . ر.ك: قواعد المرام، ص 28 - 30 .

2- . ر.ك: أربع رسائل كلامية، ص 47 و 48؛ رسائل الشهيد الأول، ص 91 و 92 .

3- . ر.ك: الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص 49.

4- . رسائل الشهيد الثاني، ج 2، ص 757.

5- . ر.ك: شرح أصول الكافي، ج 5، ص 61 و 62.

6- . ر.ك: نور البراهين، ج 1، ص 542 .

7- . ر.ك: فرائد الأصول، ج 2، ص 22 .

الانصاف، أن النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الأصول، لا يفيد بنفسه الجزم، لكثرة الشبهة الحادثة في النفس. والمدونة في الكتب حتى أنهم ذكروا شبيهاً يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فنّ الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده، ليشغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاده خصوصاً. والشيطان يغتتم الفرصة لإلقاء الشبهات والتشكيك في البديهيات. وقد شاهدنا جماعة صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منها شيئاً إلا القليل؛ (1)

به هر حال، اقوی، کفایت قطع حاصل از تقلید است؛ زیرا آنچه واجب است، معرفت، تصدیق و اعتقاد است و مقید نمودن حصول آنها از طریق خاص، دلیلی ندارد، هر چند انصاف این است که نظر و استدلال با براهین عقلی، برای شخصی که توجه به وجوب نظر و استدلال در اصول اعتقادی دارد، به تنهایی مفید قطع نیست؛ زیرا شبهاتی که در نفس انسانی پدید می آید و نیز شبهاتی که در کتابها تدوین شده است، فراوان اند؛ بلکه جواب برخی از شبهات برای محققانی که سالها عمر خویش را در فنّ کلام صرف کرده اند، دشوار است، تا چه رسد به کسی که زمان اندکی برای تصحیح اعتقاداتش اشتغال به آن پیدا کند و به تحصیل معاش و معاد خویش پردازد. بخصوص که شیطان هم فرصت را مغتنم شمرده و شبهات خویش را القا می کند و در بدهیات تشکیک می کند. و ما جماعتی را مشاهده کردیم که عمر خویش را صرف مباحث عقلی کرده اند و جز اندکی، عاید آنها نشده است.

مرحوم آقا ضیا، طریق تحصیل معرفت خداوند سبحان را منحصر در نظر و استدلال نمی کند و می گوید:

فلا ينبغي الإشكال في كفاية الجزم والمعرفة ولو من التقليد وكثرة إلقاء الأبوين وغيرهما؛ (2)

ص: 132

1- همان، ج 1، ص 574.

2- نهاية الأفكار، ج 2، ص 195.

پس اشکال در کفایت مطلق جزم و معرفت سزاوار نیست، اگر چه از تقلید و کثرت القای پدر و مادر و دیگران حاصل شود.

مرحوم آقای خویی (همانند شیخ انصاری و آقا ضیاء)، استناد به دلیل و برهان را در تحصیل معرفت، لازم نمی داند و جزم و علم حاصل از تقلید را هم کافی شمرده است. (1)

3. فطری بودن معرفت خدا

يك . معنای لغوی فطرت

فطرت در لغت، به معنای شکافتن، ابتدا و شروع کردن است.

خلیل بن احمد فراهیدی، می گوید:

فطر الله الخلق، أي خلقهم وابتداء صنعة الأشياء. (2)

احمد بن فارسی، می گوید:

فطر، الفاء و الطاء والراء، أصل صحيح يدلّ على فتح شيء و ابرازه... والفطرة: الخلقة. (3)

ابن منظور، می نویسد:

أصل الفطر: الشق. (4)

بر این اساس، وقتی گفته می شود که معرفت خدای تعالی، فطری بندگان است، یعنی بندگان با آن، شکافته و خلق شده اند و از ابتدای خلقت انسانی، معرفت خدای سبحان با او بوده است. بر این معنا، آیات و روایات فراوانی دلالت دارد که در این جا به تعدادی از آنها اشاره می شود.

ص: 133

1- . ر.ك : اجتهاد و تقلید، ص 411.

2- . كتاب العين، ص 747.

3- . ر.ك : معجم مقاییس اللغة، ج 4، ص 510.

4- . لسان العرب، ج 10، ص 285.

در قرآن کریم ، آیات زیادی بر این امر دلالت دارند که در این جا تنها به ذکر اجمالی برخی از آنها اکتفا می شود:

الف . آیه فطرت :

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛ (1)

بدون هیچ گونه انحرافی ، رو به سوی دین کن، فطرت خدا که مردم را بر آن سرشته است. در خلقت خدا ، هیچ تغییری راه ندارد. دین استوار ، همان است ، ولی بیشتر مردم نمی دانند.

در این آیه ، دین، فطرت انسان ها شمرده شده است و تصریح شده که همگان بر آن ، سرشته شده اند و هیچ گونه تغییری نمی توان در آن داد. بدیهی است که پایه و سرلوحه دین ، معرفت خدا و توحید است. از این رو ، در روایاتی که در تفسیر این آیه وارد شده ، فطرت به توحید و معرفت خدا معنا شده است. (2)

ب . آیه «صبغة الله» :

«صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُو عَابِدُونَ»؛ (3)

ما ملتزم به رنگ آمیزی خداوندیم و چه کسی رنگ آمیزی اش بهتر از خداست؟ و ما تنها او را می پرستیم.

مضمون این آیه نیز ، نزدیک به مضمون آیه فطرت است. در این آیه ، خداوند متعال ، به مؤمنان سفارش می کند که بر رنگ آمیزی خدای خویش ملتزم شوند که آن عبارت است از : سرشتن خلقت همه انسان ها با توحید و معرفت خداوند . در احادیثی که در تفسیر این آیه شریف وارد شده، صبغه خداوند ، به اسلام ، ایمان ،

ص: 134

1- . سوره روم ، آیه 30 .

2- . ر.ك : الكافی ، ج 2 ، ص 12 .

3- . سوره بقره ، آیه 138 .

یگانگی خداوند سبحان و نفی شریک از او تفسیر شده است. (1)

ج . آیه «أَفَى اللَّهِ شَكٌّ» :

«قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفَى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ (2)

رسولانش می گفتند: آیا درباره خداوند که پدیدآورنده آسمان ها و زمین است ، شك وجود دارد؟

این آیه ، هر گونه شك و تردید را درباره خداوند سبحان نفی می کند. روشن است که این مضمون ، در صورتی صحیح خواهد بود که معرفت خدای تعالی ، در فطرتِ خلق ، وجود داشته باشد.

د . آیات «بَأْسَاءِ وَضُرَّاءِ» :

در آیاتی از قرآن کریم ، به صراحت بیان شده است که انسان ها به هنگام گرفتاری و قرار گرفتن در سختی ها ، خدای خویش را می خوانند و به سوی او پناه می برند و از او تقاضای یاری می کنند . این ، امری عمومی تلقی شده و هیچ انسانی از این امر ، مستثنا نشده است ، (3) که خود این امر ، شاهد روشنی بر فطری بودن معرفت خداست.

ه . آیات «لئن سئلتهم مَن خلق السموات والأرض...» :

در آیاتی ، خداوند سبحان تصریح می کند که اگر از آنان که شرك و كفر می ورزند و بت پرستی می کنند ؛ سؤال کنند که آسمان ها و زمین را چه کسی آفریده و خورشید و ماه را چه کسی مسخّر نموده ، همه خواهند گفت : خدا. اگر از زنده کننده زمین بعد از مردن هم سؤال شود، باز همه خواهند گفت : خدا. این تعبیر و بیان ، به روشنی دلالت دارد که برای معرفت خداوند سبحان ، نیازی به استفاده از صغرا و کبرا و استدلال منطقی نیست ؛ بلکه همه انسان ها با يك تذکر ، متوجّه خداوند سبحان می شوند. این

ص: 135

1- . ر.ك : الكافي ، ج 2 ، ص 15 .

2- . سوره ابراهیم ، آیه 10 .

3- . ر.ك : سوره نمل ، آیه 62 ؛ سوره انعام ، آیه 40 و 41 ؛ سوره عنكبوت ، آیه 65 ؛ اسراء ، آیه 67 .

امر، محقق نمی شود، جز این که معرفت خدای تعالی فطری باشد.

سه. روایاتی که بر فطری بودن معرفت خدا، دلالت دارند

غیر از روایاتی که در تفسیر آیات مذکور وارد شده، روایات دیگری نیز در باب فطری بودن معرفت خدا، از ائمه علیهم السلام در کتاب شریف الکافی نقل گردیده که برخی از آنها را مطرح و دلالت آنها را بررسی می کنیم.

حدیث اول. امام صادق علیه السلام در معنای «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» می فرماید:

مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ؛ (1)

[خداوند،] نزد هر نادانی، شناخته شده است.

مرحوم ملاصالح مازندرانی، در شرح حدیث یاد شده می نویسد:

معروف عند کلّ اهل من أصحاب الملل الباطلة، كالملاحدة والدهرية و عبدة الأوثان. فإنّ كلّهم يعرفونه عند نزول الشدائد والضراء و توارد المصائب والبلاء و لا يلوذون حينئذٍ بما سواه و لا يدعون إلاّ إياه؛ (2)

[خداوند،] نزد هر نادانی از اصحاب فرقه های باطل، مانند ملحدان، طبیعیان، بت پرستان و نظایر آنها، شناخته شده است؛ زیرا همه آنان، هنگام نزول سختی ها و گرفتاری ها و فرود مصیبت ها و بلاهای پی در پی، او را می شناسند. و در آن هنگام، به غیر او پناه نمی برند و جز او را صدا نمی زنند.

بدیهی است که معروف بودن نزد هر جاهلی، نشان روشنی از فطری بودن معرفت خداوند سبحان در میان بندگان است.

حدیث دوم. امام باقر علیه السلام می فرماید:

كَانَتْ شَرِيعَةً نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنْ يُعْبَدَ اللَّهُ بِالتَّوْحِيدِ وَ الإِخْلَاصِ وَ خَلْعِ الأَنْدَادِ، وَ هِيَ الفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا. وَأَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَهُ عَلَى نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ عَلَى النَّبِيِّينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنْ

ص: 136

1- الكافي، ج 1، ص 91.

2- شرح أصول الكافي، ج 3، ص 184.

يَعْبُدُوا اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا؛ (1)

شریعت نوح علیه السلام آن است که خداوند، به توحید، اخلاص و کنارزدن شریک ها عبادت شود. و این همان فطرتی است که خداوند مردم را بر آن مفسور کرده و پیمان آن را بر نوح و پیامبران گرفته که خدا را عبادت کنند و به او هیچ شریک نوزند.

این حدیث شریف، فطری بودن توحید، نفی شرک و اخلاص در بندگی خداوند سبحان را به روشنی بیان کرده و تأکید می کند که خدای تعالی بر این امر، از پیامبرانش، عهد و پیمان گرفته است. البته این پیمان فطری، چنان که در روایات آمده، اختصاص به پیامبران هم ندارد؛ بلکه خداوند متعال از همه انسان ها، پیمان فطری گرفته است.

امام صادق علیه السلام به این میثاق فطری، اشاره کرده، می فرماید:

فَطَرَهُمُ اللَّهُ حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ، قَالَ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ (2)

خداوند، آن گاه که از انسان ها پیمان می گرفت، آنها را بر توحید مفسورشان کرد، فرمود: «آیا من پروردگارتان نیستم؟».

حدیث سوم. امام صادق علیه السلام می فرماید:

كَانَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي شَبَابِهِ عَلَى الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْخَلْقَ عَلَيْهَا حَتَّى هَدَاهُ اللَّهُ

- تَبَارَكَ وَتَعَالَى - إِلَى دِينِهِ وَاجْتَبَاهُ؛ (3)

ابراهیم علیه السلام در جوانی، بر فطرتی بود که خدا خلق را بر آن مفسور کرده است تا این که خدای تعالی، او را به دینش هدایت کرد و به نبوت برگزید.

چهار. احادیث فطری بودن معرفت خدا در حیوانات

کلینی در کتاب شریف الکافی، روایاتی نقل کرده که دلالت دارند خداوند متعال، حیوانات را نیز بر معرفت خویش مفسور کرده است و همه حیوان ها خداوند سبحان

ص: 137

1- . الکافی، ج 8، ص 283 .

2- . همان، ج 2، ص 12 .

3- . همان، ج 8، ص 370 .

حدیث اول . امام زین العابدین علیه السلام می فرماید:

مَا بَهَمْتِ الْبَهَائِمُ فَلَمْ تُبْهَمْ عَنْ أَرْبَعَةٍ : مَعْرِفَتِهَا بِالرَّبِّ وَ مَعْرِفَتِهَا بِالْمَوْتِ وَ ...؛ (1)

چهار چیز برای چهارپایان هم معلوم است: معرفت به پروردگار ، معرفت مرگ و....

حدیث دوم . امام صادق علیه السلام می فرماید:

مَهْمَا أُبْهِمَ عَلَى الْبَهَائِمِ مِنْ شَيْءٍ فَلَا يُبْهَمْ عَلَيْهَا أَرْبَعَةٌ خِصَالٍ : مَعْرِفَةُ أَنَّ لَهَا خَالِقًا وَ ...؛ (2)

چهارپایان ، اگر از همه چیز هم بی اطلاع باشند ، از چهار خصلت بی اطلاع نیستند: معرفت به پروردگار و...

در حدیثی دیگر ، قضیه قحطی ای که در زمان حضرت سلیمان علیه السلام اتفاق افتاده بود ، نقل گردیده که حضرت سلیمان بنا بر خواسته امت خویش ، با آنها برای طلب باران ، به سوی صحرا می رود و در راه ، با مورچه ای برخورد می کند که دست های خویش را به سوی آسمان بلند کرده بود و می گفت: «خداوند! ما آفریده ای از خلاق تو هستیم . از روزی تو هیچ غنایی نداریم ؛ ما را به گناه فرزندان آدم هلاک مکن!». .

حضرت سلیمان با دیدن این صحنه به یاران خویش می گوید: «باز گردید که به طلب باران دیگران ، برایتان باران رسید!». .

در این حدیث ، آمده است که مردم در آن زمان ، هیچ سالی به اندازه باران آن سال ، باران ندیده بودند. (3)

مضمون این احادیث با آیات قرآن کریم ، توافق کامل دارد. شعور حیوانات ، بلکه تمام موجودات ، در قرآن کریم ، به صراحت بیان گردیده و به تسبیح گفتن آنها تأکید

ص: 138

1- . همان ، ج 3 ، ص 248 ؛ الخصال ، ص 283 .

2- . همان جا .

3- . ر.ك : الكافي ، ج 8 ، ص 246 .

شده است. در برخی از آیات، اضافه بر اینها، از حشر حیوانات هم سخن به میان آمده است.

4. نقش عقل در معرفت خداوند سبحان

بسیاری از فلاسفه و برخی از عالمان، بر این باورند که عقل، تنها کلیات را ادراک می کند. بنا بر این نظر، روشن است که عقل، از ادراک خدای سبحان، عاجز و ناتوان است؛ زیرا خداوند سبحان، نه کلی است و نه کلی ای که عقل درک می کند، قابل انطباق بر خدای سبحان است.

اما آنان که قائل اند عقل، غیر از کلیات، امور جزئی را نیز درک می کند، آنان نیز اعتقادی به درک عقل از خداوند سبحان به صورت عینی و مشخص ندارند. بنا بر این، در میان عالمان دین و فلاسفه اسلامی و غیر اسلامی، کسی به درک عقل از خداوند سبحان قائل نیست. این امر در روایات هم به صورت روشن بیان گردیده است و به وضوح، از تفکر و تعقل درباره خداوند سبحان، به شدت نهی شده است. در ادامه، برخی از این روایات مطرح می گردد.

يك . روایات نهی از تفکر و تعقل در خدا

حدیث اول . امام باقر علیه السلام می فرماید :

يَاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ ؛ وَ لَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَتِهِ ، فَانظُرُوا إِلَى عَظِيمِ خَلْقِهِ ؛ (1)

از تفکر در خدا حذر کنید ؛ اما وقتی خواستید به عظمت خدا بنگرید ، به مخلوقات بزرگ او نگاه کنید.

حدیث دوم . امام صادق علیه السلام می فرماید:

يَا ابْنَ آدَمَ! لَوْ أَكَلَ قَلْبُكَ طَائِرٌ لَمْ يُشْبِعْهُ ، وَ بَصَرَكَ لَوْ وُضِعَ عَلَيْهِ خَرْقٌ إِبْرَةِ لَعَطَّاهُ ،

ص: 139

تُرِيدُ أَنْ تَعْرِفَ بِهِمَا مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؟ (1)

ای فرزند آدم! اگر قلب تو را پرنده ای بخورد، سیر نمی شود و اگر سر سوزنی بر چشمت فرورود، نور آن را می پوشاند. آیا با این دو، می خواهی ملکوت آسمان ها و زمین را بشناسی؟

حدیث سوم. عبد الرحمان قیصر می گوید:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الصِّفَةِ . فَرَفَعَ يَدَهُ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ قَالَ : تَعَالَى الْجَبَّارُ ، تَعَالَى الْجَبَّارُ ، مَنْ تَعَاطَى مَا تَمَّ هَلَكُ ؛ (2)

از امام باقر علیه السلام درباره از توصیف خداوند سؤال کردم. ایشان دست به سوی آسمان بلند کرد و آن گاه فرمود: «خدای جبار، متعالی است، خدای جبار، متعالی است. هر کس بخواد آن جا را به دست آورد، هلاک می شود».

در این احادیث، به طور کلی، هر گونه تفکر و تعقل در خدای تعالی نهی شده و جهت آن، به این صورت بیان شده است که خداوند سبحان، فراتر از ادراک عقل است. بنا بر این، هر چه عقل بدان راه یابد، فروتر از خدای سبحان است؛ بلکه خدای سبحان، به هیچ وجه قابل مقایسه با خلق نیست. بنا بر این، هر توصیف و معرفتی که عقل بدان راه یابد، به هیچ وجه با خدا در ارتباط نخواهد بود. علامه طباطبایی، این مطلب را به این صورت بیان می کند:

إِنَّ جَمِيعَ مَا بَأْيَدِنَا مِنَ الْأَحْكَامِ الْعَقْلِيَّةِ ، سِوَاءِ فِي ذَلِكَ الْعَقْلِ النَّظْرِيِّ الْحَاكِمِ بِالضَّرُورَةِ وَالْإِمْكَانِ وَالْعَقْلِ الْعَمَلِيِّ الْحَاكِمِ بِالْحَسَنِ وَالْقَبْحِ الْمَعْتَمِدِ عَلَى الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ ، مَأْخُودَةٌ مِنْ مَقَامِ فِعْلِهِ تَعَالَى مَعْتَمِدَةً عَلَيْهِ . فَمِنْ عَظِيمِ الْجُرْمِ أَنْ نَحْكُمَ الْعَقْلَ عَلَيْهِ تَعَالَى ، فَتَقْيِدُ إِطْلَاقِ ذَاتِهِ غَيْرِ الْمَتَنَاهِيَةِ فَنَحْدَهُ بِأَحْكَامِهِ الْمَأْخُودَةِ مِنْ مَقَامِ التَّحْدِيدِ وَالتَّقْيِيدِ... فَإِنَّ فِي تَحْكِيمِ الْعَقْلِ النَّظْرِيِّ عَلَيْهِ تَعَالَى ، حِكْمًا بِمَحْدُودِيَّتِهِ...

؛ (3)

ص: 140

1- . همان جا .

2- . همان ، ص 94 .

3- . الميزان ، ج 8 ، ص 55 .

همه احکام عقلی ما، اعم از عقل نظری - که حکم به ضرورت و امکان می کند - و عقل عملی - که بر اساس مصالح و مفسد حکم به حسن و قبح می کند -، از مقام فعل خدای تعالی أخذ می شود و بر فعل الهی تکیه دارد. پس تحکیم عقل بر خدای تعالی و تقیید اطلاق غیرمتناهی ذات و تحدید آن به احکام عقل - که از مقام تحدید و تقیید مأخوذ است -، جرمی بزرگ است...؛ زیرا در تحکیم عقل نظری به خدای تعالی، حکم به محدودیت می شود و حدّ، مساوی با معلولیت است... .

پس روشن است که درك عقل از شناخت خدا، کوتاه است و عقل، هر قدر هم کامل تر گردد، از رسیدن به خدای سبحان، عاجز و ناتوان است و هر حکمی که از عقل صادر شود، بر خدای سبحان جاری نخواهد شد. بدیهی است که مراد از حکم عقل، درك و کشف آن است. امام باقر علیه السلام به همین مطلب تصریح کرده، می فرماید:

كَيْفَ تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ خِلَافٌ مَا يُعْقَلُ وَخِلَافٌ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ؛ (1)

چگونه اوهام می توانند او را درك کنند، درحالی که او بر خلاف چیزی است که عقل در می یابد و بر خلاف چیزی است که در اوهام تصوّر می شود؟

دو. روایاتی که دلالت بر جواز تفکر در خدا دارد

در مقابل، روایاتی وجود دارند که در آنها، نه تنها تفکر در خدای تعالی، جایز شمرده شده، بلکه بهترین عبادت نیز به شمار آمده است.

حدیث اول. امام صادق علیه السلام می فرماید:

أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ، إِذْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَفِي قُدْرَتِهِ؛ (2)

بهترین عبادت، تداوم تفکر در خدا و قدرت اوست.

حدیث دوم. امام رضا علیه السلام می فرماید:

لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ، إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ (3)

ص: 141

1- . الكافي، ج 1، ص 82 .

2- . همان، ج 2، ص 55 .

3- . همان جا .

عبادت، کثرت نماز و روزه نیست؛ بلکه عبادت، تفکر در امر خدای - عزّ و جلّ - است.

با توجه به روایت دوم، روشن است که مراد از تفکر در خدا در روایت اول نیز تفکر در امر الهی است؛ یعنی تفکر در اموری است که به خداوند سبحان مربوط است. به عبارت دیگر، مراد، تفکر در خلق خداست، با توجه به این که آفریده خدایند. انسان در نظر به موجودات، باید به این جهت توجه داشته باشد که آنها مخلوق خدایند و خدا آنها را برای حکمت‌ها و مصالحی آفریده است. با دستیابی به جهات مصالح آنها، محبت، مهربانی، علم، قدرت و عظمت خداوند سبحان برای انسان روشن می‌شود و در نتیجه، شخص، در بندگی او استوار و محکم می‌شود. اما اگر به موجودات، بدون توجه به ارتباطشان با خدا نگاه کند و فکر خود را به این جهت متمرکز نکند، دیگر تأثیری در بندگی و عبادت او نخواهد گذاشت. پس با این بیان، روشن گردید که هیچ تعارضی میان این دو دسته از روایات نیست؛ یعنی مراد از تفکر در خدا در روایت اول هم، تفکر در خلق خداست، به اعتبار خلق خدا بودن آن، نه تفکر در خود خدا.

سه. فطرت عقول بر معرفت خدا

پیش‌تر گفتیم که معرفت خدای سبحان، فطری بشر، بلکه فطری حیوانات است. حال در این جا به این نکته می‌پردازیم که این معرفت فطری - که برای بشر و دیگر موجودات، همراه با خلقت آنها عطا شده است -، با داشتن عقل صورت گرفته است. خداوند سبحان، آن گاه که موجودی را به معرفت خویش نایل کرده است، به او عقل عطا نموده تا با آن، وظیفه مندی خود را در برابر معرفت بیابد؛ زیرا درک بایدها و نبایدها، با عقل صورت می‌گیرد. به همین جهت است که امام صادق علیه السلام به خدای تعالی عرض می‌کند:

ص: 142

أَسْأَلُكَ بِتَوْحِيدِكَ الَّذِي فَطَرْتَ عَلَيْهِ الْعُقُولَ؛ (1)

خداوندا! تو را به توحیدت می خوانم که خردها (خردمندان) را بر آن ، سرشتی .

یا در دعای فرج ، به هنگام صبح آمده است :

يَا مَنْ فَتَقَ الْعُقُولَ بِمَعْرِفَتِهِ؛ (2)

ای خدایی که خردها را با معرفت خویش ، سرشتی!

با این بحث ، روشن شد که عقل ها (یعنی صاحبان عقول) ، خلقتشان با معرفت خداوند سبحان ، سرشته شده است و آنها از همان زمان خلقت خویش ، معرفت خدا را به تعریف خود او دریافت کرده اند.

چهار . عقل و اثبات خدا

ممکن است از برخی روایات ، چنین برداشت شود که نقش عقل در باب معرفت خدا ، اثبات وجود خدا و برخی از اوصاف خداست و از عقل ، بیشتر از آن انتظار نمی رود.

در این جا به برخی از آن روایات که در کتاب الکافی نقل شده ، اشاره می شود :

حدیث اول . هشام بن حکم می گوید: زندیق از امام صادق علیه السلام درباره دلیل بر وجود خدا پرسید . امام فرمود :

وَجُودُ الْأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعاً صَدَّعَهَا . أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءِ مُشَيَّدٍ مَبْنِيٍّ ، عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًّا وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِيَّ وَ لَمْ تُشَاهِدْهُ ، قَالَ : فَمَا هُوَ؟ قَالَ : شَيْءٌ بِيخْلَافِ الْأَشْيَاءِ . اذْجَعْ بِقَوْلِي إِلَى إِثْبَاتِ مَعْنَى وَ أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ وَ لَا يُحَسُّ وَلَا يُجَسُّ وَلَا يَدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ ، لَا تَدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَ لَا تَنْقُصُهُ الدُّهُورُ وَ لَا تُغَيِّرُهُ الْأَزْمَانُ... قَالَ لَهُ السَّائِلُ : فَإِنَّا لَمْ نَجِدْ مَوْهُوماً إِلَّا مَخْلُوقاً . قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَمَا تَقُولُ ، لَكَانَ التَّوْحِيدُ عَنَّا

ص: 143

1- . بحار الأنوار ، ج 94 ، ص 275.

2- . همان ، ج 95 ، ص 307.

مُرْتَبِعاً، لِأَنَّ لَمْ نُكَلِّفْ غَيْرَ مَوْهُومٍ . وَ لَكِنَّا نَقُولُ : كَلَّ مَوْهُومٍ بِالْحَوَاسِّ مُدْرِكٍ بِهِ ، تَحَدُّهُ الْحَوَاسُّ وَ تُمَثِّلُهُ ، فَهُوَ مَخْلُوقٌ . إِذْ كَانَ النَّفْيُ هُوَ الْأَبْطَالُ وَالْعَدَمُ . وَالْجِهَةُ الثَّانِيَةُ التَّشْبِيهُ ، إِذْ كَانَ التَّشْبِيهُ هُوَ صِدْقَةُ الْمَخْلُوقِ الظَّاهِرِ التَّرْكِيبِ وَ التَّأْلِيفِ . فَلَمْ يَكُنْ بُدُّ مِنْ إِبْتَاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعِينَ وَ الْإِضْطِرَّارِ إِلَيْهِمْ أَنَّهُمْ مَصْنُوعُونَ ؛ (1)

وجود فعل ها ، دلالت می کند که صانعی ، آنها را درست کرده است. آیا نمی بینی وقتی به ساختمانی پابرجا و بناشده نگاه می کنی ، می دانی که آن را بناکننده ای است ، اگرچه خود بانی را بینی و مشاهده نکنی؟

گفت : او کیست؟ حضرت فرمود: «او چیزی است بر خلاف چیزهای دیگر. با این سخنم ، به اثبات معنا و مقصود و شیئی ، به حقیقت شیئیّت ، ارجاع می دهم . جز این که نه جسم است نه صورت، حس و لمس نمی شود و با حواس پنجگانه درک نمی گردد، وهم ها به او نمی رسد، روزگاران ، او را کوتاه نمی کنند و زمان در او تغییری ایجاد نمی کند» .

سؤال کننده گفت: ما هیچ موهومی را نمی یابیم مگر این که مخلوق است. امام صادق علیه السلام فرمود: «اگر همان طور که می گویی باشد ، توحید از ما برداشته می شود ؛ زیرا ما مکلف به غیر موهوم نیستیم ، اما می گوئیم: هر چیزی که به حواس ، موهوم و درک شود و حواس ، آن را تحدید و برایش صورتی درست کند ، مخلوق است ؛ زیرا که نفی ، همان ابطال و عدم است.

و جهت دوم ، تشبیه است ؛ زیرا که تشبیه ، صفت مخلوقی است که ترکیب و تألیف در آن ظاهر است. پس چاره ای از اثبات صانع نیست ؛ چون مصنوع ها موجودند و احتیاج و اضطرار در آنها مشهود است» .

حدیث دوم . عبد الرحمان بن ابی نجران می گوید: از امام باقر علیه السلام در مورد توحید سؤال کرده و گفتم:

أَتَوْهُمْ شَيْئاً؟ فَقَالَ : نَعَمْ ، غَيْرَ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ ، فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ ، فَهُوَ خِلَافُهُ ، لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ ، كَيْفَ تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ . وَ هُوَ خِلَافٌ

ص: 144

مَا يُعْقَلُ وَخِلَافُ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ . إِنَّمَا يُتَوَهَّمُ شَيْءٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ؛ (1)

آیا خدا را با عنوان شئی، توهم کنیم؟ فرمود: «آری، شیئی غیر معقول و غیر محدود. هر چیزی که وهم تو بر آن واقع شود، خدا بر خلاف آن است. چیزی شبیه او نیست و وهم ها به او نمی رسند. چگونه وهم ها او را درك کنند در حالی که او بر خلاف چیزی است که به عقل می آید و بر خلاف چیزی است که به اوهام تصوّر می شود؟! همانا، خدا، شیئی توهم می شود که معقول و محدود نیست» .

حدیث سوم . امام صادق علیه السلام در مناظره با زندقی که خدا را منکر بود، خطاب به او می فرماید:

أَتَعْلَمُ أَنَّ لِلْأَرْضِ تَحْتًا وَفَوْقًا؟ قَالَ : نَعَمْ . قَالَ : فَدَخَلْتَ تَحْتَهَا؟ قَالَ : لَا ... قَالَ : عَجَبًا لَكَ ، لَمْ تَبْلُغِ الْمَشْرِقَ وَ لَمْ تَبْلُغِ الْمَغْرِبَ وَ لَمْ تَنْزِلِ الْأَرْضَ وَ لَمْ تَصْعَدِ السَّمَاءَ وَ لَمْ تَجْزِ هُنَاكَ ، فَتَعْرِفِ مَا خَلْفَهُنَّ وَ أَنْتَ جَا حِدٌ بِمَا فِيهِنَّ . وَ هَلْ يَجْحَدُ الْعَاقِلُ مَا لَا يَعْرِفُ؛ (2)

آیا می دانی زمین را زیر و بالایی است؟ گفت: آری. فرمود: آیا زیر زمین را فرورفتی؟ گفت: نه. فرمود: شگفت است از تو که نه مشرق را دیدی و نه مغرب را گشتی و نه زمین را فرورفتی و نه آسمان را بالا رفتی و در آن نگشتی تا بدانی پشت آنها چیست و با این حال، آنچه در آنها هست را انکار می کنی؟ آیا عاقل، چیزی را که نمی شناسد انکار می کند؟

حدیث چهارم . امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید:

ظَهَرَ فِي الْعُقُولِ بِمَا يَرَى فِي خَلْقِهِ مِنْ عِلْمَاتِ التَّدْبِيرِ الَّتِي سَلَّتِ الْأَنْبِيَاءَ عَنْهُ ، فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا بِبَعْضٍ ، بَلْ وَصَفْتَهُ بِفِعَالِهِ وَ دَلَّتْ عَلَيْهِ بَيِّنَاتِهِ لَا تَسْتَطِيعُ عُقُولُ الْمُتَفَكِّرِينَ جَحْدَهُ . لِأَنَّ مَنْ كَانَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ فِطْرَتَهُ وَ مَا فِيهِنَّ وَ مَا بَيْنَهُنَّ وَ هُوَ الصَّانِعُ لَهُنَّ ، فَلَا مَدْفَعَ لِقُدْرَتِهِ؛ (3)

ص: 145

1- . همان، ص 82 .

2- . همان، ص 73 .

3- . همان، ص 141 .

در خردها، [خدا] آشکار شده، به واسطه نشانه های تدبیرش که در خلقتش دیده می شود. خدایی که پیامبران، وقتی مورد سؤال قرار می گرفتند، او را به داشتن حد و بعضی توصیف نمی کردند؛ بلکه او را به افعالش توصیف می نمودند و به آیاتش، بر او دلالت و راهنمایی می کردند که هیچ یک از خردهای متفکران، توان انکارش را نداشتند؛ زیرا کسی که آسمان ها و زمین را و همه آنچه در آنها و میان آنهاست، صانع آنهاست، پس برای قدرت او، دافعی وجود ندارد.

همان طور که گفته شد، معرفت خداوند سبحان، فطری همه انسان هاست و همه عقول، بر معرفت خدا سرشته شده اند. بنا بر این، اثبات عقلی خداوند متعال، منتفی است و اگر جایی هم صحبت از اثبات شده باشد، منظور ثبوت و وجود خداوند سبحان است که نزد همه، حتی نادانان هم معروف و شناخته شده است. به همین جهت است که حضرت می فرماید: «در خردهای متفکران آشکار است». لذا انکار او از روی عناد و دشمنی خواهد بود، نه واقعی و حقیقی. به همین جهت است که حضرت فرمود: «کسی که نه زمین را فرورفته و نه آسمان ها را عروج کرده، نمی تواند خدای سبحان را به عقل خویش انکار کند»؛ زیرا عقل، در محدوده خویش حکم می کند و چون معرفت خدا در محدوده ادراک حسی و عقلی به معنای تصویری و توهمی نیست، پس، انکار او هم بی معنا و نامعقول است.

پس این که به او شیء گفته شود و توهم شیء شود، باز دلیل بر اثبات عقلی او نیست؛ زیرا معلوم است چیزی که بر خلاف مدرك عقل و موهوم وهم باشد، چگونه می شود مورد اثبات عقل و وهم باشد؟ اصلاً مگر می شود از چیزی که مجهول مطلق است، سخن گفت؟ روشن است که خداوند برای عقل انسانی بدون معرفت فطری، مجهول مطلق و غیب محض است و عقل، درباره آن، نه نفیاً و نه اثباتاً، هیچ حکمی ندارد.

نفی تشبیه و تعطیل، با وجود همان معرفت، معنا پیدا می کند و امری معقول و

قابل بیان می شود و بدون آن ، هیچ يك از این امور ، یعنی توصیفات سلبی و تنزیهی ، معنایی ندارد. اگر نشانه ای هم برای خَلق خویش قرار داده ، نشانه بودن آن هم به دست او و به اختیار اوست . تنها وقتی مخلوق و مصنوعات خدا ، ما را به خدا منتقل می کنند که خواست او بر هدایت ما ، تعلق گرفته باشد. همان طور که امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ ، الْمُلْهِمِ عِبَادَةَ حَمْدَهُ وَفَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رَبُّوبِيَّتِهِ ، الدَّالِّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزَلِهِ وَبِإِشْبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شِبْهَ لَهُ؛ (1)

حمد خدایی را سزااست که حمد خویش را بر بندگانش الهام کرد و آنان را بر معرفت ربوبیت خویش مفسور کرد، به واسطه خلق خویش ، به وجودش و به حدوث آنها بر ازلیت خویش و به شباهت داشتن آنها بر این که شباهتی برای او نیست، دلالت می کند.

در این کلام امیر المؤمنین علیه السلام ، دلالت کننده بر وجود خدا ، به واسطه خلق خود خداوند دانسته شده است . یعنی دلالت ، از مصنوعات و خلائق ، به گونه ای نیست که هر کسی به عقل خود بدان راه پیدا کند ؛ بلکه با تمام اینها ، باز هم اراده و مشیت الهی است که انسان را به معرفت وجود خدای تعالی ، متوجه و راهنمایی می کند. این مضمون ، با روایاتی که پیش تر در مورد فعل الله بودن معرفت خدا و معرفت الله بالله ذکر شد ، وفاق کامل دارد.

پنج . نظر کلینی درباره نقش عقل در معرفت خدا

کلینی در الکافی ، درباره معرفت خداوند سبحان و استدلال و نظر می نویسد:

عَرَفَ بغيرِ رُويَّةٍ؛ (2)

ص: 147

1- . همان ، ص 139 .

2- . در «رُويَّةٍ» دو احتمال وجود دارد : اوّل این که «رُويَّةٍ» با تشدید «ياء» ، به معنای فکر و اندیشه باشد. دوم این که «رُويَّةٍ» به معنای دیدن باشد.

شناخته می شود، بدون فکر و اندیشه .

در صورتی که «رویه» به تشدید خوانده شود، این کلام، دلالت دارد که شناخت خدا، به فکر و استدلال حاصل نمی شود. مرحوم ملا صالح مازندرانی، در شرح این عبارت می نویسد:

«عرف»، مبنی للمفعول. الرویه، بفتح الراء و كسر الواو و شدّ الياء، التفكّر و النظر. یعنی عرف وجوده من غير نظر و استدلال لآنه بديهی ... أو لأنّ الاستدلال لا یفید معرفته بخصوصه، لأنّ اللمی غیر ممکن... و الإتی لا یفید لآنه استدلال من الأثر و الأثر لا یفید إلاّ مؤثراً ما علی وجه کلی لا مؤثراً معیناً. فمعرفته بالحقیقة، لیست إلاّ بالمشاهدة الحضوریه؛ (1)

«عرف»، فعل مجهول است. رویه، به فتح «را» و کسر «واو» و تشدید «یاء»، به معنای تفکّر و استدلال است. یعنی وجود خداوند، بدون نظر و استدلال شناخته می شود، به جهت این که وجود خدا بديهی است... یا به جهت این که استدلال، معرفت خاص خدا را نمی رساند؛ زیرا استدلال لمّی در مورد خدا ممکن نیست... و استدلال اّتی فایده ندارد؛ زیرا برهان اّتی، استدلال از اثر به مؤثر است و اثر، مؤثر کلی را اثبات می کند، نه مؤثر معین را. پس معرفت حقیقی خداوند، جز با مشاهده حضوری حاصل نمی شود.

مرحوم صدرالدین شیرازی، می نویسد:

قد تقرّر فی العلوم العقلیة، أنّ کلّ ما لاسبب و لاجزاء له، لا یمکن عرفانه بطریق الفکر البرهانی، بل إمّا مجهول محض مایوس عن معرفته و إمّا مستدلّ علیه من جهة الآثار و الأفعال. و العلم الحاصل من طریقها علم ناقص، لا یعلم به خصوصیه ذات المعلوم، بل بوجه عامّ مشترك بینة و بین غیره... و إمّا معروف بالمشاهدة الحضوریه لآبصورة زائدة، كما هو حال العرفاء الکمل من الأنبياء و الأولیاء - علی نبینا و آله و علیهم السلام - عند انخلاعهم عن هذه النشأة و لكن لا علی سبیل الإحاطة و الاکتناه لآنها ممتنع... بل علی وجه الاستغراق و الاندکاک؛ (2)

ص: 148

1- . شرح أصول الكافي، ج 1، ص 13.

2- . همان، ص 181.

در علوم عقلی، ثابت شده است که هر چیزی که نه سبب دارد و نه جزء، معرفت آن به طریق برهان عقلی ممکن نیست؛ بلکه یا مجهول مطلق است که امیدی به شناخت آن نیست یا به طریق آثار و افعال، استدلال بر آن می‌شود. علمی که از این طریق حاصل می‌شود، علمی ناقص است که علم به خصوصیت ذات معلوم، نمی‌آورد؛ بلکه علم به وجه عامی - که مشترك است میان آن و غیر آن -، به دست می‌دهد... و یا به مشاهده حضوری، معروف است نه به صورت زاید، همان طور که عرفای کامل که عبارت‌اند از: پیامبران و اولیاء علیهم السلام، به هنگام انخلاع از این دنیا برایشان حاصل می‌شود؛ ولی این مشاهده حضوری، به صورت احاطی و اکتناهی نیست؛ زیرا چنین مشاهده‌ای ممتنع است... بلکه بر وجه استغراق و مندک شدن است.

البته روشن است که منظور کلینی، چنین مشاهده حضوری عرفانی‌ای که صدرالدین شیرازی می‌گوید، نیست؛ زیرا اندکاک و استغراق در وجود خدا، از نظر آیات قرآن کریم و روایات درست نیست. اساس معرفت الهی، از نظر متون دینی، با بینونت (جدایی) تام میان خالق و مخلوق است. و دوشیء متباین، هیچ‌گاه در هم مندک نمی‌شوند. بلکه مراد کلینی از این که می‌گوید معرفت خدا، بدون فکر و استدلال و نظر است، همان معرفت الله بالله است که همه انسان‌ها به تعریف الهی به آن نایل شده‌اند و همان طور که نقل کردیم، هر جاهلی هم آن را داراست؛ بلکه حیوانات هم آن را دارند.

کلینی، این عبارت را در معرفت خدا، از مشبّه نقل می‌کند که آنان می‌گویند:

متی ما لم تعقد القلوب منه علی کیفیة و لم ترجع إلی إثبات هیئة، لم تعقل شیئاً فلم تثبت صانعاً؛

اگر دل‌ها برای خدا کیفیتی معتقد نباشند و به اثبات هیئتی برای خدا رجوع نکنند، چیزی را به عقل در نمی‌یابند و در نتیجه صانع را اثبات نمی‌کنند.

ایشان پس از نقل این گفتار می‌گوید:

فَقَسَّرَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، أَنَّهُ وَاحِدٌ بِلَا كَيْفِيَّةٍ . وَأَنَّ الْقُلُوبَ تَعْرِفُهُ بِلَا تَصْوِيرٍ وَلَا إِحَاطَةَ؛ (1)

امیر المؤمنین علیه السلام کلام خودشان را به این صورت تفسیر کرده است که: خدای تعالی ، واحد است بدون کیفیتی. و قلب ها ، او را بدون تصویر و احاطه می شناسند.

بنا بر این ، از نظر کلینی ، هم شناخت خدای تعالی به عقل نیست و هم عقل ، به هیچ وجه ، تصویری از خدای تعالی ندارد و شناخت خدای سبحان ، بدون هیچ گونه تصوّر و توهمی از اوست. روشن است که موطن این گونه معرفت ، قلب انسانی است و تنها به تعریف و لطف و عنایت خداوند سبحان حاصل می شود و خدای سبحان - چنانچه گفته شد - ، نفس خویش را به همگان معرفی کرده است.

5. نقش پیامبران و امامان در معرفت خدا

کلینی ، معرفت خداوند سبحان را از اهداف بعثت بر می شمرد و می نویسد:

و ابتعث الرسل ، مبشرين و منذرين ، ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حى عن بينة، و ليعقل العباد عن ربهم ما جهلوه، فيعرفوه برؤيتهم بعد ما أنكروه؛ (2)

رسولان بشارت دهنده و انذار کننده را مبعوث کرد تا کسی که هلاک می شود ، با وجود دلیل هلاک شود و آن که حیات پیدا می کند ، با دلیل حیات یابد . و بندگان به عقل خویش دریابند آن را که بدان جاهل بودند و خدا را به ربوبیت بشناسند ، بعد از آن که انکارش کردند.

در ادامه ، ائمه علیهم السلام را طریق معرفت خدا و حق او بر می شمارد و می نویسد:

فَأَوْضَحَ اللَّهُ بِأَيِّمَةِ الْهُدَى مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَنْ دِينِهِ وَجَعَلَهُمْ مَسَالِكَ لِمَعْرِفَتِهِ... وَالبَابُ الْمُؤَدَّى إِلَى مَعْرِفَةِ حَقِّهِ (3)؛

ص: 150

1- . الكافي ، ج 1 ، ص 137 .

2- . همان ، ص 3 .

3- . همان ، ص 4 .

با امامان هادی از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ، دین را آشکار کرد ... و آنها را طرق معرفتش و دروازه رسیدن به شناخت حق خویش، قرار داد.

وی ، در جای دیگری نیز روایاتی به همین مضمون ، نقل کرده است. امام صادق علیه السلام می فرماید:

الأَوْصِيَاءُ ، هُمْ أَبْوَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الَّتِي يُؤْتَى مِنْهَا وَلَوْلَاهُمْ مَا عُرِفَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ؛ (1)

اوصیا ، ابواب خدایند که از آن ابواب ، به خدا رسیده می شود و اگر آنها نباشند ، خدای - عَزَّ وَجَلَّ - شناخته نمی شود.

این دسته از روایات هم ، هیچ منافات و تعارضی با روایاتی که معرفت خدا را فعل خود او می داند، ندارند ؛ زیرا روشن است که در این روایات ، نیامده که معرفت خدا را ما به بندگانش عطا می کنیم ؛ بلکه دلالت دارند که ائمه علیهم السلام طریق و باب معرفت خدایند. پس خداوند ، خواسته است که معرفت خویش را با توجه به این ابواب ، به بندگانش عطا کند ، نه این که آنان در وجودشان ، از خداوند سبحان ، چیزی را دارند که انسان با رسیدن به آن ، به خدا رسیده است .

6 . نقش اسما و صفات در معرفت خدا

اسما و صفات خدای تعالی ، آیه و علامات برای خدای سبحان اند و نشانه بودن آیات - چنان که ذکر شد - ، وابسته به مشیّت و خواست الهی است ، نه این که اثر ذاتی آنها باشد . خداوند سبحان ، خود را به انسان ها معرفی کرده و همه او را می شناسند . او با لطف و فضل خویش ، برای رفع نیازها و طلب حاجات آفریدگانش ، نام هایی برای خویش اختیار کرده است که بندگان ، با آنها او را بخوانند و با همدیگر درباره خدای سبحان سخن بگویند و همدیگر را به او توجه دهند و به یاد او بیندازند.

امام رضا علیه السلام می فرماید:

ص: 151

لِكِنَّهُ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ اَسْمَاءً لِغَيْرِهِ يَدْعُوهُ بِهَا ، لِاِنَّهُ اِذَا لَمْ يُدْعَ بِاسْمِهِ لَمْ يُعْرَفْ ؛ (1)

لیکن خداوند ، برای نفس خویش ، اسم هایی را اختیار کرد به خاطر دیگران ، تا او را با آنها بخوانند ؛ زیرا اگر به اسم خوانده نشود ، شناخته نمی شود.

این حدیث شریف ، دلالت دارد که اسمای الهی ، نقش مهمی در شناخت خداوند سبحان نسبت به بندگان ایفا می کنند. روشن است که بندگان ، اگر بخواهند خدای خویش را بشناسند ، از طریق آیات و نام های او به او منتقل می گردند که اگر این اسم ها و آیات نبودند ، انتقال به او هم صورت نمی گرفت ، نه این که اصل شناخت ، با این اسمی تحقق پیدا کند. این جهت ، در اسمی آفریدگان هم به این صورت است ؛ زیرا اگر یکی بخواهد کسی را به دیگری متوجه کند ، راهی به این انتقال ، جز استفاده از اسم و صفت و روابط و نسبت های او وجود ندارد.

ص: 152

1- . همان ، ص 113 .

- 1 . الأربعون حديثاً، محمّد بن حسين بهايى (شيخ بهايى)، قم : انتشارات اسلامى .
- 2 . الاعتماد فى شرح واجب الاعتقاد، مقداد بن عبدالله السيورى ، تحقيق : صفاء الدين بصرى، مشهد : مجمع البحوث الإسلامية ، 1412 ق .
- 3 . الإقتصاد الهادى إلى طريق الرشاد، محمّد بن الحسن الطوسى (الشيخ الطوسى)، تهران : مكتبة جامع چهلستون ، 1400 ق .
- 4 . أربع رسائل كلامية، شمس الدين محمد بن مكّى (الشهيد الأول)، تحقيق : مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية احياء التراث، قم : بوستان كتاب ، 1380 ش .
- 5 . أوائل المقالات ، محمّد بن محمّد النعمان العكبرى البغدادي (الشيخ المفيد)، تحقيق : ابراهيم انصارى، قم : كنگره هزاره شيخ مفيد ، 1413 ق .
- 6 . بحار الأنوار، محمّدباقر بن محمّد تقى المجلسى (العلامة المجلسى)، تهران : دار الكتب .
- 7 . تحف العقول، الحسن بن على الحرّانى (ابن شعبة)، تصحيح : على أكبر الغفارى، قم : انتشارات اسلامى، 1363 ش .
- 8 . التنقيح ، سيّد ابوالقاسم خويى ، تقرير : ميرزا على غروى ، قم : دار الهادى ، 1410 ق .
- 9 . التوحيد، محمّد بن على ابن بابويه القمى (الشيخ الصدوق) تحقيق : سيّد هاشم الحسينى الطهرانى، قم : انتشارات اسلامى .
- 10 . الخصال، محمّد بن على ابن بابويه القمى (الشيخ الصدوق)، تصحيح : على أكبر الغفارى، قم : انتشارات اسلامى، 1362 ش .
- 11 . رسائل الشريف المرتضى، على بن الحسين علم الهدى ، قم : دارالقرآن الكريم ، 1405 ق .
- 12 . رسائل الشهيد الأوّل ، شمس الدين محمّد بن مكّى (الشهيد الأوّل)، تحقيق : مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية احياء التراث، قم : بوستان كتاب ، 1381 ش .

- 13 . رسائل الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، تحقيق: مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية احياء التراث، قم: بوستان كتاب، 1379 ش .
- 14 . شرح أصول الكافي، محمد صالح المازندراني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، تهران: مكتبة الإسلامية .
- 15 . شرح أصول الكافي، صدر الدين محمد بن ابراهيم شيرازي (ملاً صدرا)، تحقيق: محمد خواجهي، تهران: پژوهشكده علوم انساني و مطالعات فرهنگي، 1383 ش .
- 16 . عيون أخبار الرضا، محمد بن علي ابن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح: سيّد مهدي حسيني و رضا مشهدي، مشهد: كنگره جهاني حضرت رضا عليه السلام، 1363 ش .
- 17 . فرائد الأصول، مرتضى انصاري (شيخ انصاري)، تحقيق: كنگره شيخ انصاري، قم: مجمع الفكر الإسلامي، 1419 ق .
- 18 . قواعد المرام في علم الكلام، ميثم البحراني، تحقيق: سيّد احمد حسيني، قم: كتاب خانه آية الله مرعشي نجفي، 1406 ق .
- 19 . الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1363 ش .
- 20 . الكافي في الفقه، ابي صلاح حلبى، تحقيق: رضا استادى، اصفهان: كتاب خانه امير المؤمنين عليه السلام، 1362 ش .
- 21 . كتاب العين، خليل بن أحمد الفراهيدى، بيروت: دار إحياء التراث العربى .
- 22 . كنز الفوائد، محمد بن علي الكراچكى الطرابلسى، تحقيق: شيخ عبد الله نعمة، بيروت: دار الأضواء، 1405 ق .
- 23 . لسان العرب، ابن منظور، تصحيح: امين محمد عبد الوهّاب و محمد صادق العبيدى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، 1416 ق .
- 24 . مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، تحقيق: سيّد احمد حسيني، تهران: مطبعة مرتضوى، 1365 ش .
- 25 . المحاسن، احمد بن محمد البرقى، تحقيق: سيّد مهدي رجايى، قم: المجمع العالمى لأهل البيت، 1416 ق .

- 26 . المسلك فى أصول الدين، جعفر بن حسن المحقق الحلى، تحقيق: رضا استادى، اصفهان: مكتبة أمير المؤمنين، 1362 ش .
- 27 . المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومى، قم: دار الهجرة، 1405 ق .
- 28 . معانى الأخبار، محمد بن على ابن بابويه القمى (الشيخ الصدوق)، تحقيق: على أكبر غفارى، تهران: دار الكتب الإسلاميه، 1363 ش .
- 29 . معجم الفروق اللغوية، حسن بن عبد الله العسكرى (ابن هلال)، قم: انتشارات اسلامى، 1412 ق .
- 30 . معجم مقاييس اللغة، ابى الحسين احمد ابن فارس، تحقيق: محمد هارون عبد السلام، قم: دار الكتب العلميه .
- 31 . معرفت حجت خدا، لطف الله صافى، قم: انتشارات حضرت معصومه، 1417 ق .
- 32 . منهاج البراعة فى شرح «نهج البلاغة»، حبيب الله خويى، تهران: مكتبة الإسلاميه، 1386 ق .
- 33 . الميزان فى تفسير القرآن، محمد حسين طباطبايى، قم: مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، 1393 ق .
- 34 . نور البراهين، سيد نعمت الله جزايرى، تحقيق: سيد مهدي رجايبى، قم: انتشارات اسلامى، 1417 ق .
- 35 . نهاية الأفكار، ضياء الدين عراقى، تحقيق (ابن هلال): محمد تقى بروجردى، قم: انتشارات اسلامى .
- 36 . الوافى، محمد محسن بن شاه مرتضى (الفيض الكاشانى)، اصفهان: كتاب خانه امير المؤمنين عليه السلام .
- 37 . الياقوت، ابراهيم نوبخت، تحقيق: على اكبر ضيايى، قم: كتاب خانه آية الله نجفى، 1413 ق .

شرح روایات «اراده خداوند» در اصول «الکافی» (حمید حسین نژاد محمدآبادی)

شرح روایات «اراده خداوند» در اصول «الکافی»،

توسط علامه طباطبایی و استاد سیّد جلال الدین آشتیانی

حمید حسین نژاد محمدآبادی

چکیده

اصول الکافی، یکی از معتبرترین کتب حدیثی شیعه و مؤلف آن، شیخ کلینی، از برجسته ترین عالمان جهان اسلام است. این کتاب، از همان آغاز، یکی از منابع مهم روایی، فقهی و اعتقادی بوده و هست. بسیاری از بزرگان، بر این کتاب، شرح یا تعلیقه زده اند که مجال بیان آن نیست. برخی دیگر از اندیشمندان، در لا به لای کتاب های خود و به اقتضای کلام، به تفسیر و شرح احادیث این کتاب پرداخته اند، از آن جمله، علامه طباطبایی که علاوه بر تعلیقه بر برخی از روایات اصول الکافی، در بسیاری از آثار خود بویژه تفسیر گران قدر المیزان، از آنها استفاده وافر می برد و نیز استاد سیّد جلال الدین آشتیانی که سعی در جمع عقل و شرع دارد، در آثار خود از این منبع بی نظیر استفاده می برد.

این مقاله، تلاش در شرح روایات دو باب از باب های اصول الکافی، یعنی باب «الإرادة إنّها من صفات الفعل و سائر الصفات الفعل» و باب «المشيّة و الإرادة»، از نظر و دیدگاه این دو اندیشمند معاصر دارد.

دلیل انتخاب این دو بزرگوار، نگاه متفاوتی است که آنها راجع به این روایات دارند. علامه طباطبایی، قائل است که روایات وارده، بیانگر این است که اراده، صفت فعل خداست.

ص: 157

ایشان، این دسته از روایات را متواتر می‌داند و بنا بر این، از تفسیر و تأویل آن، طبق بیان اکثر فیلسوفان خودداری می‌کند، خصوصاً حکمت متعالیه و پیروانش مبنی بر این که اراده، از صفات ذات و به معنای علم به نظام احسن و اتم است. به عکس ایشان، استاد سید جلال الدین آشتیانی، با این که از شاگردان سخت کوش علامه است، بیان علامه را قبول نکرده و سعی در تفسیر و تأویل اراده، بر طبق دیدگاه حکمت متعالیه دارد.

کلیدواژه ها: روایات اعتقادی، صفت ذات، صفت فعل، اراده، مشیت، اراده الهی، جبر، اختیار، اراده تشریحی، اراده تکوینی.

مقدمه

می‌توان گفت پس از ابن سینا، در قرن پنجم و سهروردی، در قرن ششم، فیلسوفی به بزرگی ملاصدرا در جهان اسلام، ظهور نکرده است. این فیلسوف بزرگ - که بنیان‌گذار حکمت متعالیه شناخته می‌شود -، فلسفه خود را در آینه احادیث و روایات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام مشاهده کرده و در جمع میان عقل و شرع، کوشش فراوان می‌کند. ملاصدرا، در بسیاری از آثار فلسفی خود به مناسبت‌های مختلف، از تطابق میان عقل و شرع سخن گفته و کتابی نیز با نام شرح اصول الکافی، به رشته تحریر در آورده است. بنا بر این باید توجه داشت که صدر المتألهین، علاوه بر این که یک فیلسوف بزرگ است، یک محدث عالی مقام نیز به شمار می‌آید. پس از ملاصدرا، پیروان حکمت متعالیه نیز همین طریق را پیش گرفتند و به شرح روایات و گاهی ادعیه پرداختند⁽¹⁾ که نمونه‌های آن را می‌توان در آثار حاج ملاهادی سبزواری، میرزاهدی آشتیانی، علامه طباطبایی، امام خمینی و علامه سید جلال الدین آشتیانی مشاهده کرد.

این مقاله، به بررسی شرح روایات اراده الهی که در دو باب اصول الکافی، باب

ص: 158

1- . ر. ک: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج 2، ص 335.

«الإرادة أنّها من صفات الفعل و سائر الصفات الفعل» و باب «المشيّة و الإرادة» توسط علامه طباطبایی، استاد سید جلال الدین آشتیانی می پردازد.

نکته قابل ذکر، این است که علامه طباطبایی، مطالب فلسفی را با احادیث و روایات در نمی آمیخت؛ یعنی وقتی فلسفه می گوید و می نویسد، فقط فلسفه است و آن را با مسائل عرفانی و حدیثی، مخلوط نمی کند. نمونه آن را می توان در *بداية الحكمة و نهاية الحكمة* و تفسیر المیزان دید. ایشان در تفسیر خود، مطالب فلسفی و روایی را مجزاً از مسائل تفسیری آورده است. بر عکس خود ملاحظه کنید که آیات و احادیث را با فلسفه اش در می آمیزد، وقتی تفسیر و یا شرح احادیث اصول الکافی را می نویسد، نمی توان فهمید که تفسیر و شرح احادیثش، امتداد فلسفه اوست و یا فلسفه اش امتداد تفسیرش است. (1) استاد سید جلال الدین آشتیانی هم دقیقاً همین مشی ملاحظه را دارد و در بسیاری از مسائل فلسفی، تفسیرها و تأویل هایی از آیات و احادیث ارائه می دهد و این، یکی از دلایلی بود که ایشان را «ملاّصدراي ثانی» نام نهادند.

علامه طباطبایی، در تعلیقات خود بر برخی از روایات اصول الکافی و نیز برخی از روایت بحار الأنوار، به شرح روایات، طبق مبانی فلسفی و عرفانی خود می پردازد و می توان گفت که این تعلیقه ها، عصاره نظریات علامه است و نیز توضیح برخی از روایات در تفسیر گران قدر المیزان، نشان از تسلط ایشان بر علوم حدیث است.

استاد آشتیانی، کتابی مستقل در شرح احادیث و یا تعلیقه ای بر کتب حدیثی ننگاشته است؛ اما در لا به لای کتاب های ارزشمند خود، به شرح احادیث پرداخته، خصوصاً در کتاب نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی که تقریباً به طور کامل احادیث این دو باب اصول الکافی و دیگر کتب روایی را شرح نموده است.

دیدگاه علامه طباطبایی درباره روایات اعتقادی

علامه طباطبایی، از جمله اندیشمندانی است که در مباحث اعتقادی، تنها روایاتی را

ص: 159

1- . میزان حکمت (مجموعه سخنرانی ها و مقالات همایش ملی میزان حکمت)، ص 85 - 86 .

معتبر می‌داند که قطعی باشند. ایشان می‌نویسد :

در اصول معارف دینی و الهی، حجّیتی بجز برای کتاب و سنت، قطعی نیست. (1)

وی تصریح می‌کند که حدیثی را قطعی می‌داند که متواتر باشد یا محفوف به قراین قطعی باشد. (2) ایشان، برای اخبار آحاد، در غیر فقه، حجّیتی قائل نیست و معتقد است که حجّیت اخبار آحاد، در غیر احکام شرعی معنا ندارد. (3)

علامه، می‌نویسد:

و اما این که گفته شده در پذیرفتن روایت، شرط است که با تواتر از معصوم نقل شده یا با سند صحیح متصل - که شذوذ و علّتی در آن نباشد - به ما رسیده باشد، مسئله ای اصولی است و نظریه ای که امروز در آن حاکم است، این است که اگر خبر متواتری، به همراه قرینه باشد، بی تردید، حجّت است و اخبار غیر آن، حجّت نیست، مگر اخباری که در احکام شرعی فرعی وارد شده و ظنّ نوعی به صدور آن، وجود داشته باشد که در این صورت، این اخبار نیز حجّیت دارند.

اما علّت این دسته بندی، این است که حجّیت شرعی، در زمره اعتبارات عقلایی است و در مورد اخبار، تابع وجود اثر شرعی است که قابل جعل و اعتبار باشد؛ اما در مورد قضایای تاریخی و امور اعتقادی ای که فاقد اثر شرعی است، حجّیت قرار دادن این گونه روایات، معنا ندارد؛ زیرا معنا ندارد که شارع حکم کند که غیر علم، علم باشد و مردم را هم به آن متعبد سازد. موضوعات خارجی، هر چند ممکن است دارای اثر شرعی باشند، ولی این آثار، آثار جزئی است و جعل شرعی، فقط شامل کلیّات می‌شود. (4)

علامه، معتقد است که در این مباحث باید به محدوده کارایی عقل توجّه داشت و

ص: 160

1- . المیزان، ج 1، ص 293.

2- . همان، ج 8، ص 62.

3- همان، ج 14، ص 205 و 206.

4- . همان، ج 10، ص 351.

این که هیچ آیه یا روایت قطعی، نمی تواند به اثبات امری بپردازد که عقل، آن را محال می شمارد. پس این روایات می توانند مورد نقادی عقلی قرار گیرند. (1) دیگر این که

عقل و تفکر، از دست یافتن به تمامی حقایق ناتوان اند. (2)

بنا بر این، مباحث اعتقادی، در بخشی، به براهین عقلی و در بخشی دیگر، به نقل، کتاب و سنت قطعی، متکی هستند. (3) به عنوان مثال، در بحث اراده الهی و این که از صفات فعل است یا ذات - که بحث اصلی این مقاله است - به روایات، متکی است و تأویل اندیشمندان دیگر را نمی پذیرد.

از دیدگاه علامه، سه راه برای دستیابی به حقیقت وجود دارد: عقل، وحی و کشف. در این میان، عقل، ابزاری عام است که در اختیار عموم گذاشته شده است. اما آن دو امر دیگر، فقط در اختیار افراد معدودی از انسان ها قرار دارد. (4)

دیدگاه استاد سید جلال الدین آشتیانی، درباره روایات اعتقادی

شیوه کار این استاد، به طور کلی، عقل گرایانه در عین توجه و تعبد به روایات بود، چه در کار تدریس و چه در امر تحقیق. ایشان به ندرت بر یک روش عقلی یا نقلی تکیه می کرد و سعی وی این بود که سنت معمول عالمان ما را - که در طول قرون گذشته داشته اند -، حفظ کند.

استاد آشتیانی، همچنین به زمینه های تاریخی مسائل عقلی، روایی و قرآنی توجه داشت و بارها اشاره می کرد که هر کس می خواهد معارف اسلامی را از طریق عقل و برهان دریابد، باید بخش عمده روایات و سنت پیامبر را مورد مطالعه جدی قرار دهد. (5)

ص: 161

1- . ر.ك: همان، ج 8، ص 318.

2- . ر.ك: همان، ج 6، ص 595.

3- . ر.ك: همان، ج 14، ص 205 و 206.

4- . ر.ك: همان، ج 10، ص 192 و 193.

5- . صدرای زمان، یادنامه حکیم متآله سید جلال الدین آشتیانی، ص 63.

باید روایات شریفه را با دقت فهمید و با آیات قرآنیه سنجید و با درایت ، به روایت مراجعه کرد که با قواعد مسلم کلام تحقیقی ، مخالف نباشد. فقهای عظام نیز با این نحو گشادبازی ، به این قسم از روایات در فروع ، عمل نمی کنند ؛ آن قدر به اطراف روایات دقت می فرمایند که آدم در حیرت می ماند . فقه امامیه ، مانند مباحث عقلی ، مستدل ، قرص و محکم است و بدون تعصب ، مابین با فقه شافعی ، حنفی و... است و در اعلا درجه تکامل قرار دارد و قابل مقایسه با اصول و عقاید ، روایاتی داریم که شك در صدور آنها نمی کنیم ، با این که خبر واحدند. (1)

ایشان در مورد حجیت خبر آحاد در عقاید ، قائل است که اعتقاد به اخبار آحاد در اصول عقاید ، مخالف قطعی کتاب ، سنت ، اجماع و عقل است و عمل به غیر قطع در اصول عقاید ، خروج از موازین علمی است ؛ زیرا در روایاتی که در اصول عقاید وجود دارد ، روایت متواتر ، کم است و بزرگان نیز به روایات وارده در عقاید ، توجه بسیاری نکرده اند و این ، باعث اختلاف زیادی شده است ؛ حال اگر همان توجهی را که بر روایات فقهی داشته اند ، در معارف هم می داشتند ، مطالب زیادی حل می شد و هر کسی از پیش خود ، مبنای مخصوصی اختراع نمی کرد و با تمسک به ظواهر و اخبار آحاد ، مطلبی را به اسم ضروری دین یا مذهب ، قلمداد نمی نمودند. (2)

بنا بر این ، دیدگاه ایشان این است که اولاً ، روایات متواتر در بحث اعتقادات ، بسیار کم است ؛ ثانیاً ، خبر آحاد ، در اصول عقاید ، حجیت نیست ؛ ثالثاً ، ملاک در پذیرش روایات ، مطابقت با اصول عقلی و آیات قرآنی ، همراه با تتبع و تحقیق است . رابعاً ، همان طور که فقها در روایات فقهی ، به طور کامل و از همه جهات (مانند رجال ، درایه و فقه الحدیث) به بررسی آن می پردازند ، همین دقت در روایات اعتقادی نیز

ص: 162

1- . نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی ، ص 198 و 199 .

2- . هستی از نظر فلسفه و عرفان ، ص 240 .

بشود تا بسیاری از سوء برداشت ها و مسائل پیرامون این احادیث، رفع شوند.

دیدگاه اجمالی علامه طباطبایی درباره اراده الهی و روایات آن

ایشان در تمام آثار خود، به صراحت بیان می کند، حقّ این است که اراده، از صفات فعل است. (1) دلیل اصلی ایشان در این مسئله، آیات قرآن و روایات است. ایشان اراده در قرآن را به معنای «ایجاد» تفسیر می کند، (2) مانند این آیه: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». (3)

وی معتقد است که اراده ای که در اخبار آمده، از «صفات فعلیه»، مانند رزق، خلق و آفرینش است (4) و روایات وارده در این باب را در جایی، «متواتر» (5) و در جای دیگر، «مستفیض» گفته است. (6)

بر این اساس، علامه، صفت ذاتی بودن اراده را رد می کند و تفسیر اراده الهی را به «علم به نظام احسن» قبول نمی کند. ایشان در تعلیقه خود بر اسفار می نویسد:

معنایی که برای «اراده» کرده و آن را منطبق بر «علم به خیر و ملائم» دانسته، تمام نیست؛ چون آن معنایی را که ما از اراده، تعقل می کنیم، متضمن معنای اراده نیست، اگر چه مصداق آن - که کیف نفسانی است - مثل سایر صفات نفسانی، مانند حبّ، رضا، غضب و...، ملازم علم باشد و تجرید معنای [اراده] از شوائب نقص و عدم، موجب دخول معنای علم در آن نمی شود... پس اراده، منطبق بر صفت علم نیست و حقّ این است که اراده، از مقام فعل، از حیث انتسابش به قدرت قاهره حق تعالی یا از گردآمدن علل تامّه فعل - که ایجاب حقّ بدان تعلق گرفته است - ،

ص: 163

1- ر. ک: المیزان، ج 2، ص 566؛ رسائل توحیدی، ص 132؛ نهاية الحکمة، ص 170.

2- ر. ک: المیزان، ج 17، ص 171.

3- .سوره یس، آیه 82 .

4- ر. ک: بحار الأنوار، ج 4، ص 137.

5- ر. ک: رسائل توحیدی، ص 32.

6- ر. ک: المیزان، ج 17، ص 176 .

انتزاع می شود. (1)

وی در جای دیگر می فرماید :

اراده، به عنوان يك كيف نفسانی خاص، مغایر با علم است و در ذات واجب، راه ندارد؛ زیرا اراده، يك ماهیت ممکن است و واجب تعالی، از ماهیت و امکان، منزّه است. (2)

سرانجام، وی اثبات این که «اراده خداوند، عین علم او باشد» را امری مشکل دانسته و در واقع، بیشتر به يك نام گذاری و جعل اصطلاح می ماند تا يك بحث علمی و برهانی؛ زیرا مفهوم اراده و مفهوم علم، کاملاً مغایر با هم اند. (3)

دیدگاه اجمالی سید جلال الدین آشتیانی، درباره اراده الهی و روایات آن

دیدگاه وی در باب اراده الهی، همانند نظریه غالب فیلسوفان (بویژه ملاصدرا) است. ایشان، اراده را از صفات ذات خداوند و به معنای علم به نظام احسن می داند. (4)

وی در نقد بیان علامه طباطبایی - بر این که اراده در روایات، از صفات فعل است - می نویسد :

استاد ما علامه طباطبایی که فرمود: «روایات در مسئله اراده، مستفیض است»، ایشان باید همه آن روایات را مورد دقت قرار می دادند و علت اضطراب متن اکثر آن روایات را بررسی می کردند و چند مغالطه واضح که در برخی از آن روایات وجود دارد، به نظر، عمیق مورد تحقیق قرار می دادند؛ چرا که در کلام صاحب ولایت کلیه - که میرا از سهو و نسیان، و متصل به ذات احدیت است -، مغالطه و خلط مباحث دیده نمی شود و ما اگر فهم خود را هم تخطئه کنیم، آن اشکالات، آن

ص: 164

1- . الأسفار الأربعة، ج 6، ص 298 .

2- . نهاية الحکمة، ص 299 .

3- . ر. ک: همان جا .

4- . ر. ک: نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ص 198 .

روایات را از حجیت ساقط می کند. متواتر از ظواهر، در عقاید، حجّت نیست، تا چه رسد به مستفیض. (1)

بعد ایشان در رد نظر علامه می گوید :

علامه در حاشیه بر اسفار، خواسته اند که اراده را مانند رزاقیت، صفت فعل بدانند، در حالی که رزاقیت و مرزوقیت، از رازق و مرزوق انتزاع می شود؛ ولی رازق، صفت ذات حقّ و از اسما در سیطره اسم ربّ است. و حقّ، به اسم ربّ، رازق همه موجودات است و غیر حقّ تعالی، تمام موجودات، مرزوق اند. به تفاوت ارزاق، رزق، اختصاص به حیوان ندارد، کما توهمه بعض من لا خبیره له فی العقاید. نبات، حیوان، انسان، ملائکه و ارواح، رزق خاص خود را دارند و حیات، در آنها ساری است. (2)

ایشان، تمسّك علامه طباطبایی را به احادیث در تبیین حقیقت اراده، بزرگ ترین ضربه به حدیث می داند و معتقد است که در این مباحث، عقل را رها کردن و عنان کار را به حدیث دادن، ضربه به خود حدیث است و در احادیث متواتر و همه آیات قرآن، اراده و مشیّت، مستقیماً مضاف به ذات و مبدأ افعال حقّ است. (3)

وی در جای دیگر می گوید :

اگر خداوند در مرتبه ذات، اراده ندارد، چنین شخصی باید از دو قول، یکی را انتخاب کند. یا بگوید علم و قدرت، کار اراده را انجام می دهد، پس می گوئیم چون علم و قدرت، عین ذات حقّ و برای صدور اشیا، کافی است، سلسله علل و معالیل، باید به ذات واحد بودن حدوث صفت یا امری دیگر منتهی شود. یا آن که بگوئیم اراده، صفت فعل است و اتّصاف حقّ به مردیّت (مرادیّت) در آیات صریحه قرآنی، مجاز است، که این با آیات و روایات صریحه در تقدّم اراده بر فعل، متناقض است (إذا أراد الله لشيء أن يقول له کن فيكون). به این مضمون، روایات و آیات بسیاری

ص: 165

1- . همان، ص 194.

2- . همان، ص 195.

3- . ر. ك: همان، ص 196.

داریم. اگر اراده، صفت فعل باشد، معلول، حق است. باید مراد، حق باشد و اگر مراد، حق نباشد، باید از حق صادر نشود و اگر بگوییم حق، در ایجاد اشیا اراده ندارد، بطلانش واضح است. اصولاً این که گفته شود، اراده، صفت فعل است، از حرف های بی معنا و صرف لقلقه لسان است. (1)

ایشان در استدلال دیگرش می نویسد :

اگر مراد از این که «اراده، صفت فعل است»، یعنی حق، اشیا را ایجاد می کند، ولی مرید، فعل حق است، چنین سخنی از عاقل، بعید است، چه رسد به اهل فضل و حکمت. و اگر مراد از فعل، مفعول است، این حرف برمی گردد به قول کسانی که علم تفصیلی حق را از ذات، نفی، و علم فعلی او را به نظام وجود، همان حقایق خارجی می دانند، ناچار باید حق را فاعل بالرضا بدانند و اراده و علم حق را نفس حقایق اشیا پندارند. (2)

استاد سید جلال الدین آشتیانی و شیخ کلینی

استاد آشتیانی می نویسد :

ما به عروة الإسلام وثقة الإسلام کلینی و دیگر مشایخ حدیث، از آن جهت احترام قائلیم که مردانی زاهد و از عشاق واقعی ائمه علیهم السلام بوده اند و در سخت ترین لحظات زمان، به جمع آوری آثار اهل بیت علیهم السلام پرداخته اند و اگر آنها و روایاتی که حاوی علوم اهل بیت علیهم السلام است و آنها با حفظ امانت، به محدثان بزرگ منتقل کرده اند، نبودند، ما هم نبودیم. آنها ولی نعمت ما محسوب می شوند و شهرت آنان نزد عاقله و خاصه، به تقوا و امانت و ولع آنها در حفظ آثار اهل بیت علیهم السلام در ابعاد گوناگون معارف شیعی، بسیار مهم و وجود آنها واسطه فیوضات و خیرات و برکات است. ولی دوران آنها، دوران نضج (پختگی) علوم، معارف، فقه و اصول فقه شیعه نیست، لذا بعضی تفسیرات شیخ اعظم کلینی و محدث عظیم صدوق، وافی به مقاصد ائمه علیهم السلام نیست. (3)

ص: 166

1- . هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص 240 - 241.

2- . نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ص 198.

3- . همان، ص 181 .

سپس استاد آشتیانی به مسئله اراده الهی و دیدگاه شیخ کلینی اشاره می کند و می نویسد :

نقل این که شیخ کلینی هم قائل به نفی اراده از حق شده است ، حاکی از آن است که شیخنا الأقدم کلینی ، متکلم و اهل تحقیق نبوده و توجّه نداشته است که صدور فعل از مبدأ وجود ، اگر مستند به مشیت و اراده نباشد ، لازم می آید که حق تعالی ، متکلم و خلاق بلا اراده باشد. (1)

شرح روایات باب «الإرادة أنّها من صفات الفعل»

قبل از این که به شرح روایات مذکور توسط علامه طباطبایی و استاد آشتیانی پردازیم ، لازم است دو مطلب را توضیح دهیم ؛ ابتدا معنای صفت فعل و صفت ذات و سپس معیارهای تشخیص صفت ذات از صفت فعل .

الف. صفات ذات و صفات فعل

صفات ذات: «صفاتى هستند که در ثبوت آنها، تنها ذات حقّ تعالی کافی است، بدون این که در ثبوت این صفات برای ذات، نیازی به فرض امری خارج از ذات داشته باشیم ، مثل حیات واجب الوجود و علم او به ذاتش». (2)

صفات فعل: «صفاتى هستند که در اتّصاف ذات باری تعالی به آنها، تنها ذات باری تعالی کافی نیست ؛ بلکه لازم است امری خارج از ذات، در اتّصاف ذات به این صفات، فرض شود. مانند صفات خلق، رزق، احیا و نظیر آنها». (3)

ب. معیار در تشخیص صفت ذات و صفت فعل

ثقة الإسلام شیخ کلینی در الکافی، از چند جهت میان صفت ذات و صفت فعل ،

ص: 167

1- . همان ، ص 182 .

2- . بدایة الحکمة، ص 160.

3- . همان جا .

1. وصف خدا به مرکب از دو چیزی که موجود باشند، نشانه صفت فعل است. تفسیر این مختصر آن که: تو در وجود، آنچه را که اراده می کند و آنچه را که اراده نمی کند، و آنچه که به خشمش می آورد، و آنچه که دوست می دارد و آنچه را که ناخوش دارد، اثبات می کنی (و این از صفات فعل است) و اگر اراده هم مانند علم و قدرت، از صفات ذات باشد، آنچه را که اراده نمی کند، این صفت را نقص می کند. و اگر آنچه را دوست دارد، از صفات ذات باشد، آنچه را که ناخوش دارد، مخالف این صفت است.

به عبارت روشن، مقصود کلینی این است که در صفت وجودی (ضد) که خداوند به هر دوی آنها متّصف می شود، صفت فعل است، مانند رضا و غضب، اراده و کراهت؛ اما صفات ذات، ضدّ ندارد، مانند علم.

2. صفات ذات، ازلی هستند و نمی توانیم آنها را به وصف قدرت، عجز، علم و جهل متّصف کنیم؛ یعنی قدرت، به صفات ذات تعلق نمی گیرد. صفات فعل، غیر ازلی و متعلق قدرت اند. بنا بر این می توان گفت: هر کسی، او را اطاعت کند، دوستش دارد و هر کس با او مخالفت کرد، دشمنش می دارد. ولی صحیح نیست بگوییم: خدا می تواند که بداند و می تواند که نداند و یا می تواند که قادر باشد و می تواند نباشد.

3. صفت فعل، متعلق اراده اند؛ ولی صفات ذات، متعلق اراده نیستند. یعنی جایز نیست گفته شود: خدا اراده کرده که ربّ قدیم، عزیز، عالم و قادر باشد. (1)

البته ملاکات بیشتری برای تشخیص دقیق صفات فعل از صفات ذات وجود دارد که به علّت اختصار، از ذکر تمام آنها معذوریم.

ج. شرح روایات باب مذکور

1. عن عاصم بن حمید، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: لم يزل الله مریداً؟ قال: إنّ

ص: 168

المريد لا يكون إلا لمراد معه، لم يزل [الله] عالماً قادراً ثم أراد. (1)

استاد آشتیانی می نویسد :

این روایت، صریح در حدوث اراده است، و یا مراد تغایر به اعتبار تحلیل عقل است؛ مگر بگوییم که «أراد» به معنای «أوجد» است که خلاف متن حدیث است و در هر جا در روایات، اراده، از ذات، نفی شده است، روایت، مضطرب و قابل قبول نیست. (2)

استاد آشتیانی، این حدیث شریف را صریح در حدوث می داند. این مسئله، یکی از اشکالات مهم بر صفت ذات بودن اراده است؛ زیرا اگر اراده، صفت ذات باشد، لازمه اش حدوث باری تعالی است. یعنی ماهیت اراده، صفتی حادث است و اگر چنین صفتی که ماهیتش حدوث است، در ذات باشد، لازمه اش حدوث ذات خواهد بود.

2. عن بكير بن أعين، قال: قلت لأبي عبد الله: علم الله و مشيئته هما مختلفان أو متفقان؟ فقال: العلم، ليس هو مشيئته . ألا ترى إنك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله و لا تقول: سأفعل كذا إن علم الله. فقولك: إن شاء الله دليل على إنه لم يشأ، فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء و علم الله السابق للمشيئة. (3)

علامه طباطبایی می نویسد :

ص: 169

1- . همان، ص 109 (عاصم بن حمید می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم، گفتم: خدا همیشه اراده دارد؟ فرمود: «داشتن اراده با وجود مراد است . خدا همیشه دانا و توانا بوده و سپس اراده کرده است»).

2- . نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ص 198.

3- . الكافي، ج 1 ، ص 109 (بکیر بن اعین می گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم : علم و مشیت خداوند دو چیز مختلف اند یا یکی؟ فرمود: «علم همان مشیت نیست، نمی دانی که می گویی: این کار را بکنم اگر خدا خواهد و نمی گویی این کار را بکنم اگر خدا داند . این که می گویی اگر خدا خواهد ، دلیل است که هنوز نخواستی و اگر خواهد ، همان باشد که او خواهد . چنانچه او خواهد و علم خداوند پیش از مشیت است»).

دلالت اخبار بر این که مشیت و اراده الهی، عین پدیده خارجی است، روشن است، و اصرار در تأویل اراده به «علم به اصلاح و خیر»، شگفت آور و عجیب است. (1)

استاد آشتیانی می نویسد :

این روایت نیز دلالت ندارد که مشیت و اراده، صفت فعل با عین فعل است؛ بلکه دلالت دارد بر تغایر مفهومی مشیت و اراده، با علم. قدرت، حیات، سمع و بصر نیز تغایر مفهومی دارند و جمله مبارکه «فإذا شاء كان الذي شاء»، دلالت دارد بر علّیت مشیت نسبت به آنچه که واقع می شود. و عبارت شریفه «علّمه الله السابق للمشيّة»، دلالت دارد بر این که مشیت، مغایر با مطلق علم است؛ چون حقّ تعالی به ممتنعات و آنچه که مخالف نظام اتمّ است، عالم است؛ ولی بر آن امور، متعلّق مشیت واقع نمی شوند. به اعتبار تحلیل عقلی، علم، متوقّف بر حیات، و سمع، متوقّف بر علم، و علم، مقدّم بر قدرت واجب است، نه قدرت حیوان. و به حسب وجود خارجی، همه متحدند. (2)

3. عن صفوان بن يحيى، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام، أخبرني عن الإرادة من الله و من الخلق؟ قال: فقال: الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل و أما من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنه لا يروى و لا يهّم و لا يتفكّر، و هذه الصفات منفية عنه و هي صفات الخلق، فإرادة الله الفعل لا غير ذلك؛ يقول له: كن فيكون، بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همّة و لا تفكّر و لا كيف لذلك. كما أنّه لا كيف له. (3)

ص: 170

1- . بحار الأنوار، ج 5، ص 144.

2- . نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ص 199 .

3- . الكافي، ج 1، ص 109 - 110 (صفوان بن يحيى گفت: به ابي الحسن عليه السلام گفتم: به من خبر بده از اراده خدا و اراده خلق، گفت: در پاسخ فرمود: «اراده در خلق، همان آهنگ درون است و آن کاری که پس از آنها عیان گردد، و اما از طرف خدای تعالی، اراده، همان پدید آوردن فعل است، نه جز آن؛ زیرا خدا زمینه سنجی و توجّه قلبی و اندیشه ندارد. این صفات، در او نیست و از صفات خلق است و اراده اش همان فعل است و نه جز آن. بدان که گوید: باش و می باشد، بی لفظ و نطق به زبان و توجّه دل و تفکّر. و این طرز آفرینش او هم چگونگی ندارد و قابل توصیف نیست، چنانچه خود او چگونگی ندارد»).

اراده ای که در اخبار مطرح است، از صفات فعلیه ، مانند رزق، خلق و آفرینش است و آن ، عین موجود و پدیده های خارجی، مانند زید، عمرو و آسمان است. (1)

استاد آشتیانی ، در ذیل این روایت، روایات مشابهی دیگر را ذکر می کند ، از آن جمله ، روایتی که شیخ صدوق در کتاب التوحید از امیرالمؤمنین علیه السلام ، در جواب ذعلب یمانی نقل می کند: «ما كنت أعبد رباً لم أره. لم تره العيون بمشاهدة الأبصار... قبل كل شيء ، فلا يقال شيء قبله وبعد كل شيء ، ولا يقال شيء بعده، شأني الأشياء لا بهمة دراك لا بخديعة... مرید لا بهامة...». (2) و در آیات شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (3) و «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» (4) خلق، ایجاد، اظهار و ابداء، مقصورند بر مشیت و اراده. در این کلام امام علیه السلام : «مرید لا بهامة و شاء لا بهامة»، نحوه وجود مشیت و اراده ، بیان شده است.

و یا در روایت دیگر که می فرماید: «فاعل لا باضطرار، مقدار لا بحرکة، مرید لا بهامة سمیع لا بألة، دراك لا بخديعة، شاء الأشياء لا بهمة». (5)

استاد می نویسد :

در این روایت و چند روایت دیگر، مرید، به معنای فاعل نیامده است ؛ زیرا اراده، به معنای احداث، توقف بر مرید به معنای محدث دارد. بنا بر این، وقتی فرمود «فاعل باضطرار» ، مرید، صفت ذات آورده شده است، نه به معنای «همامه و ما یبدو فی الضمیر» .

و یا در روایت دیگر از امام رضا علیه السلام که می فرماید: «اول عبادة الله معرفته و اصل

ص: 171

1- . بحار الأنوار ، ج 4 ، ص 145 .

2- . التوحید ، ص 474 .

3- . سوره یس ، آیه 82 .

4- . سوره رعد، آیه 39.

5- . التوحید، ص 190.

معرفته، توحیده... متجل لا باستهلال رؤیة، باطن لا بمزایلة... فاعل لا بالاضطرار، مقدر لا بجولة فکرة، مدبر لا بحركة، مرید لا بهامة، شاء لا بهمة...» (1).

استاد در ادامه می گوید:

صریحا در این روایت و روایات قبلی، اراده از سنخ ضمیر، نفی و اراده بدون تصوّر فعل و علم به فایده و حصول شوق مؤکد، ثابت شده است.

و «فاعل لا بالاضطرار، مرید لا بهامة»، دلیل است که فاعل، مفهوماً غیر مرید است. و دیگر این که از روایت حضرت رضا علیه السلام بر می آید که اهل بیت، صفات زائد بر ذات و اعراض و هیئات عارض بر حق را نفی کرده اند و ذات حق را عین کلیّه صفات کمالیه دانسته اند.

و در روایت اصول الکافی که فرمود: «الإرادة من الخلق الضمیر وما یبدو لهم... و أما من الله فإرادته إحدائه»، مراد از احداث، ایجاد است و اراده منفی، اراده منبعث و ظاهر و حادث در ذات است، «لأنه تعالی لا یروی ولا یهم ولا یتفکر». و چون تکلم و قول نیز مثل اراده، از اسمای ذاتیه است، فرمود: «یقول له کن فیکون بلا لفظ و لا نطق بلسان ولا تفکر، لا کیف لذلك، كما أنه لا کیف له»؛ چون برای حق، چیزی مجهول نیست و علم بما کان و ما یکون و ما هو کائن، حضوری است به اسم متکلم (مبدأ تفصیل کلمات وجودیه) است.

در پایان، استاد آشتیانی این گونه یادآور می شود:

در قرآن و روایات، بجز چند روایت که اضطراب متنی دارند، فاعلیت حق، مترتب بر اراده حق است، و در این آیات و روایات، اراده، به ذات مضاف و مبدأ فعل ذکر شده است؛ چون «اراد الله إذا اراد الشیء» (2).

ص: 172

1- . همان، ص 40 (نخستین گام پرستش خدا شناخت اوست، و پایه شناخت یگانگی اوست... متجلی است، اما نه به در پی دیدنش؛ اندرون است، اما نه به وارد شدن... کننده است، نه به اجبار؛ تقدیر کننده است، اما نه با تلاش اندیشه؛ تدبیر کننده است، اما نه به حرکت؛ اراده کننده است، اما نه به همّت ورزی؛ خواستار است، اما نه دلواپسی...).

2- . نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ص 199 - 201.

4. عن ابی عبداللّٰه علیہ السلام قال: خلق اللّٰه المشیئة بنفسها، ثمّ خلق الأشياء بالمشیئة. (1)

علامه طباطبایی در ذیل این روایات می نویسد: شرح روایات «اراده خداوند» در اصول «الکافی»

خداوند متعال، تمام اشیا را با مشیّت و اراده خود خلق نمود: «و أمّا الإرادة نفسها، فلا تحتاج إلى إرادة أخرى و إلا لتسلسل». مشیّت و اراده، علّت است برای تمام موجودات، و خداوند، اشیا را با اراده خلق می کند، و اراده و مشیّت، از اوّل تا آخر عمل، وجود دارد. اراده، از صفات فعل است و از مقام فعل، انتزاع می شود، نه از صفات ذات؛ یعنی اجتماع اجزای علّت تامّه را گرداگرد فعل (معلول) که با اجتماع آنها فعل محقق می شود، اراده می گویند و اراده از آن جا انتزاع می شود. (2)

5. عن محمّد بن مسلم، عن ابی عبد اللّٰه علیہ السلام قال: المشیئة محدثة. (3)

استاد آشتیانی می نویسد:

با عرضه این کلام با روایت دیگری که بیان شد، چنین می فهمیم که مبدأ فعل در خلق، مرگب از دو امر است: مقوله انفعال یا ملازم با انفعال و آن عبارت است از تصوّر فعل و شوق به طرف فعل و عزم به فعل که فرمود: «هی - الإرادة - العزيمة علی الفعل». امر دیگر، از مقوله فعل است که عبارت باشد از: حرکت در عضلات؛ ولی واجب الوجود که مبرّا از رویت و تفکر و آنچه که در ضمیر حاصل می شود، است، اراده اش همان احداث است: «إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فیکون».

کلّیه روایاتی که در آن از اراده، تعبیر به «احداث» شده است، مراد، همان است که ذکر شد و روایات دیگری که در گذشته نقل شد، شاهد بر مراد ماست؛ چون ائمّه علیهم السلام در آن روایات فرموده اند، حقّ تعالی، مرید نیست. و در جمیع شرایع الهیه، از جمله قرآن کریم، همه جا افاعیل حقّ، مستند به اراده و مشیّت است: «فَعَال لَمَا يَرِيد و فَعَال لَمَا يَشَاء». (4)

ص: 173

1- . الکافی، ج 1، ص 110 (امام صادق علیه السلام فرمود: «خداوند، مشیّت را بی واسطه آفرید و همه چیز را به مشیّت آفرید»).

2- . در محضر علامه طباطبایی، ص 30 - 31.

3- . الکافی، ج 1، ص 110 (امام صادق علیه السلام فرمود: «مشیّت، پدیدار شده است»).

4- . نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ص 288.

1. عن علی بن ابراهیم الهاشمی قال : سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر علیهما السلام يقول: لا يكون شیء إلا ما شاء الله وأراد وقدر و قضی. قلت: ما معنی شاء؟ قال: ابتداء الفعل.

قلت: ما معنی قدر؟ قال: تقدیر الشیء من طوله و عرضه. قلت: ما معنی قضی؟ إذا قضی امضاه، فذلك الذی لا مرد له. (1)

علامه طباطبایی در ذیل روایت می نویسد :

هیچ شکّی نیست که در افعال اختیاری ما، مشیّت، اراده و تقدیر وجود دارد و قضا، عبارت است از حکم قطعی تا آن جا که خدوند سبحان برای موجودات، افعالی شمرده که صادر از علم و قدرت اوست و نمی توان ادعا کرد که در فعلش - که جهاتی از فعل اختیاری بما آنه فعل اختیاری است - خالی از مشیّت، اراده و تقدیر و قضا باشد. پس مشیّت و اراده، در فعل اختیاری به جهت تحققش در نفس فاعل بعد از علم و قبل از فعل، معنا دارد و این معنا، از حیث ارتباطش با فاعل «مشیئة به»

نامیده می شود و از حیث ارتباطش با فعل، «ارادة»، نامیده می شود. تقدیر، تعیین مقدار فعل است از حیث تعلق مشیّت به آن. و قضا، همان حکم پایانی است که بدون واسطه، بین او و بین فعل است. مثلاً هنگامی که آتشی را به پنبه نزدیک می کنیم و آتش، طالب برای سوزاندن است، خواست آن برای سوزاندن برانگیخته می شود، سپس با زیاد کردن این نزدیکی، اراده سوزاندن به وجود می آید. سپس با توجه به چگونگی نزدیکی و شکل پنبه و نحوه قرار دادن آن و سایر موارد مشابه، موجب تقدیر سوزاندن می شود. پس اگر پنبه مرطوب باشد، آتش در او اثر نمی گذارد. و همین طور آشکار می شود جهت ظهور آنچه که از فعل مخفی بود،

ص: 174

1- . الکافی، ج 1، ص 150 (علی بن ابراهیم هاشمی گفت: از ابوالحسن موسی بن جعفر علیهما السلام شنیدم می فرمود: «نباشد چیزی جز آنچه خدا خواهد و اراده کند و مقدر سازد و مجری دارد»). گفتم: خواسته چیست؟ فرمود: «آغاز کردن کار است». گفتم: معنای مقدر سازد چیست؟ فرمود: «اندازه گرفتن چیز است از جهت درازا و پهنایش» گفتم: معنی قضا چیست؟ فرمود: «چون چیزی را قضا کند، آن را بگذراند و آن است که دیگر برگشتی ندارد»).

و اگر پنبه خشک باشد، هیچ مانعی برای سوختن نیست و این قضاست و آن به انجام رساندن است، یعنی سوختن و سوزاندن. و به این ترتیب روشن می شود که در هر حادثی، اسبابی بروز می کند از جهت آمادگی سببش، و تمام آمادگی و تحقق محل فعل و تحقق پایان جزء، به سبب مشیت، اراده، قدر و قضا که همان به انجام رساندن و اجرا کردن کار است. (1)

استاد آشتیانی می گوید:

معنای جمله «ابتداء الفعل»، آن است که فعل مترتب بر مشیت و ظهور آن، وابسته است به تعلق مشیت، لقلوله تعالی «إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». (2)

2. عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام شاء وأراد وقدر وقضى؟ قال: نعم، قلت وأحب؟ قال: لا، قلت كيف شاء وأراد وقدر وقضى ولم يحب؟ قال هكذا خرج إلينا. (3)

علامه در ذیل این روایت می نویسد:

حب، دو قسم است: حب تکوینی، که متعلق به وجود شیء می شود از حیث وجودش؛ و حب تشریحی، که متعلق به شیء است از حیث خوبی و زیبایی که هیچ گاه به قبیح، متعلق نیست. و گویا نبود آمادگی ذهن سؤال کننده از فهم این دو، باعث شده که امام علیه السلام از جواب دادن به سؤال، روی گرداند. (4)

استاد آشتیانی بیان می کند:

برخی از مترجمان به اصلاح شارحان الکافی، غوطه ور در مسلك اعتزال می شوند و به عنوان این که ما عدلیه هستیم و ما را عدلیه می گویند (قدرت فهم روایات عالیة المضامین را ندارند)، با نقل وجوه و احتمالات، صریحا تقویض را

ص: 175

1- . الکافی، تعلیقه: علامه طباطبایی، ج 1، ص 150 .

2- . نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ص 206.

3- . الکافی، ج 1، ص 150 (ابو بصیر می گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: خواسته، اراده نموده، تقدیر کرده، و مجری ساخته؟ فرمود: «آری»). گفتم: و دوست هم داشته؟ فرمود: «نه». گفتم: چه طور خواسته، اراده کرده، تقدیر کرده، مجری ساخته، و دوست نداشته؟ فرمود: «همچنین به ما دستور رسیده است».

4- . الکافی، تعلیقه: علامه طباطبایی، ج 1، ص 150 .

تصدیق می کنند و از مفسده الحادی آن، غفلت دارند.

بعد، این گونه ادامه می دهد:

شاید در مجلس بحث، کسانی بوده اند که نمی شد به آنها تفهیم کرد که ممکن است امری به اعتبار اراده تکوینی، متعلق به نظام وجود مطلوب و به اعتبار اراده تشریحی، مبعوض باشد.

علم، به حسب ترتب عقلی، مقدم بر مشیت، اراده، تقدیر و قضا است؛ ولی چون حق، منزّه از کیفیات نفسانیه است، به حسب مصداق (نه مفهوم)، علم، اراده، قضا و تقدیر، در مرتبه علم تفصیلی متحدند.

سرّ این که امام فرمود: «شاء و اراد و لم یحب»، آن است که به اعتبار اراده تکوینی، قضا و تقدیر حتمی، بعضی از افعال عباد، واجب التحقیق است؛ ولی شرعاً منهی و رضا و اراده تشریحی، مخالف آن است و این معنا، نه مخالف عقل است و نه شرع؛ چه آن که در صورت موافقت اراده تکوینی با اراده تشریحی، فعل عبد، مرضی و محبوب است تشریحاً و تکویناً.

وقوع معاصی و شرور، مراد بالذات نیست و از باب تلازم شرور با خیرات کثیره لازم در عالم ماده، اراده ازلی به آنها تعلق گرفته است. به تعبیر دیگر، امور عدمیه و شرور، به تبع خیرات، مراد هستند؛ ولی نه بالذات. بنا بر این، در آیه شریفه فرمود: «قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ» (1) و اگر کسی مانند بعضی از مترجمان الکافی، بگوید ما چون عدلیه ایم، معاصی را مستند به اراده حق نمی دانیم، باید بفهمد که به مقتضای مذهب معتزله، فعل عباد، مستقل در اراده حق، به کلیه نظام وجود، تعلق گرفته است و انسان نیز دارای اراده، مشیت، فعل و قدرت است؛ ولی اراده، اختیار و فعل ما، در سایه اراده، مشیت و اختیار حق است و جبری، این اختیار را نفی می کند. (2)

3. عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: أمر الله ولم يشأ؛ و شاء

ص: 176

1- .سوره نساء، آیه 78 .

2- .الکافی، تعلیقه: علامه طباطبایی، ج 1، ص 151 .

ولم يأمر. أمر إبليس أن يسجد لآدم و شاء أن لا يسجد، و لو شاء لسجد، و نهى آدم عن أكل الشجرة و شاء أن يأكل منها و لو لم يشأ لم يأكل. (1)

استاد آشتیانی، در ابتدا بیان می کند که باید توجه داشت که گناه آدم، در جنت نزولی واقع شده است و نه در قطعه ای از قطعات دنیا و این گناه، معنای خاصی دارد. سپس می نویسد:

معنای اراده، معلوم و با قواعد و اصول امامیه، موافق و مطابق است. اراده تشریحی، عبارت است از علم به مصلحت و مفسده در افعال عباد، و اراده تکوینی، علم به نظام اتم و احسن است. بین این دو، مخالفت، ممکن و واقع است و این که برخی از مترجمان عامی، این روایت را منافات با عدل دانسته اند، به تمام هویت، مسلک اعتزال را اختیار کرده اند! و به مفسده کلام و اعتقاد خود، علم ندارند و در دوری از مسلک ائمه، در ردیف واحد قرار دارند. (2)

4. عن الفتح بن یزید الجرجانی، عن أبي الحسن عليه السلام قال: إنَّ لله إرادتين و مشيئتين: إرادة حتم و إرادة عزم، ينهى و هو يشاء و يأمر و هو لا يشاء، أو ما رأيت أنه نهى آدم و زوجته أن يأكلا من الشجرة و شاء ذلك و لو لم يشأ أن يأكلا، لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله تعالى أمر إبراهيم أن يذبح إسحاق و لم يشأ أن يذبحه و لو شاء لما غلبت مشيئة إبراهيم مشيئة الله تعالى. (3)

علامه، در ذیل روایت می فرماید:

ص: 177

1- . التوحيد، ص 560 .

2- . نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ص 210 و 211 .

3- . الكافي، ج 1، ص 151 (ابوالحسن عليه السلام فرمود: به راستی خداوند دو اراده و دو خواست دارد: يك اراده حتمی و يك اراده عزمی . بسا باشد از چیزی نهی کند و آن را بخواهد و به چیزی فرمان دهد و آن را نخواهد . مگر نمی دانی که خدا آدم را از خوردن آن درخت نهی کرد؛ ولی خوردن آنها را خواست و اگر نمی خواست بخورند، خواست آنان بر خواست خدا چیره نمی شد، و به ابراهیم علیه السلام فرمان داد اسحاق را سر ببرد و نخواست که او را سر ببرد و اگر می خواست، خواست ابراهیم بر خواست خدای تعالی چیره نمی شد) .

برای مشیّت و اراده، اقسامی است که عبارت اند از: اراده تکوینی حقیقی و اراده تشریحی اعتباری. بنا بر این، اراده انسان که به فعل خودش متعلّق است، نسبت حقیقی تکوینی دارد که اثر می‌گذارد در اعضا، برای برانگیخته شدن به سوی فعل و محال است از خواستش مخالفت کند، مگر به جهت مانعی. و اما اراده ای که از ما متعلّق به فعل غیر می‌شود، هنگامی که به شیئی امر می‌کنیم یا از شیئی نهی می‌کنیم، این اراده، به حسب وضع و اعتبار است که به طور تکوینی به فعل غیر، متعلّق نمی‌شود. پس اراده هر شخص، از طریق اعضا و عضلات، وابسته به فعل خودش می‌شود و از فعل همین جا، اراده فعل یا ترك از فعل غیر، مؤثر در فعل برای ایجاد یا نابودی نمی‌شود؛ بلکه متوقّف است بر اراده تکوینی از غیر به فعل خودش، تا این که به وجود آید یا ترك شود، از اختیار فاعل، نه از اختیار آمر و نهی کننده اش.

زمانی که شناختی آن را، می‌دانی که دو اراده، ممکن است این که مختلف باشند من غیر ملازمه، کما این که چه بسا معتاد به فعل قبیح، خودش را به وسیله تلقین، از فعل [زشت] نهی می‌کند در حالی که او به واسطه این که [آن فعل زشت] ملکه قوی شده است، انجام می‌دهد. پس او فعل را به اراده تکوینی می‌خواهد و به اراده تشریحی نمی‌خواهد. و واقع نمی‌شود مگر آنچه که به اراده تکوینی وابسته باشد. و اراده تکوینی، همان است که امام علیه السلام آن را اراده حتم نامید و تشریحی را اراده عزم نامید.

و اراده تکوینی خدای تعالی، متعلّق به شیء می‌شود، من حیث هو موجود، و نه موجودی که برای او نسبت ایجاد به خدای تعالی دارد، به واسطه وجودش، به طوری شایسته ساحت قدس او باشد. و اراده تشریحی، متعلّق به فعل است از حیث این که زیبا، شایسته و غیر قبیح و فاسد است. پس هنگامی که فعل زشت، تحقّق می‌یابد، منسوب به خدای تعالی است از حیث اراده تکوینی؛ و لو آن را اراده نکند و ایجاد نشود [آن فعل قبیح] به خداوند متعال، منسوب نیست از حیث اراده

تشریحی. بنا بر این خداوند به بدی امر نمی‌کند.

پس سخن امام علیه السلام: «قطعاً خداوند، آدم علیه السلام را از خوردن نهی کرد، ولی آن را

انجام داد، و ابراهیم علیه السلام را به سر بردن دستور داد، ولی آن را نخواست «، اراده نهی و امر به این دو کار، تشریحی است، نه تکوینی.

و بدان که روایت، بیانگر این است که [ابراهیم علیه السلام] مأمور ذبح اسحاق بوده، نه اسماعیل، و این، خلاف آن چیزی است که در اخبار شیعه، بسیار نقل شده است. (1)

استاد آشتیانی می نویسد:

بیان مراد آن که اراده بر دو قسم است: اراده تشریحی، علم به مصلحت در فعل عباد...، اراده تکوینی که مبدأ ظهور افعال الهیه است و در صورت اطاعت و عصیان، اراده تکوینی محقق الوجود است. و اگر کسی بگوید در معاصی، اراده تکوینی حق، تعلق به فعل عبد نگرفته است، تفویضی صرف است و مفسده این قول، آن است که عبد ممکن الوجود و متقوم به وجود حق در مقام فعل، مستقل و از تحت سیطره قدرت و اراده حق، خارج گردد، ناچار باید در وجود هم مستقل باشد؛ لازمه آن، عدم تقوّم ممکن است به واجب. قائلان این قول، اسوأ حالاً از بت پرستانی هستند که بت را برای شفاعت نزد حق تعالی عبادت می کنند.

در معصیت، رضا و حبّ تشریحی نیست؛ چون حق، معاصی را دوست ندارد، ولی از طرفی، وقوع شرور، از جمله معاصی، چون لازم نظام ماده است، اراده و رضای تکوینی حق، بر مجموع نظام، تعلق گرفته است، و این، مسلم است که خیر، بر شرور غلبه دارد و خلق عالم، ملازم است با موارد و استعداد و غرایز، تابع خیر و شرّ، لذا اراده و خواست خداوند، بر مجموع نظام، تعلق گرفته است.

تفویضی را از آن جهت تفویضی گویند که قائل است فاعل خیر و شر، عبد است بدون مداخلت اراده و خواست حق تعالی و جبری معتقد است که فاعل حقیقی افاعیل عباد، خداست و عبد به منزله آلت است؛ در حالی که عبد، بالضروره، دارای اراده، قدرت، علم و اختیار است و فعل اختیاری، آن است که مسبوق الوجود به علم، قدرت و اراده باشد؛ ولی نه اراده، قدرت و قوت استقلالی. مستقل در فعل و مختار علی الاطلاق، فقط حق تعالی است و مفسده مهم این قول،

ص: 179

1- . الکافی، تعلیقه: علامه طباطبایی، ج 1، ص 151.

استناد افاعیلی - که فاعل مباشر آن باید طبیعت متغیّره جسمانی باشد - به حقّ، منافی تنزیه است. تشبیه صرف، مانند تنزیه صرف، باطل است و قائل به آن، به الحاد و سوء ادب نسبت به حقّ، گرفتار است. (1)

5. عن فضیل بن یسار، قال: سمعت ابا عبد الله علیه السلام، يقول: شاء وأراد ولم یحبّ ولم یرض: شاء أن یکون شیء إلا بعلمه وأراد مثل ذلك ولم یحبّ أن یقول: ثالث ثلاثه، ولم یرض لعباده الکفر. (2)

استاد آشتیانی می نویسد:

برخی از امور، متعلّق اراده تکوینیّه و مشیّت ذاتیه هستند و محبوب اند به همان اراده تکوینی، مثل وجود ملائکه، انبیا، اولیا و مجموعه نظام وجود. چون فعل، اگر مابین ذات فاعل نباشد، متعلّق اراده و ایجاد واقع نمی شود، با این فرق که برخی از افعال، مثل وجود انبیا و افاعیل آنها، هم به حسب اراده تکوینی مورد رضا و حبّ حق اند و هم به حسب اراده تشریحی، به اعتبار صدور خیرات از آن نفوس طاهره و عدم وجود شرور در افعال آنها. اگر چه آنها نیز مورد تعدّی و ظلم قرار می گیرند و به انواع مصایب خاص این عالم دچار می شوند و این مصایب، از جهتی خیر و نسبت به آنهایی که مبدأ ظلم، تعدّی و ایذا به محبوبان خدا قرار گرفته اند، شرّ است؛ ولی شرّ ملازم با امور عدمیه است. شرّ، نسبت به هر شیء، همان فقدان ذات یا کمالی از کمالات است. شاء آن لا یکون شیء إلا بعلمه، به اعتبار عینیت ذات نسبت به علم به اشیا؛ چون علم حقّ، عین ذات و علم فعلی، مبدأ وجود معلومات است.

علم حقّ، عین ذات و عین علم به نظام احسن، اتمّ، اشرف و اکمل است. به این اعتبار، نظام اتمّ، عین ذات حقّ و نظام کیانی، ظلّ نظام ربّانی است و شرور و غیر

ص: 180

1- . نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ص 207 - 208.

2- . الکافی، ج 1، ص 151 - 152 (فضیل بن یسار می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم می فرمود: «خواست و اراده کرد، و دوست نداشت، و نپسندید. خدا خواست که چیزی نباشد، جز آن که آن را حق و واقع بداند و اراده او هم چنین است؛ ولی دوست نداشت که بگویند: خدا سومین دو دیگر است و نمی پسندد برای بندگان خود که کافر باشند»).

مقتضی اند، اما غیر مقتضی بالذات؛ ولی چون لازم لاینفک نظام خارجی اند، مراد و مرضی اند، نه بالذات.

لذا فرمود: «وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ»⁽¹⁾ و نیز تصریح فرمود که اراده، مبدأ ظهور خارجی حقایق علمیه و قضاییه است؛ چون وحدت حق، وحدت اطلاقیه و وحدت عددیه است و حق، مقوم ثلاثه، اربعه و خمسه است. نمی توان گفت آن حضرت، ثالث ثلاثه است. ثالث ثلاثه، ممکن الوجود است؛ ولی از آن جا حکم مبرم «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»⁽²⁾ با اشیا، معیت قیومیه دارد، رابع ثلاثه، خامس اربعه و سادس خمسه است از باب تجلی و ظهور در مراتب کثرت به وحدت اطلاقیه غیر عددیه، لا یخلو منه سماء و ارض و برّ و بحر و انسان و ملک و...⁽³⁾

6. عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: أبو الحسن الرضا عليه السلام: قال الله: [يا] ابن آدم! بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبقوتي أدیت فرائضی وبنعمتی قویت علی معصیتی، جعلتك سمیعا، بصیرا، قویا؛ ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك وذاك إني أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني، وذاك أنني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون.⁽⁴⁾

استاد آشتیانی می گوید:

مشیت و اراده خلق، متعلق مشیت حق است؛ چون بدون مشیت حق، مشیت وجود ندارد. و از آن جا که اراده حق، مطلق، کلی و حقیقت صرفه و جویبه است،

ص: 181

1- .سوره زمر، آیه 7.

2- .سوره حدید، آیه 4.

3- .نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ص 213 - 214.

4- .الكافی، ج 1 ص 152 (امام رضا علیه السلام فرمود: خدای تعالی می فرماید: ای پسر آدم! به خواست من تو برای خود هر چه خواهی، توانی خواست و به نیرویی که از من است، واجبات من را انجام توانی داد و به نعمت من بر نافرمانی من نیرومند شدی. من تو را شنوا، بینا، و نیرومند ساختم. هر نیکی به تو رسد، از خداست و هر بدی به تو رسد، از خود توست. و این برای آن است که من به کردار خوشت از خودت علاقه مندترم و تو به بد کردارهایت از من علاقه مندتری و دلیلش این است که من از آنچه کنم، بازخواست نشوم و همان مردم اند که بازخواست می شوند).

متعلق آن، کلیه نظام وجود است از ماکان و ما یکون و ما هو کائن. و تعلق آن به اشیا، از قبیل تعلق مطلق به مقید است، نه مقید به مقید. کما این که حقیقت ذات نیز با حفظ وحدت، علت کلیه کثرات و به وحدت خویش، معیت قیومیّه به متکثرات دارد، بدون حصول کثرت در ذات. و علم، قدرت، اراده و مشیت او، اراده، علم، قدرت و مشیت و وجود واحد، با حفظ وحدت خویش، متجلی در کثرات و تنزل در مراتب و درجات است، بدون تجافی از مقام ذات خود.

اراده، علم، قدرت، حیات و کلام او، قدیم، ازلی و واحد است. و مراد و معلوم مقدور، حادث، متکثر و ممکن است. و علم، قدرت و دیگر امهات صفات و اسمای حق، واجب اند و متعلقات آن، ممکن الوجودند. علم، واحد به وحدت اطلاقیه و معلوم، متکثر و دارای وحدت عددیه است. «هُوَ مَعَكُمْ»، همان وحدت در کثرت است و «إِلَى رَبِّكَ الرَّجْعِي» (1)، کثرت در وحدت است.

فعل اطلاقی حق، واحد است: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَحْدَةً» (2)؛ ولی آثار، متکثر و متعدد است. لذا اول، صادر را ارباب تحقیق، مشیت فعلیه ظلّ مشیت ذاتیه دانسته و اشیا که به ظهور مشیت فعلیه متحقق می شوند، متکثرند.

این مشیت مطلقه، مقام حقیقت مطلقه و مرتبه کلیّه ولایت محمّديه است و به حکم «أَوْلْنَا مُحَمَّدًا وَآخِرْنَا مُحَمَّدًا»، عین ولایت علویه و مهدویه است. و «نحن مشیة الله»، همان مشیت فعلیه است که از آن، «مقام امر»، «تجلی ذاتی»، «رحمت واسعه» و «نفس رحمانی» نیز تعبیر کرده اند و بدین خاطر، تحت سلطه «کن» وجودیه قرار ندارد؛ بلکه نفس فیض (کن) است و عقل اول، «اول من بایعه» است... ادعیه، زیارات و روایات، مملو است از این اصل مهم که به مقام ولایت کلیّه، فتح باب رحمت ذاتیه و به آن حقیقت، آخریت و رجوع إلى الله و تجلی حق به اسم آخر، متحقق می شود، سرّ «بکم بدأ الله و بکم یختم» و «بنا عبد الله و بنا عرف الله»، ظاهر می گردد. (3)

ص: 182

- 1- . سوره علق، آیه 8 .
- 2- . سوره قمر، آیه 50 .
- 3- . نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ص 214 - 215 .

همان طور که ملاحظه شد، علامه طباطبایی و استاد آشتیانی، در تفسیر اراده الهی، دو دیدگاه متفاوت دارند. علامه، اراده در روایات را به معنای ظاهری آن (یعنی صفت فعل بودن) تفسیر می کند؛ اما استاد آشتیانی، آنها را به صفت ذات، تأویل می کند.

اما حَقّ، این است که هر دو معنا را صحیح بدانیم؛ زیرا اراده، دارای دو مرتبه است:

[مرتبه اول]، اراده در مقام فعل است و روایات وارد شده، به این مقام اشاره دارند. در این مقام، اراده حضرت حَقّ، عین فعل او و فعل او، همان اراده اوست؛ اما مرتبه دیگر اراده، عبارت است از این که اراده، عین ذات است و این، حقیقت اراده است که ملازم با اختیار است.

اگر ما بگویم اراده، صفت ذات نیست، به اشکالات زیادی برخورد می کنیم که از مهم ترین آنها این است که خدای تعالی در افعالش، مانند فواعل طبیعی و بدون اختیار باشد، همانند آتش که در سوزاندن، مجبور است و نمی تواند نسوزاند، و حضرت باری تعالی، اجلّ از آن است که صفتی از صفات کمال وجود را فاقد باشد و اراده، یکی از صفات کمال وجود است. (1)

و نیز با این بیان، تمام اشکالاتی که در صفت ذات بودن اراده است، برطرف می شود. از آن جمله، این که معنای اراده را همان «علم به نظام احسن» بدانیم که صحیح نیست؛ چون علم حَقّ تعالی، متعلق به همه اشیاست، به خلاف اراده که بر همه چیز تعلق نمی گیرد؛ زیرا شیخ کلینی در معیار تشخیص صفات ذات از صفت فعل، فرمود: صفات ذات، از حَقّ تعالی منفک نمی شود؛ ولی صفت فعل، منفک می شود. در این جا اراده، از حَقّ تعالی منفک می شود، پس صفت فعل است، در حالی که علم، هیچ گاه از ذات، منفک نمی شود. بنا بر این، از جمله صفات ذات

ص: 183

است و این دو، عین هم نیستند .

با بیان فوق ، می توان گفت که صفاتی چون علم ، سمع و بصر هم دارای دو مقام هستند : مقام فعل و مقام ذات . در مقام فعل است که علم ، سمع و بصر ، متعلق دارند .

علم ، باید معلوم ، و سمع و بصر ، مسموع و مبصر داشته باشند . در مقام ذات نیز نیازی به متعلق نیست ، چنان که در روایات هم اشاره شده است : «و العلم ذاته و لا معلوم» . (1)

در بحث شرور هم همین بیان است که اراده در مقام ذات ، عبارت است از این که افاضه خیرات را ذات جواد مطلق می پسندد و مورد رضای آن ، ذات باری تعالی است . پس وقتی می گوییم : «خداوند ، اراده خیر کرده و اراده شرّ نکرده است» ، بدین معناست که هر آنچه خدای تعالی اراده می کند ، خیر است و غیر آن را اراده نمی کند ؛ ولی وقتی تنزل پیدا می کند ، رنگ شرور به خود می گیرد .

بنا بر این ، هم علامه طباطبایی و هم استاد آشتیانی ، در این جهت ، اتفاق نظر دارند که شرّ ، مراد بالذات نیست ؛ بلکه مراد بالعرض است . آنچه خدای تعالی خواسته ، خیر و کمال است ، تنزل این کمال ، آلودگی با نقائص و شرور است .

این که به چه دلیل ، روایات باب اراده ، تصریح در صفت فعل بودن اراده را دارند ، شاید همان نکته ای است که استاد آشتیانی به آن اشاره کرد ، این که مخاطبان امامان معصوم علیهم السلام ، طاقت هضم معنای دقیق اراده الهی را نداشتند .

نتیجه گیری

بحث اراده الهی و گستره آن ، از قدیمی ترین مباحث مطرح در میان مسلمانان است و روایات بسیاری از معصومان علیهم السلام در این زمینه نقل شده است ؛ اما در تفسیر و تبیین آن ، میان اندیشمندان ، اختلاف وجود دارد ، همان طور که در تفسیر روایات اراده در

ص: 184

1- . التوحید ، ص 179 (حدیث ، از امام صادق علیه السلام است که می فرماید : «پروردگار ما خداوند - جلّ و عزّ - همواره بود و علم ذات او بود ، در حالی که معلومی نبود») .

اصول الکافی مشاهده شد . علامه طباطبایی ، چون روایات نقل شده در باب اراده الهی - مبنی بر این که اراده را صفت فعل گرفته اند - را متواتر می داند ، در این جا ، راه تعبّد به روایات را پیش گرفته و از اظهار نظر عقلی و فلسفی ، خودداری می کند و بر صفت فعل بودن اراده ، اصرار کرده و از آن دفاع می کند . از طرف دیگر ، بسیاری از اندیشمندان مانند ملاً صدرا و استاد سید جلال الدین آشتیانی ، صفت فعل بودن اراده را موجب نفی اراده از ذات الهی می دانند و سعی در تأویل روایات مذکور ، بر صفت ذات بودن اراده دارند و تعبّد را در این قسم ، مانند دیگر اصول اعتقادی ، جایز نمی شمارند .

ص: 185

1. اراده خداوند از دیدگاه شیخ مفید (مقالات فارسی کنگره هزاره شیخ مفید)، احمد بهشتی، ش 74، 1413 ق.
2. أسفار الأربعة، صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، تعليقات: علامه محمد حسين طباطبائي، بيروت: دار الإحياء لتراث العربي، 1423 ق.
3. بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي، تعليقات: علامه محمد حسين الطباطبائي، بيروت: مؤسسة العرفا، 1403 ق.
4. بداية الحكمة، محمد حسين طباطبائي (علامه طباطبائي)، قم: دفتر انتشارات اسلامي، 1416 ق.
5. التوحيد، محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، ترجمه: محمد علي سلطاني، تهران: ارمغان طوبي، 1384 ش.
6. در محضر علامه طباطبائي، محمد حسين رخ شاد، قم: آل علي عليه السلام، 1381 ش.
7. رسائل توحيدى، محمد حسين طباطبائي (علامه طباطبائي)، علي شيرواني، قم: الزهراء، 1370 ش.
8. شرح أصول الكافي، صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، ترجمه: محمد خواجهوى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، 1369 ش.
9. صدرای زمان (يادنامه حكيم متآله، سيد جلال الدين آشتياني)، مشهد: معاونت پژوهشي دفتر تبليغات اسلامي خراسان، 1384 ش.
10. طلب و اراده، روح الله الموسوي الخميني، ترجمه: سيد احمد فهري، تهران: مركز انتشارات علمي و فرهنگي، 1362 ش.

- 11 . الکافی ، محمّد بن یعقوب الكلینی ، تحقیق : علی أكبر الغفّاری ، بیروت : دار الصعب و دار التعارف ، 1401 ق .
- 12 . ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ، غلامحسین ابراهیمی دینانی ، تهران : طرح نو ، 1377 ش .
- 13 . میزان حکمت (مجموعه سخنرانی ها و مقالات «همایش ملی میزان حکمت») ، به کوشش : سیّد حسن حسینی و قاسم حسن پور ، تهران : سروش ، 1382 ش .
- 14 . المیزان فی تفسیر القرآن ، محمّد حسین طباطبایی (علاّمه طباطبایی) ، ترجمه : سیّد محمّد باقر موسوی همدانی ، قم : دفتر انتشارات اسلامی ، 1376 ش .
- 15 . نقد و فهم حدیث از دیدگاه علاّمه طباطبایی در المیزان ، شادی نفیسی ، تهران : علمی و فرهنگی ، 1384 ش .
- 16 . نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی ، سیّد جلال الدین آشتیانی ، قم : دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم ، 1378 ش .
- 17 . نهاية الحکمة ، محمّد حسین طباطبایی (علاّمه طباطبایی) ، قم : دفتر انتشارات اسلامی ، 1416 ق .
- 18 . هستی از نظر فلسفه و عرفان ، سیّد جلال الدین آشتیانی ، تهران : نهضت زنان مسلمان ، 1358 ش .

پژوهشی در باره حدیث «حدوث اسماء» در «الکافی» (حمید احمدی جلفایی)

پژوهشی در باره حدیث «حدوث اسماء» در «الکافی»

حمید احمدی جلفایی

چکیده

حدیث حدوث اسماء (از باب حدوث الأسماء، از کتاب شریف الکافی)، از جمله احادیث مهم کلامی و اعتقادی ای است که نزاع شارحان و محققان مختلف را برانگیخته است. عنوان این باب در کتاب الکافی، به نحوی، حاکی از دیدگاه مرحوم کلینی در باره یکی از مباحث بسیار مهم کلامی و اعتقادی (یعنی بحث ماهیت اسم و اسمای الهی) است که غالب محققان و علمای کلام و تفسیر و ...، در خصوص آن، به بحث و نزاع پرداخته اند و در این مجال، مکاتب مختلفی نیز شکل گرفته اند.

نگارنده، به تناسب مجالی که داشته، نخست در باره اعتبار متنی و سندی این حدیث و تضارب آرای مختلف در تبیین و تفسیر آن، بحث به میان آورده و سپس به بررسی آرای مختلف در باره موضوع بحث و کشف دیدگاه مرحوم کلینی رحمه الله در این زمینه، پرداخته است.

کلیدواژه ها: حدوث، اسم، اسم مکنون، اسم فعل، اسم های ارکاتیبه.

موضوع بحث

نخستین حدیث از باب «حدوث الأسماء» از اصول الکافی، اثر ثقة الإسلام محمد بن یعقوب رازی کلینی (ت 328 / 329 ق)، از جمله احادیث معروف این مجموعه حدیثی وزین است که شاید بیش از احادیث دیگر، شارحان محترم و ناقدان اهل

ص: 189

قلم را در شرح و تفسیر آن به رنج و زحمت انداخته است و علمای مختلفی از محدّثان و مفسّران و متکلمّان و...، از ابتدای شرح این حدیث تا پایان آن، بیشتر با خطوات احتمال و لعلّ و قیل و قال، جلورفته اند و بلکه در مورد برخی از فقرات این حدیث، برخی از شارحان محترم، اظهار عجز و یا سکوت نموده اند.

ما در این نوشته مختصر، قصد داریم تا به بررسی اعتبار سندی و متنی این حدیث شریف، در حدّ توان علمی خود بپردازیم و امیدواریم که بتوانیم افاده ای قابل توجّه به خوانندگان محترم نموده باشیم.

در آغاز سخن، لازم به تذکّر است که در طول این مقاله، استفاده فراوان و شایانی از برادر محترم، محقّق ارجمند، جناب آقای سیّد علی رضا حسینی نموده ام که کمال تشکّر را از ایشان دارم.

توصیف اجمالی حدیث از زبان برخی از محقّقان و شارحان

حکیم متألّه و کلام شناس قَدَر، مرحوم ملاّ صدرای شیرازی (که در شرح خود بر اصول الکافی با استحکام تمام به شرح این حدیث پرداخته است و در واقع بسیاری از شارحان دیگر، به قول مرحوم علامه شعرانی، غالب مطالب خود را در شرح متن این حدیث از او گرفته اند)،⁽¹⁾ قبل از ورود به شرح و تفسیر متن این حدیث، چنین می نگارد:

هذا مِنَ الْأَحَادِيثِ الْمَشْكَلَةِ وَ نَحْنُ نَسْتَعِينُ بِفَضْلِ اللَّهِ فِي حَلِّهِ. ⁽²⁾

مرحوم سیّد بدر الدین بن احمد حسینی عاملی (از شاگردان مرحوم شیخ بهایی و صاحب معالم) در حاشیه ای که بر بخش اصول کتاب الکافی دارد، چندین فقره اول حدیث را به اختصار شرح می دهد ولی وقتی به عبارت «فهذه الأسماء الثلاثة التي

ص: 190

1- ر. ک: شرح أصول الکافی، مازندرانی، ج 3، ص 283 - 293.

2- همان، ج 3، ص 236.

ظهرت» می رسد، عاجزانه چنین می نویسد :

و تفسیر باقی الحدیث علی وجه تظمّن به النفوس ، و تسکن إلیه الخواطر ، موكول إلى من هو أعلى شأننا منّي ، و أشدّ اطلاعاً منّي علی الآثار النبویّة والأخبار الدینیّة ، و هذا ما بلغ إلیه جهدی ، و نالته طاقتی ، و الله الموفّق للصواب .(1)

مرحوم علامه مجلسی نیز در مرآة العقول ، قبل از پرداختن به شرح این حدیث ، چنین نگاشته است :

هو من متشابهات الأخبار ، و غوامض الأسرار ، التي لا يعلم تأويلها إلاّ الراسخون فی العلم ، والسكوت عن تفسیره والإقرار بالعجز عن فهمه أصوب و أولى و أحرى ، و لنذكر وجهها تبعاً لمن تكلم فیه علی سبیل الاحتمال .(2)

مفسّر معروف شیعه ، استاد تحلیل ، مرحوم علامه طباطبایی (صاحب تفسیر المیزان) ، در ذیل آیه 180 از سوره اعراف ، به مناسبت طرح مبحث اسمای الهی ، دست به دامن این حدیث شریف شده و اجمالاً به شرح آن پرداخته است و در طلیعه سخن خود ، در مورد این حدیث شریف چنین نوشته است :

و الروایة من غرر الروایات ، تشير إلى مسألة هي أبعد سمكاً من مستوى الأبحاث العامة والأفهام المتعارفة ، و لذلك اقتصرنا فی شرح الروایة علی مجرد الإشارات ، و لا الإيضاح التام .(3)

و بالآخره مرحوم سیّد نعمت الله جزائری در کتاب نور البراهین ، در ذیل این حدیث می نویسد :

و اعلم أنّ الحدیث من متشابهات الأخبار ، و مشكلات الآثار ، لا يعلم كنهه إلاّ ما خرج من أنوار علومهم ، و قد ذكر الأفاضل له معان متعدّدة كلّها علی سبیل الاحتمال .(4)

ص: 191

1- . الحاشیة علی أصول الكافی ، ص 91 - 92 .

2- . مرآة العقول ، ج 2 ، ص 25 .

3- . المیزان ، ج 8 ، ص 375 .

4- . نور البراهین ، ج 1 ، ص 456 .

مصدر اصلی این حدیث، کتاب شریف الکافی است؛ ولی مرحوم شیخ صدوق نیز آن را در کتاب التوحید خود، با يك واسطه به نام «علی بن احمد بن محمد بن عمران دقاق»، از کلینی نقل نموده است (1) و متن حدیث در این دو کتاب، تفاوت‌هایی جزئی با هم دارند.

سپس، مرحوم علامه مجلسی در مجموعه گران سنگ بحار الأنوار، این حدیث را از کتاب التوحید شیخ، نقل نموده است. (2)

نگاهی اجمالی به محتوای حدیث

همان گونه که اشاره شد، این حدیث شریف در میان محققان به «حدیث حدوث اسماء» مشهور شده است و علت این اشتها، بیشتر به آن خاطر است که کلینی در کتاب الکافی آن را در ذیل بابی به عنوان «باب حدوث الأسماء» آورده است.

در این حدیث نورانی، عمدتاً از يك مبحث بسیار مهم اعتقادی - کلامی و همچنین تا حدودی فلسفی، با عنوان «ماهیت اسمای الهی و ارتباط طولی و یا عرضی آنها با همدیگر» بحث شده است و در آن، ابتدا به ماهیت يك اسم جامع (که برخی از محققان از آن اسم به عنوان «أم الأسماء» یاد نموده اند) اشاره گشته و سپس به چگونگی انشعاب اسمای ارکانیه و بعد از آن، به انشعاب دیگر اسمای حسنی پروردگار متعال از آن پرداخته شده است.

البته، همان گونه که بیشتر محققان و شارحان در ذیل این حدیث شریف گفته اند، مراد از اسم در این حدیث، اسمای لفظیه و یا به عبارتی دیگر، الفاظی نیستند که ما آنها را به زبان می‌آوریم؛ بلکه مراد از اسمای الهی در این حدیث، معانی حقیقیه‌ای

ص: 192

1- التوحید، ص 190، ح 3.

2- بحار الأنوار، ج 4، ص 166، ح 8.

هستند که مراتب خلقت همه مخلوقات پروردگار متعال، به نحوی آثار و یا انفعالات آنها به حساب می آیند و با توجه به توضیحی که بعد از این به عرض خواهد رسید، در این حدیث شریف، اسمای الهی، در واقع، مراتبی از وجود مسمی (یعنی واجب الوجود) هستند.

بررسی اعتباری سندی حدیث

بی تردید، یکی از مهم ترین طرق بررسی اعتبار و سلامت هر حدیثی، پردازش سند و طریق صدور و نقل آن حدیث است که البته در شیوه پردازش و نحوه نتیجه گیری از آن، نظریه ها و دیدگاه های مختلفی تا به حال در میان اهل فن، شکل گرفته است.

به عنوان مثال، مطابق برخی از دیدگاه های شکل یافته، صرف نقل حدیثی در یکی از کتاب های معتبر حدیثی، همچون کتب اربعه و یا برخی از کتاب های دیگر، دلالت بر صحّت و اعتبار آن حدیث می کند و دیگر نیازی به بررسی سند آن نیست.

این مبنا بیشتر در بین اخباری مسلکان مقبول است؛ ولی گاهی در بین برخی از اصولیان نیز پذیرفته شده است و یا مبانی دیگری از این قبیل که در کتب مدون مربوط به این بحث، مفصلاً درباره آن صحبت شده است. (1)

اما مطابق مبنای مشهور رجالی که تا آستانه زمان معاصر، مورد قبول واقع شده است، در آن، بر توثیقات و تضعیفات و یا مجهول الحال بودن راویان اخبار و نحوه اتصال آنها، تکیه می شود و خبر ضعیف و غیر معتبر، به نوعی در مقابل خبر صحیح (که همه راویان آن به صورت متصل به همدیگر، جملگی امامی و توثیق شده اند) و یا در نهایت در مقابل برخی از انواع دیگر حدیث معتبر همچون: کالصحیح، حسن، موثق و... قرار گرفته است.

ص: 193

1- ر. ک: الفوائد المدنیة، ص 154 و 181؛ وسائل الشیعة، ج 20، ص 61 و 96 و 104؛ معجم رجال الحدیث، ج 1، ص 87؛ تنقیح المقال، ج 1، ص 177؛ المستدرک، ج 3، ص 532 و 535.

در این روش، تضعیف راوی تنها به خاطر نصّ تضعیف (خواه از ناحیه امام معصوم علیه السلام و خواه از ناحیه یکی از علمای متقدم رجالی) و یا نصّ دالّ بر برخی از عیوب دیگر، همچون فساد عقیده و مذهب، انفراد و شدوذ اخبار منقوله از شخص و یا امثال آن است و در کتب مربوط به پردازش این نظریه، الفاظی برای تضعیف و توثیق (هر دو) بیان شده است. (1)

اما با گذر از این مبنای مشهور، امروزه محققان و برخی از اصولیان نکته سنج، بر این باورند که در بررسی اعتبار يك حدیث، علاوه بر آن که باید محتوای آن حدیث را از منظرهای مختلف (همچون: قراین نقلی و عقلی و شیوع آن مفهوم در نقل های معتبر دیگر و...) بررسی نمود، در بررسی اعتبار سندی آن نیز بایستی همه قراین و احوال مرتبط را (چه در خصوص فرد فرد راویان و چه در خصوص مجموعه سند حدیث) به دقت بررسی نمود.

به عنوان نمونه، حقیر نگارنده، با تأملی نسبتاً کوتاه در میان طرفداران این نظریه (که به نظر نگارنده، قدمای مکتب حدیثی شیعه نیز، اعم از رجالی و محدّث و اصولی، تقریباً تا زمان قبل از تقسیم بندی حدیثی مشهور، با همین مسلك با میراث حدیثی راویان برخورد می نموده اند)، برخی از مشخصه ها و عواملی را که در واقع به عنوان معیارها و شاخص های مهمّ در توثیق و تضعیف راویان حدیث، استخراج نموده ام، به اجمال به عرض می رسانم:

عوامل معیارهای مهمّ توثیق افراد در منابع رجالی

1. کثرت راویان ثقه از شخص مورد نظر؛

2. اعتماد راویان ثقه به آن شخص، در نقل میراث حدیثی راویان دیگر؛

3. مدح و توثیق راویان در مورد آن شخص، بویژه از ناحیه همعصران و نزدیکان

ص: 194

1- ر. ر. ك: عدّة الأصول، ج 1، ص 142؛ تنقیح المقال، ج 1، ص 210-211؛ مقباس الهدایة، ج 2، ص 303.

4. تصریح رجالیان متقدم بر توثیق وی (1).

عوامل معیارهای مهم تضعیف افراد در منابع رجالی

1. احراز غلو در مورد آن راوی؛

2. نقل روایات مناکیر و غیر متعارف از ناحیه راوی؛

3. کثرت روایت از راویان ضعیف؛

4. اشتها به کذب؛

5. کثرت روایت از راویان مجهول؛

6. اعتماد بر روایات مرسله؛

7. غیر منظم بودن و در هم آمیختگی میراث حدیثی او (2).

اعتبار سندی حدیث مطابق مبنای مشهور رجالی

سند این حدیث شریف، در کتاب الکافی به نحو زیر است:

علی بن محمد، عن صالح بن ابي حماد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن إبراهيم بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام.

مرحوم علامه مجلسی در مرآة العقول، ارزش سندی این حدیث را مطابق مبنای مشهور، «مجهول» اعلام نموده است؛ (3) اما لازم به یادآوری است که این سند، عینا در پنج جای دیگر از مجموعه الکافی تکرار گردیده است، که عبارت اند از:

ص: 195

1- به عنوان مثال، ر. ک: رجال النجاشی، ص 45، ش 188؛ ص 59، ش 136؛ ص 81، ش 194؛ ص 98، ش 244؛ ص 117، ش 301، ص 120، ش 306؛ ص 121، ش 329؛ و...

2- ر. ک: همان، ص 122، ش 313؛ ص 226، ش 594؛ ص 350، ش 942؛ ص 372، ش 1018، ص 427، ش 1148 و...؛ رجال الکشی، ص 323، 408، 451 و...؛ الفهرست، طوسی، ص 20، ش 55 و...؛ خلاصة الأقوال، ص 181، 237، 316 و...

3- مرآة العقول، ج 2، ص 25.

1. ج 1، ص 137، باب جوامع التوحید، حدیث دوم؛

2. ج 2، ص 5، باب طینة المؤمن والكافر، حدیث هفتم؛

3. ج 4، ص 190، باب فی حج آدم علیه السلام، حدیث اول؛

4. ج 6، ص 393، باب أصل تحريم الخمر، حدیث دوم؛

5. ج 6، ص 514، باب أصل الطيب، حدیث سوم.

ولی مرحوم مجلسی، در همه این پنج مورد، این سند را «ضعیف» و یا «ضعیف علی المشهور» ذکر نموده و تنها در همین مورد، آن را مجهول دانسته است.

به نظر می رسد که این مورد از ناحیه ایشان سهو باشد؛ چرا که طبق مبنای مشهور، هر سه راوی مورد بحث در سند (صالح بن ابی حمّاد، حسین بن یزید و حسن بن علی بطائی) - که بعد از این به تفصیل در خصوص آنها سخن خواهیم گفت -، از مصادیق ضعیف معرفی شده اند.

البته با تأملی کوتاه در نحوه ارزش گذاری های صورت گرفته در اسناد روایات الکافی از ناحیه مرحوم مجلسی در کتاب مرآة العقول، چنین فهمیده می شود که آن شارح بزرگوار، در مواردی که با عنوان «ضعیف علی المشهور» حدیثی را ارزش گذاری نموده، در واقع، اشاره به این مطلب داشته است که حدیث مذکور، مطابق با مبنای مشهور ضعیف است؛ ولی در آن، جای تأمل است و گویا آن مرحوم، خود آن نظر را ندارد و به عبارتی دیگر، در ضعیف بودن آن حدیث، تأمل نموده است. (1)

تأملی فراتر در احوال راویان این حدیث

در این قسمت، نیز ابتدا در احوال راویان این خبر تأملی می کنیم و سپس به ذکر نکات مهمی که در ارزش گذاری نهایی سند این روایت دخیل هستند، اشاره می نماییم. در

ص: 196

1- به عنوان مثال، ر. ک: مرآة العقول، ج 5، ص 79 و 92؛ ج 6، ص 12؛ ج 7، ص 355؛ ج 10، ص 126 و 276؛ ج 11، ص 284؛ ج 12، ص 63 و 326؛ ج 25، ص 5 و 13 و ...

آخر نیز، در خصوص قراین اعتبار کلیّ سند، به نکاتی خواهیم پرداخت.

1. علیّ بن محمّد

نخستین راوی این حدیث، أبو الحسن علی بن محمّد بن ابراهیم بن أبان رازی کلینی، معروف به «علان»، از اصحاب حضرت قائم علیه السلام است.

نجاشی در مورد او گفته است:

ثقة عين... له كتاب أخبار القائم عليه السلام... قتل بطريق مكة... كان استأذن الصاحب عليه السلام في الحجّ. (1)

در رجال ابن داوود و خلاصة الأقوال علامه حلّی نیز همین عبارات نقل شده است.

شیخ طوسی در کتاب رجال خود، در توصیف او گفته است: «خیر، فاضل، من أهل الریّ». (2) البته لازم به ذکر است که شیخ طوسی در این کتاب، نام او را «احمد بن ابراهیم» ثبت نموده است و به نظر می رسد که تحریفی در این زمینه صورت گرفته است.

بنا بر این، در وثاقت این شخص، تردیدی وجود ندارد.

عمده میراث حدیثی او را کلینی و یا عبدالله بن جعفر حمیری نقل نموده اند و حدود 5/16 درصد از روایات او در کتب اربعه، از «صالح بن ابی حمّاد رازی» نقل شده است که راوی بعد از او در این حدیث نیز محسوب می گردد.

2. صالح بن ابی حمّاد رازی

نجاشی در مورد وی گفته است:

لقى أبا الحسن العسكري عليه السلام... كان أمره ملبّسا [ملتبسا] يُعرف وينكر... له كتب [منها]: كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السلام ، كتاب النوادر... (3)

ص: 197

1- رجال النجاشی، ص 260، ش 682.

2- رجال الطوسی، ص 407، ش 5920. نیز ر. ك: رجال ابن داوود، ص 23، ش 54.

3- رجال النجاشی، ص 198، ش 526.

برخی از محققان، عبارت «کان أمره ملتسا يُعرف وينكر» را دالّ بر تضعیف شخص دانسته اند و برخی دیگر، در دلالت آن بر تضعیف، تأمل نموده اند. (1)

در دیگر منابع رجالی، گزارشی از توثیق و تضعیف این شخص موجود نیست، مگر در کتاب منسوب به ابن غضائری، که صراحتاً به ضعیف بودن او رأی داده شده است. (2)

کشی در مورد او چنین آورده است:

قال علی بن محمّد القتیبی: سمعت الفضل بن شاذان یقول فی أبی الخیر (و هو صالح بن سلمة أبی حمّاد الرازی): «کما کُتِبَ».

وقال علی: کان أبو محمّد الفضل یرتضیه و یمدحه... (3)

شیخ طوسی در مورد وی، تنها این را گفته است که: «روی عنه أحمد البرقی» (4)

اما با تأملی بیشتر در همه آنچه که در منابع رجالی در مورد او گفته شد و همچنین با بررسی برخی از احوال و قراین موجود در میراث حدیثی او، تحقیق امر چنین است که واقعا نمی توان وی را به سادگی تضعیف نمود و در این باره، تنها به چند نکته مهم اشاره می کنیم:

الف. تضعیفات ابن غضائری در کتاب منسوب به وی، مورد پذیرش بسیاری از محققان قرار نگرفته است و این مسئله در مورد بسیاری از راویان دیگر نیز مطرح است و معمولاً در این گونه از موارد، محققان، به تضعیفات او اعتنایی نمی کنند.

ب. عبارت «کما کُتِبَ» که در رجال الکشی به نقل از قتیبی، از زبان فضل بن شاذان گذشت، مدح بسیار قابل توجهی در مورد این راوی است، به گونه ای که اگر کسی تنها با توسّل به همین مدح، به اعتبار میراث حدیثی این راوی رأی داد، سخن به

ص: 198

1- ر. ر. ک: خلاصة الأقوال، ص 359؛ التحرير الطاووسی، ص 307؛ نقد الرجال، ج 2، ص 404؛ و... .

2- رجال ابن الغضائری، ص 70.

3- رجال الکشی، ص 566، ش 1068.

4- رجال الطوسی، ص 428، ش 6151.

از این عبارت چنین برداشت می شود که در نظر فضل ، او همچنان که به «ابوالخیر» (یعنی پدر خوبی ها) کنیه داده شده است ، در واقع امر نیز همچنان بوده و همه ملائک های خوبی در رفتار و کردار او هویدا بوده است و این مدح ، بویژه از ناحیه شخصی مثل «فضل بن شاذان» برای این راوی ، بسیار قابل تأمل است . با توجه به این که نظیر آن را نجاشی ، در ترجمه «محمد بن عیسی بن عبید» به نقل از همان قتیبی ، از زبان فضل بن شاذان ، وقتی نقل می کند که در مورد او گفته است : «كان الفضل بن شاذان رحمه الله يحب العبيد ، يثنى عليه ويمدحه ، ويميل إليه ، ويقول : ليس في أقرانه مثله» ، آن گاه خود نجاشی با استفاده از این توصیف فضل ، می گوید : «و بحسبك هذا الثناء من الفضل ؛ همین مدح و ثنای فضل ، در خصوص وثاقت محمد بن عیسی ، برای تو کافی است» . (1)

البته سخنی که فضل در این جا ، در خصوص صالح گفته است ، با سخنش در مورد محمد بن عیسی تفاوت دارد ؛ ولی مسلم است که این مدح فضل ، بر تردید نجاشی ، مقدم است .

ج . نکته مهم دیگر در باره او - همچنان که در بحث های مقدماتی این نوشته نیز ، با عنوان معیارهای مهم توثیق و تضعیف روات به عرض رسید - ، این است که شخصی ثقه همچون علی بن محمد علان ، از او فراوان روایت دارد و حدود 92 درصد از میراث حدیثی او را که در کتب اربعه ذکر شده ، علان از او نقل نموده است . این فراوانی ، بر این دلالت دارد که علان ، او را مورد وثوق و اعتماد می دانسته است و الا از کسی که اعتماد به وثاقت او نداشت ، این همه روایت نقل نمی کرد . (2)

د . درباره قرینه پیشین ، باید گفت : غیر از علان ، سایر راویانی هم که از صالح

ص : 199

1- . رجال النجاشی ، ص 334 ، ش 896 .

2- . ر . ر . ك : برنامه نرم افزاری درایة النور ، ذیل «صالح بن أبي حماد الرازی» ، شاخه «روی عنه» .

روایت کرده اند، غالباً از ثقات هستند و مطابق تحقیقاتی که در این زمینه صورت گرفته است، حدود 41/2 درصد از روایات او را محمد بن جعفر اسدی کوفی و تقریباً شش دهم درصد آن را محمد بن حسن طائی رازی نقل کرده اند که همگی آنها از ثقات امامیه معرفی شده اند و بلکه آخرین آنها از اصحاب اجماع است.

ه- همچنین طبق بررسی هایی که صورت گرفته، غالب کسانی که صالح از آنها روایت نموده است، از راویان ثقات هستند.

به عبارتی دیگر، با تقصی در سیره تحدیث این راوی، چنین حاصل می شود که وی در نقل حدیث، این گونه نبوده است که از هر کسی نقل بکند؛ بلکه همانند غالب راویان و محدثان شیعه، دأب او بر این بوده است که یا از افراد ثقه نقل کند و یا اگر احیاناً در موارد نادری از افراد ضعیف روایتی را نقل کرده است، نفس روایت با توجه به قراین دیگر، معتبر بوده است.

طبق بررسی ای که ما در این زمینه انجام دادیم، در دامنه میراث حدیثی او در کتب اربعه، حدود 67 درصد از روایاتش، از اشخاص ثقه نقل شده اند و در مورد شانزده درصد آنها، در خصوص وثاقتشان اختلاف نظر وجود دارد و تنها سه درصد از روایاتی که وی از آنها روایت نموده، ضعیف هستند و حدود 5/5 درصد از روایات خودش را از حسین بن یزید نوفلی نقل نموده است که راوی سوم این سند محسوب می گردد. (1)

بنا بر این، با توجه به همه مطالبی که تا کنون به عرض رسید، هر چند که توثیق صریحی از ناحیه مصادر مهم رجالی در خصوص صالح بن ابی حماد وجود ندارد، ولی در مقام نتیجه گیری می توان این شخص را به عنوان راوی ای که ملحق به ثقات است، شناخت و در واقع، اصحاب به روایات این شخص اعتماد نموده و نقل کرده اند.

ص: 200

1- ر. ر. ك: برنامه نرم افزاری درایة النور، ذیل «صالح بن ابی حماد الرازی»، شاخه «روی عن».

سومین راوی این سند که در وثاقت و یا ضعف او تأملاتی شده است ، أبو عبد الله حسین بن یزید بن محمد بن عبد الملك نوفلی ، از اصحاب امام رضا علیه السلام است .

نجاشی در مورد وی گفته است :

كان شاعرا أدبياً ، و سكن الری و مات بها... وقال قوم من القميين : إنه غلا في آخر عمره ، و الله أعلم . و ما رأينا له رواية تدلّ علی هذا . له كتاب التقيّة أخبرنا ابن شاذان عن أحمد بن محمد بن يحيى... و له كتاب السنة (1).

شیخ طوسی ، در رجال خود تنها در مورد او گفته است : «له كتاب» (2) و برقی و کشّی و ابن غضائری ، هیچ گونه اطلاعاتی از وی ارائه نکرده اند . (3)

اما ابن داوود ، ضمن اشاره به گفته های نجاشی ، این شخص را در يك موضع از كتاب خود ، مهمل دانسته است . (4) مرحوم علامه حلی گفته است :

وأما عندی فی روايته توقّف : لمجرد ما نقله عن القميين ، و عدم الظفر بتعديل الأصحاب له . (5)

گفتنی است که طرفداران مبنای مشهور رجالی ، این گفته نجاشی را بیشتر دالّ بر ضعف و یا در نهایت ، بر اهمال او دانسته اند ؛ ولی نکاتی مهمّ در مورد این راوی و میراث حدیثی او وجود دارد که به نظر می رسد قابل تأمل هستند و وجود این راوی نیز در سند حدیث حدوث اسماء ، خللی به آن نمی رساند . این نکات مهمّ عبارت اند از :

الف . «عبارت قوم من القميين» که در کلام نجاشی آمده ، مبهم است و بلکه تکبیر

ص: 201

1- . رجال النجاشی ، ص 38 ، ش 77 .

2- . رجال الطوسی ، ص 152 ، ش 234 .

3- . ر . ك : رجال البرقی ، ص 54 .

4- . رجال ابن داوود ، ص 128 ، ش 493 و ص 447 ، ش 151 .

5- . خلاصة الأقوال ، ص 219 ، ش 9 .

«قوم»، خود نشانه قلت، ندرت و یا شدوذیت قائلان به غلو اوست، چنان که عبارات بعد از آن نیز گویای همین مسئله هستند.

ب. از آن جا که قمیان (چنان که مشهور است)، در بحث غلو، بسیار سختگیرانه عمل می کرده اند، به گونه ای که برخی از نسبت های غلو آنها، با توجه به تحقیقاتی که در مورد راوی صورت گرفته شده، مورد تردید و تأمل غالب محققان واقع شده است، فلذا این عبارت، با خصوصیتی که در بند پیش عرض شد، بویژه با توجه به عبارتی که نجاشی بعد از این نقل گفته است: «والله أعلم» و همچنین عبارت بعد از آن، همگی دلالت می کنند بر این که، این نسبت را نجاشی خود قبول نداشته است و در مورد این راوی، آن را بعید می دانسته است.

ج. نجاشی، با عبارت «و ما رأینا له رواية تدلّ علی هذا»، به سلامت و صحت مذهب او نظر داده است و این عبارت، به نوعی تصریح در صحت مذهب او از ناحیه نجاشی تلقی می گردد.

د. همچنین هیچ يك از رجالیان متقدم - که بعد از نجاشی به ترجمه راویان پرداخته اند -، بویژه ابن غضائری، به این مسئله اشاره نکرده اند و این عدم اشاره، خود بدین معناست که آنها نیز این نسبت را وهین می دانسته اند و بخصوص ابن غضائری که در تضعیف راویان، حساب و کتابی ندارد، به غلو و حتی تضعیف این شخص پرداخته و همین که در کتاب منسوب به ابن غضائری، این شخص تضعیف نشده، بسیار محلّ تأمل است!

ه. علاوه بر این، به فرض، اگر نقل نجاشی را دالّ بر غلو این شخص بدانیم، در همان عبارت کتاب او تصریح شده است که: او در آخر عمرش غلو نموده است و نه در حین تحدیث.

در توضیح این سخن باید گفت که: عمر هر راوی در يك نگاه کلی، بر چهار قسمت تقسیم می گردد که عبارت اند از: زمان قبل از تحصیل علم، حین تحصیل

علم، زمان تحدیث روایات و زمان آخر عمر. مسلماً صحّت مذهب و عقیده، تنها در حین تحدیث، مهم است و تنها در این دوره از عمر راوی است که عدم احراز صحّت مذهبش، خلل در نقل ایجاد می‌کند. ولی در مورد این شخص، خود نجاشی نقل نموده و همچنین برخی از قراین دیگر نشان می‌دهند که او در دوره تحدیث، صحیح المذهب بوده است و الاً برخی از محدثان معظّم (بویژه چندین راوی ثقه قمی که در بند بعد از این، اسمی از آنها خواهد آمد) تا این حدّ، از او روایت نقل نمی‌کردند.

و. دلیل بسیار مهمّ دیگر، که در بیان وثاقت و یا حداقلّ در معتبر بودن میراث حدیثی حسین بن یزید نوفلی می‌توان بیان نمود، این است که شیخ طوسی در کتاب الفهرست، در ترجمه اسماعیل بن ابی زیاد سکونی، به نقل از ابن ولید، کتاب نوادر او را نقل می‌کند و در طریق نقل این کتاب، ابن ولید، از نوفلی (حسین بن یزید) و او از سکونی نقل کرده است و از طرفی دیگر، هیچ‌گونه استثنایی نیز از ناحیه ابن ولید در مورد او دیده نمی‌شود. این بدان معناست که ابن ولید در نقل میراث حدیثی راویان، به این شخص اعتماد کرده است. (1)

همچنین برخی از اصحاب دیگر که در نقل میراث حدیثی راویان مختلف، بویژه در نقل روایات سکونی، به نوفلی اعتماد نموده‌اند. بهترین مؤید این مطلب، تکرار بسیار زیاد سند سکونی به واسطه نوفلی، در کتاب شریف الکافی است که شاید پرتکرارترین سند موجود در کتاب الکافی، همین سند باشد و بالأخره، همه اینها نشانه معتمد و موثّق بودن او نزد اصحاب و محدثان ماست.

ز. نیز باید گفت که اکثر راویانی که از آن جناب، میراث حدیثی او را نقل نموده‌اند، از جمله ثقات و راویان معتمد هستند.

با تفحصی در احوال میراث حدیثی او (که در دامنه کتب اربعه نقل شده است)، چنین حاصل می‌شود که بیش از 99 درصد روایات او، از طریق راویان ثقه نقل شده

ص: 203

است و حدود پنج الی شش نفر از کسانی که از ایشان نقل نموده اند، از ثقات و راویان معتمد قمی هستند. با توجه به این که قمیان، بویژه ثقات راویان آنها، در بحث غلو، بسیار سختگیر بوده اند، بعید است که با وجود غالی بودن این شخص، آنها از او روایات نقل کنند. از این دسته راویان ثقات، می توان به مواردی همچون: احمد بن محمد بن عیسی اشعری، ابراهیم بن هاشم قمی و محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری، اشاره نمود.

ح. همچنین فراوانی شخص ثقه و معروفی همچون «ابراهیم بن هاشم قمی» در نقل از او - که حدود شصت درصد از روایات او را ایشان نقل نموده -، به نظر می رسد که دلیل محکمی در بیان اعتبار، وثاقت و اعتماد اصحاب ثقات به میراث حدیثی وی است.

ط. همچنین با تفحص در میان راویانی که حسین بن یزید از آنان نقل نموده، چنین حاصل می گردد که تقریباً بیش از نود درصد از روایات او، از افراد ثقه نقل شده اند و در این میان، وی، حدود 87 درصد از روایات خود را از سکونی نقل نموده است. در این خصوص، اگر چه اصل وثاقت سکونی، امری اختلافی است، لکن اصحاب، به این طریق مذکور اعتماد نموده اند، چنان که در الفهرست شیخ طوسی (در نقلی که ابن ولید داشت) و نیز در کتاب الکافی، این سند به مراتب تکرار شده است. (1)

بنا بر این، این شخص نیز ملحق به ثقات است و خللی به سند وارد نمی سازد.

4. حسن بن علی بن ابی حمزة

چهارمین راوی این سند، حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی کوفی است. این شخص، عیب اساسی این سند است که به نظر می رسد در ارزش گذاری مشهور نیز، توجه، بیشتر به ضعف این راوی بوده است.

ص: 204

1- ر. ر. ك: برنامه نرم افزاری درایة النور، ذیل «حسین بن یزید نوفلی»، شاخه های «روی عنه» و «روی عن».

حسین بن یزید نوفلی ، حدود 5/4 درصد از میراث روایی این شخص را نقل نموده و مهم ترین عیوبی که به صورت پراکنده در منابع رجالی برای او شمرده شده است ، عبارت اند از :

یک . واقفی بودن ؛ دو . کذب ؛ سه . غلو .

نجاشی در مورد او گفته است :

قال ابو عمرو الكشّی : فیما أخبرنا به محمد ، عن جعفر بن محمد ، عنه ، قال محمد بن مسعود [العیاشی] : سألت علی بن الحسن بن فضال ، عن الحسن بن علیّ ابی حمزة البطائنی ، فطعن علیه... و كان أبوه قائد أبی بصیر یحیی بن القاسم...

مولی الأنصار کوفی ... و رأیت شیوخنا - رحمهم الله - یذکرون أنّه کان من وجوه الواقعة . له کتب منها : کتاب الفتن هو کتاب الملاحم (1).

شیخ طوسی ، هیچ عیبی برای او شمرده و تنها ، کتب او را نام برده است . (2)

در رجال الکشّی ، به همان طریقی که نجاشی از او نقل نموده ، دو صفت «کذاب» و «غال» برای او از زبان علی بن حسن بن فضال ، به تصریح یاد شده است و همچنین ، در ادامه از زبان علی بن حسن بن فضال چنین نقل شده است :

رُویت عنه أحادیث كثيرة ، و کتبت عنه تفسیر القرآن کله من أوله إلى آخره ، إلا أنّی لا أستحلّ أن أروی عنه حدیثا واحدا . (3)

ابن غضائری نیز در خصوص او چنین آورده است :

واقف بن واقف ، ضعیف فی نفسه ، و أبوه أوثق منه . (4)

علامه حلّی در کتاب رجال خود ، به نقل از کشّی و او به نقل از ابوالحسن حمدویه بن نصیر ، و او به نقل از بعضی مشایخ خود ، در مورد این راوی گفته است

ص: 205

1- . رجال النجاشی ، ص 36 ، ش 73 .

2- . رجال الطوسی ، ص 129 ، ش 178 و ص 131 ، ش 185 .

3- . رجال الکشّی ، ص 552 ، ش 1042 .

4- . رجال ابن الغضائری ، ص 51 .

که: «[إنه] رجل سوء». (1).

بنا بر این، اگر تنها به تضعیفات لفظی و ظاهری این شخص توجه گردد، روشن است که او در منابع رجالی، مورد جرح و طعن واقع شده است؛ اما با تأمل بیشتر در احوال میراث حدیثی نقل شده از ناحیه او، ویژگی‌ها و قراینی در مجموعه روایات او دیده می‌شود که نشان می‌دهد، علی‌رغم وجود تضعیفات و جرح‌های ظاهری و لفظی، اصحاب به میراث نقلی وی اعتماد نموده‌اند. ما در این نوشته، به ذکر مواردی مهم از آنها خواهیم پرداخت.

الف. این راوی و غالب کسانی که از او نقل حدیث نموده‌اند، در طبقه اصحاب امام رضا علیه السلام هستند و بعید است که اصحاب امام رضا علیه السلام (با توجه به جوی که درباره مسئله وقف و واقفیه در آن زمان حاکم بوده است)، از کسی از رؤسای واقفیه، تا این حد روایت نقل کنند. بنا بر این به نظر می‌رسد که روایات نقل شده از او، متعلق به زمان قبل از وقف هستند.

علاوه بر آن، چگونه است که کشی در توصیف او، به چنین عیب بزرگی در مورد او اشاره ای نمی‌کند و یا شیخ طوسی از واقفی بودن او چیزی نمی‌گوید؟!

ب. مطابق تحقیقاتی که صورت گرفته، حدوداً 68 درصد از میراث حدیثی او را روایان ثقه از او نقل نموده‌اند و برخی از آنها، از اصحاب اجماع نیز هستند و بعید است که در عصر او، اصحاب رضا علیه السلام از چنین کسی که از وجوه واقفیه باشد، در حال وقفش، این گونه روایت نقل کنند.

بویره راوی ثقه ای مثل «اسماعیل بن مهران» که بیش از 51 درصد از روایات او را نقل نموده است و او (همچنان که در رجال الکشی آمده است) از ثقات اصحاب امام رضا علیه السلام است. فلذا چگونه چنین کسی از یک شخص واقفی، این چنین فراوان روایت دارد؟!

ص: 206

ج. در خصوص کذاب و یا غالی بودن این راوی نیز، نکته ای قابل تأمل است و آن این است که: چرا در کتابی مثل رجال ابن غضائری (که نویسنده آن از کوچک ترین عیب ممکن در تضعیف روات و محدثان، چشم پوشی نمی کند) به این دو عیب مهم، در مورد این راوی، هیچ اشاره ای نشده است؟!

د. با توجه به آنچه عرض شد، اصحاب، روایات این راوی را اجمالاً پذیرفته اند و حدّاقلاً این که، مجموعه روایی او را مظانّ بد ندانسته اند و گویا در برخورد با روایات او، به نوعی، وثاقت نسبی برای او قائل شده اند. به عنوان مثال، اسماعیل بن مهران، 52 درصد از مجموعه روایی متعلّق به خودش را از همین شخص نقل نموده است، یا شخص صدوق در کتاب ثواب الأعمال خود، نتوانسته است از روایات او چشم بپوشد و روایات زیادی را در باب ثواب و عقاب اعمال مختلف، از طریق او نقل نموده است، یا این که ابن ولید (همچنان که در الفهرست طوسی آمده است⁽¹⁾)، کتاب فضائل القرآن او را نقل نموده و هیچ استثنایی برای وی قائل نشده است و اگر تردیدی در اعتبار این مجموعه داشت، بیان می نمود.

مهم تر این که علی بن حسن بن فضّال، در ادامه سخن خود در مورد او گفته است: «من کتاب تفسیر قرآن او را از اوّل تا پایان آن، یک دور نوشته ام». اگر اتهام کذب و غلو در مورد او واقعیت داشت، چگونه او، یک دور تمام کتاب چنین کسی را از اوّل تا آخر آن نوشته است؟!

از نقل کشی و سایر قراین مذکور، این نکته استنباط می شود که او به هنگام تحدیث، صحیح المذهب بوده است.

5. ابراهیم بن عمر

راوی آخر این سند، ابراهیم بن عمر یمانی صنعانی است که از اصحاب امام باقر و

ص: 207

امام صادق و امام کاظم علیهم السلام به شمار می آید .

او تنها در کتاب شریف الکافی ، حدود 121 روایت از سه معصوم مذکور (چه بدون واسطه و چه به واسطه برخی از راویان ثقة) نقل نموده است و در وثاقت خود او ، کسی از رجالیان تردیدی ننموده است .

نجاشی در مورد او گفته است :

شیخ من أصحابنا ، ثقة ، روی عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام ، ذكر ذلك أبو العباس و غيره . له كتاب يرويه عنه حماد بن عيسى وغيره .(1)

شیخ طوسی در موردش گفته است : «له أصول رواها عنه حماد بن عيسى» .(2)

و قریب به اتفاق راویانی که از او نقل نموده اند ، از ثقات و اعظام محدثان هستند و چندین نفر از آنها همچون : حماد بن عثمان ، ابان بن عثمان احمر ، حماد بن عیسی جهنی و محمد بن ابی عمیر ، از اصحاب اجماع نیز هستند .

بنا بر این ، هر چند که در رجال منسوب به ابن غضائری ، این شخص تضعیف شده است ،(3) ولی از ثقات و راویان معتمد احادیث شیعه محسوب می گردد .

دو نکته باقی مانده در خصوص سند این حدیث

نکته اول : همان گونه که در ابتدای این نوشته آمد ، این سند و طریق ، بعینه در پنج جای دیگر از کتاب شریف الکافی نیز تکرار شده است و نفس این تکرار در طرق این کتاب ، از ناحیه ثقة الإسلام کلینی ، خود تا حدودی نشان دهنده اعتبار این طریق در نزد کلینی است .

نکته دوم : شیخ صدوق نیز این حدیث را در کتاب شریف التوحید ، به نقل از شخصی به نام «علی بن احمد بن محمد بن عمران دقاق» از کلینی و طریق او

ص: 208

1- . رجال النجاشی ، ص 20 ، ش 26 .

2- . رجال الطوسی ، ص 123 ، ش 1235 .

3- . ر . ك : رجال ابن الغضائری ، ص 36 .

آورده است .

صدوق ، در پنج موضع دیگر از کتاب های مشهور خود نیز (همچون : علل الأخبار ، عیون الأخبار ، التوحید و کمال الدین) با همین واسطه و با همین اسناد ، روایت هایی را نقل نموده است .

علاوه بر این ، صدوق در مجموع کتاب های حدیثی خود ، از این راوی (یعنی دقاق) روایت فراوان دارد و بیش از 157 مورد روایت ، با همین واسطه ، با سندهای مختلف نقل نموده و تنها در کتاب التوحید خود ، 67 مورد روایت از ایشان نقل کرده است .

شیخ طوسی نیز در کتاب التهذیب ، در دو مورد ، از همین شخص ، روایت نقل نموده است .(1)

بنا بر این ، نفس کثرت روایت شیخ صدوق از این شخص ، دلیلی محکم بر توثیق و معتمد بودن اوست .

تأملی در چالش های مهمّ متن حدیث

همان گونه که پیش از این گفته شد ، موضوع اصلی این حدیث شریف ، ماهیّت اسمای الهی است که یکی از مباحث مهمّ اعتقادی - کلامی و نسبتاً فلسفی است که محققان و علمای مختلف اسلامی ، در مورد آن بحث نموده اند .

شاید به همین خاطر است که برخی از شارحان این حدیث ، از آن جا که با مباحث کلامی و فلسفی ، به حدّ کافی مأنوس نبوده اند ، از عهده تحلیل و تفسیر این حدیث شریف خوب بر نیامده اند و شالوده نظریّات خود را در حلّ فقرات مختلف این حدیث ، از حکیم متألّه و کلام شناس قدر ، ملاّ صدرای شیرازی اخذ نموده اند ؛ چنان که مرحوم محقق شعرانی نیز در حاشیه شرح مازندرانی ، به این حقیقت اشاره نموده

ص: 209

1- ر . ر . ك : التهذیب ، ج 68 ، ص 46 و ج 10 ، ص 51 ، ح 191 .

در این بخش، نگاهی اجمالی به فقرات مختلف این حدیث شریف و اختلافات موجود در بین مصادر و نسخه های مهم کتاب شریف الکافی و همچنین انواع احتمالات ارائه شده از ناحیه شارحان و محققان محترم در تفسیر و تحلیل آن می اندازیم:

قال علیه السلام: إنَّ اللهَ - تبارك و تعالی - خلق اسما بالحروف غیر متصوّت، و باللفظ غیر منطق، و بالشخص غیر مجسّد، و بالتشبيه غیر موصوف، باللون غیر مصبوغ؛ منفی عنه الأقطار. مبعّد عنه الحدود، محجوب عنه حسّ كلّ متوهّم، مستتر غیر مستور.

در برخی از نسخه های الکافی و همچنین در برخی از مصادر و منابع دیگر، به جای «اسما» واژه «أسماء» به صورت جمع، ضبط شده است.

در برخی دیگر از آنها، به جای «غیر متصوّت»، عبارت «غیر مصوّت»، و در برخی، عبارت «غیر منصوب» آمده است و در کتاب التوحید صدوق، عبارت «و هو عز و جل بالحروف غیر منعت» وارد شده است.

در ترکیب ادبی این فقرات، به طور کلی چند نکته مهم وجود دارد که مورد بحث و نزاع محققان و شارحان واقع شده است:

نکته اول: آیا در خصوص کلمه «اسما»، مفرد آن درست است یا جمع آن؟!

در این خصوص، با این که در اکثر نسخه های الکافی و التوحید و سایر منابع مذکور در ابتدای مقاله، این کلمه به صورت مفرد ضبط شده و همچنین، قریب به اتفاق شارحان محترم، مفرد آمدن آن را اظهر دانسته اند، لکن به عقیده مجلسی در کتاب مرآة العقول و برخی از شارحان دیگر، جمع آن نیز درست است؛ چرا که از نظر وی، در این صورت، ارجاع ضمیرهای مفرد پس از آن به این کلمه - به اعتبار این که جمع

ص: 210

این کلمه نیز به چهار جزء تقسیم می‌گردد که هر کدام از اجزای چهارگانه، به تنهایی يك اسم محسوب می‌گردند - خالی از اشکال خواهد بود. (1)

نکته دوم: در بیان معنا و مفهوم کلمه «خلق»، به طور کلی دو نظریه متفاوت، بیان شده است:

نظریه اول: معنای ظاهری و حقیقی خَلق، ایجاد و آفریدن است. مطابق این معنا، اسمی که در این حدیث از آن بحث می‌شود، با ارکان و شعب متفاوتی که دارد، همگی حادث و مخلوق خداوند هستند و گویا کلینی نیز بر همین عقیده بوده است که عنوان این باب را «باب حدوث الأسماء» نامیده است.

نظریه دوم: که ملاً صدرا برای اولین بار به این نظریه، اشاره کرده است بدین صورت که معنای مجازی خلق، «نشأ» یا «صدر» یا «صدر» یا «ظهر» است که در حکمت متعالیه، از آن به عنوان مرتبه سوم وجود (یعنی وجود منبسط مطلق، حضرت الأسماء، اسم الله و...) یاد می‌شود که در ادامه این نوشته، به این دیدگاه بیشتر خواهیم پرداخت. (2)

نکته سوم: مراد از «اسم» نیز در این حدیث شریف، به دو گونه بیان شده است:

قول اول: مراد از «اسم»، لفظی است که برای يك صفت خاصی از مسمی وضع شده است، به گونه ای که آن صفت، جامع همه صفات ذات پروردگار متعال است.

طرفداران این قول، باقی فقرات حدیث را نیز سعی نموده اند بر همین مبنا شرح دهند؛ ولی - همچنان که خواهد آمد - با مشکلاتی در این میان مواجه شده اند که آن را بعید جلوه داده است.

قول دوم: مراد از «اسم»، لفظ و یا الفاظ خاص نیست؛ بلکه به نوعی همان عین مسمی و یا مرتبه ای از وجود مسمی است. تفصیل این سخن نیز، از زبان ملاً صدرا

ص: 211

1- ر. ر. ك: مرآة العقول، ج 2، ص 25.

2- ر. ر. ك: شرح أصول الكافی، ج 3، ص 236.

نکته چهارم : در ترکیب ادبی عبارت «بالحروف غیر متصوّت ...» نیز دو احتمال متفاوت از ناحیه شارحان ارائه شده است :

احتمال اول : همه این عبارات ، «حال» از فاعل «خلق» (خداوند متعال) است ؛ یعنی خداوند متعال ، آن اسم مذکور را آفرید ، در حالی که خداوند متعال ، صوتی متشکل از حروف را به زبان نیاورد و یا لفظی را ایراد نفرمود و... .

مطابق این احتمال (که علامه مجلسی(1) و برخی از شارحان دیگر همچون مرحوم سیّد احمد عاملی(2) از آن طرفداری نموده اند) ، واژه های «متصوّت» ، «منطق» و «مجسّد» ، همگی اسم فاعل و حال از فاعل «خلق» هستند .

این دسته از محققان ، عبارت کتاب التوحید ، یعنی «و هو عز و جل بالحروف غیر منعوت» را به عنوان مؤیّدی برای ادّعای خود مطرح کرده اند ؛ چرا که در آن ، با آوردن مبتدای «و هو» ، قطعاً این ترکیب صادق خواهد بود .

نیز سیّد بدر الدین ، پس از پرداختن به این تفسیر ، ضبط مرحوم صدوق را ، اظهر و عبارت الکافی را نوعی تصحیف از ناحیه ناسخان عنوان نموده است .(3)

احتمال دوم : از ناحیه ملاً صدرا مطرح شده و از طرف بیشتر شارحان مورد استقبال واقع شده است ، بدین صورت که فقرات مذکور ، حال و یا صفت «اسما» محسوب می شوند ؛ یعنی آن اسمی که در این حدیث ، برای خداوند متعال ذکر شده ، دارای این صفات است .

طرفداران این احتمال ، همه واژه های «متصوّت» ، «منطق» و «مجسّد» را اسم مفعول دانسته اند . سپس هر گروه ، در تفسیر باقی فقرات حدیث ، مطابق با مبنای

ص: 212

1- ر . ر . ك : مرآة العقول ، ج 2 ، ص 25 .

2- ر . ر . ك : الحاشية على أصول الكافي ، ص 275 .

3- ر . ر . ك : حاشية بدر الدين على الكافي ، ص 91 .

خود پیش رفته اند و واژه های آمده را مطابق با آن ، توجیه و تفسیر نموده اند ؛ لکن انصافاً (چنان که در تقریر هر کدام از احتمال های مذکور خواهد آمد) ، نظریه دوم ، بسیار سازگارتر و مناسب تر با سیاق کلام است و فیض ، محقق شعرانی ، میرزا رفیعا ، مازندرانی ، علامه طباطبایی و بیشتر شارحان نیز همین نظریه را پذیرفته اند .

لازم به ذکر است که مطابق همین احتمال ، تفسیر «اسم» ، تنها به همان معنای غیر ظاهری خود ، یعنی يك حقیقت خارجیّه و عین مسمّی ، امکان پذیر است ؛ اما در این که ماهیت این اسم ، دقیقاً چگونه است ، شارحان و محققان ، نظریات متعدّدی را ارائه نموده اند که ما به موارد مهمّ آن ، در پایان این بخش ، خواهیم پرداخت و به شرح مفهوم دقیق هر يك از واژه های به کار رفته ، پرداخته خواهد شد .

فجعلہ کلمة تامّة علی أربعة أجزاء معا ، لیس منها واحد قبل الآخر ، فأظهر منها ثلاثة أسماء ؛ لفاقة الخلق إليها ، و حجب منها واحدا ، و هو الاسم المكنون المخزون ، فهذه الأسماء التي ظهرت ، فالظاهر هو الله تبارك و تعالی .

ظاهر این فقرات آن است که آن اسم اولیّه (که برخی از آن به «أمّ الأسماء» و یا «حضرت الحقائق» تعبیر نموده اند) به چهار جزء تقسیم شده است که یکی از آنها محجوب و مکنون ، و سه تای دیگر ، جهت نیاز خلاق به آنها ، «ظاهر» معرفی شده اند .

درباره ماهیت هر يك از این ارکان چهارگانه و نحوه ظهور و یا پوشیدگی آنها در تقریر کلی سخن ، مطالبی به عرض خواهد رسید .

لازم به ذکر است که در اکثر نسخه های کتاب التوحید و برخی از نسخه های کتاب الکافی ، به جای عبارت «فهمه الأسماء» ، عبارت «بهذه الأسماء» آمده است ، که اگر «فهمه» واقعیت داشته باشد ، جمله ، اسمیه و «فهمه» ، مبتدای آن خواهد بود ؛ ولی اگر «بهذه» ، واقع امر باشد ، جائز و مجرور ، متعلّق به «حجب» است ؛ یعنی آن اسم مکنون ، به واسطه این سه اسم ظاهر ، محجوب و پوشیده شده است .

فیض کاشانی و برخی از شارحان دیگر، پس از اشاره به این مطلب، کلمه «بهذه» را صحیح تر دانسته اند و گفته اند که یکی از مؤیدات آن، این است که در انتهای حدیث نیز، شبیه این عبارت تکرار شده است: «و حجب الاسم الواحد... بهذه الأسماء...» (1).

همچنین در برخی از نسخه های الکافی، به جای عبارت «فالظاهر هو الله تبارك و تعالی»، عبارت «فالظاهر هو الله و تبارك و تعالی» و در کتاب التوحید، عبارت «فالظاهر هو الله تبارك و سبحانه» آمده است که مطابق با هر يك از این ضبط ها، معنای فقره مذکوره، تفاوت بسیار زیادی پیدا خواهد کرد و ما در تقریر نهایی کلام، به این تفاوت اشاره خواهیم نمود.

و سخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة أركان، فذلك اثنا عشر ركنا، ثم خلق لكل ركنا منها ثلاثين اسما فعلاً منسوباً إليها، فهو: الرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، الخالق، الباري، المصور، الحي، القيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم، العليم، الخبير، السميع، البصير، الحكيم، العزيز، الجبار، المتكبر، العلي، العظيم، المقتدر، القادر، السلام، المؤمن، المهيمن، الباري، المنشئ، البديع، الرفيع، الجليل، الكريم، الرازق، المحيي، المميت، الباعث، الوارث.

در این قسمت از حدیث که به شمارش اسمای منشعبه از ارکان دوازده گانه پرداخته شده، کلمه «بارئ»، دو بار تکرار شده است و به نظر می رسد که این تکرار، سهوی از ناحیه ناسخان باشد و یا این که، در اصل، اسم دیگری جایگزین آن بوده است که ناسخان آن را درست ضبط نکرده اند.

البته طبق فرموده امام علیه السلام در این فقرات، از هر يك از ارکان دوازده گانه، سی اسم به عنوان «اسم فعل» منشعب می گردد که در کل، بایستی 360 اسم ذکر می شد؛ ولی در حدیث شریف با حذف مورد تکراری، تنها به 36 اسم اشاره شده است که در واقع، از باب مثال در شمارش است و بقیه این اسمای حسنی، عمداً ذکر نشده اند؛ چنان که

ص: 214

1- ر. ر. ك: الوافی، ج 1، ص 463؛ مرآة العقول، ج 2، ص 26.

دنباله عبارت معصوم علیه السلام نیز که فرمود: «فهذه الأسماء و ما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاثمائة وستين اسما»، به این مطلب اشاره دارد.

فهذه الأسماء و ما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاثمائة وستين اسما، فهى نسبة لهذه الأسماء الثلاثة، وهذه الأسماء الثلاثة أركان، و حجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة، و ذلك قوله تعالى: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (1).

در برخی از نسخه های الکافی و همچنین در کتاب التوحید، به جای عبارت «و حجب الاسم الواحد»، عبارت «و حجب للاسم الواحد» وارد شده است که معنا را متفاوت می کند.

همچنین، شارحان محترم حدیث، در وجه استشهاد معصوم علیه السلام به این آیه شریفه، احتمالاتی داده اند که بعداً به این بحث نیز اجمالاً اشاره خواهد شد.

نظریه های عمده در تبیین نهایی متن حدیث

از آن جا که اگر به صورت بخش بخش و در ذیل هر فقره، به احتمالات و نظریات ارائه شده پردازیم، هم حجم کلام به درازا خواهد کشید و هم به خاطر پیوسته بودن مطالب فقرات مختلف حدیث، ممکن است رشته کلام از دست خوانندگان گرامی بیرون برود، در ادامه با توجه به نکات مهمی که در ذیل فقرات مختلف حدیث ذکر شد، تنها به تبیین چهار دیدگاه مشهور و عمده در تبیین کلی این حدیث شریف می پردازیم:

1. دیدگاه اول

اولین دیدگاه که به اعتقاد بسیاری از محققان و شارحان همچون فیض کاشانی، محقق شعرانی، علامه طباطبایی، علامه طهرانی و...، بهترین و پخته ترین تفسیر

ص: 215

1- . سوره اسراء، آیه 110 .

موجود برای این حدیث شریف است، از سوی ملاً صدرای شیرازی، تبیین شده است و در حقیقت، برخی از شارحان دیگر نیز، مطالب خود را با اختلافاتی جزئی، از آن جناب اخذ نموده اند.

وی در تبیین متن این حدیث شریف، با يك مقدمه جامع و نسبتاً کوتاه به استقبال آن می رود و سپس با استحکام تمام، به تحلیل فقرات مختلف آن می پردازد. شاکله اساسی بحث او با تلخیص و ترجمه، این چنین است:

همه اسما و صفات پروردگار، با کثرت و تفصیلی که دارند، زائد بر ذات او نیستند و همچنین آنها از اجزای ذات احدیت نیز به شمار نمی آیند که شبهه نقص و یا ترکیب پیش آید.

مراد از «اسم» در این حدیث شریف، لفظ خاصی نیست؛ بلکه مراد از آن، يك معنای کلی و یا يك حقیقت وجودی است که عین ذات احدیت است و در عین حال، هیچ گونه قدحی نیز بر احدیت خداوند وارد نمی کند؛ چرا که اسم به این معنا، هیچ گاه مثل صفات، عارض بر ذات خداوند و یا مقوم آن و یا حادث نیست و چون از طرفی دیگر، اسم، فی نفسه، موجودیتی ندارد، شبهه تعدد قدما نیز مردود خواهد بود.

به عبارتی دیگر، اسم فی نفسه، نه موجود است و نه معدوم، قدیم، حادث، مجعول و غیر مجعول. به عبارت سوم، اسم به این معنا، عین مسمی است و وجود حقیقی، در حقیقت، واحد است و تنها يك مرتبه کامله احدیت، وجود دارد؛ ولی برای آن، مراتب ممکن الوجود دیگری وجود دارد که در حقیقت، مراتب نازله همان ذات به شمار می آیند و یا رشحات فضل آن وجود هستند. همین گونه است صفات ذاتی پروردگار و اسمای او که همگی از رشحات آن وجود شمرده می شوند.

اگر بخواهیم ماهیت «اسم» به این معنا را بیشتر درك کنیم، باید این مقدمه را یادآور شویم که هر چیزی در موجودیت خود، سه مرتبه و رتبه وجودی دارد:

رتبه نخست آن، موجود صرف است که وجود آن، به هیچ قید و متعلقی، تعلق و

تقیّد ندارد و این رتبه از وجود، هیچ اسم و یا نعتی نمی پذیرد و از آن به «هویّت غیبیه»، «غیب مطلق» و «ذات احدیّت» یاد می کنند.

مرتبه دوم، وجودی است که مقیّد به غیر و محدود به حدّ مقرون با ماهیّت و عین ثابت است و در واقع، غیر از حقّ اوّل است. مثل عقول، نفوس، طبایع، اجرام فلکی و...

مرتبه سوم، وجود منبسط مطلق است که عموم و شمول آن، بر سیل کلّیّت و اشتراک نیست و این، غیر از وجود انتزاعی اثباتی عامّ و بدیهی است که وجودی جز در وعای ذهن ندارد، مثل معانی معقوله و امثال آن.

در حقیقت، اوّلین چیزی که از ذات احدیّت و وجود حقّ صرف، نشئت می گیرد، همین وجود منبسط است که به آن، «الحقّ المخلوق به»، «نفس الرحمان»، «حقیقة الحقائق»، «حضرت الأسماء»، «احدیة الجمع» یا «اسم الله»، اطلاق می گردد. مراد از «اسم» که در طلّیحه این حدیث و با آن اوصاف کذایی ذکر شده است، همین مرتبه از وجود است که وحدت این وجود با وجود حقّ احدی، از نوع سایر وحدات عددی، جنسی، نوعی و غیر آن نیست و گاهی از آن، با عنوان «قدیم جامع» یا «امام الأئمة» یاد می شود.

همچنان که در فقرات ابتدایی حدیث نیز آمده است، این اسم، از جنس اصوات، حروف مسموعه یا جواهر جسمانیّه و همچنین از جنس قوا و نفوس متعلّق به آن و یا از قبیل اعراض و توابع آن نیست.

البته مراد از این اسم را می توان، عقل مفارق نیز در نظر گرفت؛ ولی اگر مراد از آن را همان وجود مطلق انبساطی و یا فیض رحمانی بگیریم، با توجّه به مطالبی که گفته شد، ارجح است.

عبارت «فجعلها كلمة تامّة»، یعنی «خداوند متعال، این اسم را کلمه تامّه قرار داد». این اسم، کلمه است، از آن حیث که هر موجود صادر شده از ذات احدیّت، به

دلیل آن که مظهر اسما و صفات اوست ، «کلمة الله» است و تاّمه است ، چون جامع معانی همه اسما و صفات دیگر الهی و مظهر اسم «الله» است که همه اسم های دیگر الهی نیز تحت آن مندرج است و همان گونه که اسم ، عین مسمّی است ، مظهر نیز عین ظاهر است .

خداوند متعال این اسم را بر چهار جزء قرار داد و مراد از اجزا ، اجزای خارجیّه ، مقداریّه و حدّیه (مثل جنس ، فصل ، ماده و صورت ، اعمّ از ذهنی و خارجی) نیست ؛ بلکه مراد از آن ، همان معانی ، اعتبارات ، مفاهیم اسما و صفات الهی است .

اما در این که مراد از این چهار جزء ، چه اجزایی هستند ، دو احتمال وجود دارد :

احتمال اول : این است که آن چهار جزء عبارت اند از : حیات ، علم ، اراده و قدرت ؛ چرا که اولین معانی که از حقّ اول صادر می شود ، این است که چهار چیز بر او صدق می کند و آن این است که او حیّ ، علیم ، مرید و قادر است . اینها امّات اسما ی الهی محسوب می گردند که یکی از آنها (یعنی : حیّ) به ذات خداوند - فی نفسه - مربوط می گردد ؛ ولی سه تای دیگر ، در ارتباط با خلاق او مفهوم پیدا می کنند و همانا خداوند متعال ، حقیقت آن اسم اول را مکنون کرد و سه تای دیگر را جهت نیاز خلاق به آنها ، ظاهر ساخت و سپس باقی اسما ی حسنا ی الهی ، همگی از این ارکان اولیّه منشعب می گردند .

احتمال دوم : این است که همان گونه که در کتاب های حکمت و فلسفه نیز گفته اند : آن چهار جزء ، چهار حیث اول ، صادره از ذات احدی هستند که به «فیض رحمانی» نیز معروف شده اند و عبارت اند از : وجوب ، وجود ، ماهیّت و تشخّص .

ملاّ صدرا ، در این خصوص ، توضیحات مفصّلی ذکر نموده است که به جهت

پرهیز از اطناب کلام، از بیان آنها خودداری می‌کنیم. (1)

گفتنی است که فیض کاشانی نیز تقریباً تا همین جا، با دیدگاه او همراهی می‌کند، ولی وقتی به توضیح و تفسیر اجزای اربعه مذکور می‌رسد، چنین می‌نویسد:

اجزای چهارگانه مذکوره، اشاره دارد به جهت الاهیت پروردگار و عوالم سه‌گانه‌ای که مشمول آن هستند و عبارت‌اند از: عالم عقول مجرّده از ماده و صورت، عالم خیال مجرّده از ماده غیر از صورت، و عالم اجساد مقارن با ماده.

و به عبارتی دیگر، این چهار جزء، عبارت‌اند از چهار عالم: حسّ، خیال، عقل و سرّ.

و یا به عبارتی دیگر، عبارت‌اند از عوالم: شهادت، غیب، غیب الغیب و غیب الغیوب.

و یا به عبارتی دیگر، عبارت‌اند از عوالم: ملک، ملکوت، جبروت و لاهوت.

و جزئی که مکنون واقع شده است، همان سرّ الهی و یا غیب لاهوتی است. (2)

امّا ملاً صدرا در ادامه تحلیل خود، می‌گوید:

فالظاهر هو الله، الخ: و این به آن خاطر است که گفتیم: مراد از اسم در این جا، عین مسمّی است، فلذا ظاهر نیز همان عین مظهر خواهد بود.

سپس او در نحوه انشعاب ارکان دوازده‌گانه و بعد از آن در انشعاب سایر اسمای حسنی از این ارکان، به احتمالاتی اشاره می‌کند که ما تنها به دو وجه مهمّ آن - که اقرب از همه به ذهن می‌رسند - اکتفا می‌کنیم:

وجه اول: این است که هر کدام از سه جزء ظاهره مذکوره (مطابق احتمالی که ذکر شد، یعنی: علم، اراده و قدرت)، دارای چهار مرتبه متفاوت هستند:

علم، دارای چهار مرتبه: تعقل (متعلّق به عقل کلّی)، توهم یا تفکر (متعلّق به نفس ناطقه)، تحیل (متعلّق به نفس حیوانی) و احساس (متعلّق به طبیعت حسّی) است.

ص: 219

1- ر. ک: شرح أصول الكافي، ج 3، ص 236 و 245.

2- ر. ک: الوافي، ج 1، ص 463 و 464.

اراده، دارای چهار مرتبه: عشق (برای قوه عقل)، هوا (برای نفس ناطقه)، شوق (برای نفس حیوانی) و شهوت (برای طبیعت حسّی) است. قدرت، دارای چهار مرتبه: ابداع (جهت قوه عقل)، اختراع و تصوّر (جهت نفس ناطقه)، فعل (جهت نفس حیوانی) و اعداد و حرکت (جهت طبیعت حسّی) است.

بنا بر این، دوازده رکن مذکور حاصل می‌گردد که از هر يك از اینها، سی اسم دیگر منشعب می‌گردد و در مجموع عدد 360 حاصل می‌شود.

وجه دوم: از اولی به ذهن نزدیک تر است و آن، این است که هر جوهری از جواهر عالم، چهار رکن اساسی دارد که عبارت اند از: عقل، نفس، طبع و جرم.

هر کدام از این چهار جزء، شامل معانی سه اسم مذکور (علم، اراده و قدرت) هستند که در مجموع، دوازده رکن حاصل می‌گردد.

به همین مناسبت است که افلاک، به دوازده قسم تقسیم می‌گردند و از این دوازده رکن، به «اصول العناصر» نیز تعبیر می‌شود. همچنین اسمای عددی، همگی به دوازده اسم عددی منتهی می‌گردند که عبارت اند از: يك تا نه، ده، صد و هزار.

ملاً صدرا در تحلیل این سخن، کلامی طولانی دارد که خوانندگان علاقه مند را به مطالعه کامل این مبحث توصیه می‌کنیم. (1)

فیض، در این مورد به تبیین احتمال دیگری پرداخته است که کلیات آن چنین است: ارکان چهار گانه مذکور، عبارت اند از: حیات، موت، رزق و علم. و چهار فرشته بزرگ مرتبه، هر کدام برای یکی از ارکان، گماشته شده اند که عبارت اند از: اسرافیل، عزرائیل، میکائیل و جبرائیل.

وظیفه ملك اول (یعنی اسرافیل)، دمیدن در صور و ارواح، در قالب های ماده و جسد و دادن قوه حسّ و حرکت برای برانگیختن شوق و طلب است که همه اینها با قوه فکر مرتبط هستند.

وظیفه ملك دوم (عزرائیل)، تجرید ارواح و صور از اجساد و موادّ، و خارج

ص: 220

1- ر. ر. ك: شرح أصول الكافی، ج 3، ص 245 - 259.

نمودن نفوس از بدن است که با قوه مصوره در ارتباط هستند .

وظیفه ملك سوم (میکائیل)، دادن غذا و رشد جسمانی و امثال آن است که با نیروی حفظ و امساک مرتبط است .

و بالاخره وظیفه ملك چهارم (جبرائیل)، وحی و تعلیم و امثال آن است که با قوه نطقیه در ارتباط است .

سپس وی، به نحوه انشعاب سایر اسما از این چهار رکن، پرداخته است که علاقه مندان را به مطالعه آن، حواله می کنیم (1).

البته در میان منابع مربوط به این نظریه، گاهی به نقل از صوفیه و یا برخی از پردازشگران دیگر، به احتمالات دیگری نیز در نحوه انشعاب اسماء الله اشاره شده است که ما از ذکر آنها صرف نظر نمودیم .

2. دیدگاه دوم

دیدگاه دوم، تحلیل ملاً صالح مازندرانی است . هر چند که او در بسیاری از تحلیل ها و تبیین های خود، از برخی از شارحان قدیمی، استفاده نموده است، ولی از آن جا که احتمالات مختلف، در بیان او خوب جمع بندی و پرداخته شده است، فلذا ما بهتر آن دیدیم که به صورت اجمالی به بحث ایشان اشاره ای داشته باشیم .

وی به طور کلی، چند احتمال مختلف در مفهوم و مراد «اسم» در این حدیث شریف، بیان کرده است که عبارت اند از :

1 . مراد از اسم، همان لفظ «الله» است، همچنان که برخی از محققان دیگر نیز به آن معتقد شده اند . این لفظ، بر جمیع صفات ذات پروردگار دلالت دارد .

ولی خود ملاً صالح مازندرانی، این احتمال را رد می کند؛ چرا که در متن حدیث تصریح شده است که این لفظ، خود از توابع و منشعبات آن اسم مخلوق اولیه است .

2 . احتمال دارد که مراد از آن، لفظی باشد که دلالت بر مجرد ذات پروردگار، بدون ملاحظه هیچ صفتی از صفات او باشد، کما این که برخی از صوفیه، اشرف اسمای

ص: 221

3. احتمال دارد که مراد از آن، لفظ «العلیّ العظیم» باشد، چنان که کلینی، در حدیث دوم از همین باب، از امام معصوم علیه السلام نقل نموده است که: «أول ما اختاره الله لنفسه، العلیّ العظیم».

ولی از آن جا که این دو اسم نیز، جزو اسم های منشعب از ارکان دوازده گانه، آورده شده است، لذا پذیرش این احتمال نیز تکلف بسیار زیادی دارد.

4. احتمال دارد که مراد از آن، يك لفظ خاصی باشد که در نزد ما معروف نیست و فقط خداوند متعال و اولیای او از آن اسم خبر دارند.

5. احتمال دارد که مراد از این اسم، عین مسما و یا مرتبه سوم وجود (منبسط مطلق) است که این همان نظریه ملا صدراست.

سپس مازندرانی، احتمال خبر را که ملا صدرا و دیگران به آن پرداخته اند، بعید دانسته و گفته است: «به نظر من، مراد از اسم، در این حدیث شریف، عبارت از لفظی خاص است که سایر اسمای لفظیه از آن اسم منشعب می گردند».

مطابق این نظریه، این اسم، مخلوق و حادث است، چنان که عنوان باب الکافی نیز مناسب با آن طرح گردیده است.

سپس او، همه صفات آورده شده برای این اسم را (غیر متصوّت، غیر منطوق و...)، حال از فاعل «خلق» می داند که پیش از این نیز به آن اشاره شد.

ناگفته نماند که علامه شعرانی، در تعلیقه ای که بر این کتاب زده، چنین تفسیر و تحلیلی را از ملا صالح بعید دانسته و سپس بر آن خرده گرفته و گفته است که حرف اوّل و آخر را در این زمینه، ملا صدرا زده است.

ملا صالح مازندرانی در ادامه تبیین خود گفته است که مراد از اسم اوّل، همان اسم اعظم است که در خصوص آن، روایات و احادیث زیادی از ائمه معصوم علیهم السلام وارد شده است.

آن گاه او روایاتی را از باب نمونه در این خصوص آورده و مطابق با مفاد آنها، احتمال خود را تقویت نموده است.

سپس چنین نتیجه گرفته است که : این اسم ظاهر ، همان «الله» است و مؤید این سخن ، آن است که همیشه این اسم است که محمول اسما و صفات دیگر واقع می شود و هیچ گاه این اسم ، به چیزی اضافه نمی گردد . مثلاً می گوئیم : رحمان ، اسم الله است ؛ ولی هرگز نمی گوئیم : الله ، اسم رحمان است .

پس ، احتمال قوی آن است که آن سه اسم ظاهر ، همان الله ، رحمان و رحیم باشند ، همان گونه که انتهای این حدیث شریف نیز دلالت بر این مطلب دارد و در واقع ، همه اسمای دیگری که در حدیث شریف ذکر شده اند ، از این سه اسم منشعب می گردند و وجه انشعاب آنها به این نحو است که :

برخی از این اسامی ، دلالت بر مجد و ثنای پروردگار دارند ، که همه آنها تابع اسم «الله» هستند . برخی دیگر ، دلالت بر افاضه جود و خیرات دنیوی از ناحیه خداوند دارند ، که همگی تابع اسم «رحمان» هستند . برخی دیگر ، دلالت بر افاضه جود و خیرات اخروی دارند ، که همگی تابع اسم «رحیم» هستند .

سپس ، به همین احتمالی که خود داده ، اشکالی وارد می کند و آن این است که : «رحمان» و «رحیم» ، در اسامی بر شمرده شده در انتهای حدیث آمده اند ؛ ولی جوابی قانع کننده ارائه نمی دهد .

علامه شعرانی ، در تعلیقه بر شرح ، او می گوید : «این احتمال او منافات دارد با آنچه که در طلیعه سخن خود گفت و آن این است که : اسم اول نیز ، همان لفظ الله است» .

3 . دیدگاه سوم

این دیدگاه را علامه مجلسی در مرآة العقول ، از پدر بزرگوارش ، نقل نموده و بیان آن اجمالاً این چنین است :

اسم اول جامع ، اسمی است که هم بر ذات و هم بر صفات پروردگار دلالت دارد و چون بر ذات نیز شامل است ، از غیر خداوند متعال ، محجوب و پوشیده است . آن گاه خداوند متعال ، آن اسم را بر چهار جزء تقسیم نمود که يك جزء آن ، تنها بر ذات و سه جزء دیگرش بر صفات دلالت دارد . آن جزئی که بر ذات دلالت دارد ، آن را از

مخلوقات کتمان نمود و آن اسم، همان اسم اعظم الهی و یا حقیقت «هو» است.

ولی آن سه جزء دیگر، یا دلالت بر تقدیس خداوند دارند، مثل علی، عظیم و... یا دلالت بر علم او دارند و یا دلالت بر قدرت پروردگار متعال. از هر کدام از این سه قسم، چهار ویژگی منشعب می‌گردد:

آن که بر تقدیس و تنزیه او دلالت دارد: یا مطلقاً هم بر تنزیه ذات و هم صفات و هم افعال او دلالت دارد، تنها بر تنزیه ذات دلالت دارد، یا تنها بر تنزیه صفات و یا تنها تنزیه افعال.

آن که بر علم پروردگار متعال دلالت دارد: یا مطلق است، یا علم به جزئیات است (مثل سمع و بصر)، یا علم ظاهر است و یا علم باطن.

آن که بر قدرت او دلالت دارد نیز: یا از نوع رحمت ظاهره است، یا رحمت باطنه، یا غضب ظاهره و یا غضب باطنه.

بنا بر این دوازده رکن اساسی تشکیل می‌شود که از هر کدام از این ارکان دوازده گانه، اسامی دیگر الهی منشعب می‌گردند. (1)

4. دیدگاه چهارم

این دیدگاه را خود علامه مجلسی ارائه نموده است که خلاصه آن چنین است:

آن اسم اول، اسم جامعی است که بر کُنه ذات پروردگار و همه صفات کمالیه او دلالت دارد و از آن، چهار اسم جامع دیگر منشعب می‌شوند، که هر یک از آنها به یک حقیقت خاصی دلالت دارند. یکی از آن اسامی چهارگانه، بر ذات احدیت، دومی بر همه صفات ثبوتیه، سومی بر همه صفات سلبيه تنزیهیه و چهارمی بر همه صفات افعال او دلالت دارد.

چهار اسم ارکاتیه، از آن اسم اول صادر می‌شود که سه مورد اخیر، واسطه بین

ص: 224

اسم اولی (یعنی اسم ذات) و خلق پروردگار متعال هستند و آن اسم اول، مکنون و مخزون است.

اما در این که آن سه اسم ظاهر، چه اسم هایی هستند، متناسب با نحوه ضبط «فالظاهر هو الله تبارک و تعالی» در متن حدیث، متفاوت خواهد بود.

آنچه در اکثر نسخه های الکافی آمده، به همین نحو است که گفته شد و در این صورت، معنای عبارت این است که: آن اسم هایی که ظاهر هستند، همگی توسط اسم «الله» ظاهر می گردند.

اما در برخی از نسخه های الکافی، این چنین آمده است: «فالظاهر هو الله تبارک و تعالی» که در این صورت، مراد این است که: آن سه اسم ظاهر، عبارت اند از: الله، تبارک، و تعالی. و این، موافق است با آنچه در کتاب التوحید آمده است به این نحو که: «فالظاهر هو الله و تبارک و سبحانه».

از جمع این او ضبط، چنین استنباط می گردد که آن سه اسم ظاهر، عبارت اند از: الله، تبارک، تعالی (یا سبحانه).

در توجیه این برداشت می توان گفت که: «الله»، دلالت بر ذات احدیت دارد که مستجمع همه صفات کمالیه پروردگار و رئیس همه صفات وجودیه او همچون: علم، قدرت و... است.

«تبارک»، با برکت و نحو و فیض وجود و امثال آن در ارتباط است، که همگی از صفات فعلیه خداوند هستند؛ لذا این اسم، رئیس همه صفات و اسمای فعلیه خداوند، مثل خالقیت، رازقیت و امثال آن است.

«تعالی» یا «سبحان»، دلالت بر تنزیه و تقدیس پروردگار متعال از همه صفات سلبيه و تنزیهیه دارد، که رئیس همه صفات و اسمای سلبيه و تنزیهیه خداوند به شمار می آید.

او در تشریح ارکان دوازده گانه از این سه اسم اصلی، گفته است:

اسم «الله»، ابتدا چهار وجه و جهت کلی، از آن منشعب می گردد که از هر کدام از

این جهات، برخی از اسمای الهی نشئت می‌گیرند و آن چهار حقیقت عبارت اند از: وجوب وجود (که از آن به صمدیت و قیومیت نیز تعبیر می‌شود)، علم، قدرت و حیات.

و یا سه تایی اخیر عبارت اند از: لطف، رحمت و عزت.

از «تبارک» نیز به همان نحو، که عبارت اند از: ایجاد، تربیت در هر دو عالم، هدایت در دنیا و مجازات در آخرت. و یا چهار اسم به تناسب آنها که عبارت اند از: موجد، خالق، ربّ و دیتان.

از اسم «سبحان» و یا «تعالی» نیز چهار حقیقت نشئت می‌گیرد که عبارت اند از: تنزیه ذات از مشابَهت ممکنات، تنزیه ذات از درک حواسّ و اوهام و عقول، تنزیه صفات از نواقص و تنزیه افعال از عیوب.

به عبارتی دیگر، آن چهار وجه عبارت اند از: تنزیه از شریک، اضداد و انداد، تنزیه از مشاکلت، مشابَهت، تنزیه از ادراک عقول و اوهام و تنزیه از عیوب و نواقص.

بنا بر این، دوازده رکن اساسی، از این چهار اسم نشئت می‌گیرند - که ارکان دوازده گانه را تشکیل می‌دهند - و باقی اسمای پروردگار نیز، هر کدام به یکی از این

ارکان تعلق دارند و از آنها، نشئت می‌گیرند.

وجه استشهاد امام علیه السلام به آیه کریمه

سؤالی که در پایان باقی می‌ماند و شراح و اهل تحقیق، متناسب با دیدگاهی که بر آن تکیه کرده اند، به آن، پاسخ داده اند، این است که: وجه استشهاد امام علیه السلام به آیه کریمه، در پایان این حدیث شریف چیست؟

قبل از بیان اقوال، گفتنی است که برخی از محدّثان و مفسّران، در بیان شأن نزول این آیه کریمه گفته اند:

این آیه، وقتی نازل شد که مشرکان شنیدند وجود نازنین رسول اکرم صلی الله علیه و آله به هنگام دعا نمودن، خداوند متعال را هم به نام «الله» و هم به نام «رحمان» صدا می‌زند و عرضه

می دارد : «یا الله ، یا رحمان» .

آنها به هم دیگر می گفتند : محمد به ما می گوید : نمی توان دو پروردگار برای مخلوقات تصوّر نمود و پروردگاری که باید عبادت شود ، یکی است ؛ ولی خودش دو نفر را می پرستد .

آنها خیال می کردند که «الله» يك معبود و «رحمان» معبودی دیگر است ؛ به همین جهت ، این آیه شریفه نازل شد .

بنا بر این ، مفهوم کلی آیه شریفه این است که : دو معبود ، در کار نیست ؛ بلکه هر دو کلمه ، همچون دیگر اسمای حسنای الهی ، از اسمای يك معبود واحد به شمار می آیند و حقیقت آنها يك چیز است .

اما در توجیه استشهاد امام علیه السلام به این آیه شریفه ، سه نظریّه متفاوت ارائه داده اند که عبارت اند از :

الف . «ذلك» ، اشاره دارد به نیاز خلاق به اسمای ظاهره الهی ؛ به همین خاطر ، خداوند متعال فرموده است : خداوند را به نام «الله» یا «رحمان» بخوانید و به وسیله اسمای حسنای الهی ، با او ارتباط برقرار کنید .

ب . «ذلك» ، اشاره دارد به رکن بودن سه اسم ظاهر برای سایر اسمای حسنای الهی . «الله» و «رحمان» ، دو اسم از آن اسمای سه گانه هستند و این که اسم سوم را ذکر نکرده است ، به این خاطر است که آن اسم هم ، از همان ریشه «رحمان» ، یعنی «رحیم» است و یکی از آنها اختصاص دارد به رحمت دنیویّه و دیگری به رحمت أُخرویّه . به همین خاطر ، با آوردن اسم «رحمان» ، هر دو نوع رحمت را اراده فرموده است .

ج . مراد از استشهاد امام علیه السلام به این آیه کریمه این است که : اگر شما خدا را بخوانید ، او اسمای حسنایی دارد که همگی تابع سه اسم ، در سه جهت مختلف هستند ؛ یکی از آنها بر ذات مقدّسه و مجد و ثنای پروردگار دلالت دارد که همان «الله» است . دیگری

منشأ پیدایش اسمایی است که همگی بر مطالب دنیوی بشر در دعا کردن، دلالت دارد و سومی منشأ اسمایی است که بر مطالب اُخروی دلالت دارد. از دو اسم اخیر، به يك لفظ «رحمان» تعبیر شده است؛ چرا که هر دوی آنها از يك ریشه هستند.

البته ناگفته نماند که احتمال سوم، تفصیل و تعبیر دیگری از همان احتمال دوم است. (1)

بنا بر این، هر چند که در تحلیل برخی از فقرات این حدیث، اختلاف نظر وجود دارد و برخی از احتمالات ارائه شده در جزئیات بحث، دقیقاً قابل درک و ارزش گذاری نیستند، لیکن آنچه مهم است، این است که مدلول کلی این حدیث شریف، چنان که شارحان قدر و کلام شناسی همچون: ملا صدرا، فیض کاشانی، علامه شعرانی و... تبیین نموده اند، هیچ گونه مغایرتی با اصول و مبانی مختلف دینی (چه از دیدگاه دانشمندان اهل سنت و چه مکتب شیعه) ندارد و بلکه با پیشرفته ترین براهین و استنباطات عقلی، کلامی و فلسفی، کاملاً همخوانی دارد. لذا به قدرت می توان گفت که: متن این حدیث شریف نیز، متنی معتبر و بدون نقص و اختلال است.

ص: 228

1- ر. ر. ك: شرح أصول الكافی، مازندرانی، ص 294 - 296.

1. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمّدباقر بن محمّد تقي المجلسي (العلامة المجلسي)، بيروت: مؤسسة الوفاء، 1403 ق .
2. التوحيد، محمّد بن علي ابن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، قم: جامعه مدرّسين حوزة علميه قم.
3. تهذيب الأحكام، محمّد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1365 ش .
4. الحاشية على أصول الكافي، السيّد بدر الدين بن أحمد الحسيني العاملي، قم: دار الحديث، 1424 ق .
5. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، حسن بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)، قم: مؤسسة نشر الفقاهة، 1417 ق .
6. رجال ابن داوود، الحسن بن علي الحلّي، تهران: دانشگاه تهران، 1338 ق .
7. رجال ابن غضائري، احمد بن حسين بن الغضائري، قم: اسماعيليان، 1364 ق .
8. رجال البرقي، احمد بن محمّد بن خالد البرقي، تهران: دانشگاه تهران، 1383 ق .
9. رجال الطوسي، محمّد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي) نجف: حيدريّه، 1381 ق .
10. رجال الكشي، محمّد بن عمر الكشي، مشهد: دانشگاه مشهد، 1348 ش .
11. رجال النجاشي، احمد بن علي النجاشي، قم: جامعه مدرّسين حوزة علميه قم، 1407 ق .
12. شرح أصول الكافي، ملاّ محمّد صالح مازندراني، تعليقات: علامه ميرزا ابو الحسن شعراني، تهران: مكتبة الإسلامية، 1388 ق .
13. العدة في أصول الفقه، محمّد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، قم: ستاره، 1417 ق .

14. الفوائد المدنيّة والشواهد المكيّة، ملاّ محمّد امين استرآبادي، قم: دفتر نشر اسلامي، 1424 ق .
15. الفهرست، محمّد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، نجف: مكتبه رضويّه .
16. مرآة العقول، محمّد باقر بن محمّد تقى المجلسي (العلامة المجلسي)، تهران: ولي عصر، 1394 ق .
17. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسين النوري الطبرسي، قم: مؤسسة آل البيت رحمه الله، 1408 ق .
18. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، السيّد ابو القاسم الموسوي الخوئي، قم: منشورات مدينة العلم، 1413 ق .
19. مقباس الهداية في علم الدراية، عبد الله المامقاني، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، 1411 ق .
20. الميزان في تفسير القرآن، سيّد محمّد حسين طباطبائي، قم: جامعه مدرّسين حوزة علميّة قم .
21. نقد الرجال، سيّد مصطفى تفرشي، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، 1418 ق .
22. نور البراهين، سيّد نعمت الله جزائري، قم: مؤسسه نشر اسلامي، 1417 ق .
23. الوافي، محمّد محسن بن شاه مرتضى (الفيض الكاشاني)، اصفهان: مكتبة امير المؤمنين عليه السلام، 1411 ق .
24. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، 1414 ق .
25. برنامه های نرم افزاری: جامع الأحاديث 2، دراية النور، كتابخانه اهل بيت عليهم السلام، حكمت 2، جامع فقه اهل بيت عليهم السلام .

بررسی احادیث «الکافی» در باره «روح القدس»

و مقایسه آن با دیدگاه مسیحیت

محمد کاظم شاکر (1)

چکیده

«روح» و «روح القدس»، از موضوعات پر رمز و راز در حوزه های ادیان و عرفان است. واژه روح، با گوییشی یکسان، در زبان های عبری و عربی به کار رفته و در قرآن کریم و نیز در کتب عهد عتیق و عهد جدید، کاربرد فراوانی یافته است.

در قرآن کریم، واژه روح، گاهی به صورت مقید و مضاف و گاهی بدون اضافه و قید آمده است و با این حال، حقیقت و هویت روح، همچنان رمز آلود باقی مانده است. در تفسیر آنچه در قرآن در باب روح آمده، روایات شیعه و اهل سنت، تفاسیر متفاوتی عرضه کرده اند. اهل سنت، مراد از روح در بیشتر آیات قرآن را جبرئیل انگاشته، اما روایات شیعه، تفسیر دیگری از روح عرضه کرده و آن را غیر از جبرئیل دانسته است. مسیحیان، روح القدس را دارای شخصیت الهی دانسته که تشکیل دهنده اقنومی از اقانیم تثلیث است.

این مقاله، با تکیه بر روایات کتاب شریف الکافی، به تفسیر آیات قرآن در مورد روح و روح القدس می پردازد و آن را با توجه به درون مایه های کتاب مقدس یهودی - مسیحی، به بحثی تطبیقی می پردازد.

نویسنده بر آن است که تفسیر روایی شیعه از روح را - که به طور عمده در روایات

ص: 231

الکافی بازتاب یافته اند - با آنچه در قرآن و کتاب مقدس آمده و هماهنگی بیشتری دارد، مقایسه کند.

تفسیر روح به جبرئیل، تفسیری سطحی است که از برخی ظواهر قرآن استفاده شده است. همچنین در این مقاله، نظریه تشخیص فردی روح القدس، مورد نقد قرار گرفته و بر هویت غیر شخصی روح القدس تأکید شده است.

کلیدواژه ها: روح، روح القدس، روح الامین، روح خدا، جبرئیل، فرشته، روح انسان.

طرح مسئله

بر اساس کتاب مقدس و اعتقاد مسیحیان، «روح القدس»، (1) شخصیت سوم تثلیث (2) است. مسیحیان، ایمان دارند که خدا در ذات خود واحد است؛ اما در عین حال، همواره در این ذات واحد، سه شخصیت وجود دارد که هر سه، به طور کامل خدا هستند. به نظر مسیحیان، کتاب مقدس، خیلی واضح می گوید که روح القدس، شخصیت وجودی مستقل دارد؛ وجودی که اندیشه، اراده و احساس دارد و در واقع، آن همان خداست. اعتقاد بر این است که نحوه انتقال روح القدس در الوهیت، از طریق «دمش» (3) است، نه از طریق زایش، و این انتقال، از مبدئی واحد رخ می دهد.

قرآن کریم، 21 بار از روح سخن گفته است. در این کتاب آسمانی، واژه روح، گاهی به صورت مطلق، یعنی الروح و گاهی به صورت مقید و مضاف، مانند «روح القدس»، «روح الامین»، «روحي» و «روحنا» آمده است. روایات شیعه و اهل سنت، در تفسیر روح و روح القدس، متفاوت است. مطابق اخبار و آثار مأثور از طریق اهل سنت، مراد از روح در بسیاری از آیات قرآن کریم، جبرئیل است؛ اما روایات شیعه، تفسیر دیگری از روح عرضه کرده و آن را آفریده ای از آفریدگان خداوند دانسته که

ص: 232

Holy Spirit .. -1

.Trinity . -2

Aspiration .. -3

بزرگ تر و برتر از فرشتگانی چون جبرئیل و میکائیل است.

در این جا این مسئله طرح می شود که آیا روح القدس ، شخصیت فردی دارد؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ، آیا او خود خداست، آن طور که مسیحیان می گویند؟ و یا جبرئیل است، آن طور که مسلمانان اهل سنت معتقدند؟ و یا موجودی مشخص، اما غیر فرشته است، آن طور که برخی مفسران شیعه ، مانند علامه طباطبایی قائل است؟ و یا اساساً وجودی غیر شخصی دارد؟

فرضیه نگارنده ، آن است که روح القدس ، نیرویی غیر شخصی است که خدا با آن ، پیامبران و مؤنان را تأیید می کند و پیامبران و اولیای خدا ، با همین نیرو ، از امور غیبی آگاه می شوند و کارهای فوق العاده انجام می دهند. این دیدگاه ، همان دیدگاهی است که در روایات شیعه ، بویژه آنچه در کتاب الکافی نقل شده ، مورد تأکید قرار گرفته است.

دیدگاه مسیحیان و کتاب مقدس در باره «روح القدس»

در الاهیات مسیحی و به باور عموم مسیحیان، روح القدس ، شخص سوم تثلیث است که متمایز از پدر و پسر و در عین حال ، همذات و همشأن با آنها و همچون آنها ابدی است و به تمام معنا ، خداست. مسیحیان، این عقیده را با عبارت هایی از کتاب مقدس ، اعم از عهد عتیق و عهد جدید ، مستند می سازند. از برخی عبارات کتاب مقدس ، فهمیده می شود که روح القدس ، تشخص فردی دارد ؛ زیرا از او به مثابه فردی صاحب اندیشه ، احساس و اراده سخن گفته شده است. روح القدس ، فکر می کند و می داند.(1) روح القدس ، محزون می شود.(2) روح القدس شفاعت می کند.(3) روح

ص: 233

1- . اول قرن تیان 2: 10 .

2- . افسسیان 4: 30 .

3- . رومیان 8: 27 ج 26 .

القدس ، مطابق اراده اش تصمیم می گیرد. (1)

همچنین مسیحیان، از ظاهر برخی از عبارات های کتاب مقدس، استفاده کرده اند که روح القدس ، خداست. به طور مثال، مطابق کتاب اعمال رسولان، پطرس ، خطاب به کسی که به روح القدس دروغ گفته بود، می گوید: «به انسان ، دروغ نگفتی ؛ بلکه به خدا». (2) همچنین از آن جایی که در کتاب مقدس، خصوصیات و صفات خدا، به روح القدس نیز اطلاق می شود، مسیحیان چنین استنباط می کنند که روح القدس ، خداست. برای مثال، این حقیقت که روح القدس ، حاضر مطلق است ، در کتاب مزامیر آمده است: «از روح تو کجا بروم؟ و از حضور تو کجا بگریزم؟ اگر به آسمان صعود کنم، تو آن جا هستی! و اگر درهاویه بستر بگسترانم ، اینک تو آن جا هستی!» (3).

همچنین در برخی نوشته های عهد جدید ، خصوصیت حاضر مطلق بودن روح القدس مطرح شده است: «اما خدا آنها را به روح خود ، بر ما کشف نموده است . روح ، همه چیز حتی عمق های خدا را نیز تفحص می کند ؛ زیرا کیست از مردمان که امور انسان را بداند جز روح انسان که در وی است . همچنین نیز امور خدا را هیچ کس ندانسته است، جز روح خدا». (4)

الاهی دانان مسیحی ، به نمایان شدن تدریجی این آموزه در عهد عتیق اشاره می کنند . روح الاهی ، استعداد هنرمندانه بصلیئل و موققت های یوشع و قدرت شمشون را الهام بخشیده بود. (5) این روح ، بخصوص به افرادی که جهت ابلاغ حقایق الهی منصوب می شدند و بالاخص به پیامبران اعطا شده بود. (6)

ص: 234

1- . اوّل قرنتیان 12: 7 ج 11 .

2- . اعمال 5: 3 ج 4 .

3- . مزموّر 139: 7 ج 8 .

4- . اوّل قرنتیان 2: 10 .

5- . ر . ل: سفر خروج 36: 1 به بعد؛ تثنیه 34: 9؛ سفر داوران 14: 6 .

6- . اشعیا 61: آیه 1 به بعد .

سفر اعداد، اظهار می دارد که بخشی از روح و قدرت فرستاده شده برای موسی از او گرفته شد و به بزرگان قوم بنی اسرائیل داده شد تا بتوانند شکایات مردم را بررسی و عادلانه قضاوت کنند و در نتیجه، موسی فشار کاری کمتری را تحمل نماید. (1) این هدیه الهی، لحظه ای قبل از مرگ موسی، از او به یوشع منتقل شد تا او نیز بتواند بندگان خدا را آن طور که می باید هدایت کند. (2) قوم بنی اسرائیل، از زمان ورود به سرزمین خود تا زمان حکومت اولین پادشاهشان (شائول)، تحت حاکمیت مردانی که داور نامیده می شدند، زندگی می کردند. در این دوره زمانی، آنها بارها مورد ظلم و ستم دشمنانشان قرار گرفته اند، اما کتاب داوران، نشان می هد که روح خداوند، به بدن بعضی از داورها فرستاده شد تا به طور معجزه آمیزی قوم بنی اسرائیل را از تجاوز دشمنان نجات دهد. (3)

روح الهی، به داور دیگری به نام سامسون نیز جهت کشتن يك شیر، کشتن سی مرد و پاره کردن طناب هایی که با آن بسته شده بود نیز اعطا شد. (4) در برخی مکتوبات

اپوکریفای عهد عتیق، این روح، به طور فزاینده به مثابه اعطاکننده استعدادهای عقلانی در نظر گرفته شده است. (5) تنها تفاوتی که بین ادبیات عهد عتیق و عهد جدید وجود دارد، آن است که نگرش عهد عتیق به روح القدس، به صورت يك قدرت غیر شخصی، اما همواره فعال خداوند است؛ اما در آموزه های عهد جدید، این قدرت فعال الهی، به صورت يك شخص متجلی می شود.

گزارش عهد جدید از جریان مژده تولد حضرت یحیی و حضرت عیسی، به

ص: 235

1- . اعداد 11: 14-17.

2- . تثیبه 9: 34 .

3- . ر . ك: داوران 10:3 و 6:34 و 11: 29 .

4- . ر . ك: داوران 6.5:14 و 14:15؛ و 14: 19 .

5- . ر . ك: یشوع بن سیرا 39: 6؛ حکمت سلیمان 7: 7 و 9: 17.

خوبی استفاده می شود که روح القدس ، غیر از جبرئیل است. در گزارش اول آمده است :

در آن جا فرشته خداوند به او ظاهر شد و در سمت راست چهارپایه بخور ، ایستاد. زکریا ، از دیدن این منظره ، تکانی خورد و ترسید. اما فرشته به او گفت : «ای زکریا!

نترس . دعاهاى تو مستجاب شد و همسرت الیزابت ، برای تو پسری خواهد زایید و او را یحیی خواهی نامید. شادی و سرور ، نصیب تو خواهد بود. بسیاری از توّلد او شادمان خواهند شد ؛ زیرا او در نظر خداوند بزرگ خواهد بود و هرگز به شراب و باده ، لب نخواهد زد. از همان ابتدای توّلد ، از روح القدس پر خواهد بود و بسیاری از بنی اسرائیل را به سوی خداوند ، خدای آنان ، باز خواهد گردانید. با روح و قدرت الیاس ، مانند پیشاهنگی در حضور خدا قدم خواهد زد تا پدران و فرزندان را آشتی دهد و سرکشان را به راه نیکان آورد و مردمانی مستعد برای خداوند آماده سازد». زکریا به فرشته گفت: «چه طور می توانم این را باور کنم؟ من پیر هستم و زخم نیز سال خورده است». فرشته به او پاسخ داد : «من جبرائیل هستم که در حضور خدا می ایستم و فرستاده شده ام که با تو صحبت کنم و این مژده را به تو برسانم».(1)

در مورد گزارش دوم آمده است :

در ماه ششم ، جبرائیل فرشته ، از جانب خدا به شهری به نام ناصره که در استان جلیل واقع است ، به نزد دختری که در عقد مردی به نام یوسف از خاندان داوود بود ، فرستاده شد. نام این دختر ، مریم بود. فرشته وارد شد و به او گفت: «سلام! ای کسی که مورد لطف هستی! خداوند با تو است». اما مریم از آنچه فرشته گفت ، بسیار مضطرب شد و ندانست که معنای این سلام چیست. فرشته به او گفت: «ای مریم! نترس ؛ زیرا خداوند به تو لطف فرموده است. تو آبستن خواهی شد و پسری خواهی زایید و نام او را عیسی خواهی گذارد. او بزرگ خواهد بود و به پسر خدای متعال ملقب خواهد شد . خداوند، تخت پادشاهی جدّش داوود را به او عطا

ص: 236

خواهد فرمود. او تا به ابد، بر خاندان یعقوب، فرمان روایی خواهد کرد و پادشاهی او هرگز پایانی نخواهد داشت. مریم به فرشته گفت: «این چگونه ممکن است؟ من با هیچ مردی رابطه نداشته‌ام». فرشته به او پاسخ داد: «روح القدس، بر تو خواهد آمد و قدرت خدای متعال بر تو سایه خواهد افکند و به این سبب، آن نوزاد مقدس، پسر خدا نامیده خواهد شد».⁽¹⁾

ملاحظه می‌شود که در این دو گزارش، فرشته جبرئیل، از نزول و القای روح القدس خبر می‌دهد. پیداست که مَخْبِرٌ غیر از مَخْبِرٌ عنه است.

کارکردهای روح القدس در کتاب مقدس

کتاب مقدس یهودی - مسیحی، به طور فراوان از روح سخن گفته است. بررسی موارد کاربرد واژه روح در کتاب مقدس، نشان می‌دهد که واژه روح، 532 مرتبه، روح خدا، 128 مرتبه و روح القدس، 24 مرتبه به کار رفته است.

روح القدس یا روح خدا، در کتاب مقدس کارکردهای بسیاری دارد که برای پی بردن به ماهیت روح القدس، مروری بر این کارکردها ضرورت دارد.

1. ایفای نقش در ایجاد حیات در جهان و انسان

در سرآغاز کتاب تورات، از روح خدا سخن گفته شده که نقش اساسی در پدید آمدن حیات در جهان داشته است. تورات می‌گوید:

در آغاز، هنگامی که خدا، آسمان‌ها و زمین را آفرید، زمین، خالی و بی‌شکل بود، و روح خدا، روی توده‌های تاریک بخار حرکت می‌کرد.⁽²⁾

به فرمان خداوند، جهان به وجود آمد و با روح (نفس) خداوند، تمام جنودش آفریده شدند.⁽³⁾

ص: 237

1- . لوقا 26/1-35 .

2- . سفر پیدایش 2-1/1 .

3- . مزامیر 6/33 .

روح خدا، مرا آفریده است و نفسِ قادر مطلق، به من زندگی بخشیده است. (1)

آن گاه خداوند از خالكِ زمین، آدم را سرشت . سپس در بینی آدم، روح حیات دمیده، به او جان بخشید و آدم، موجود زنده ای شد. (2)

2. رسیدن به درجه نبوت و پیشگویی کردن

کتاب مقدس، یکی از آثار القای روح بر انسان ها را رسیدن آنها به درجه نبوت می داند که از جمله آثار آن، پیشگویی کردن است .

در همان موقع، روح خداوند بر تو خواهد آمد و تو نیز با ایشان نبوت خواهی کرد و به شخص دیگری تبدیل خواهی شد. (3)

خداوند، در ابر نازل شده، و با موسی صحبت کرد و از روحی که بر موسی قرار داشت، گرفته، بر آن، هفتاد رهبر قوم نهاد. وقتی که روح برایشان قرار گرفت، برای مدتی نبوت آوردند. (4)

پس از آن، روح خود را بر همه مردم خواهم ریخت! پسران و دختران شما، نبوت خواهند کرد. پیران شما، خواب ها، و جوانان شما، رؤاها خواهند دید. در آن روزها، من روح خود را بر غلامان و کنیزان شما نیز خواهم ریخت. (5)

یکی از آنان که دارای هدیه نبوت بود و نامش اغابوس بود، در يك مجلس عبادتی برخاست و با الهام روح خدا پیشگویی کرد که به زودی سرزمین اسرائیل، دچار قحطی سختی خواهد شد. این قحطی، در زمان فرمانروایی «کلودیوس» قیصر عارض شد. پس مسیحیان آن جا تصمیم گرفتند هرکس در حد توانایی خود، هدیه ای بدهد تا برای مسیحیان یهودیه بفرستند. (6)

ص: 238

1- . ایوب 4/33.

2- . پیدایش 7/2.

3- . سموئیل اول 6/10.

4- . اعداد 25/11.

5- . یوئیل 28/2-29.

6- . اعمال رسولان 11: 27-29.

3. انتقال دهنده پیام مستقیم خداوند

در کتاب مقدس، گاهی روح خداوند به عنوان واسطه در رساندن پیام مستقیم خداوند (عین پیام) ظاهر می شود.

سپس روح خداوند بر من قرار گرفت و فرمود که این پیغام را به مردم بدهم: «ای مردم اسرائیل! من می دانم شما چه می گوئید و می دانم در فکرتان چه می گذرد! دست های شما به خون بسیاری، آلوده است و کوچه هایتان پر از اجساد کشته هاست.» (1)

4. وحی غیر مستقیم

گاهی هم القای روح، الهام بخش پیامبران و مؤنان است. در این صورت، پیام خاصی با الفاظ خاص، القانمی شود.

روح خدا بر عزریا، پسر عودید، نازل شد و او به ملاقات آسا رفت. عزریا، مردم یهودا و بنیامین و آسای پادشاه را مخاطب قرار داده، گفت: «به سخنانم گوش دهید! تا زمانی که شما با خداوند باشید، خداوند هم با شما خواهد بود. هر وقت که در طلب او برآیید، وی را خواهید یافت؛ ولی اگر او را ترک گوئید، او نیز شما را ترک خواهد نمود.» (2)

5. تفسیر رؤاها

در کتاب مقدس، تفسیر رؤاها به صورت صحیح، کار کسی دانسته شده است که با روح الهی در ارتباط است.

سپس فرعون گفت: چه کسی بهتر از یوسف می تواند از عهده این کار بر آید؟ مردی که روح خدا در اوست. (3)

ص: 239

1- . حزقیال 6-11/5.

2- . دوم پادشاهان 2-1/15.

3- . پیدایش 38/41.

در مملکت تو، مردی وجود دارد که روح خدایان مقدّس در اوست. در زمان جدّت، نبوکدنصر، او نشان داد که از بصیرت و دانایی و حکمت خدایی برخوردار است و جدّت او را به ریاست منجّمان و جادوگران و طالع بینان و رّمّالان منصوب کرد. این شخص، دانیال است که پادشاه او را بلطشصر نامیده بود. او را احضار کن؛ زیرا او مرد حکیم و دانایی است و می تواند خواب ها را تعبیر کند، اسرار را کشف نماید و مسائل دشوار را حل کند. (1)

6. عامل طيّ الأرض در اولیای الهی

در کتاب مقدّس، روح القدس به عنوان عاملی برای طيّ الأرض اولیای خدا معرفی شده است. در کتاب حزقیال نبی، آمده است که او در مورد خود چنین می گوید:

سپس روح خدا مرا از زمین بلند کرد و من از پشت سر خود، صدای غرش عظیمی را شنیدم که می گفت: «جلال خداوند در آسمان ستوده شود». این غرش، از به هم خوردن بال های موجودات و چرخ های کنار آنها بر می خاست. روح، مرا برداشت و به تل اییب، کنار رود خابور، نزد یهودیان تبعیدی برد. من با تلخی و با خشم رفتم؛ ولی سنگینی حضور خداوند را احساس می کردم. در حالی که غرق در حیرت و اندیشه بودم، هفت روز در میان ایشان نشستم. (2)

7. سخن گفتن به زبان های بیگانه

در ضیافت پنجاهه یهودی ها، درست بعد از عروج مسیح به آسمان، حواریون از روح القدس پر شدند و برای اولین بار، شروع به سخن گفتن به زبان های مختلف کردند که با آنها آشنایی نداشتند. آن روزها، یهودیان دیندار، برای مراسم عید، از تمام

سرزمین ها به اورشلیم آمده بودند. وقتی شنیدند شاگردان عیسی به زبان ایشان سخن می گویند، مات و مبهوت ماندند! آنان با تعجب گفتند: «این چگونه ممکن است؟»

ص: 240

1- . دانیال 12-11/5.

2- . حزقیال 15-12/3.

با این که این اشخاص از اهالی جلیل هستند، ولی به زبان های محلی ما تکلم می کنند. ما که از پارت ها و مادها و ... هستیم، همه ما می شنویم که این اشخاص به زبان خود ما، از اعمال عجیب خدا سخن می گویند!...» . همه متحیر بودند. (1)

دیدگاه قرآن در مورد روح القدس

لفظ روح، در قرآن کریم، 21 بار آمده است. بی تردید، در تمامی این موارد، مصداق واحدی مراد نیست. با توجه به ظاهر و سیاق آیات قرآن می توان موارد کاربرد را در چند گروه جای داد.

1. موجودی مستقل در ردیف فرشتگان: روح، در آیاتی از قرآن در کنار فرشتگان ذکر شده که به ظاهر نشان دهنده آن است که آفریده ای از آفریدگان خدا و غیر از فرشتگان است. آیات زیر، از این دسته است:

(2) «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ».

(3) «تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ».

(4) «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَ الْمَلَائِكَةُ صَفًّا».

2. جبرئیل: در آیات زیر، از جبرئیل با لفظ روح یاد شده است:

(5) «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ».

(6) «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ».

به شهادت آیه «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ» (7) مراد از روح الامین

ص: 241

1- . اعمال رسولان 2:4-12 .

2- . سوره قدر، آیه 4 .

3- . سوره معارج، آیه 4 .

4- . سوره نبأ، آیه 38 .

5- . سوره شعراء، آیه 193 .

6- . سوره نحل، آیه 102 .

7- . سوره بقره، آیه 97 .

و روح القدس، جبرئیل است.

3. حیات افاضه شده به انسان: آیاتی از قرآن، دلالت دارد که روح، مرتبه ای از وجود است که در پیکر انسان جریان یافته است. از این روح، به عنوان «روح نفخه ای» یاد می شود. این آیات، عبارت اند از:

(1) «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي».

(2) «و نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ».

(3) «فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا».

این روح، در همه انسان ها مشترك است؛ چه حضرت آدم علیه السلام که از پدر و مادر، متولد نشده و چه حضرت عیسی علیه السلام که پدر نداشته است و چه انسان های عادی که پدر و مادر دارند. نیز مؤن و کافر، از این روح، بهره یکسان دارند.

4. تأییدکننده پیامبران و مؤنان: در آیات زیر، از روح، به عنوان موجودی که در تأیید قلوب پیامبران و اولیای الهی، نقش زنی می کند، نام برده شده است:

(4) «وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ».

(5) «اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالدَّتِكَ إِذْ أَيَّدْنَاكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ».

(6) «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ».

اضافه «روح» به «القدس»، اضافه موصوف به صفت است. روح القدس، در اصل، الروح القدس بوده، به معنای روحی که صفت طهارت و قدسیت دارد.

5. وحی: در آیات ذیل، روح در مورد وحی بر انبیا، به کار رفته است:

ص: 242

1- . سوره حجر، آیه 29؛ سوره ص، آیه 72.

2- . سوره سجده، آیه 9.

3- . سوره انبیاء، آیه 91. نیز در آیه دوازده از سوره تحریم، تعبیر «فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا» آمده است.

4- . سوره بقره، آیه 87 و 253.

5- . سوره مائده، آیه 110.

6- . سوره مجادله، آیه 22.

«أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا». (1)

«يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ». (2)

چنانچه روح در این آیات ، به معنای وحی باشد، استعمال آن مجازی خواهد بود. در این باره ، توضیح بیشتری خواهد آمد.

6 . حضرت عیسی علیه السلام : در آیه ذیل ، خداوند ، عیسی علیه السلام را روحی از جانب خود دانسته است :

«إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ». (3)

7 . فرستاده پروردگار نزد حضرت مریم علیها السلام

«فَارْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا... قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا». (4)

از تعبیر «لاهب» استفاده می شود که این روح ، صرفا بشارت دهنده نبوده است ؛ بلکه در پدید آمدن عیسی علیه السلام دخالت داشته است. (5)

با توجه به مصادیق مختلفی که برای روح ، یاد شد ، این سؤال وجود دارد که آیا لفظ روح ، مشترك لفظی است؛ یا این که در پاره ای موارد به نحو حقیقی و در پاره ای موارد به نحو مجازی به کار رفته است؛ یا این که مشترك معنوی است و در همه موارد ، به طور حقیقی به کار رفته است؟ در ادامه مباحث ، به دنبال جواب این سؤال هستیم.

دیدگاه مفسران در باره روح

مفسران قرآن ، در تفسیر روح ، به طور عمد ، سه مشکل دارند: 1 . تشبث آرا ؛

ص: 243

1- . سوره شوری ، آیه 52.

2- . سوره غافر ، آیه 15.

3- . سوره نساء ، آیه 171.

4- . سوره مریم ، آیه 17-19.

5- . در موارد دیگر ، مانند یحیی و اسحاق ، تعبیر «بشارت» آمده است.

2. عدم انتخاب رأی؛ 3. عدم استدلال بر رأی منتخب.

1. پراکندگی آرا و عدم انسجام در تحلیل: صرف نظر از اشتراك نظر مفسران در پاره ای موارد مثل روح الامین در مورد جبرئیل، یا آیه «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» در مورد انسان، در سایر موارد، دچار پراکندگی آرا هستند. به طور مثال، در مورد «روح» در آیات سوره اسراء، قدر، نبأ و معارج، تفسیرهای زیر ارائه شده است: 1. وحی، 2. قرآن، 3. جبرئیل، 4. عیسی، 5. مخلوقی بزرگ تر از فرشتگان، 6. مخلوقی شبیه

انسان، 7. فرشته ای بزرگ (با اوصافی عجیب و غریب)، 8. فرشتگان محافظ، 9. فرشته موکل ارواح، 10. فرشته ای که ارواح را به اجسام وارد می کند، 11. ارواح بنی آدم، 12. ارواح مؤنان، 13. بنی آدم، 14. نفس انسان، 15. فرشتگان بزرگ. (1)

مستند اکثر این اقوال تفسیری، قول تابعین و تنی چند از صحابه است و به پیامبر صلی الله علیه و آله یا معصوم نمی رسد. اغلب مفسران، تنها به نقل این آرای متشکک و متضاد پرداخته اند و نتوانسته اند تفسیری از روح ارائه دهند که با تمام موارد کاربرد این واژه در قرآن، سازگار باشد. برخی حتی در موارد مشابه، تفاسیر متفاوتی ارائه داده اند. به طور مثال، زمخشری در آیه «تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ»، روح را جبرئیل و در «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ»، به مخلوقی عظیم تر از فرشتگان تفسیر کرده است. (2)

2. عدم انتخاب رأی: در بسیاری از موارد، به بیان آرای مختلف و گاه متضاد بسنده کرده، رأیی را بر نگزیده اند. (3)

ص: 244

1- ر. ر. ك: تفسير الطبري، أنوار التنزيل، الكشاف، مجمع البيان، روح المعاني، تفسير القرآن العظيم، البرهان في تفسير القرآن، نور الثقلين، المحرر الوجيز، تفسير التحرير والتنوير، و الدر المنثور، ذيل سورة اسراء، آيه 85، سورة قدر، آيه 4، سورة معارج، آيه 4، و سورة نبأ، آيه 38.

2- ر. ر. ك: الكشاف، محمود زمخشري، ذيل سورة معارج، آيه 4 و سورة نبأ، آيه 38.

3- ر. ر. ك: تفسير القرآن العظيم، اسماعيل بن كثير، ذيل سورة معارج، آيه 4، سورة اسراء، آيه 38، سورة نبأ، آيه 38؛ أنوار التنزيل و أسرار التأويل، عبدالله بن عمر بضاوي، ذيل سورة معارج، آيه 4؛ جامع البيان في تأويل آي القرآن، محمد دبن جرير طبري، ذيل سورة اسراء، آيه 85 و سورة نحل، آيه 2، سورة نبأ، آيه 38؛ مجمع البيان في تفسير القرآن، فضل بن حسن طبرسي، ذيل سورة اسراء، آيه 85 و سورة نبأ، آيه 38.

3. عدم استدلال بر رأی انتخابی: مفسران در پاره ای از موارد که از میان آرای ارائه شده، رأی را انتخاب کرده اند، انتخابشان را به دلیلی قانع کننده مستند نکرده اند. به طور مثال، طبری در ذیل آیه 87 سوره بقره، پس از نقل سه قول، قول اول (تفسیر روح القدس به جبرئیل) را اولاً به صواب می داند در حالی که طبق بیان خودش، این قول، متکی به رأی سدی، ضحاک و قتاده است که از تابعیان اند و قول تابعیان، بویژه در موارد اختلافی، اعتبار ندارد.

برخی دیگر از مفسران، «روح» را در آیه «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ» و نیز آیه «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ»، به جبرئیل تفسیر کرده، دلیل آن را توصیف جبرئیل به روح الامین در آیه «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» دانسته اند.⁽¹⁾ این دلیل، در غایت ضعف است؛ زیرا به صرف این که جبرئیل در پاره ای موارد به عنوان روح الامین یا روح القدس معرفی شده، نمی توان گفت که در همه موارد، مراد از روح، جبرئیل است! چرا که در این صورت، باید قایل شویم که جبرئیل، با عیسی علیه السلام یک فرد است؛ زیرا خداوند در آیه «وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ»، عیسی علیه السلام را روح نامیده است.

روایات «الکافی» در باره «روح القدس»

همان طور که گذشت، در بین اهل سنت، قول رایج آن است که مراد از روح در آیاتی از قرآن کریم، مانند «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ»، جبرئیل است؛ اما در برخی از احادیث منقول از اهل بیت علیهم السلام، با این ایده به شدت مخالفت شده است. در این احادیث، تأکید شده است که روح، مخلوقی از مخلوقات خداوند است که از جبرئیل و فرشتگان نیز بزرگ تر است. از امام صادق علیه السلام، معنای این آیه را پرسیدند: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلْ»

ص: 245

1- . روح المعانی، ذیل سوره نحل، آیه 2.

الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». (1) آن حضرت فرمود :

آیه ای از ملکوت و بزرگ تر از جبرئیل و میکائیل است . او با پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بوده و اکنون نیز با امامان است . (2)

همچنین در حدیث دیگری درباره آیه : «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا» ، (3) امام فرمود:

روح ، آفریده ای است که به خدا قسم ، از جبرئیل و میکائیل بزرگ تر است . او همراه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بوده و به او از عوالم مختلف خبر می داده و او را تأیید و تصدیق می کرده است . اکنون ، همان روح ، با ائمه اطهار است و به آنها خبر می دهد و آنها را تأیید و تصدیق می کند . (4)

در کتاب شریف الکافی ، در یازده حدیث از احادیث منقول از امامان شیعه ، از روح القدس سخن به میان آمده است . در هیچ کدام از این موارد ، روح القدس ، با جبرئیل یکسان گرفته نشده است . تنها در یک مورد ، به عنوان کسی فرض شده است که بین آدم و ابلیس ، داوری کرده است . ادبیات حاکم بر این روایت نیز ادبیات

ص: 246

1- . سوره اسراء ، آیه 85 .

2- . الکافی ، ج 1 ، ص 133 .

3- . سوره شوری ، آیه 52 .

4- . علی بن ابراهیم ، عن محمد بن عیسی ، عن یونس ، عن ابن مسکان ، عن ابي بصير قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز و جل : «وَ يَسَّئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» . قال: خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل ، كان مع رسول الله صلى الله عليه وآله وهو مع الأئمة ، وهو من الملكوت . علی ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن أبي أيوب الخزاز ، عن أبي بصير قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : «وَ يَسَّئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» . قال : خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل ، لم يكن مع أحد ممن مضى ، غير محمد صلى الله عليه وآله وهو مع الأئمة يسددهم ، وليس كل ما طلب وجد الكافي ، ج 1 ، ص 403 . . . قلت: جعلت فداك! الروح ليس هو جبرئيل؟ قال: الروح هو أعظم من جبرئيل ، إن جبرئيل من الملائكة وإن الروح هو خلق أعظم من الملائكة ، أليس يقول الله تبارك وتعالى: «تنزل الملائكة والروح» (الكافي ، ج 1 ، ص 573) .

داستانی است. (1) مهم ترین فعلی را که در این احادیث، به روح القدس نسبت داده شده، القای معانی در قلب پیامبر است. در یکی از این احادیث آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

ای مردم! روح القدس، به قلب من افکند که هیچ کس نمی میرد، مگر آن که به تمام روزی ای که برایش مقدر شده برسد. (2)

در نه حدیث از احادیث الکافی، از روح الامین سخن به میان آمده است که در این موارد هم در هیچ موردی، به یکی بودن جبرئیل و روح الامین اشاره یا تصریح نشده است. تفاوتی که بین کاربرد روح القدس با روح الامین به چشم می خورد، آن است که در مورد روح الامین در برخی موارد، فعل «نَزَلَ» به کار رفته است، در حالی که در

ص: 247

1- . علی بن ابراهیم، عن ابيه، و عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، و سهل بن زياد جميعاً، عن ابن محبوب، عن خالد بن جرير، عن أبي الربيع الشامي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أصل الخمر كيف كان بدء حلالها وحرامها و متى اتخذ الخمر؟ فقال: إن آدم عليه السلام لما هبط من الجنة اشتهى من ثمارها فأنزل الله عز و جل عليه قضيبين من عنب فغرسهما فلما أن أورقا و أثمرا و بلغا، جاء إبليس - لعنه الله - فحاط عليهما حائطاً. فقال آدم عليه السلام: ما حالك يا ملعون؟ قال إبليس: إنهما لى. فقال له: كذبت فرضيا بينهما بروح القدس فلما انتهيا إليه، قص عليه آدم عليه السلام قصته وأخذ روح القدس ضغثا من نار و رمى به عليهما و العنب فى أغصانهما حتى ظن آدم عليه السلام أنه لم يبق منهما شئ و ظن إبليس - لعنه الله - مثل ذلك. قال: فدخلت النار حيث دخلت و قد ذهب منهما ثلثاهما و بقى الثلث. فقال الروح: أما ما ذهب منهما فحظ إبليس - لعنه الله - و ما بقى فلك يا آدم. الحسن بن محبوب، عن خالد بن نافع، عن أبي عبد الله عليه السلام مثله الكافي، ج 6، ص 564.

2- . ابراهيم بن أبي البلاد، عن ابيه، عن أحدهما عليهما السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: يا أيها الناس! أنه قد نفث فى روعى روح القدس أنه لن تموت نفس حتى تستوفى رزقها و إن أبطأ عليها فاتقوا الله عز و جل و أجملوا فى الطلب و لا يحملنكم استبطاء شىء مما عند الله عز و جل أن تصيبوه بمعصية الله فإن الله عز و جل لا ينال ما عنده إلا بالطاعة الكافية، ج 5، ص 118. أحمد بن محمد، عن على بن النعمان، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: أيها الناس! إنى لم أدع شيئاً يقربكم إلى الجنة و يباعدكم من النار إلا و قدنبأتكم به ألا و إن روح القدس [قد] نفث فى روعى و أخبرنى أن لاتموت نفس حتى تستكمل رزقها، فاتقوا الله عز و جل و أجملوا فى الطلب و لا يحملنكم استبطاء شىء من الرزق أن تطلبوه بمعصية الله عز و جل فإنه لا ينال ما عند الله - جل اسمه - إلا بطاعته الكافية، ج 5، ص 122.

مورد روح القدس ، شاهد چنین کاربردی نیستیم.

در حدیثی آمده است که «أَنَّ مَا نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ حَقٌّ». (1) این حدیث ، اشاره دارد به آیه کریمه «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَيَّ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ». (2) در حدیث دیگری ، امام صادق علیه السلام فرمود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دچار حالاتی می شدند و این در حالی بود که از نظر جسمانی در سلامت کامل بودند . در این گونه موارد، روح الامین بر ایشان نازل می شد. (3) در حدیث دیگری ، در بیان فضایل روز جمعه آمده است که این ، روزی است که روح الامین هبوط کرده است. (4)

در بیش از 180 حدیث از احادیث کتاب الکافی ، از جبرئیل سخن به میان آمده است که در این موارد به عنوان روح القدس معرفی نشده است.

در برخی از احادیث الکافی ، روح القدس ، به عنوان یکی از نیروهای درونی انسان معرفی شده است؛ نیرویی که در انسان های خاصی مانند پیامبران وجود دارد. مطابق یکی از این احادیث ، امام باقر علیه السلام در پاسخ جابر در مورد کیفیت به دست آوردن علم (غیب) توسط عالم می فرماید :

در پیامبران و اوصیای آنها ، پنج روح وجود دارد: روح القدس ، روح الایمان ، روح الحیاة ، روح القوّة و روح الشهوة. عالمان به غیب ، از طریق روح القدس است که به آنچه پایین تر از عرش است تا آنچه زیر زمین است ، آگاه می شوند. (5)

ص: 248

1- . الکافی ، ج 1 ص 468 .

2- . سوره شعراء ، آیه 193 .

3- . همان ، ص 600 .

4- . همان ، ص 704 .

5- . محمد بن یحیی ، عن أحمد بن محمد ، عن موسى بن عمر ، عن محمد بن سنان ، عن عمّار بن مروان ، عن المنخل ، عن جابر ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن علم العالم ، فقال لي: يا جابر! إن في الأنبياء والأوصياء خمسة أرواح: روح القدس وروح الایمان وروح الحیاة وروح القوّة وروح الشهوة ، فبروح القدس يا جابر! عرفوا ما تحت العرش إلى ما تحت الثرى . ثم قال: يا جابر! إن هذه الاربعة أرواح يصيبها الحدّان إلا روح القدس فإنها لا تلهو ولا تلعب الکافی ، ج 1 ص 401 .

گرچه در برخی احادیث آمده است که این روح، پس از رحلت پیامبران، به اوصیای آنها منتقل می شود، (1) اما به نظر می رسد که منظور از این بیان، آن است که اوصیا نیز مانند پیامبران، چنین نیروی درونی ای دارند. امام صادق علیه السلام تصریح کرده

است که در مواردی که حکم مسئله ای به صراحت در میان احکام کتب الهی نیست، با الهام از جانب روح القدس، به آن آگاه می شوند. (2)

در حدیثی، با اشاره به طبقه بندی انسان ها به سه دسته سابقون، اصحاب میمنه و اصحاب مشئمه، آمده است که سابقون، پنج روح دارند که روح القدس از مختصات آنهاست. اصحاب میمنه، چهار روح دارند به این معنا که فاقد روح القدس هستند و

ص: 249

1- . الحسين بن محمد، عن المعلى بن محمد، عن عبد الله بن إدريس، عن محمد بن سنان، عن المفصل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن علم الامام بما فى أقطار الارض و هو فى بيته مرخى عليه ستره . فقال: يا مفضل! إن الله - تبارك وتعالى - جعل فى النبى صلى الله عليه وآله خمسة أرواح: روح الحياة فيه دب و درج، و روح القوة فيه نهض وجاهد، و روح الشهوة فيه أكل و شرب و أتى النساء من الحلال، و روح الايمان فيه آمن و عدل، و روح القدس فيه حمل النبوة فاذا قبض النبى صلى الله عليه وآله انتقل روح القدس فصار إلى الامام، و روح القدس لا ينام و لا يغفل و لا يلهو و لا يزهو و الاربعة الارواح تنام و تغفل و تزهو و تلهو، و روح القدس كان يرى به الكافى، ج 1، ص 402 .

2- . محمد، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمّار الساباطى قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: بما تحكمون إذا حكمتكم؟ قال: بحكم الله و حكم داوود فإذا ورد علينا الشىء الذى ليس عندنا، تلقانا به روح القدس. محمد بن أحمد، عن محمد بن خالد، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن عمران بن أعين، عن جعيد الهمداني، عن على بن الحسين عليهما السلام، قال: سألته بأبى حكم تحكمون؟ قال: حكم آل داوود، فإن أعيانا شىء تلقانا به روح القدس الكافى، ج 1، ص 588 . أحمد بن مهران رحمه الله، عن محمد بن على، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمّار الساباطى، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما منزلة الأئمة؟ قال: كمنزلة ذى القرنين و كمنزلة يوشع و كمنزلة آصف صاحب سليمان . قال: فيما تحكمون؟ قال: بحكم الله و حكم آل داوود و حكم محمد صلى الله عليه وآله و يتلقانا به روح القدس (الكافى، ج 1، ص 589).

اصحاب مشتمه ، سه روح دارند ، يعنى فاقد روح القدس وروح الايمان هستند. در اين روايت ، اصطلاح روح البدن ، به جاى روح الحياة به كار رفته است .(1)

ص: 250

1- . فقال أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - : صدقت سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول، والدليل عليه كتاب الله. خلق الله عز وجل الناس على ثلاث طبقات و أنزلهم ثلاث منازل و ذلك قول الله عز وجل فى الكتاب: أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة و السابقون . فأما ما ذكر من أمر السابقين ، فإنهم أنبياء مرسلون و غير مرسلين، جعل الله فيهم خمسة أرواح: روح القدس و روح الايمان و روح القوة و روح الشهوة و روح البدن . فبروح القدس بعثوا أنبياء مرسلين و غير مرسلين و بها علموا الأشياء و بروح الايمان عبدوا الله و لم يشركوا به شيئاً و بروح القوة جاهدوا عدوهم و عالجوا معاشهم و بروح الشهوة أصابوا لذيق الطعام و نكحوا الحلال من شباب النساء، و بروح البدن دبوا و درجوا فهؤلاء مغفور لهم مصفوح عن ذنوبهم . ثم قال: قال الله عز وجل : «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْ كَلِمِ اللَّهِ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» . ثم قال: فى جماعتهم «وَ أَيْدَهُمْ بِرُوحٍ مِّنْهُ» . يقول: أكرمهم بها ففضلهم على من سواهم، فهؤلاء مغفور لهم مصفوح عن ذنوبهم. ثم ذكر أصحاب الميمنة و هم المؤمنون حقاً بأعيانهم، جعل الله فيهم أربعة أرواح: روح الايمان و روح القوة و روح الشهوة و روح البدن، فلا يزال العبد يستكمل هذه الارواح الاربعة حتى تاتى عليه حالات . فقال الرجل: يا أمير المؤمنين! ما هذه الحالات؟ فقال: أما اولاهن فهو كما قال الله عز وجل : «وَمِنْكُمْ مَّن يُرْدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا» . فهذا ينتقص منه جميع الارواح و ليس بالذى يخرج من دين الله ، لأن الفاعل به رده إلى أزدل عمره فهو لا يعرف للصلاة وقتاً و لا يستطيع التهجد بالليل و لا بالنهار و لا القيام فى الصف مع الناس ، فهذا نقصان من روح الايمان و ليس يضره شيئاً؛ و منهم من ينتقص منه روح القوة، فلا يستطيع جهاد عدوه و لا يستطيع طلب المعيشة و منهم من ينتقص منه روح الشهوة ، فلو مرت به أصبح بنات آدم يحن إليها و لم يقيم و تبقى روح البدن فيه فهو يدب و يدرج حتى يأتيه ملك الموت فهذا الحال خير ، لان الله عز وجل هو الفاعل به و قد تاتى عليه حالات فى قوته و شبابه فيهم بالخطيئة فيشجعه روح القوة و يزين له روح الشهوة و يقوده روح البدن حتى توقعه فى الخطيئة فإذا لامسها نقص من الايمان و تقصى منه فليس يعود فيه حتى يتوب، فإذا تاب تاب الله عليه و إن عاد أدخله الله نار جهنم. فأما أصحاب المشأمة فهم اليهود و النصارى يقول الله عز وجل : «الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُو كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ» . يعرفون محمداً و الولاية فى التوراة و الانجيل كما يعرفون أبناءهم فى منازلهم «وَإِنَّ فَرِيْقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ»، «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ أَنْكَ الرِّسُولِ إِلَيْهِمْ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُكْتُمِينَ» . فلما جحدوا ما عرفوا ابتلاهم [الله] بذلك فسلبهم روح الايمان و أسكن أبدانهم ثلاثة أرواح روح القوة و روح الشهوة و روح البدن، ثم أضافهم إلى الانعام، فقال: «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ» . لأن الدابة إنما تحمل بروح القوة و تعتلف بروح الشهوة و تسير بروح البدن . فقال [له] السائل: أحبيت قلبى ياذن الله يا أمير المؤمنين! الكافى ، ج 2 ص 399 .

در برخی از احادیث الکافی، به صراحت از حضرت عیسی علیه السلام با عنوان «روح الله» نام برده شده است. (1)

روح القدس؛ شخص یا قوه ای الهی؟

از ظاهر برخی آیات و روایات چنین استفاده می شود که روح القدس، يك شخص است، همان طور که حضرت جبرئیل، يك شخص از فرشتگان است و یا همان طور که حضرت محمد صلی الله علیه و آله، يك شخص است. اما با نگاهی عمیق تر به آنچه در قرآن کریم، روایات و گزارش های کتاب مقدس یهودی - مسیحی در مورد روح القدس آمده، می توان استنباط کرد که گزارش های متون دینی، مستلزم تشخیص برای روح القدس نیست؛ بلکه روح القدس، به مثابه نیروی قدسی و الهی است که از حضرت حق صادر می شود و در هرکس و هر جایی که خداوند متعال اراده فرماید، قرار می گیرد و جریان می یابد. به بیان دیگر، روح، نیروی حیات است که خداوند با آن نیرو، حیات و زندگی در موجودات را به وجود می آورد؛ از آن جا که حیات، مراتبی دارد، روح نیز مراتبی دارد که روح قدسی، از مراتب والای روح و حیات است.

همان طور که دمیده شدن «روح» در جنین، به معنای ایجاد و ارسال يك شخص

ص: 251

1- . عن محمد بن خالد، عن محمد بن سنان، رفعه قال: قال عيسى ابن مريم عليه السلام: يا معشر الحواريين! لي إليكم حاجة اقضوها لي؟ قالوا: قضيت حاجتك يا روح الله! فقام فغسل اقدامهم فقالوا: كئنا نحن أحق بهذا يا روح الله! فقال: إن أحق الناس بالخدمة العالم إنما تواضعت هكذا لكيما تتواضعوا بعدى في الناس كتواضعي لكم. ثم قال عيسى عليه السلام: بالتواضع، تعمر الحكمة لا بالتكبر، وكذلك في السهل ينبت الزرع لا في الجبل الكافي، ج 1، ص 47. عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقي، عن شريف بن سابق، عن الفضل ابن أبي قره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: قالت الحواريون لعيسى: يا روح الله! من نجالس؟ قال: من يذكركم الله رؤته، ويزيد في علمكم منطقته و يرغبكم في الآخرة عمله (الكافي، ج 1، ص 51).

نیست، نزول و ارسال روح القدس نیز لزوماً به معنای نزول و ارسال شخص نیست. کاربرد افعالی چون «نزول»، «عروج» و «قیام» در مورد روح نیز مستلزم شخصی بودن روح نیست. مانند این افعال در مورد اموری چون شادی و غم نیز به کار می رود و به طور مثال گفته می شود که «شادی آمد» و «غم رفت»؛ اما بدیهی است که شادی و غم، اشخاص نیستند! روح نیز نیروی حیات است، خداوند به هرکس که بخواهد و به هر اندازه که بخواهد افاضه می کند و کسی که روح به او تعلق می گیرد، به همان اندازه، صاحب حیات می شود.

از متون دینی بر می آید که برخی آنچنان سرشار از روح قدسی و الهی می شوند که گویی حیثیت دیگری جز حیثیت روح قدسی ندارند. این موجود، ممکن است در قالب شخص انسان باشد و یا فرشته. در میان فرشتگان، حضرت جبرئیل امین، چنان از روح الهی پر شده است که خداوند او را روح الامین و روح القدس نامیده است. در میان انسان ها نیز حضرت عیسی علیه السلام، چنان سرشار از روح القدس شده که روح الله نامیده شده است. بنا بر این، در حالی که جبرئیل، فرشته است و حضرت عیسی، انسان است، روح القدس، روح الامین و روح الله نیز هستند؛ پس حیثیت روح قدسی آنها غیر از حیثیتی است که به آن تشخص یافته اند. حضرت عیسی علیه السلام، از نظر ماهیت، انسان است اما در عین حال، روح قدسی دارد که می تواند با آن، مرده را زنده کند. حضرت جبرئیل هم از نظر ماهیت، یک فرشته است؛ اما حامل روح الهی برای پیامبران است و روح الهی را بر قلب پیامبران نازل می کند.

در حدیثی از الکافی آمده است که پیامبر و اوصیا، مؤد به روح القدس هستند و از همین روی است که آنها شکیبا، نیکوکار، دانا و برگزیده هستند و خدا را با نماز، روزه، سجده، تسبیح و تهلیل، عبادت می کنند و حج به جای می آورند و روزه می گیرند. (1)

ص: 252

1- . الحسين [عن محمد] بن عبد الله، عن محمد بن سنان، عن المفصل، عن جابر بن يزيد، قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: يا جابر! إن الله أول ما خلق خلق محمد صلى الله عليه وآله وعترته الهداة المهتدين. فكانوا أشباح نور بين يدي الله. قلت: وما الأشباح؟ قال: ظل النور أبدان نورانية بلا أرواح و كان مؤدأ بروح واحدة و هي روح القدس، فبه كان يعبد الله، وعترته و لذلك خلقهم حلماً، علماء، بررة، أصفياء، يعبدون الله بالصلاة و الصوم و السجود و التسبيح و التهليل، و يصلون الصلوات و يحجون و يصومون الكافي، ج 1، ص 649.

ملاحظه می شود که در این روایت ، افعالی را به روح القدس نسبت داده است که برخی از آنها را انسان صرفاً با کمک عقل انجام می دهد . از این رو، باید گفت که روح القدس ، همان قوه و نیروی خدادادی است که در انسان ها ، شدت و ضعف دارد و پیامبر صلی الله علیه و آله و اوصیای ایشان ، به نحو کامل ، از این قوه برخوردارند و تا این نیرو بر انسان حاکم است ، ممکن نیست انسان ، دچار گناه و عصیان شود. همان طور که انسان از نظر قوای بدنی و شهوانی در طول زندگی ، دچار شدت و ضعف می شود ، انسان های عادی نیز از نظر قوه روح القدس ، به شدت و ضعف دچار می شوند .

در حدیث دیگری ، از امیر مؤمنان علیه السلام ، این موضوع به صراحت آمده است که در بدن انسان ، روح ها یعنی قوای مختلفی وجود دارد که انسان با کمک آن قوا ، قادر است کارهای مختلفی انجام دهد و هر یک از این قوا ، در مسیر زندگی انسان ، شدت و ضعف دارند (1).

ص: 253

1- . عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد خالد، عن أبيه، رفعه، عن محمد بن داوود الغنوي، عن الاصبغ بن نباتة، قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - فقال: يا أمير المؤمنين! إن ناساً زعموا أن العبد لا يزني وهو مؤن ولا يسرق وهو مؤن ولا يشرب الخمر وهو مؤن ولا يأكل الربا وهو مؤن ولا يسفك الدم الحرام وهو مؤن، فقد ثقل على هذا وحرج منه صدرى حين أزعم أن هذا العبد يصلى صلاتي ويدعو دعائي ويناكحني وانا كحه ويوارثني ووارثه وقد خرج من الايمان من أجل ذنب يسير أصابه . فقال أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - : صدقت سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول، والدليل عليه كتاب الله . خلق الله عز وجل الناس على ثلاث طبقات وأنزلهم ثلاث منازل وذلك قول الله عز وجل في الكتاب: «أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة والسابقون» . فأما ما ذكر من أمر السابقين فإنهم أنبياء مرسلون وغير مرسلين، جعل الله فيهم خمسة أرواح: روح القدس وروح الايمان وروح القوه وروح الشهوة وروح البدن، فبروح القدس بعثوا أنبياء مرسلين وغير مرسلين وبها علموا الاشياء وبروح الايمان عبدوا الله ولم يشركوا به شيئاً وبروح القوه جاهدوا عدوهم وعالجوا معاشهم وبروح الشهوة أصابوا لذيق الطعام ونكحوا الحلال من شباب النساء، وبروح البدن دبوا ودرجوا فهؤاء مغفور لهم مصفوح عن ذنوبهم . ثم قال: قال الله عز وجل : «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس» . ثم قال: في جماعتهم «وأيدهم بروح منه» . يقول: أكرمهم بها فضلهم على من سواهم، فهؤاء مغفور لهم مصفوح عن ذنوبهم. ثم ذكر أصحاب الميمنة وهم المؤمنون حقاً بأعيانهم، جعل الله فيهم أربعة أرواح: روح الايمان وروح القوه وروح الشهوة وروح البدن، فلا يزال العبد يستكمل هذه الارواح الاربعة حتى تأتي عليه حالات . فقال الرجل: يا أمير المؤمنين! ما هذه الحالات؟ فقال: أما اولاهن فهو كما قال الله عز وجل : «و منكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئاً» . فهذا ينتقص منه جميع الارواح وليس بالذي يخرج من دين الله لان الفاعل به رده إلى أرذل عمره فهو لا يعرف للصلاة وقتاً ولا يستطيع التهجد بالليل ولا بالنهار ولا القيام في الصف مع الناس ، فهذا نقصان من روح الايمان وليس يضره شيئاً . ومنهم من ينتقص منه روح القوه، فلا يستطيع جهاد عدوه ولا يستطيع طلب المعيشة ومنهم من ينتقص منه روح الشهوة ، فلو مرت به أصبح بنات آدم يحن إليها ولم يقم وتبقى روح البدن فيه فهو يدب ويدرج حتى يأتيه ملك الموت ، فهذا الحال خير لان الله عز وجل هو الفاعل به وقد تأتي عليه حالات في قوته و شبابه فيهم بالخطيئة فيشجعه روح القوه ويزين له روح الشهوة ويقوده روح البدن حتى توقعه في الخطيئة فإذا لامسها نقص من الايمان و تقصى منه فليس يعود فيه حتى يتوب، فإذا تاب تاب الله عليه وإن عاد أدخله الله نار جهنم. فأما أصحاب المشأمة ، فهم اليهود والنصارى . يقول الله عز وجل : «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم» . يعرفون محمداً والولاية في التوراة والانجيل كما يعرفون أبناءهم في منازلهم . «وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون» ، «الحق من ربك أنك الرسول إليهم فلا تكونن من الممترين» . فلما

جحدوا ما عرفوا ابتلاهم [اللّٰه] بذلك فسلبهم روح الايمان و أسكن أبدانهم ثلاثة أرواح ، روح القوّة وروح الشهوة وروح البدن، ثم أضافهم إلى الانعام، فقال: «إن هم إلا كالانعام». لان الدابة إنما تحمل بروح القوّة وتعتلف بروح الشهوة وتسير بروح البدن . فقال [له [السائل: أحيت قلبي ياذن اللّٰه يا أمير المؤمنين! الكافي ، ج 2 ، ص 399 .

استوارترین نظریه در تفسیر «روح»، با بهره‌گیری از روایات

به نظر نگارنده، علامه سید محمد حسین طباطبایی، در تفسیر المیزان، استوارترین و منسجم‌ترین نظریه را در مورد روح ارائه کرده‌اند. مطالعه دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر آیات مربوط به روح، به خوبی نشان می‌دهد که ایشان در این دیدگاه‌ها، از روایات بهره‌گرفته‌اند. گرچه در تشخیص فردی روح، نگارنده با ایشان

ص: 254

يك سان نمی اندیشد و روایات هم در آن تصریحی ندارند . اکنون به اختصار ، این دیدگاه ها را گزارش می کنیم.

معنای روح

علاّمه می نویسد:

مردم ، چه در گذشته و چه در حال ، با همه اختلاف شدیدی که در باره حقیقت روح دارند ، در این معنا هیچ اختلافی ندارند که از کلمه روح ، يك معنا می فهمند و آن عبارت است از چیزی که مایه حیات است؛ حیاتی که عامل شعور و اراده است و در قرآن نیز همین معنا ، مراد است. (1)

روح از نظر ایشان «کلمه حیات است که خداوند به اشیا القا می کند و آنها را با مشیّت خود زنده می سازد». (2)

حقیقت روح

علاّمه می نویسد:

آنچه از کلام خداوند به دست می آید این است که روح ، مخلوقی از مخلوقات خداوند است و حقیقت واحدی با مراتب و درجات مختلف است؛ درجه ای از آن ، در حیوان و انسان های غیر مؤن است ، درجه ای از آن ، در انسان های مؤن است ، درجه ای از آن ، روحی است که با آن ، انبیا و رسولان تأیید می شوند. (3)

مصادیق روح در قرآن و ارتباط بین آنها

نباید پنداشت که چون روح ، حقیقت واحد است ، پس مصداق واحد دارد ؛ بلکه روح ، مانند «نور» ، حقیقت واحد و با مراتب است ، لذا می تواند در عین وحدت ،

ص: 255

1- . المیزان فی تفسیر القرآن، ج 12، ص 217، ذیل آیه 2 سوره نحل .

2- . همان، ص 218 .

3- . همان، ص 219 .

مصدق‌های مختلف داشته باشد. علامه طباطبایی، ضمن اذعان به این که روح در قرآن، در موارد مختلف و مصادیق متفاوت به کار رفته و همه جا به يك معنا نیست، (1) معتقد است که در همه موارد، به معنای حقیقی به کار رفته است. از کلام ایشان استفاده می‌شود که به طور کلی، دو نوع مصداق برای روح قائل است؛ روح مطلق و روح مقید. روح مقید نیز مصادیقی دارد، مانند روح انسان، روح فرشته و... . توضیح آن که،

آیات روح را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. یکی آیاتی که روح در آنها به طور مطلق آمده است، مانند «يَوْمَ يَكُونُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ»، «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ» و «تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ». و دیگری آیاتی که در آنها روح به صورت مقید و مضاف آمده است، مانند «روح الامین»، «روح القدس»، «روحي»، «روحنا» و «روح منه».

ایشان در باره آیات دسته اول معتقد است که از این آیات، اجمالاً فهمیده می‌شود که روح، موجودی مستقل است و حیات، علم و قدرت دارد و از نوع صفات و احوال قائم به اشیاء نیست. (2) این روح، غیر از ملائکه است. (3) در مورد دسته دوم باید گفت که در آن موارد، مرتبه ای از روح، در انسان یا فرشته به وجود می‌آید که آن نیز حقیقی

است و وجودی و منشأ آثار؛ اما باید توجه داشت که مطلق، غیر از مقید است. (4)

علامه، نسبت بین روح مقید و روح مطلق را نسبت «افاضه به مفيض» و سایه به صاحب سایه می‌داند. (5) ایشان تصریح می‌کند که روح موجود در نباتات، روح دمیده شده در انسان، روح تأییدکننده مؤن، روح تأییدکننده پیامبران، روح متعلق به فرشتگان، همگی از افاضه های روح مطلق است. (6)

ص: 256

1- . ر.ك: همان، ج13، ص209، ذیل آیه 85 سوره اسراء.

2- . همان، ج12، ص218، ذیل آیه 2 سوره نحل.

3- . ر.ك: همان، ج20، ص8، ذیل آیه 4 سوره معارج.

4- . ر.ك: همان جا.

5- . ر.ك: همان، ج20، ص274، ذیل آیه 38 نبأ.

6- . ر.ك: همان جا.

باید توجه داشت که هر مرتبه ای از روح، آثاری متفاوت با مرتبه دیگر دارد. علامه، در تفسیر آیه «وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ» (1) می نویسد:

ظاهر آیه، این معنا را افاده می کند که در مؤنان، به غیر از روح بشریت که در مؤن و کافر هست، روحی دیگر وجود دارد که از آن، حیاتی دیگر ناشی می شود و قدرتی و شعوری جدید می آورد و به همین معناست آیه «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ» (2). و نیز آیه «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً» (3) به آن اشاره دارد. (4)

در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است:

انّ روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها؛

روح مؤن، به روح خدا، پیوسته تر است از پیوستگی پرتو آفتاب به خورشید. (5)

روح الهی می تواند چنان در انسان تجلی یابد که او با دم خود، مرده ای را زنده کند و هیكل گلین پرنده ای را به پرنده واقعی تبدیل کند. در میان پیامبران الهی، عیسی علیه السلام ارتباط خاصی با روح مطلق داشته است. علامه طباطبایی در این باره می نویسد:

تأیید به روح القدس، اختصاص به عیسی بن مریم علیه السلام ندارد؛ بلکه بین همه رسولان، مشترك است و لیکن در خصوص عیسی علیه السلام به نحوی خاص است؛ چون تمامی آیات بیّنات آن جناب، از قبیل زنده کردن مرده با دمیدن، مرغ آفریدن، بهبودی دادن به پسی و کوری و از غیب خبر دادن، اموری بوده که متکی بر حیات و ترشحاتی از روح است. (6)

و ظاهراً همین تأیید به روح القدس بوده که مسیح را برای سخن گفتن با مردم در گهواره آماده ساخته است. (7)

ص: 257

1- . مجادله، آیه 22.

2- . سوره انعام، آیه 122.

3- . سوره نحل، آیه 97.

4- . المیزان فی تفسیر القرآن، ج 19، ص 226، ذیل آیه 22 سوره مجادله.

5- . الأصول من الکافی، ج 4، ص 490 ترجمه کمره ای.

6- . المیزان فی تفسیر القرآن، ج 2، ص 314، ذیل آیه 253 سوره بقره.

7- . همان، ج 6، ص 226، ذیل آیه 110 سوره مائده.

عَلَّامَهُ طَبَاطِبَائِي ، کاربرد روح را در آیاتی مانند «أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا» ، «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ» و «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» ، مجازی نمی داند.

ایشان در ذیل آیه دوم سوره نحل می نویسد:

کسانی که گفته اند روح در آیه ، به معنای وحی است یا به معنای قرآن است و یا به معنای نبوت است، از نظر نتیجه، خالی از وجه نیست . یعنی نتیجه نزول ملائکه و القای روح در پیامبر، وحی و نبوت است؛ اما اگر مرادش این است که وحی و نبوت ، به اشتراك لفظی یا به مجاز، «روح» نامیده شده (با این توجیه که وحی و قرآن ، دل ها را زنده می کند همان طور که حیات بدن ها به روح است) این نظر صحیح نیست، برای این که ما مکرر گفته ایم طریق تشخیص مصادیق کلمات قرآنی، رجوع به سایر موارد قرآن است؛ مواردی که صلاحیت تفسیر دارند، نه رجوع به عرف و آنچه عرف ، مصادیق الفاظ می داند. (1)

از نظر ایشان ، القای روح به پیامبران ، به معنای ایجاد نحوه ای از وجود متعالی است . به عبارت دیگر، در جریان القای روح، روح پیامبر با درجه ای اعلی از روح الهی اتحاد پیدا می کند. این اتحاد با روح قدسی است که زمینه تعلیم وحی را فراهم می کند. در این باره می فرماید: «خداوند ، فرشتگان را نازل می کند تا روح را بر قلب پیامبر صلی الله علیه و آله القا کند تا بدین وسیله ، معارف الهی بر او افزوده شود». (2) اما این که خداوند در آیه 52 سوره شوری ، القای روح را «ایحاء روح» نامیده (اوحینا الیک روحا) ، دلیلش این است که روح ، کلمه حیات است، پس بر این مبنا می توان القای کلمه حیات به قلب پیامبر صلی الله علیه و آله را وحی آن به پیامبر نامید. (3)

از کلام علامه ، استفاده می شود که ایشان فرایند نزول فرشتگان و القای روح را

ص: 258

1- . همان ، ج12، ص219، ذیل آیه 2 سوره نحل.

2- . ر.ك : همان، ج12، ص218 .

3- . ر.ك : همان جا.

این گونه تفسیر می کنند که فرشتگان نیز صاحب روح هستند. (1) آنها نازل می شوند تا با روح قدسی خود، در جان پیامبر، حیاتی دیگر ایجاد کنند تا مستعد پذیرش معارف الهی شود. (2) وجه تسمیه جبرئیل به روح نیز به این است که او حامل روح الهی است. جبرئیل، روح القدس را بر قلب پیامبر نازل می کند و این روح نازل شده، حامل قرآن است. (3)

توضیح این که علامه معتقد است که یکی از موارد افاضه روح مطلق، روحی است که در فرشتگان است. فرشتگان نیز همانند انسان، مورد افاضه روح هستند. علت آن که از این افاضه، به «نفخ روح» تعبیر نشده، آن است که آنها با همه اختلافی که در قرب و بعد از پروردگار دارند، روح محض اند و از کدورت های عالم ماده، منزّه هستند. (4)

در کتاب مهر تابان، از قول علامه طباطبایی آمده است:

روح، يك مرحله ای است از مراحل وجودات عالیّه که خلقش از ملائکه، اشرف و افضل است، و ملائکه هم از آنها استمداد می کنند در اموراتی که انجام می دهند. دو آیه در قرآن کریم وارد است که دلالت دارد بر آن که خداوند، برای پیامبران و رسولان خود که دعوت می کنند مردم را به سوی حق، روح را به آنها می فرستد، و ملائکه هم که نزول می کنند، با روح پایین می آیند.

«يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُو لَإِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ» (5).

«يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ» (6).

ص: 259

1- . ر.ك : همان جا.

2- . ر.ك : همان جا.

3- . ر.ك : همان، ج 13، ص 209، ذیل آیه 85 سوره اسراء.

4- . ر.ك : همان، ج 12، ص 498، ذیل آیه 102 سوره نحل ؛ ج 13، ص 209، ذیل آیه 85 سوره اسراء ؛ ج 20، ص 274، ذیل آیه 38 سوره نبأ.

5- . سوره نحل، آیه 2.

6- . سوره غافر، آیه 15.

جبرائیل، در نزولاتش، در اموراتی که انجام می دهد و تدبیری که در عالم می کند، از او استمداد می نماید و کائنه او همراه جبرائیل است؛ و به تعبیر ما، مثل کمک به جبرائیل است. و این آیه دوم، بسیار عجیب است که می فرماید: «خدا کسانی از بندگان خود را که شایسته انذار و بیم از روز قیامت - که روز تلاقی است -، می بیند، بر آنها روح را القا می کند» که در این جا با کلمه «إلقاء» آمده است. غرض، روح، يك واقعیتی است و يك موجود اشرف و افضلی است که چون ملائکه برای انجام امور عالم نازل می شوند، او همراه ملائکه نازل می شود و کمک می دهد آنها را در آن مأموریت؛ این است هویت روح.

پس جبرائیل، ربطی به روح ندارد و از افراد و انواع روح نیست. و روح نیز فرد ندارد و خود نوعی است که منحصر به شخص واحد می باشد. و اما جبرائیل از ملائکه است؛ و روح يك واقعیتی است در خلاف فرشتگان. در هر صورت، دو دسته هستند: يك دسته روح است که يك واقعیتی است، و يك دسته ملائکه هستند؛ آن وقت کیفیت ملائکه هم جوری است که از روح استمداد می کنند و به سراغ کارهایی که می روند، با روح می روند و روح آنها را تأیید می کند: «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (1). و از این که در قرآن، روح، به لفظ مفرد آورده شده است و ملائکه به صیغه جمع، می توان استفاده کرد که روح، دارای مقام جامعیتی است و قریش به پروردگار، از جبرائیل بیشتر است. و روایت هم وارد شده است که بالاتر است. (2)

تقسیم بندی موارد روح در قرآن

از مجموع مباحثی که علامه در ذیل آیات مربوط به روح دارند، می توان استفاده کرد که مراد از روح در آیات قرآن، یکی از موارد زیر است:

1. روح مطلق که مبدأ حیات است. روح در آیات سوره های قدر، معارج و نبأ از

ص: 260

1- . سوره غافر، آیه 15 .

2- . مهر تابان، ص 348.

این قبیل است.

2. روح مقید که در واقع مرتبه ای نازل شده از روح مطلق است که در موجودات، اعم از نباتات، حیوانات، انسان ها و فرشتگان، ظهور و بروز می یابد و مراتب هر یک، با دیگری فرق دارد. حتی در انسان ها، با مراتب مختلف تجلی می یابد. روح، در اکثر آیات، ناظر به این مورد است.

3. مطلق روح که امری کلی است و منطبق بر هر دو نوع مصداق است. به نظر ایشان، مراد از روح در آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»، (1) نه روح مطلق و نه روح مقید است و مصداق خاصی را در نظر ندارد؛ بلکه سؤال از حقیقت روح است که این حقیقت در همه مصداقی وجود دارد. ایشان می فرماید: «انَّ السُّؤْلَ، اَثْمًا عَنِ حَقِيقَةِ مُطْلَقِ الرُّوحِ الْوَاردِ فِي كَلَامِهِ سَبْحَانَهُ، وَ انَّ الْجَوَابَ، مُشْتَمَلٌ عَلَيَّ بَيَانِ حَقِيقَةِ الرُّوحِ وَ اَنَّهُ مِنْ سِنَخِ الْأَمْرِ». (2)

ارتباط روح انسان با روح مطلق

وقتی از علامه طباطبایی پرسیده می شود که بین روح انسان و روح مطلق چه مناسبتی است و چرا به روح انسان، روح می گویند؟ آیا به واسطه ربط و نسبتی است که با آن روح دارد؟ و آیا ما آن روح را با ارواح انسان، به مثابه کلی طبیعی با افرادش نمی توانیم بگیریم؟ و آیا در آیه شریفه: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (3)، از آن روح سؤال شده است یا از روح انسان؟ علامه در پاسخ می گوید:

روح همان طور که ذکر شد، خلقتی است اعظم از ملائکه و ربطی به انسان و روح انسان ندارد. و استعمال لفظ روح را بر آن حقیقت و بر نفس های انسان، از باب اشتراك لفظی است، نه اشتراك معنوی. و شاید از این نقطه نظر باشد که نفس

ص: 261

1- . سوره اسراء، آیه 85.

2- . المیزان، ج 13، ص 212، ذیل آیه 85 سوره اسراء.

3- . سوره اسراء، آیه 85.

ناطقه انسان، در اثر سیر کمالی خود، در اثر مجاهدات و عبادات، به مقامی می رسد که با آن روح همدست و هم داستان می شود و در آیه شریفه، از مطلق روح سؤال می کنند، نه از نفس ناطقه انسان. و چون جواب می رسد که «الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»، استفاده می شود که از عالم امر است، نه مانند انسان که از عالم خلق است. و در پرسش های آنها، هیچ سخنی از روح انسان نیست، و علی الظاهر از همان روح که نامش در قرآن آمده است پرسش می کنند. و عجیب این است که در ذیل آیه، می فرماید: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا». یعنی خلقت روح و فهمیدن حقیقت آن، از علوم بشری خارج است، و به آسانی به آن نمی توان دسترس بود. (1)

به نظر می رسد آنچه علامه طباطبایی در این جا درباره مشترک لفظی بودن واژه روح گفته، با آنچه قبلاً در المیزان آورده، منافات دارد. ایشان در المیزان، بر این نکته تأکید کرده است که همه موارد کاربرد روح در قرآن، از نوع استعمال حقیقی است و همه موارد هم به یک حقیقت اشاره دارند و همه مصادیقی که روح به آنها تعلق گرفته، حقیقت روح را از منشأ واحدی - که همان روح مطلق است - گرفته اند.

رابطه روح مطلق با حقیقت محمدیه

از علامه طباطبایی پرسیده می شود که در لسان شرع، همین روح، «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ» است؟ آیا این همان است که در فلسفه، عقل اول نامیده شده است؟ علامه در پاسخ می گوید:

در روایات «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ» چند چیز آمده است: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ»، نُورُ نَبِيِّكَ يَا جَابِرُ، یا أَوَّلُ مَا خَلَقَ، «عقل» است یا «ماء» است یا «لوح» است یا «قلم». و چنین تصوّر می کنم که از میان این احادیث، آنچه از همه قوی تر و روشن تر است، همان أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ، نُورُ نَبِيِّكَ يَا جَابِرُ است. و در آخر سوره شوری آمده است: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ

ص: 262

وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ .

و از این جا به دست می آید که درایت ایمان و کتاب، به واسطه وحی کردن خدا روح را به رسول الله بوده است. و این به واسطه اتصال روح آن حضرت است به همان خلق اعظم که روح است. و بنا بر این، روح رسول الله از آن جا به وجود آمده است؛ و آن، **أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ** است. و در لسان حکمت می توان مراد از عقل اول را روح گرفت، اما مشروط بر این که خواصش از دستش گرفته نشده باشد. یعنی به همان تجرد و اطلاق باقی باشد، وگرنه عقل اول نیست، و هر چه پایین بیاید و تعیین بیشتری پیدا کند، عقول دیگر خواهد بود؛ و هر چه پایین تر بیاید، سعه و اطلاقش را بیشتر از دست می دهد.

در مرتبه قوس صعود، روح رسول الله صلی الله علیه و آله رسیده است به همان جایی که از آن جا آمده است و نازل شده است و همان، روح است. چون **أَوَّلُ مَا خَلَقَ**، نور رسول الله است که همان روح است. بعداً در قوس نزول، عوالم را طی نموده و به عالم طبع و ماده رسید؛ و بعداً به واسطه طی قوس صعود، می رسد به همان جا، و ازل و ابد، با یکدیگر واحد می شوند. این روح، همین جور سرازیر می شود تا می رسد به عالم ماده، به ماده جزئیّه و بعد کم کم شروع می کند به حرکت جوهری و پیشرفت می کند به سوی کمال خود، تا رفته رفته برسد به همان معنایی که می فرماید: **أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ نُورُ نَبِيِّكَ يَا جَابِرُ**. و چیز تازه ای به وجود نیامده است؛ همان همان است که هست، فقط يك نزول و صعودی پیدا شده است. و در این صورت، رسیدگی به اوضاع عالم از يك جهت، و رسیدگی و تدبیر ملائکه از جهت دیگر، و دخالت روح از جهت سوم، بسیار عجیب است؛ زیرا که این کارها، تضاد ندارند و عملکرد آنها در پیدایش حوادث در عالم طبع، خیلی محیر و بُهت انگیز است. (1)

از برخی تحلیل های مرحوم علامه طباطبایی - بویژه تحلیل اخیر -، فهمیده می شود که روح، نباید يك شخص باشد؛ بلکه امری مجرد است که در موجودات

ص: 263

مختلف، ظهور و بروز پیدا می کند. این، همان چیزی است که از روایات شیعه - که به طور عمده در کتاب الکافی نقل شده - استفاده می شود.

نتیجه گیری

از آنچه گفته شد، بر موارد زیر به عنوان بخشی از نتایج می توان تأکید کرد:

1. احادیث الکافی، به صراحت می گوید که روح، مخلوقی از مخلوقات خداست. بنا بر این، روح، نه خداست و نه امری قدیم است که با خدا بوده باشد؛ بلکه مانند سایر مخلوقات خداوند، موجودی حادث است. در حالی که مسیحیت، روح القدس را یکی از اقانیم ثلاثه دانسته و آن را با خدا، متحد می داند.

2. هم کتاب مقدس و هم روایات الکافی، بر این امر دلالت دارند که روح، موجودی غیر از فرشته است. روح، امری است که هم می تواند با انسان اتحاد پیدا کند و هم با فرشته.

3. در اصطلاح قرآن، بین روح و نفس، تفاوت وجود دارد. روح، موجودی مجرد و آسمانی است که خداوند به سبب آن، حیاتی دیگر در انسان پدید می آورد. نفس در اصطلاح قرآن، به وجود تشخص یافته هر انسانی پس از تعلق روح به بدن، اطلاق شده است که هنگام مرگ، از بدن مادی مفارقت می کند.

4. به اعتقاد مسیحیان، روح، مخلوق نیست و او از طریق زایش، به وجود نیامده است؛ بلکه وجود او از خداوند، از طریق دمیش بوده و خود خداست. قرآن کریم، به مخلوق بودن روح تصریح نکرده و در برخی موارد، صدور آن از خداوند را با فعل دمیدن گزارش کرده است؛ اما از آن جا که جز ذات حق، همه چیز آفریده اوست، روح نیز نمی تواند خدا باشد. روایات شیعه، بر مخلوق بودن و غیریت روح از فرشته، تأکید می کند.

5. در قرآن کریم و روایات، و نیز در تورات و انجیل، از روح، به عنوان موجودی

که منشأ حیات است، نام برده شده است؛ حیاتی که ابتدایی ترین مرحله آن، در گیاهان و حیوانات و بالاترین و پاکیزه ترین مرتبه آن، در فرشتگان و بویژه فرشته وحی است تا جایی که «روح القدس» نام گرفته است.

6. انسان از نظر حیات و آثار آن که شعور و قدرت است، موجودی با مراتب است و با ایمان و عمل صالح می تواند درجات حیات طیب را - که نتیجه تأیید روح است - یکی پس از دیگری طی کند. مولانا این معنا را نیکو سروده است:

از جمادی مُردم و نامی شدم *** وز نما مردم ز حیوان سر زدم

مُردم از حیوانی و آدم شدم *** پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

حمله دیگر بمیرم از بشر *** تا بر آرم از ملایک پر و سر

وز ملک هم بایدم جستن ز جو *** کلّ شیء هالک الا وجهه

بار دیگر از ملک قربان شوم *** آنچ اندر وهم ناید آن شوم. (1)

7. با تفسیر علامه طباطبایی از روح - که آن نیز برگرفته از روایات الکافی است -، پدیده وحی، چهره ای بسیار عمیق تر از آنچه که در کلام دیگر مفسران آمده، پیدا می کند. طبق این نظر، وحی، صرفاً آموزش الفاظ و معانی آیات نیست؛ بلکه آنچه در وحی اتفاق می افتد، نزول يك حقیقت وجودی متعالی به نام روح القدس بر قلب پیامبر است که وحی زبانی نیز در پی آن اتفاق می افتد. از این جاست که می توان نزول روح القدس بر قلب پیامبران را عاملی مهم در عصمت پیامبران قلمداد کرد.

8. فیض روح القدس، اختصاص به پیامبران ندارد، مطابق آیه 22 سوره مجادله، خداوند، مؤنان واقعی را با روح، مورد تأیید قرار می دهد و به گفته خواجه حافظ شیراز:

فیض روح القدس آر باز مدد فرماید *** دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد.

ص: 265

1- . مثنوی معنوی، ج 2، ص 222 دفتر دوم، بیت 3901-3905.

- 1 . أنوار التنزيل و أسرار التأويل، ناصر الدين أبو الخير عبدالله بن عمر بن محمّد البيضاوى ، بيروت : دار احياء التراث العربى .
- 2 . البرهان فى تفسير القرآن ، السيّد هاشم البحرانى ، تهران : بنياد بعثت ، 1415 ق .
- 3 . تفسير التحرير و التنوير ، محمّد طاهر بن عاشور ، تونس ، 1984 م .
- 4 . تفسير القرآن العظيم ، اسماعيل بن كثير ، بيروت : دار احياء التراث العربى .
- 5 . جامع الأحاديث للجامع الصغير و زوائده و الجامع الكبير ، جلال الدين السيوطى ، جمع و ترتيب : عباس احمد صقر و احمد عبد الجواد ، دمشق : مطبعة هاشم الكتبى .
- 6 . جامع البيان فى تأويل القرآن ، محمّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملى ، تحقيق : أحمد محمّد شاکر ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1420 ق .
- 7 . تفسير نور الثقلين ، ابن جمعة الحويزى ، قم : مؤسسة إسماعيليان ، 1370 ش .
- 8 . الدر المنثور فى التأويل بالمأثور ، جلال الدين السيوطى ، بيروت : دار الفكر ، 1414 ق .
- 9 . روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى ، شهاب الدين محمود ابن عبدالله الحسينى الآلوسى ، بيروت : دار الكتب العلمية ، 1415 ق .
- 10 . سنن أبى داوود ، سليمان بن الأشعث السجستانى ، بيروت : دار الكتاب العربى .
- 11 . سنن الترمذى ، حمد بن عيسى بن سَورة بن موسى بن الضحاک الترمذى ، بيروت : مكتبة العصرية .
- 12 . السنن الكبرى وفى ذيله الجوهر النقى ، أحمد بن الحسين بن على البيهقى ، حيدر آباد : مجلس دائرة المعارف النظامية الكاتنة فى الهند ببلدة حيدر آباد ، 1344 ق .
- 13 . صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان ، محمّد بن حبان بن أحمد التميمى البستى ، تحقيق : شعيب الأرنؤط ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1414 ق .

- 14 . صحيح مسلم ، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، تحقيق : محمد فؤد عبد الباقي ، بيروت : دار إحياء التراث العربي .
- 15 . الميزان في تفسير القرآن ، السيد محمد حسين الطباطبائي ، بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، 1391 ق / 1972 م .
- 16 . مجمع البيان في تفسير القرآن ، فضل بن حسن الطبرسي ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، 1406 ق .
- 17 . كتاب مقدس ، ترجمه تفسيري .
- 18 . الكشاف عن حقائق التنزيل ، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد ، الزمخشري جار الله ، بيروت : دار الكتاب العربي ، 1407 ق .
- 19 . الكشف و البيان في تفسير القرآن ، أبو إسحاق الثعلبي ، بيروت : دار الكتب العلمية ، 2004 م .
- 20 . الكافي ، محمد بن يعقوب الكليني ، تحقيق : علي أكبر الغفاري ، تهران : دار الكتب الإسلامية ، 1388 ق .
- 21 . كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، علي بن حسام الدين المتقي الهندي ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1989 م .
- 22 . مثنوى معنوى ، جلال الدين رومي ، به تصحيح نيكلسون ، تهران : امير كبير ، 1363 ق .
- 23 . بحار الأنوار ، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (العلامة المجلسي) ، بيروت : مؤسسة الوفاء ، 1403 ق .
- 24 . المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، ابن عطية اندلسي ، رباط ، 1411 ق .
- 25 . الميزان في تفسير القرآن ، السيد محمد حسين الطباطبائي ، تهران : دار الكتب الإسلامية ، 1372 ش .
- 26 . مسند الإمام أحمد بن حنبل ، أحمد بن حنبل الشيباني ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط وآخرون ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1420 ق .
- 27 . مسند الإمام أحمد بن حنبل ، أحمد بن حنبل الشيباني ، قاهره : مؤسسة قرطبة .
- 28 . المسند الجامع المجلد ، السيد أبو المعاطي النوري .
- 29 . مهر تابان ، محمد حسين حسيني تهراني ، تهران : حكمت ، 1381 ش .

بَداء، یکی از آموزه های و حیانی است که اهمیت و جایگاه ویژه ای در اعتقادات شیعی دارد. بَداء، در لغت و اصطلاح، به معنای «ابداع» و «نشأ الرأی» است که بَداء منسوب به خدای سبحان نیز به همین معناست. خداوند، خلق را ابداع کرده است و می تواند مشیت، اراده، قدر و قضای خود را - که از مراحل فعل و مستند به علم و قدرت اوست -، تغییر دهد یا مشیت جدیدی را با مشیت سابق، جایگزین کند. در نتیجه، بَداء، ناشی از قدرت، سلطنت و مالکیت مطلق خداوند سبحان است.

بَداء، در علم فعلی حضرت حق - سبحانه و تعالی -، صورت می گیرد، نه در علم ذاتی ای که تغییر در ذات او را موجب شود. مراد از علم فعلی، همان مراحل علمی است که در روایات برای خلقت اشیا، ذکر شده است. در آیات و روایات فراوانی به بحث بَداء پرداخته شده است و مسائل پیرامون آن، به زیبایی تبیین گشته است. کلینی نیز در موارد متعددی در کتاب شریف الکافی، روایات مربوط به این بحث را جمع آوری کرده است.

در این مقاله، با دسته بندی مناسب روایات مربوط به این بحث در الکافی، پژوهشی نسبتاً جامع درباره مسئله بَداء، صورت گرفته و ابعاد مختلف آن بررسی شده است.

روایات در این زمینه، به دو دسته تقسیم شده اند:

یک . روایاتی که ذیل آیات مربوط به بَداء، وارد شده اند .

دو . روایاتی که به طور مستقل به بحث بَداء، پرداخته اند.

کلیدواژه ها : بَداء ، علم فعلی ، روایات بَداء ، الکافی .

بداء، یکی از اصول اعتقادی مهم مکتب شیعه امامی است. این مسئله، در آیات زیادی از قرآن کریم، به صورت های مختلف، مورد تأکید قرار گرفته و در روایات و ادعیه معصومان علیهم السلام، مفهوم آن تبیین و مصادیقی برای آن، ذکر شده است.

بداء، کمالی است که نفی آن از خداوند سبحان، موجب نفی اقتدار و سلطنت و حرّیت خداوند می شود. به همین جهت است که اعتقاد یهود به بسته بودن دست خدا، با نفی بداء، همسان گرفته شده و در قرآن کریم، به شدّت، مورد تخطئه قرار گرفته است. کلینی، اضافه بر این که يك باب مستقل با عنوان «باب البداء» در کتاب شریف الکافی برای این موضوع، اختصاص داده، در ابواب مختلف نیز به مناسبت، روایاتی درباره بداء، نقل کرده است.

در روایتی امام علیه السلام می فرماید:

ما عظم الله بشیء مثل البداء؛⁽¹⁾

خداوند، به چیزی مثل بداء، تعظیم نشد.

ما عبد الله بشیء مثل البداء؛⁽²⁾

خداوند، به چیزی مثل بداء، عبادت نشد.

پس با توجّه به این مسئله (اهمیت بداء) است که امام صادق علیه السلام فرمود:

لو علم الناس ما فی البداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه؛⁽³⁾

اگر مردم می دانستند که سخن گفتن در مورد بداء، چه پاداشی دارد، هیچ گاه از سخن گفتن درباره آن خسته نمی شدند.

در حدیثی دیگر، امام صادق علیه السلام بداء را از جمله اموری می شمارند که اقرار به آن برای همه پیامبران، لازم دانسته شده است.

ص: 270

1- . الکافی، ج 1، ص 146.

2- . همان جا.

3- . همان، ص 148.

ما تَبَّأ نَبِيَّ قَطَّ حَتَّى يَقَرَّ لِلَّهِ بِخَمْسِ خِصَالٍ، بِالْبَدَاءِ وَالْمَشِيَّةِ وَالسُّجُودِ وَالْعِبُودِيَّةِ وَالطَّاعَةِ؛ [\(1\)](#) بَدَاءٌ فِي «الْكَافِي»

خداوند، هیچ پیغمبری را مبعوث نکرد، مگر این که از او اقرار به بداء، مشیت، سجده، عبودیت و اطاعت گرفت.

در این روایت، اهمیت و جایگاه بداء، به خوبی بیان شده است. با توجه به این روایات، روشن است که دین و عبودیت، تنها با اعتقاد به بداء تحقق پیدا می کند؛ زیرا اساس نبوت، عبادت و بندگی را اعتقاد به بداء (یعنی فاعلیت اختیاری خداوند سبحان)، تشکیل می دهد.

ب. معنای بداء در لغت

بداء، از ریشه «بدو» گرفته شده و به دو معنای «ظهور» و «نشأ الرأی» آمده است.

ابن منظور می گوید:

بدا لی بداء، أی تغییر رائی علی ما کان علیه. ویقال: بدا لی من أمرک بداءً، أی ظهر لی؛ [\(2\)](#)

برای من بدائی رخ داد، یعنی نظرم تغییر پیدا کرد. یا درباره تو برای من بدائی رخ داد، یعنی نظرم درباره تو عوض شد.

و نیز می نویسد:

بدا له فی الأمر بداءً (ممدودة) أی نشأ فیهِ رأی؛ [\(3\)](#)

برای او در کار بداء شد، یعنی برای او درباره آن، رأی تازه پیدا شد.

ج. معنای بداء در روایات

بداء در روایات فریقین، نسبت به خداوند سبحان استعمال شده است. گفتنی است که

ص: 271

1- . همان، ص 147، ح 3 و ص 148، ح 13 و 15.

2- . لسان العرب، ج 1، ص 347.

3- . همان، ج 14، ص 66.

در دین پیغمبر خاتم صلی الله علیه و آله ، لغت جدیدی تأسیس نشده و شارع مقدّس اسلام، همان الفاظ عربی را در معنای لغوی خود، به کار برده است؛ ولی باید دانست که معنای لغوی در محاورات عرفی، در هر زبانی (بخصوص در عربی)، توسعه زیادی دارد. پس در استعمال بداء در مورد خداوند سبحان هم باید دید که چگونه این لفظ، با معنای لغوی، در مورد خداوند سبحان، به کار گرفته شده است.

با این بیان، روشن می شود که بداء، به معنای تغییر رأی و ظهور امری که قبلاً مخفی بوده است، در مورد خداوند سبحان، درست نیست. پس باید مراد از بداء در مورد خداوند سبحان، همان پیدایش رأی جدید و در حقیقت، ابداع امری باشد که پیش از این، هیچ گونه تحقیقی برای آن وجود نداشته و خداوند بدان، عالم هم بوده است، نه این که از او مخفی و پنهان بوده باشد. به همین جهت است که در روایات اهل بیت علیهم السلام می بینیم، هنگامی که سخن از بداء می شود، به این نکته تأکید می شود که بداء، در مورد خداوند سبحان، از روی علم است و هر تغییر، محو و اثباتی که در عوالم وجود مشاهده می شود، توسط خداوند سبحان و به مشیّت، اراده، تقدیر و قضای او صورت می گیرد و همه این امور، با احاطه او تحقیق پیدا می کنند. (1)

د . تاریخچه بداء

چنان که گفتیم، بداء، از اصول اعتقادی مهمّ شیعه است و در روایات اهل بیت علیهم السلام بدان تأکید شده و حقیقت آن ، بیان گردیده است؛ بلکه اعتقاد و اقرار به آن، شرط نبوّت همه انبیا شمرده شده است. بنا بر این، بداء، ریشه در توحید و معرفت خداوند سبحان دارد و تاریخچه اعتقاد به بداء، با تاریخچه توحید و معرفت خدا و به طور کلی ، با دین و نبوّت، آمیخته است؛ زیرا (چنان که گفتیم) بداء، از نظر شیعه، امری است که خدا به واسطه آن، مورد تعظیم و عبادت قرار می گیرد، به گونه ای که با هیچ امر دیگری به

ص: 272

مانند آن، مورد تعظیم و عبادت قرار نمی گیرد.

روشن است که چنین امری، حتما در رأس اصول تعالیم همه انبیا بوده است؛ بلکه در روایاتی تصریح شده است که خداوند، هیچ پیامبری را مبعوث نکرد، مگر این که از آنها اقرار به بداء گرفت. (1) خدایی که همه ادیان الهی به آن اعتقاد دارند، خدای قادر، مختار و آزاد است و حقیقت بداء هم همین است؛ زیرا آزادی در عمل، یعنی عمل با رأی و اختیار تام؛ اما خدای معروف نزد معتقدان به ادیان الهی، در اثر افکار طبیعی بشری، با توهمات و تخیلات آمیخته شده و خدایی طبیعی، به عنوان «علّة العلل» مطرح شده است که هر چه در حقیقت ذات خویش دارد، از او صادر می شود و بلکه چون وحدت حقیقی دارد، جز فعل واحد از او سر نمی زند.

بدین ترتیب، روشن می شود آنچه در کتاب مکتب در فرایند تکامل، درباره تاریخچه بداء آمده، درست نیست. در کتاب مزبور، در بحث از موت اسماعیل، فرزند ارشد امام صادق علیه السلام، پیش از امام که انتظار می رفت امامت را بعد از ایشان عهده دار شود و بدین ترتیب، مشخص بودن امامت امامان دوازده گانه از اول، دچار مشکل گردد، می نویسد:

برخی برای رفع این مشکلات، مفهوم بداء را که پیش ترها به وسیله کیسانیه متقدم، ابداع شده و در صورت اولیه خود، به معنای تغییر در تصمیم الهی بود، پیشنهاد می کردند. متکلمان شیعه، بعدها تفسیر دیگری از این مفهوم کرده و آن را به معنای ابداء دانستند، یعنی آشکار ساختن خداوند بر مردم که اراده واقعی او چیزی جز آن است که از امام انتظار داشتند. (2)

روشن است که بداء از نظر روایات اهل بیت علیهم السلام (چنان که ذکر گردید)، به معنای ابداء نیست و در همان معنای تغییر در مشیت، اراده، تقدیر و قضا و یا رأی بدوی و

ص: 273

1- . الکافی، ج 1، ص 147، ح 3 و ص 148، ح 13 و 15.

2- . مکتب در فرایند تکامل، ص 120.

ابتدایی است؛ چنانچه در مناظره امام رضا علیه السلام با سلیمان مروزی، بدان تأکید شده است. معنای مزبور، نه تنها هیچ اشکالی در علم الهی به وجود نمی آورد، بلکه اعتقاد به آن در حقیقت، اعتقاد به خدای قادر مختار است که در هر لحظه، می تواند کار جدیدی را که هیچ گونه سابقه ای برای آن نبوده، انجام دهد. پس این که بداء، به معنای یاد شده را در ابتداء، کیسانیه ابداع کره اند، امری نادرست است؛ بلکه بداء، به این معنا، در طول تاریخ تمام ادیان الهی، یکی از امور مسلمه آنها بوده است. پس در طول تاریخ و ادیان الهی، بداء، بدون این که به صورت موضوعی به آن نگاه شود، مورد بحث جدی بوده است و همان طور که می دانیم، بحث جدی به صورت موضوعی، از ویژگی های شیعه امامی است.

ه . بداء در قرآن، با توجه به روایات «الکافی»

در این جا به برخی از روایات الکافی که در ذیل آیات مربوط به بداء، مطرح گردیده است، اشاره می شود.

1 . آیه محو و اثبات

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»؛ (1)

خداوند، هر چه را که بخواهد، محو و یا اثبات می کند و اصل کتاب، نزد اوست.

محو در لغت، به معنای از بین بردن چیزی است. (2) اُمُّ، به معنای اصل و مرجع است. (3)

در این آیه شریف، به صراحت بیان شده است که خداوند، آنچه را که مشیت کرده، محو می کند و آن را که نبوده است، اثبات می کند. بدیهی است که اثبات، در صورتی

ص: 274

1- . سوره رعد، آیه 39.

2- . لسان العرب، ج 13، ص 43.

3- . همان، ج 1، ص 218.

است که چیزی از قبل نبوده باشد و اگر آن چیز، از قبل بوده باشد، دیگر اثباتش معنا ندارد. پس محو، به شیء مثبت و موجود، تعلق گرفته و اثبات، به چیزی که تا حالا به مرحله تحقق و ثبوت نیامده است.

امام صادق علیه السلام در تفسیر مورد بحث می فرماید:

هل يمحي إلا ما كان ثابتا وهل يثبت إلا ما لم يكن؟ (1)

آیا جز آنچه را که ثابت است، محو می کند و آیا جز آنچه وجود ندارد، ثبت می کند؟

حمران می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره این آیه شریفه «يمحو الله ما يشاء...» سؤال کردم؟ حضرت فرمود:

يا حمران! إنه اذا كان ليلة القدر، نزلت الملائكة الكتبة إلى السماء الدنيا، فيكتبون ما يقضى في تلك السنة من أمر. فإذا أراد الله أن يقدم شيئا أو يؤخره أو ينقص منه أو يزيد أمر الملك، فمحي ما شاء، ثم أثبت الذي أراد. قال: قلت: له عند ذلك، فكل شيء يكون فهو عند الله في كتاب؟ قال: نعم. قلت: فيكون كذا وكذا. ثم كذا وكذا حتى ينتهي إلى آخره؟ قال: نعم. قلت: فأى شيء يكون بيده وبعده؟ قال: سبحانه الله! ثم يحدث الله أيضا ما شاء تبارك وتعالى؛ (2)

ای حمران! آن گاه که شب قدر فرا می رسد، فرشتگان نویسند، به آسمان دنیا فرود می آیند و همه اموری را که در این سال، مقدر می شود، می نویسند. و اگر خدا بخواهد چیزی از آن نوشته را مقدم یا مؤخر کند یا چیزی از آن را کم یا به آن اضافه کند، فرشته را امر می کند، آنچه را که می خواهد، محو کند و سپس آنچه را که اراده کرده است، ثبت کند.

عرض کردم: هر چه را موجود شود، در کتابی نزد خدا ثبت شده است؟ فرمود:

آری. عرض کردم: پس آنچه در قرآن نوشته شده است، یکایک وجود پیدا می کند تا آن که همه اموری که در آن نوشته شده است تمام شود؟ فرمود: آری.

ص: 275

1- . الكافي، ج 1، ص 147.

2- . تفسير العياشي، ج 2، ص 216.

عرض کردم: بعد از آن که همه امور مکتوب تمام شد، خداوند چه می کند؟

فرمود: خدا منزّه است. خدا بعد از آن، هر چه بخواهد، احداث می کند.

پس نتیجه می گیریم که این آیه و روایاتی که در تفسیر آن نقل گردید، به روشنی بیان می کنند که خداوند سبحان، هر لحظه و هر آن، کاری جدید انجام می دهد و این گونه نیست که هر آنچه در عالم پدید می آید، همه از ازل نوشته شده و چیز جدیدی غیر از آنچه از قدیم تقدیر شده، به وجود نمی آید؛ بلکه تقدیرات و احکام پیشین، همه در تغییر و تبدیل اند و تقدیرات و احکام جدیدی، جای آنها را می گیرند.

2. آیه هر لحظه در شأنی بودن خداوند متعال

«كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»؛ (1)

هر روز، او در کاری است.

دلالت آیه، این است که خدای تعالی، هر روز در شأنی تازه است. یعنی هر روز، چیز تازه ای را که نبوده است، ایجاد می کند و آنچه موجود بوده، از بین می برد.

امیر المؤمنین علیه السلام در ضمن خطبه ای می فرماید:

الحمد لله الذي لا يموت ولا تنقص عجائبه. لأنه كل يوم في شأن من إحداث بدیع لم یکن...؛ (2)

حمد می کنم خدایی را که نمی میرد و عجایبش به پایان نمی رسد؛ چرا که او، هر روز در شأن تازه ای است و چیزی که هیچ سابقه وجودی نداشت، ایجاد می کند.

در روایتی دیگر نیز آمده است: زمانی که عثمان، جناب عمار را به ریزه تبعید می کرد، امام حسین علیه السلام برای تسلی خاطر عمار، فرمود:

یا عمار! إن الله - تبارك و تعالی - قادر أن یغیر ماتری و هو كل يوم في شأن؛ (3)

ص: 276

1- . سوره الرحمن، آیه 29.

2- . الكافي، ج 1، ص 141.

3- . همان، ج 8، ص 206.

ای عمار! خداوند متعال، قدرت دارد بر تغییر آنچه می بینی و او هر روز، در کار تازه ای است.

پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود:

قال الله تعالى: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»، فَإِنَّ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَغْفِرَ ذُنُوبًا وَيَرْجِحَ كِرْبًا وَيَرْفَعُ قَوْمًا وَيَضَعُ آخِرِينَ؛(1)

خداوند، می فرماید: «هر روز او، در کاری و شأنی است». از شئون و کارهای او، این است که گناهی را ببخشد و اندوهی را دفع نماید و گروهی را برتری دهد و گروهی را زیر دست قرار دهد.

3. آیه نفی قول یهود در بسته بودن دست خدا

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ»؛(2)

یهود گفتند: دست خدا بسته است. دست های خودشان بسته باد و از رحمت خدا به خاطر این کلام، دور شوند؛ بلکه هر دو دست خدا، گشاده است، هر گونه بخواهد انفاق می کند.

یهود، معتقدند که دست خدا، بسته است و هیچ کار جدیدی نمی کند و از کار، فارغ شده است. خداوند متعال، در این آیه، آنان را تکذیب کرده و خدا را مبسوط الید (گشاده دست) معرفی کرده، روشن می کند که خدا با قدرت، سلطنت و اختیار، هر لحظه، امر جدیدی پدید می آورد که به هیچ وجه، سابقه ای بر آن نبوده است.

امام صادق علیه السلام در باره این آیه شریف فرمود:

لم يعنوا الله هكذا ولكنهم قالوا: قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص...؛(3)

قصده یهود، این نبود که خدا مثل انسان، دست بسته است؛ بلکه مرادشان این بود که خدا از امر خلقت، فارغ شده است و در آن نمی افزاید و از آن کم نمی کند.

ص: 277

1- . البرهان، ج 9، ص 318.

2- . سوره مائده، آیه 64.

3- . بحار الأنوار، ج 4، ص 104.

امام رضا علیه السلام به سلیمان مروزی، در اثبات بداء فرمود:

گمان می‌کنم در این موضوع، همانند یهودیان فکر می‌کنی؟ سلیمان گفت: به خدا پناه می‌برم! مگر آنها چه می‌گویند؟

امام فرمود: می‌گویند، دست خدا، بسته است. و منظورشان این است که خدا، از امر خلقت، فارغ شده است و دست کشیده است و دیگر چیزی ایجاد نمی‌کند.... شنیدم گروهی از پدرم، موسی بن جعفر علیهما السلام، از بداء سؤال کردند. پدرم علیه السلام فرمود: چرا مردم بداء را انکار می‌کنند و این که خدا گروهی را به انتظار امر خود، تأخیر بیندازد...؟

سلیمان گفت: برای این که خدا از امر خود، فارغ شده است و چیزی به آن نمی‌افزاید. امام فرمود: این، همان سخن یهود است... آیا خدا به چیزی که وعده می‌دهد، وفا نمی‌کند؟ چرا، می‌فرماید: «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ»، (1) و چه طور می‌فرماید: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ». (2)

سلیمان، جوابی نداد و حیران ماند. (3)

پس روشن می‌شود که خداوند، هر وقت که بخواهد، بر اساس مصالح عامه، امور را تغییر می‌دهد.

4. آیه مغلوب شدن روم

«غَلَبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَ هُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ»؛ (4)

رومیان، شکست خوردند در نزدیک ترین زمین و ایشان بعد از آن، در ظرف چند سالی، به زودی، پیروز خواهند شد. پیش از آن و بعد از آن، امر به دست خداست.

ص: 278

1- . سوره فاطر، آیه 1.

2- . سوره رعد، آیه 39.

3- . عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج 1، ص 179.

4- . سوره روم، آیه 2 - 4.

خداوند، در این آیه، از جنگی که بین رومیان و فارسیان واقع شده، خبر می دهد که فارسیان بر رومیان، پیروز شدند و سپس در آنچه در آینده واقع می شود، یعنی پیروزی رومیان بر فارسیان، بعد از مغلوب شدن در بضع سنین (که بین سه تا ده سال است) خبر می دهد.

راوی، از امام باقر علیه السلام سؤال کرد: این پیروزی، از زمان اولی تا زمان دومی، به تأخیر افتاد، با این که خدا فرموده بود: «فی بضع سنین»؟ حضرت فرمود: در این آیه، تأویلی و تفسیری است و در ادامه فرمود:

اما تسمع لقول الله عز وجل لله الأمر من قبل ومن بعد؟ یعنی إليه المشيئة في القول، أن يؤخر ما تقدم ويقدم ما أخر في القول إلى يوم يحتم القضاء...؛(1)

آیا نشنیده ای قول خدا را که امر، از قبل و بعد، برای اوست؟ یعنی برای او، در کارها و اقوالش، مشیت است، آنچه را بخواهد، مقدم می کند و آنچه را بخواهد، مؤخر می کند تا زمانی که امر، حتمی گردد.

یعنی این که وعده پیروزی ای که خدا داده است، از حتمیات است که بداء در آن راه ندارد؛ ولی آن را نسبت به زمان وقوع، که در بضع سنین یا در قبل و بعد آن است، مشروط به خواست و مشیت خود نموده است.

امام هادی علیه السلام نیز در این خصوص می فرماید:

لله الأمر من قبل أن يأمر ومن بعد أن يأمر ما يشاء؛(2)

امر، از آن خداست، پیش از امر و بعد از امر، هر چه خواست، امر می کند.

5. آیه برداشته شدن عذاب از قوم یونس علیه السلام

«فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةً ءَامَنْتْ فَفَعَلَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ»؛(3)

ص: 279

1- . الكافي، ج 8، ص 269، ح 397.

2- . تفسير برهان، ج 3، ص 258.

3- . سورة يونس، آيه 98.

هیچ قومی نبودند که ایمان بیاورند و ایمانشان برای آنها سود داشته باشد، مگر قوم یونس علیه السلام،

آن گاه که ایمان آوردند، عذاب خوارکننده در زندگی دنیا را از آنها برداشتیم و تا زمان معینی، آنها را بهره مند کردیم.

امام باقر علیه السلام در تفسیر این آیه فرمود:

كذلك فعل بقوم يونس لما آمنوا، رحمهم الله بعد ما كان قدر عليهم العذاب وقضاه. ثم تداركهم برحمته فجعل العذاب المقدر عليهم رحمةً فصرفه عنهم وقد أنزله عليهم وغشيتهم وذلك لما آمنوا به وتضرعوا إليه...؛(1)

خداوند، عذابی را که برای قوم یونس مقدر کرده بود، حتی به مرحله امضا هم رسانده بود، به خاطر توبه و ایمان، از آنها برگرداند و عذاب بر آن قوم را به رحمت، تبدیل کرد. و این تغییر قضا و تقدیر رحمت برای آن قوم، دلالت بر بداء می کند.

و. روایات بداء در «الكافی»

روایات فراوانی در کتب معتبر روایی شیعی، بویژه در کتاب شریف الکافی، درباره بداء، وجود دارد که تعداد زیادی از آنها، صحیح و موثق اند و از نظر مضمون، مطابق محکّمات قرآنی هستند. در بخش قبل، دلالت آیات به این معنا ذکر گردید و در این جا بدون بررسی سندی، آنها را از ابواب مختلف الکافی، ذکر می کنیم. البته علامه مجلسی، ادّعی مستفیض بودن روایات بداء را دارد.(2)

1. روایات بداء در لیلة القدر

امام صادق علیه السلام به اسحاق بن عمّار فرمود:

يجمع الله فيها ما أراد من تقديمه وتأخيره وإرادته وقضائه . قال: قلت: فما معنى يمضيه في ثلاث وعشرين؟ قال: إنّه يفرق في ليلة إحدی وعشرين ويكون له البداء، فإذا كانت ليلة ثلاث وعشرين، أمضاه فيكون من المحتوم الذي لا يبدوله

ص: 280

1- . الکافی، ج 8، ص 92، ح 64.

2- . مرآة العقول، ج 2، ص 123.

خداوند، در شب قدر، آنچه را که تقدیم و تأخیرش و قضایش را اراده کرده، جمع می کند. راوی عرض کرد: معنای امضا کردن در شب بیست و سوم چیست؟ حضرت فرمود: خداوند، در شب بیست و یکم، در امور تفریق می کند و برای خدا در این شب، بداء هست و سپس در شب بیست و سوم، امور را امضا می کند که از امر محتوم هستند و در آن، بداء نیست.

در حدیثی دیگر، امام صادق علیه السلام فرمود:

ای حمران! آن گاه که شب قدر می شود و فرشتگان نویسنده، به آسمان دنیا فرود می آیند و همه اموری را که در این سال، مورد قضا می شود، می نویسند؛ اگر خدا بخواهد، چیزی از آن نوشته را مقدم یا مؤخر کند یا چیزی از آن را کم یا به آن اضافه کند، فرشته را امر می کند، آنچه را که می خواهد، محو کند و سپس آنچه را که اراده کرده است، ثبت کند. عرض کردم: هر چه را موجود شود، در کتابی نزد خدا ثبت شده است؟ فرمود: آری. عرض کردم: پس آنچه در قرآن نوشته شده است، یکایک وجود پیدا می کند تا آن که همه اموری که در آن نوشته شده است، تمام شود؟ فرمود: آری.

عرض کردم: بعد از آن که همه امور مکتوب، تمام شد، خداوند چه می کند؟

فرمود: خدا منزّه است! خدا بعد از آن، هر چه بخواهد احداث می کند. (2)

این روایت، دلالت می کند که در هر سال، شبی وجود دارد که در آن شب، تقدیرات امور خلق، مقدر می شود. این مقدرات، یا قبلاً تقدیری داشته و در آن شب، به امضا می رسد یا اصلاً تقدیری نداشته و موقوف بوده و در آن شب، تقدیر ابتدایی صورت می گیرد، که این، خود، دلیلی روشن بر بداء و حقیقت آن است.

2. روایات بداء در مراحل خلقت (مشیت، اراده، قضا و قدر)

مشیت، اراده و قضا و قدر، از مراحل شکل گیری خلقت موجودات اند. یعنی هر

ص: 281

1- . الکافی، ج 4، ص 158، ح 8 و ص 160، ح 12.

2- . تفسیر العیاشی، ج 2، ص 395.

موجودی که در عالم، تحقق پیدا می کند، این مراحل چهارگانه را می گذرانند. بداء، یعنی تغییر در این مراحل چهارگانه (1) و تا عین خارجی تحقق پیدا نکند، تغییر، در آن امکان دارد. معصوم علیه السلام در روایتی می فرماید:

فلله - تبارك و تعالی - البداء، فی ما علم متی شاء و فی ما أراد لتقدير الأشياء. فإذا وقع القضاء بالامضاء، فلا بداء... فلله - تبارك و تعالی - فيه البداء مما لا عين له. فإذا وقع العین إلا مفهوم المدرك فلا بداء. والله يفعل ما يشاء... (2)

در این روایت شریف، موقف وقوع بداء را به روشنی بیان می کند. از آن جا که مراحل یاد شده، به علم الهی، صورت می گیرد و علم ذاتی خداوند سبحان، بر همه آنها تقدّم و احاطه دارد، پس تغییر در یکی از آنها، به هیچ وجه موجب تغییر در علم ذاتی و ذات نخواهد بود.

3. روایات بداء در تقدیرات با صله رحم

امام صادق علیه السلام می فرماید:

ما نعلم شيئاً يزيد في العمر إلا صلة الرحم، حتى إن الرجل يكون أجله ثلاث سنين، فيكون وصولاً للرحم، فيزيد الله في عمره ثلاثين سنة، فيجعلها ثلاثاً وثلاثين سنة ويكون أجله ثلاث و ثلاثين سنة، فيكون قاطعاً للرحم، فينقص الله ثلاثين سنة ويجعل أجله إلى ثلاث سنين؛ (3)

چیزی را که مثل صله رحم، عمر را اضافه کند، نمی شناسم. حتی شخصی که از عمرش، سه سال باقی نمانده است، ولی صله رحم می کند و به عمرش، سی سال اضافه می شود و کسی که سی سال از عمر او باقی باشد، ولی قطع رحم می کند و عمرش به سه سال، کاهش پیدا می کند.

در روایات دیگری، دفع بلا، آسانی حساب، تأخیر در اجل، توسعه در رزق و

ص: 282

1- . الكافي، ج 1، ص 149، ح 1 و 2.

2- . همان، ص 148، ح 16.

3- . همان، ج 2، ص 152، ح 17.

روزی و رشد اموال، از آثار صله رحم، شمرده شده است. (1)

دلالت روایات یاد شده بر بداء، روشن و واضح است؛ زیرا زیاد شدن عمر، رفع بلا و امثال آنها، بدون تقدیر سابق و تغییر در آنها، بی معناست.

4. روایات بداء در تغییر تقدیرات با دعا

امام صادق علیه السلام می فرماید:

ادع الله عز و جل و لا تقل أن الأمر قد فرغ منه. (2)

امام موسی بن جعفر علیهما السلام فرمود:

إن الدعاء يرد ما قد قدر و ما لم يقدر، قلت: وما قد قدر عرفته فما لم يقدر؟ قال: حتى لا يكون؛ (3)

همانا دعا، امر مقدر شده را بر می گرداند. راوی عرض کرد: امر مقدر شده را دانستم، اما امر مقدر نشده را چگونه بر می گرداند؟ فرمود: تا این که مقدر نشود.

دلالت روایات این بخش هم، مانند بخش قبلی است.

5. روایات بداء در ایمان و کفر

منشأ سعادت و شقاوت و کفر و ایمان در شریعت اسلام، اعمال اختیاری خود بشر است که عمل به دستورها، تضمین کننده سعادت بشر است و ترك آن دستورها، موجب شقاوت است. مطابق روایات، هر انسانی که به دنیا می آید، یا سعید است و یا شقی. وجود انسان در عوالم پیشین و رفتار او در مقابل تکالیف الهی در آن عوالم، موجب شقاوت یا سعادت او گردیده است و در نتیجه، خداوند سبحان، او را طینتی مناسب با شقاوت و سعادت او داده است. (4)

ص: 283

1- همان، ص 150، ح 4. نیز ر. ک: ص 158، ح 31 و ص 152، ح 13 و ص 155، ح 21.

2- همان، ج 2، ص 467.

3- همان، ص 469، ح 2 و ص 470، ح 8.

4- بحث از طینت و وجود عوالمی پیش از دنیا برای انسان، مقاله ای مستقل می طلبد و ما در این جا به تناسب بداء در شقاوت و سعادت، با اشاره به آن، رد می شویم.

این سعادت، بنا بر روایات متعدد، متبدل به شقاوت نمی شود؛ ولی شقاوت ممکن است در اثر طاعت در دنیا، به سعادت تبدیل گردد. (1)

امام صادق علیه السلام فرمود:

لا يتحوّل مؤمن عن إيمانه ولا ناصب عن نصبه ولله المشية فيهم؛ (2)

مؤمن، از ایمانش بر نخواهد گشت و هیچ ناصبی، از نصبش بر نمی گردد و خدا در برگرداندن ناصبی از نصبش، صاحب مشیت است.

6. بدأ در روایات موت اسماعیل، فرزند امام صادق علیه السلام

امام هادی علیه السلام می فرماید:

بدا لله في أبي محمد بعد أبي جعفر ما لم يكن يعرف له كما بدأ له في موسى بعد مضي اسماعيل ما كشف به عن حاله؛ (3)

درباره امام عسکری علیه السلام و برادرش ابی جعفر، برای خداوند سبحان، بداء شد در آنچه برای ابو جعفر انتظار نمی رفت، همان طوری که در مورد موسی بن جعفر علیهما السلام و اسماعیل، برای خداوند متعال، بداء شد که حال وی را برای مردم، روشن و آشکار ساخت.

در زیارت حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام با عبارت: «السلام عليك يا من بدأ في شأنه»، (4) به این مطلب، تأکید شده است.

البته باید دانست که بداء برای خداوند در موت اسماعیل بود و بداء نسبت به موت سید محمد، قبل از امام هادی علیه السلام هم مانند بداء در اسماعیل بود. یعنی تقدیر به این بود که اسماعیل بعد از امام صادق علیه السلام از دنیا رفت، نه این که بداء در امامت موسی بن جعفر علیهما السلام شده باشد تا تنافی با روایاتی که نص بر تعداد و اسمای ائمه علیهم السلام

ص: 284

1- . الکافی، ج 1، ص 154، ح 2.

2- . همان، ج 2، ص 3، ح 2.

3- . همان، ج 1، ص 327، ح 10.

4- . همان، ج 4، ص 578، ح 1.

دارند، داشته باشد. بَداء در «الكافی»

7. تحقّق بَداء، در علم فعلی خداست، نه در علم ذاتی

این که بَداء، هیچ گونه تنافی ای با علم احاطی الهی ندارد، جای شكّ و تردیدی نیست. در روایات اهل بیت علیهم السلام هم در مواردی، به این امر تصریح شده است.

امام صادق علیه السلام می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْدَ لَهُ مِنْ جَهْلٍ؛⁽¹⁾

بَداء، نسبت به خدا، ناشی از جهل نیست.

همچنین فرمود:

مَا بَدَأَ اللَّهُ فِي شَيْءٍ إِلَّا كَانَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ أَنْ يَبْدُو لَهُ؛⁽²⁾

پیش از آن که برای خدا، بَداء حاصل شود، آن را می دانست.

هم او می فرماید:

مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَبْدُو لَهُ فِي شَيْءٍ، الْيَوْمَ لَمْ يَعْلَمْهُ أَمْسٌ، فَابْرُوا مِنْهُ؛⁽³⁾

کسی که گمان کند برای خدا، امروز رأیی تازه پیدا شده و آن را نمی دانسته است، از چنین شخصی پرهیزید.

پس باید دانست که شیعه، هیچ گاه به خداوند سبحانه، نسبت جهل نداده و نمی دهد و هیچ روایتی نمی توان پیدا کرد که در آن - نعوذ بالله! - نسبت جهل به خدا

داده شده باشد.

بنا بر این، کسی که نسبت بَداء به خدا را در روایات شیعی، به نسبت جهل به خدا بر می گرداند، یا معنای بَداء را از نظر شیعه به خوبی آگاه نیست و یا عناد می ورزد.

پس لازم است که در این جا اندکی در این باره تأمل کنیم و روایاتی که در این زمینه

ص: 285

1- . همان، ج 1، ص 148.

2- . همان جا.

وارد شده، به دقت مورد بررسی قرار دهیم تا مبدا چیزی را که هیچ حقیقتی ندارد، به امامان علیهم السلام نسبت دهیم.

امام باقر علیه السلام می فرماید:

إِنَّ لِلَّهِ عِلْمِينَ: علم مکنون مخزون لا يعلمه إلا هو ومن ذلك يكون البداء وعلم علمه ملائکته ورسله وانبيائه ونحن نعلمه؛(1)

برای خدا، دو علم است: علمی که مستور و مخزون است که جز او کسی آن را نمی داند که بداء، از این علم است؛ و علمی که به فرشتگان، رسولان و پیامبرانش تعلیم کرده است و ما هم آن را می دانیم.

این حدیث شریف، به روشنی دلالت دارد که بداء - نعوذ بالله! - از جهل و نادانی نیست؛ بلکه از علم و آگاهی است. خداوند سبحان، چنانچه تقدیر قبلی را می داند، تقدیری که بعداً صورت می گیرد را نیز می داند و جهل، به هیچ کدام از آن دو، راه ندارد؛ ولی در مرحله فعل، نمی شود هر دو تقدیر را به وجود آورد و لذا در مقام فعل، تغییر و تحولات صورت می گیرد.

امام باقر علیه السلام می فرماید:

عالم الغیب فإنَّ الله عز و جل عالم بما غاب عن خلقه فیما یقدر من شیء؟ ویقضیه فی علمه قبل أن یخلقه وقبل أن یفیضه إلى الملائكة فذلك یا حمران! علم موقوف هذه إليه فی المشیئة فیفیضه إذا أراد و یبدو له فیها فلا یمضیه. فأما العلم الذی یقدره الله عز و جل فیقضیه و یمضیه، فهو العلم الذی انتهى إلى رسول الله ثم إلینا؛(2)

خداوند، عالم الغیب است؛ داناست به آنچه که از خلقش نهان است در آنچه به علم خود تقدیر کند و در اجرا گذارد پیش از آفرینش آن و پیش از آن که به فرشتگان ابلاغ کند. ای حمران! این است علمی که در نزد خدا برجاست و مورد خاص او

ص: 286

1- . الکافی، ج 1، ص 147.

2- . همان، ص 256، ح 2.

می گردد و چون اراده کند، آن را اجرا می نماید و بسا بدهد در آن رخ دهد و آن را اجرا نکند. و اما علمی که خداوند در قالب تقدیر ریخته، اجرا کرده و ابلاغ نموده، آن علمی است که به رسول خدا صلی الله علیه و آله رسیده و سپس به دست ما رسیده است.

در روایتی دیگر، از امام صادق علیه السلام سؤال می شود:

هل يكون شيء لم يكن في علم الله بالأمر؟ قال عليه السلام: لا، من قال هذا، فأخزاه الله.

قلت: أرايت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله؟ قال: بلى، قبل أن يخلق الخلق؛ (1)

آیا امروز، چیزی هست که دیروز در علم خدا نبوده باشد؟ فرمود: خیر؛ چرا که این، مستلزم جهل است و باعث علم جدید برای خدا می شود. کسی که این را بگوید، خدا او را خوار و ذلیل می کند و به عقوبت گرفتار می سازد. آیا این علم شما به گذشته، حال و آینده، در علم خدا نبوده است؟ فرمود: بله [بوده است]، قبل از این که خلقی را خلق کند، به همه این امور، آگاهی داشته است. (2)

ز. شبهات بدهد

1. رابطه بدهد با پشیمانی و جهل، در روایات

مهم ترین شبهه ای که از ناحیه متکلمان و دیگر عالمان عامه، علیه شیعه در مسئله بدهد، مستمسک قرار گرفته است، تنافی بدهد با علم الهی است؛ چرا که بدهد یا به معنای ظهور بعد از خفا (3) است که مستلزم جهل است و یا به معنای پیدایش رأی جدید که مستلزم پشیمانی است و این، با علم مطلق خداوند منافات دارد. بعضی از علمای عامه، برای بطلان جهل، استدلال کرده اند به این که جهل، نوعی نقص است و نقص،

ص: 287

1- . همان، ص 148.

2- . شرح أصول الكافي، ملا صالح مازندرانی، ج 4، ص 334.

3- . ر. ك: إعجاز القرآن الكريم، ج 1، ص 443؛ منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، ج 1، ص 273؛ تقرير العقيدة والرد على الفرق المخالف، ص 464؛ مناهج أهل السنة في الرد على الشيعة والقدريّة، ص 136؛ الناسخ والمنسوخ، ص 7؛ بطلان عقائد الشيعة، ص 23؛ الانتصار الصحيح والآل، ج 1، ص 50.

از نشانه های حدوث است، در حالی که خداوند متعال، قدیم و کامل است.⁽¹⁾

فخر رازی می گوید:

قالت الرفضة: البداء جائز على الله تعالى، وهو أن يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده. وتمسكوا فيه بقوله: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ». (2) واعلم أن هذا باطل، لأن علم الله من لوازم ذاته المخصوصة، وما كان كذلك كان دخول التغيير والتبدل فيه محالاً؛ (3)

رافضی ها می گویند: بداء، بر خداوند جایز است و آن، عبارت است از این که چیزی را معتقد شوند و آن گاه برای او، ظاهر شود چیزی که بر خلاف آن است. و در اثبات بداء به آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» متمسک می شوند. پس بدان که این قول [شیعه]، باطل است؛ چون علم خدا از لوازمات ذات اوست و تبدیل و تغییر در آن علم، باطل است.

نقد و بررسی

چنانچه پیش تر ذکر شد، اولاً، بداء، به هیچ وجه، با علم الهی تنافی ندارد و از نظر هیچ یک از عالمان شیعه، چنین پنداری در مورد بداء وجود ندارد؛ بلکه در روایات اهل بیت علیهم السلام بر این نکته، تأکید فراوان شده است که بداء در مورد خداوند سبحان، مستند به علم است و از جهل خدا نیست. ثانیاً، بداء، يك اصل اعتقادی مسلم در تمام ادیان الهی است و در دین پیامبر خاتم، قرآن، بیانگر آن است و در روایات فریقین هم به وفور یافت می شود. (4) همان طور که گفته شد، نفی بداء، مساوی است با اعتقاد به بسته

ص: 288

1- . ر.ك: الخياط المعتزلي، ص 130؛ مع اثني عشرية في الأصول والفروع، ص 303؛ صب العذاب على من سب الأصحاب، ص 349؛ مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، ج 1، ص 344؛ أصول مذهب شيعة، ج 2، ص 139؛ إعجاز القرآن الكريم، ج 1، ص 443.

2- . سورة رعد، آية 39.

3- . تفسير كبير، ج 19، ص 53.

4- . درباره روایات عامه در بداء، ر.ك: صحيح البخاري، ج 3، ص 1276؛ كتاب انبياء، باب 51، ح 3277؛ مسند أحمد، ج 4، ص 407؛ سنن النسائي، ج 3، ص 141، ح 16؛ التاج الجامع للأصول، ج 5، ص 101 و ج 4، ص 100؛ در المنثور، ج 4، ص 661؛ تفسير بحر المحيط، ج 5، ص 387.

بودن دست خدا و ضرورت صدور فعل از خدا و نفی حرّیت، اختیار، قدرت و سلطنت از او.

در کتب فریقین، روایات فراوانی در باب دعا و شرایط استجاب آن، ذکر شده است. از این روایات، روشن است که تغییر در تقدیرات و قضای الهی، به معنای بقاء در فعل الهی است و هیچ منافاتی با علم احاطی الهی ندارد و کسی که تغییر در تقدیر را جهل می داند، ناخواسته، قدرت و سلطنت الهی را نفی می کند.

2. شبهه بقاء و مشیت ازلی

نزد حکما، معروف است که مشیت و اراده خدا، عین ذات اوست. بعضی از متکلمان، اراده را علم به اصلاح، معنا کرده اند. (1) جواب از این اشکال هم روشن است؛ زیرا در آیات قرآنی و روایات، اثری از نظام واحد احسن دیده نمی شود و اعتقاد به چنین نظامی، با ویژگی هایی که برای آن ثابت شده است، نه تنها با قدرت و آزادی خداوند سبحان در تنافی است، بلکه با نظام مخلوق که موجودات آن، صاحب اختیارند، هم منافات دارد.

همان طور که پیش از این بیان شد، با این که نظام هایی که مورد مشیت، اراده، تقدیر و حتی قضا و حکم الهی قرار می گیرند، قابل تغییر و محو و اثبات اند، اما نمی توان

قائل به نظامی شد که جز آن، نظام دیگری نتواند منصفه ظهور بیاید. پس این شبهه، در حقیقت، به نظام واحدی بازگشت می کند که خالق آن، همه مهره ها را منظم و با دقت تمام، در سر جای خود چیده است، به گونه ای که اگر یکی از آن مهره ها جای خود را تغییر دهد، نظام به طور کلی از هم می پاشد و حال آن که نظام موجود مشهود، چنین

ص: 289

1- ر.ک: شرح منظومه، سبزواری، ص 177 و 184؛ الوافی، ج 1، ص 458؛ گوهر مراد، ص 183؛ مبدأ و معاد، ص 135.

ویژگی هایی ندارد و معرفت ارائه شده از آیات و روایات در این خصوص هم این شبهه را به روشنی، رد می کند.

3. بداء و ضرورت علی

بداء، مثبت اختیار، حریت و سلطنت تاّمه الهی است. بحث علیّت و خواندن خداوند به عنوان علّة العلل و علّت تاّمه اصطلاحی، موجب ضرورت صدور فعل از معلول است؛ بنا بر این، با اصل اختیار - که فاعل، فعل را اختیاری و بدون هیچ گونه ضرورتی و سنخیتی ایجاد کند -، در تنافی است.

علاّمه طباطبایی می گوید:

وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامّة ووجوب وجود العلّة، عند وجود معلولها. (1)

ضرورتی که در این جا مطرح می شود، به معنای نفی امکان عدم صدور است. فلاسفه، تصریح دارند که صدور فعل از خدا، ضروری است؛ چون او، قیاض علی الإطلاق است که لازمه اش وجوب صدور فعل است و بین علّت تاّمه و معلولش، انفکاک وجود ندارد. وجود علّت تامه، موجب وجود معلول است و وجود معلول، وجود علّت را لازم می کند.

روشن است که قول به بداء (با معنایی که ذکر شد)، با ضرورت علی فلسفی، قابل جمع نیست و نمی توان آن دو را به صورت جمعی، معتقد گشت، مگر این که در اصل یکی از آن دو، دست به تأویل بُرد، چنان که معتقدان به علیّت، دست به تأویل روایات بداء برده اند.

مرحوم کمره ای، بعد از نقل عبارت ملاّ صدرا، در بیان بداء می فرماید:

فهم مقصود ملاّ صدرا و استادش را به خوانندگان حواله می کنیم، با سفارش به مراجعه گفتار مفصّل آنها؛ ولی این نکته را یادآور می شویم که توجیهی که از بداء

ص: 290

کردند، درست به عکس مضمون اخبار وارد است؛ زیرا صریح اخبار بدهاء، این است که بدهاء در علم مخزون و مکنون خدا و رتبه مقدم بر ظهور صفاتی است و این آقایان، بدهاء را در مقام وجود حوادث و نفوس فلکیه و فرشته ها کارگر می دانند که آخرین مراحل است. (1)

4. بدهاء و علم امام

شبهه دیگری که درباره بدهاء مطرح است، این است که در روایات، سخن از علم امام به «مایکون» به میان آمده است و از طرف دیگر، بدهاء یعنی این که خدا چیزی را ایجاد می کند که قبلاً هیچ تقدیری در مورد آن، صورت نگرفته است و در برخی روایات وارد شده است که: «لولا آیه فی کتاب اللّٰه لأخبرتکم بما یکون الی یوم القیامة». (2) پس معلوم می شود که امام علیه السلام علم به بدائیات ندارد.

جواب این سؤال، در روایتی از امام باقر علیه السلام آمده است. در آن روایت، از امام سؤال می شود که آنچه در شب قدر، فرشتگان و روح بر اوصیا فرود می آورند، شما قبلاً می دانستی؟ آیا آنها چیزی را برای رسول می آوردند که رسول صلی الله علیه و آله نمی دانست؟ یا رسول خدا صلی الله علیه و آله آگاه بود؟ در حالی که پیغمبر صلی الله علیه و آله در حال موتش، هیچ چیزی را عالم نبود، مگر این که علی علیه السلام نیز آن را حفظ کرده بود؟... امام علیه السلام فرمود: «گوش کن! رسول خدا وقتی به آسمان ها برده شد، خداوند، همه آنچه را که تحقق پیدا کرده بود، به او آموخت که مقدار زیادی از آن، به صورت جمعی و جملی بود که در شب قدر تفسیرش برای پیغمبر صلی الله علیه و آله و امیر المؤمنین علیه السلام می آمد». به حضرت عرض کردم: آیا همراهش تفسیری نبود؟ فرمود: «چرا، ولی در شب قدر، دستور چگونگی انجام دادن به آنها می رسید...». عرض کردم: آیا حکمی که در شب قدر می آمد، حضرت می دانست؟ فرمود: «بله؛ ولی توان امضای چیزی از آن را نداشت؛ اما در شب های

ص: 291

1- شرح أصول الكافی، كمره ای، ج 1، ص 617.

2- الإرشاد، ج 1، ص 35.

قدر، به آنها امر می شد که تا سال آینده چه کار کنند». (1)

براساس دسته دیگری از روایات، در هر شب جمعه، یا لحظه به لحظه، به علم امام علیه السلام اضافه می شود. تمام این روایات، دلالت دارد بر این که خدا، پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام را عالم به علومی که در آینده تحقق پیدا خواهد کرد، نموده است؛ ولی در همه آنها، وعده حتمی و قطعی به وقوع خارجی نداده است؛ چرا که خداوند، در تحقق و عدم تحققش مختار است و این امر، اشکالی در علم و حکمت خدا ایجاد نمی کند. به همین جهت بود که امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:

لولا آية في كتاب الله لحدثتكم بما كان وبما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة. فقلت آية آية؟ قال: قول الله: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (2). (3)

لذا باید گفت اولاً، اساساً اشکال ندارد که خداوند، قسمتی از علم غیب خود را برای پیامبر صلی الله علیه و آله یا ائمه علیهم السلام بیان نکند؛ ثانیاً، درست است که خدا آنها را از اموری آگاه کرده است، ولی قول قطعی به وقوع آنها نداده است که بدون هیچ گونه کم و کاستی ای انجام بشود؛ بلکه در اموری به طور حتم و یقین، آنان را آگاه کرده است و در عین حال، ممکن است که اموری دیگر را مشروط به مشیت خود کرده باشد.

امام صادق علیه السلام فرمود:

إنَّ الله عز وجل أخبر محمد صلی الله علیه و آله بما كان منذ كانت الدنيا وبما يكون إلى انقضاء الدنيا وأخبره بالمحتوم من ذلك واستثنى عليه فيما سواه؛ (4)

به درستی که خداوند عالم، آنچه که از اول دنیا تا آخر دنیا خواهد بود، به حضرت محمد صلی الله علیه و آله خبر داد و آنچه حتمی بود را از آنچه غیر حتمی بود، جدا کرد و در آن، شرطی را نداد. (5)

ص: 292

- 1- . الكافي، ج 1، ص 250.
- 2- . سورة رعد، آیه 39.
- 3- . التوحيد، ص 305.
- 4- . الكافي، ج 1، ص 148، ح 14.
- 5- . شرح أصول الكافي، كمره ای، ج 1، ص 447.

- 1 . إعجاز القرآن الكريم، محمّد بن عبد العزيز العواجي، رياض: دار المنهاج، 1427 ق.
- 2 . بحار الأنوار، محمّد باقر المجلسي، تهران: دار الكتب الإسلاميّة، 1362 ش.
- 3 . البيان في تفسير القرآن، سيّد ابو القاسم خويي، ترجمه: محمّد صادق نجمي و هاشم هريسي، تهران: مهر استوار، 1354 ش.
- 4 . التبصير في الدين و تمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ابو المظفر الأسفرايني، قاهره: الأزهر، 1419 ق.
- 5 . تصحيح الإعتقادات الإمامية، محمّد بن محمّد بن نعمان العكبري (الشيخ المفيد)، بيروت: دار المفيد، 1414 ق.
- 6 . تفسير برهان، سيد هاشم بحراني، بيروت: مؤسسة البعثة، 1419 ق.
- 7 . تفسير العياشي، محمّد بن مسعود العياشي، تحقيق: الدراسات الإسلاميّة، قم: بنياد بعثت، 1421 ق.
- 8 . تفسير كبير، محمّد بن عمر الفخر الرازي، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1421 ق.
- 9 . تنبيهات حول مبدأ و معاد، حسن علي مرواريد، مشهد: آستان قدس رضوي، 1418 ق.
- 10 . توحيد الإماميّة، محمد باقر ملكي، ترجمه: محمّد بياباني اسكويي، تهران: نبأ، 1378 ش.
- 11 . توحيد الإماميّة، محمّد باقر ملكي، تهران: وزارت ارشاد اسلامي، 1415 ق.
- 12 . التوحيد، محمّد بن علي ابن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، قم: جامعه مدرّسين، 1398 ق.

- 13 . درّ المنثور، جلال الدين السيوطي، بيروت: دار الفكر، 1414 ق.
- 14 . شرح أصول الكافي، محمد باقر كمره اي، قم: اسوه، 1379 ش.
- 15 . شرح أصول الكافي، ملا صالح المازندراني، تهران: دارالكتب الإسلامية .
- 16 . شرح أصول الكافي، ملا صدرا، تصحيح: محمد خواجهي، تهران: پژوهشگاه علوم انساني، 1383 ش.
- 17 . شرح منظومه، ملا هادي سبزواري، قم: مصطفوي.
- 18 . صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: قاسم الشماعي الرفاعي، بيروت: دار الفكر، 1407 ق.
- 19 . صحيح سنن النسائي، محمد ناصر الدين الآلبناني، بيروت: دار الفكر .
- 20 . عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن علي ابن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، قم: الشريف الرضي، 1363 ش .
- 21 . الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، شرح و تحقيق: علي اكبر غفاري، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1388 ق .
- 22 . كمال الدين و تمام النعمة، محمد بن علي ابن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح: علي أكبر الغفاري، تهران: مكتبة الصدوق، 1390 ق.
- 23 . لسان العرب، ابن منظور، بيروت: دار الإحياء التراث العربي، 1416 ق.
- 24 . مرآة العقول، محمد باقر بن محمدتقي المجلسي (العلامة المجلسي)، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1405 ق.
- 25 . مسألة التقريب بين أهل السنة و الشيعة، ناصر بن عبدالله القفاري، السعودية: دار الطيبة، 1420 ق.
- 26 . مسند أحمد، أحمد بن محمد الشيباني (ابن حنبل)، بيروت: دار الفكر، 1414 ق.
- 27 . معرفت امام، محمد بياباني اسكوي، تهران: نبا، 1381 ش.

- 28 . مکتب در فرایند تکامل، سید محمد حسین مدرّسی طباطبایی، تهران: کویر، 1386 ش.
- 29 . الممل والنحل، محمد بن عبد الکریم الشهرستانی، تحقیق: محمد بدران، بیروت: دار المعرفة، 1395 ق. بداء در «الکافی»
- 30 . منهج الاستدلال علی مسائل الاعتقاد عند أهل السنّة والجماعة، عثمان بن علی حسن، ریاض: الرشد، 1415 ق.
- 31 . نبراس الضیاء و تسواء السواء، محمد باقر میرداماد، تحقیق: حامد ناجی، قم: هجرت.
- 32 . نهاية الحکمة، سید محمد حسین طباطبایی، تصحیح: عباس علی سبزواری، قم: جامعه مدرّسین، 1424 ق.
- 33 . الوافی، محمد محسن بن شاه المرتضی (الفیض الکاظمی)، اصفهان: مکتبة الإمام امیر المؤمنین علی علیه السلام، 1412 ق.

قرآن کریم در آینه روایات اصول «الکافی» (محمد علی تسخیری) (مترجم: محمد مقدّس)

قرآن کریم در آینه روایات اصول «الکافی»

محمد علی تسخیری

مترجم: محمد مقدّس

چکیده

در این مقاله، نگارنده، در پی آن است تا تصویری از قرآن کریم و ویژگی های آن، با توجه به روایات مندرج در کتاب الکافی ارایه نماید و اعتقاد شیعیان نسبت به این کتاب آسمانی را بیان کند. از این رو، نگارنده، به بررسی روایت «کتاب فضل القرآن» الکافی پرداخته و گستردگی علوم مندرج در قرآن کریم، حجت قطعی بودن قرآن، ارایه تصویر انسان کامل در قرآن، معیار بودن قرآن برای سنجش درك صحیح و دارا بودن قرآن از تمامی آموزه های پیامبران و جامع بودن سایر کتب آسمانی را از اعتقادات شیعیان نسبت به قرآن کریم دانسته است. نگارنده همچنین اوصافی دیگر از قرآن را که در روایات الکافی آمده، شرح می نماید و دیدگاه شیخ کلینی رحمه الله در مورد تحریف قرآن را بیان می کند. وی معتقد است که وی هیچ گاه قائل به تحریف قرآن نبوده و روایات الکافی نیز به هیچ وجه، گویای چنین مطلبی نیست.

کلیدواژه ها: کتاب فضل القرآن، الکافی، تحریف قرآن، انسان کامل.

مقدمه

شخصیت انسانی، متشکل از منظومه ای اعتقادی و ترکیبی روانی - عاطفی است که در روند متعالی خود، به شکل گیری اراده و عزمی می انجامد که رفتار آگاهانه و

ص: 297

اسلام، به اقتضای واقع گرایی و فطری بودن خود، همه این ابعاد را مورد توجه قرار می دهد تا هماهنگی انسان را با مسیری که اهداف الهی آفرینش او را برآورده می سازد، تضمین نماید.

این، همان چیزی است که در آیات قرآن و سنت شریف نبوی، شاهد آنیم. امام علی علیه السلام می فرماید:

عقل ها پیشوای اندیشه ها، اندیشه ها پیشوای دل ها، دل ها پیشوای حواس، و حواس، پیشوای اندام های آدمی اند. (1)

از آن جا که روایات وارده از ائمه اطهار علیهم السلام (هم با بررسی ظاهر آنها و هم از راه تأکید بسیار روشنی که در سخنان خویش در این باره دارند(2))، پرشکوه ترین تعبیر را از قرآن و سنت نبوی دارند، لذا می بینیم که آنان علیهم السلام بر ابعاد یاد شده، انگشت می گذارند و تعبیر مطلوبی از آن ارائه می دهند.

در این نوشتار، کتاب الکافی را به عنوان قدیمی ترین منبع حدیث تألیف شده در قرن چهارم هجری و مهم ترین منبع حدیث از نظر فقهای امامیه، به لحاظ در برگیری روایات بسیار زیادی که مورد توجه و اعتماد آنهاست، مورد بررسی قرار خواهیم داد. هر چند به صحت همه آنچه که مرحوم کلینی قدس سره روایت کرده، باور نداریم، ولی تکیه بر آنها را می پذیریم؛ زیرا او خود در مقدمه کتابش یادآور شده که روایات گردآوری شده را از کسانی که به علم آنها اطمینان داشته، نقل کرده است، هر چند برخی را در شمار نوادر، یاد کرده و چنان که در روایت نیز آمده است، بر لزوم استناد، تنها به روایات مورد اتفاق نظر - و نه نادر یا غیر متعارف - انگشت گذارده است.

در این جا، در پی رسیدن به تصویری از قرآن هستیم که طی پیگیری این روایات

ص: 298

1- . مستدرک الوسائل ، ج 11 ، ص 207 .

2- . وسائل الشیعة، ج 18 ، ص 58؛ الکافی، ج 1 ، ص 53.

در ذهن و مغز مسلمان پای بند به آنها، شکل می گیرد.

شاید بتوان مهم ترین مطالب وارد در اصول الکافی در این تصویر را در دو باب زیر، دنبال کرد:

1. باب «دعا» و بویژه هنگام قرائت و حفظ قرآن کریم. (1)

2. باب «فضیلت قرآن». (2)

بنا بر این، تنها به این دو باب اشاره خواهیم کرد و در این راستا، طی سه بخش زیر، حرکت خواهیم کرد:

یکم. قرآن کریم و اعتقادات و مفاهیم برگرفته از آن

در این جا روایات، پر شکوه ترین تصویر عقیدتی خالصانه در مورد اصول اعتقادی و مهم ترین آنها «توحید» و صفات الهی پیوسته به چنین تصویری را ارائه می دهند و تأکید دارند که امام جعفر صادق علیه السلام به هنگام قرائت قرآن، می فرمود:

پروردگارا! تو را سپاس! تویی یکتای قدرتمند و استوار. تو را سپاس! تویی که به عزت و بزرگی، والا هستی و بر فراز آسمان ها و عرش عظیم، قرار داری. پروردگارا! تو را سپاس! تویی که به دانش بسنده ای و هر دارنده دانشی، به تو نیازمند. پروردگارا! تو را سپاس! ای فروآورنده آیات و قرآن سترگ. خداوندگارا! تو را سپاس که از حکمت و قرآن سترگ و آشکار، به ما آموختی. خداوندا! تو آن را به ما آموختی، پیش از آن که خواهان آموزشش باشیم و ویژه ما گردانندی، پیش از آن که خواهان بهره مندی از آن گردیم. خداوندا! اگر این، پیشکش و فضل و جود و رحمت و منتی از سوی تو بر ماست که نیرو، توان و چاره ای نداریم. پس تلاوت نیکوی آن، حفظ آیات آن، ایمان به مشابهاات آن، عمل به محکم آن، استدلال در تأویل آن و هدایت در تدبیر و بصیرت در نور آن را

ص: 299

1- الکافی، ج 2، ص 573 و 576.

2- همان، ص 596.

برایمان خوشایند ساز. پروردگارا! همان گونه که آن را شفایی برای اولیای خود و نعمتی بر دشمنان خود و خاری در چشم معصیت کنندگان و نوری برای اهل طاعت و ایمانت قرار دادی، آن را برای ما دژی در برابر عذابت و پاسداری در برابر خشم و مانعی در برابر معصیت و پناهی در برابر غضب و چراغ راهی برای زمان دیدارت و رهنمایی برای ره سپردن به راهت و قرار گرفتن در مسیر بهشت، قرار بده. (1)

در این فراز، به لحاظ عقیدتی، بر موارد زیر، آشکارا انگشت گذاشته شده است: توحید و معانی آن؛ صفات حسنه الهی؛ حیات؛ قدرت؛ دانش؛ بی نیازی؛ خردمندی؛ لطف؛ مهر؛ مرحمت و... و تأکید بر ایمان به رسالت از راه فرود آوردن قرآن و پایبندی به آن و طلب رهنمونی از آن و پناه بردن به آن در استقبال از آخرت و عبور از پل صراط و تنعم به بهشت.

از این خاستگاه متین اعتقادی، مفاهیم و رهنمون های بسیاری جاری می شود که از جمله می توان به این موارد اشاره کرد:

الف. قرآن کریم، چشم اندازهایی برابر دانش و معرفت می گشاید، به گونه ای که نسبت به کوتاهی در حمل آن، کوری در آگاهی از آن، دوری از حکمت های آن، فاصله گیری از اهداف آن و قصور در ادای حق آن، به خدا پناه برده می شود (2) و دعا این گونه ادامه می یابد:

پروردگارا! دل های ما را سرشار پذیرش شگفتی های پایان ناپذیر آن، لذت تکرار [تلاوت] آن و پندهای بازبینی آن و سود آشکار کوشش در فهم آن، گردان. خداوند! آن را توشه ای برای آن روزی که در برابرت حضور خواهیم یافت و راه روشنی در رسیدن به تو و دانش سودمندی در سپاس نعمت های تو، بگردان. (3)

ص: 300

1- . همان، ص 574.

2- . همان، ص 599.

3- . همان جا .

همین روایت، در جای دیگری نیز آمده است:

هنگامی که فتنه ها چون پاره های شب دیجور، شما را فرا گرفتند، به قرآن پناه آورید که شفیع آرموده و تقویت کننده ای تأیید شده است. هر کس آن را فرا روی خود قرار دهد، به بهشت، رهنمونش می کند و هر که آن را پشت سر گذارد، به دوزخش سوق می دهد. راهنمایی است که آدمی را به بهترین راه ها رهنمونی می کند و کتابی است که در آن، همه چیز به بیان، آمده است.

حاوی مطالبی جدی است و ظاهری و باطنی دارد. ظاهرش حکم و باطنش علم است. ظاهرش فریبا و باطنش عمیق است. دارای ستارگانی است و هر ستاره اش ستارگانی دارد. شگفتی هایش بی شمار و عجایبش ماندگار است. در آن، چراغ های هدایت و گل دسته های حکمت و نشانه های معرفت - برای کسانی که آن را بشناسند -، یافت می شود.

وقتی دیده بر همه جایش افکند و به دانش و حکمت آن، دست یابد، از آسیب، رهایی و از هلاکت، نجات می یابد و از گرفتاری، خلاص می شود. اندیشه، پایه آگاهی است، همچنان که نور، روشنایی بخش تاریکی راه است؛ پس صادقانه به آن، روی آورید و از تردید و انتظار بکاهید. (1)

امام زین العابدین علیه السلام نیز می فرماید:

آیات قرآنی، گنجینه هایی است که هرگاه درب آن را باز کنند، باید به آن نظر افکنید. (2)

ب. قرآن کریم، حجت قطعی و عذر تمام و میزان حقیقت است. روایات، جملگی، سرشار از این نکته اند؛ از جمله:

آن را حجتی بر ما قرار دادی و حجت را تمام کرده ای و بر ما نعمتی ارزانی داشته ای که ما را توان شکرگزاری آن نیست. خداوندا! آن را شفیع ما در روز جزا و سلاح ما در هنگامه فراز شدن و حجتی در روز داوری قرار ده. (3)

ص: 301

1- . همان جا.

2- . همان، ص 609.

3- . همان، ص 596 و 601 و 602.

ج . قرآن، تصویر والای انسان کامل است؛ زیرا روایات، یادآور آن اند که:

قرآن در روز رستاخیز، به شکل انسان، مجسم می شود و مسلمانان و شاهدان و پیامبران و فرشتگان، گمان خواهند کرد که او نیز مردی از میان آنهاست. (1)

د . در قرآن، معیار و سنجش دقیق درك درست تاریخی وجود دارد؛ (2) زیرا طی اشاراتی که به سنت های الهی دارد، می توان حقایق تاریخی را کشف کرد.

ه . قرآن، در بردارنده تمامی آموزه های پیامبران و جامع کتاب های آسمانی پیشین است. (3)

و دیگر تصوّرات و دیدگاه هایی که در متون و احادیث، مورد تأکید فراوان، قرار گرفته اند.

دوم . قرآن کریم و پرورش احساسات

متون و احادیث مربوط به این بخش نیز سرشار از مفاهیمی در حدّ معجزه اند و قرآن را به پرشکوه ترین شکل خود، به درون آدمی، نفوذ می دهند و قرائت و حفظ و هم کنشی با مفاهیم آن را مورد تأکید قرار می دهند. در این جا، با تأمل کامل و با آگاهی تمام، برخی از آنها را از نظر می گذرانیم.

امام جعفر صادق علیه السلام هنگام تلاوت قرآن، ضمن دعایی یادآور می شوند:

پروردگارا! در تلاوت قرآن، حلاوتی و در برقراری آن، نشاطی و در ترتیل آن، خشوعی و در بهره گیری شبانه از آن - در برابر آنها که به خواب رفته اند -، نیرویی به ما بخش و ما را از هنگامی که دعا در آن مستجاب می گردد، خبر کن. (4)

امام صادق علیه السلام پس از انواع سوگندهای بزرگ به اسمای الهی، خطاب به

ص: 302

1- . همان، ص 599.

2- . همان، ص 601.

3- . همان، ص 574.

4- . همان، ص 576.

پروردگارش می گوید:

از تو می خواهم که بر محمد و آل محمد، درود فرستی و به رحمت و قدرت خود، حفظ قرآن و انواع دانش را نصیبم گردانی و در قلب و گوش و دیده ام، قرار دهی و آن را با گوشت و خون و استخوان و مغز، عجین کنی و روز و شبم را با آن درآمیزی. (1)

و در دعای دیگری می فرماید:

و قلبم را وادار کن تا قرآنت را آن گونه که آموختی ام حفظ کند و آن گونه که خشنود می گردی، تلاوتش کنم. خداوندا! با کتابت، دیده ام را روشنایی و سینه ام را فراخی و قلبم را شادی بخش و زبانم را بدان روان گردان و تنم را آمیخته آن ساز. (2)

در روایتی نیز، رسول خدا صلی الله علیه و آله می فرماید:

قرآن را بیاموزید که در روز رستاخیز، قرآن، به صورت جوان خوش سیمای رنگ و رو روشنی به نزد خواننده قرآن می آید و می گوید: من کسی هستم که شب هایت را پاس داشتم و تشنگی ات را سیراب کردم و آب دهانت را خشک گردانم و اشکت را جاری ساختم و اینک نیز هر کجا روی، با تو هستم. (3)

امام جعفر صادق علیه السلام می فرماید:

هر انسان مؤمنی، اگر در جوانی، قرآن بخواند، قرآن، با گوشت و خون او عجین می گردد و خداوند عز و جل او را با کاتبان و نیکان و ارجمندان، محشور می گرداند. (4)

هم او می فرماید:

و هر کس به سراغ قرآن آید و گمان برد که کسی، بهتر از آن را دارد، آنچه را

ص: 303

1- . همان، ص 577.

2- . همان، ص 603.

3- . همان جا.

4- . همان جا.

خداوند، تحقیر کرده، گرامی داشته و آنچه را که او گرامی داشته، خوار شمرده است... خواننده قرآن، در حالت بهبود و تکامل دائمی است... حاملان قرآن، عرفای اهل بهشت اند. (1)

و روایاتی نیز بر ختم قرآن و منور ساختن خانه ها با تلاوت قرآن (2) و تشویق به

قرائت مرتب و در همه حال آن (3) و ختم آن در مکه، طی يك هفته (4) و ترتیل آن با صدایی خوش (5) آمده است. در این خصوص، امام جعفر صادق علیه السلام می فرماید:

قرآن را نمی توان و نباید، بی وقفه و تندتند خواند. وقتی به آیه ای که در آن از بهشت یاد شده می رسی، تأمل کن و از خداوند متعال، بهشت را بخواه و اگر به آیه ای برخورد کردی که در آن، یاد دوزخ شده است، تأملی کن و از دوزخ به خداوند پناه بر. (6)

سوم. قرآن و رفتار

طبیعتا همه رفتارها در چارچوب قرآن شکل می گیرند و قرآن، معیار و ملاک کلی آنها و کنترل کننده هر حرکتی است. امام علیه السلام در دعای خود می فرماید:

خداوندا! ما را به گونه ای قرار ده که تابع حلال آن باشیم و از حرامش اجتناب ورزیم و حدود آن را به پا داریم و فرایض آن را، به جای آوریم (7).

در فراز دیگری می فرماید:

خداوندا! قرآن را برای ما راهبری قرار ده که از لغزش ها بازمان دارد و راهنمایی

ص: 304

- 1- . همان، ص 604 - 606 .
- 2- . ر . ك : همان، ص 610 .
- 3- . ر . ك : همان، ص 611 .
- 4- . ر . ك : همان، ص 612 .
- 5- . ر . ك : همان، ص 614 .
- 6- . همان، ص 617 .
- 7- . همان، ص 574 .

ساز که به کارهای نیکو، رهنمونمان سازد و یآوری هدایتگر قرار ده که در انحراف ها مراقبمان باشد و به بهترین ها سوقمان دهد. (1)

امام صادق علیه السلام نیز می فرماید:

قرآن، نشان راهی است که به بهترین راه ها رهنمون می گردد. (2)

خلاصه این که روایات الکافی، انسانی قرآنی و کامل را تربیت می کنند و اعتقادات و مفاهیم قرآنی او را شکل می بخشند و او را چنان می پروراند که به اخلاق قرآن، خوگیرد و با آن، هم کنشی داشته باشد؛ همچنان که چارچوب قرآنی رفتارهایش را نیز ترسیم می کند و بدین ترتیب، قرآن، همه چیز زندگی اش می گردد: با او می شنود، با او می بیند و با او به سخن در می آید.

پس می بینیم که کلینی در کتاب خود، بالاترین مرتبه را برای قرآن، قائل است و آن را سخت گرامی می دارد و بزرگ می شمارد و نسل ها و بویژه پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام را به بنای خود، بر اساس آن و اصلاح دیدگاه های خویش براساس معیارهای آن و نیز همه گونه هم کنشی با آن، فرا می خواند.

بدین ترتیب، جایی برای شنیدن این تهمت به وی نیست که در «حجّیت» قرآن تردید کرده یا معتقد به تحریف قرآن و در نتیجه، از اجماع اسلامی در خصوص سلامت قرآن از تحریف و این که از سوی خداوند متعال است و به هیچ وجه، باطلی در آن راه نمی یابد و اوست که آن را فرود آورده و همو پاسداری از آن را بر عهده گرفته، خارج شده است. چنین نسبت هایی به او، کمترین جایی نخواهد داشت؛ ولی ما برای بیان حقیقت و در دفاع از این دانشمند گران مایه و محدّث جلیل القدر، این موضوع را نیز مورد بررسی قرار می دهیم.

ص: 305

1- . همان جا.

2- . همان، ص 599.

انتساب قول به تحریف قرآن به شیخ کلینی، از نادرست ترین تهمت های وارده به اوست. این خطا را مرحوم فیض کاشانی، زمانی مرتکب شد که درباره اش گفت: «ظاهراً ثقة الإسلام، محمد بن یعقوب کلینی (طاب ثراه) معتقد به تحریف و نقص در قرآن بود»⁽¹⁾ که به نتیجه بدتری انجامید و آن «تکفیر» اوست؛ به طوری که شیخ محمد ابو زهرة، با استناد به این نسبت، اقدام به تکفیر او نموده، می گوید: «شگفت، آن که کسی این ادعاها را دارد، کلینی است که حجّت آنها (شیعیان) در روایت است و بدین ترتیب، چگونه می توان روایات چنین آدم گم راه یا در واقع، بر کفر آشکاری را پذیرفت؟»⁽²⁾

حقیقت آن است که مرحوم کلینی، هرگز چنین اظهاراتی نداشته است و آوردن برخی روایات، مثل: «جز امامان، کسی همه قرآن را گرد نیاورد»⁽³⁾ به معنای ایمان به تحریف نیست. روایات او حکایت از اختلاف در نحوه ترتیب نزول آیات، گردآوری و علم و تفسیر قرآن است که با تحریف، بسی فاصله دارد.

و نیز باب: «النوادر فی فضل القرآن»⁽⁴⁾ و روایات آن، که گاهی از حفظ حروف و ضایع گشتن معانی، سخن به میان آورده و گاهی دیگر، بر این نکته انگشت گذارده که علم آنان (امامان علیهم السلام) در تفسیر و علوم قرآنی، بیش از دیگران است.

همه اینها نیز به معنای قائل شدن به تحریف نیست. او جمع کننده روایات و دایرة المعارف نویس روایاتی است و روایاتی را که به استناد آنها اطمینان دارد، نقل می کند و این، به معنای ایمان داشتن به همه محتوای آنها نیست، بویژه آن که چنین روایاتی را در باب «النوادر» آورده که آن را مشمول فرموده امام علی علیه السلام می سازد که فرمود: «نادر

ص: 306

1- . تفسیر الصافی ، ج 1، ص 47.

2- . الإمام زید، ص 351.

3- . الکافی ، ج 1، ص 228.

4- . همان، ج 2، ص 627.

و استثنا را به کناری بگذار» و از آن مهم تر، این که این روایات، نه بر تحریف، که بر اختلاف در مشخص ساختن آیات یا بنا بر روایت دیگری که مرحوم کلینی نقل کرده، به تحریف معنوی یا به اختلاف در ترتیب آیات و جزء آن، دلالت دارد.

ولی «تکفیر»، موضوعی است که شیخ محمد ابو زهره، در اطلاق آن به مرحوم کلینی، بسیار شتاب زده، عمل کرده و در واقع، به او ستم روا داشته است. این موضوع را سید محمد تقی حکیم، مورد بررسی قرار داده، می گوید: «نقل این احادیث، در بخش روایات نادر و تعارض آنها با روایات نقل شده دیگر وی و لزوم مطرح ساختن آنها به لحاظ شیوه ای که برای خود در نظر گرفته است، و نیز عدم ملازمت ایمان به صدور چنین روایتی (اگر چنین ایمانی، وجود داشته باشد) و ایمان به محتوای آنها، همه و همه، موجب ردّ قطعی چنین اخبار و روایات و ایمان وی به عدم تحریف است. گو این که اگر او قائل به تحریف بود، دعوی شیخ کاشف الغطاء و دیگران در اجماع امامیه بر عدم تحریف، درست نبود. در حالی که معمولاً نمی توان نظر شیخ کلینی را نادیده گرفت».⁽¹⁾

ولی این نکته را باید تأکید کنیم که در الکافی، روایتی وجود ندارد که آشکارا تحریف قرآن از آن برداشت شود؛ آنچه باعث این توهّم شده، نقل چنین روایاتی در «نوادر» است. بنا بر این، نه تنها او از این تهمت، مبرا است، بلکه می توان وی را عاملی

منحصر به فرد در نشر قرآن و شکل دهی به آن دانست.

ص: 307

- 1 . الأصول المقارن ، محمد تقى الحكيم ، قم : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، 1979 م .
- 2 . الإمام زيد ، محمد ابوزهره ، قاهره : دار الفكر العربى ، 1425 ق .
- 3 . تفسير الصافى ، محمد محسن بن شاه مرتضى (الفيض الكاشانى) ، تهران : مكتبة الصدر ، 1415 ق .
- 4 . الكافى ، محمد بن يعقوب الكلينى ، تحقيق : على اكر الغفارى ، تهران : دار الكتب الإسلامية ، 1363 ش .
- 5 . مستدرک الوسائل ، ميرزا حسين نورى ، تهران : دار الكتب الإسلامية ، 1382 ق .
- 6 . وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحرّ العاملى ، تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، قم : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، 1409 ق .

قرآن و علوم قرآنی در کتاب «الکافی»

قرآن و علوم قرآنی در کتاب «الکافی»

رقیه صادقی نیری

چکیده

کتاب الکافی، تألیف ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی، شامل سه بخش اصول، فروع و روضه و مشتمل بر 16099 یا 16199 حدیث است.

در این کتاب گران قدر، قرآن و مباحث مربوط به آن، جایگاه ویژه ای دارد. علاوه بر بابی که در جلد چهارم اختصاصاً به قرآن پرداخته، مباحث علوم قرآنی و بویژه تفسیری، در جای جای این کتاب، به طور مبسوط، طرح گردیده اند. نگارنده در این مقاله، سعی کرده است که این مباحث را به نحوی دسته بندی کند و با ذکر نمونه هایی، به توضیح و تبیین

برخی مسائل بپردازد.

کلیدواژه ها: الکافی، علوم قرآن، کیفیت نزول، مصحف علی، اوصیا، نسخ، تفسیر لغوی.

مقدمه

کتاب الکافی، تألیف ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی است. وی در کلین زاده شد و در ری، علم آموخت. سپس به بغداد کوچید و به سال 328 یا 329 ق، در آن جا از دنیا رفت و در مقبره «باب الکوفه»، مدفون شد. (1)

ص: 309

1- . رجال النجاشی، ص 294؛ رجال الطوسی، ص 495-496؛ الفهرست، طوسی، ص 161-162؛ معالم العلماء، ص 88.

این کتاب، شامل سه بخش اصول، فروع و روضه بوده و مشتمل بر 16099 یا 16199 حدیث است. روش کلینی در نقل احادیث، آوردن اسانید احادیث، به طور کامل بوده است. هدف و انگیزه وی از تألیف کتاب - آن گونه که در مقدمه بدان اشاره کرده -، تهیه و تدوین کتابی است که جامع فنون دینی و آثار صحیح از صادقین علیهم السلام و سنتی باشد که با آنها واجبات خداوند عز و جل و سنت کریمه پیامبر صلی الله علیه و آله پا برجا بماند.

در این کتاب گران قدر، قرآن و مباحث مربوط به آن، جایگاه ویژه ای دارد. علاوه بر باری که به قرآن اختصاص پیدا کرده، مباحث مربوط به علوم قرآنی و بخصوص تفسیری، در این کتاب به گونه ای مسبوط طرح گردیده است.

در این مقاله، سعی بر آن است که مباحث، به نحوی دسته بندی شوند و به ذکر مثال هایی بسنده گردد. در تدوین این نوشتار، از نسخه چهار جلدی الکافی، ترجمه صادق حسن زاده (انتشارات صلوات، بی جا، پاییز 1382) استفاده شده و به منظور جلوگیری از طولانی شدن کلام، بررسی اسناد و حدیث، صورت نگرفته است. همچنین از بیان سندها خودداری گردیده و در پاورقی، به ذکر منبع حدیث، اشاره شده است.

قرآن و علوم قرآنی در «الکافی»

ابتدا باید یادآور شد که در تعریف علوم قرآنی آمده است:

این علوم در نگاه قرآن پژوهان، مجموعه ای از مسائلی را شامل می شود که درباره قرآن کریم بحث می کند، مانند: نزول قرآن، کتابت آن، ترتیب آیات در مصاحف، ویژگی ها و اهداف قرآن، ناسخ و منسوخ قرآن و ... (1)

عبد العظیم زرقانی، در اثر سودمند خود، مناهل العرفان، علوم قرآن را بدین گونه تعریف کرده است:

علوم قرآنی، مباحثی است متعلق به قرآن کریم، مانند نزول قرآن، جمع و کتابت

ص: 310

آن، قرائت و تفسیر آن، اعجاز و ناسخ و منسوخ و ... (1).

پس از تعریف علوم قرآنی، به طرح این مباحث در کتاب الکافی، اشاره می‌نماییم. در جلد چهارم این کتاب، بخشی مستقل، به قرآن اختصاص داده شده است با عنوان: «کتاب فضل القرآن»، که خود شامل باب‌های زیر است:

- در بخش فضیلت قرآن، قرآن به صورت حجتی گویا در قیامت معرفی شده که با مردم، محاجّه می‌کند؛ (2)

- شفاعت کننده‌ای شفاعت شده و سعایت کننده‌ای که کلامش تصدیق می‌شود، راهنما به سوی بهشت و بازدارنده از دوزخ، جدا کننده حق از باطل؛ (3)

- مناره‌های هدایت و چراغ‌های روش کننده شب تاریک در آن است؛ (4)

- شفای سینه‌ها؛ (5)

- هدایت از گمراهی و روشنگری و بیان از ابهام، وسیله عبور از لغزش‌ها، نوری در تاریکی، پرتوی در پیشامدها، نگاهبانی از نابودی و روشنگر فتنه‌ها و رساننده از

دنیا به آخرت؛ (6)

- فرمان دهنده به بهشت و بازدارنده از دوزخ؛ (7)

- و بالاخره بالا برنده مؤمن به درجات والا. (8)

در باب «فضل حامل القرآن»، حاملان قرآن، پس از پیامبران و فرستادگان در

ص: 311

1- مناهل العرفان فی علوم القرآن، ج 1، ص 23.

2- الکافی، ج 4، ص 530، ح 3459.

3- همان، ص 536، ح 3460.

4- همان، ح 3463.

5- همان، ح 3465.

6- همان، ح 3466.

7- همان، ص 540، ح 3467.

8- همان، ح 3469 - 3471.

بالاترین درجه هستی؛ (1)

- همراه کاتبان گرامی و نیکورفتار؛ (2)

- سزاوارترین افراد برای ترس از خدا و نماز و روزه؛ (3)

- قرآن برای آنها و به نفع آنها محاسبه می کند؛ (4)

- کسی که قرآن و ایمان به او داده شده، چون ترنجبی خوش بو و خوش مزه است؛ (5)

- توانگری بی نیاز؛ (6)

- و عارف اهل بهشت معرفی شده اند. (7)

در باب «من تعلّم القرآن بمشقة»، برای افرادی که قرآن را با مشقت فرا می گیرند، پاداشی دو چندان، در نظر گرفته شده است. (8) و بر هر مؤمنی، سزاوار دانسته شده که پیش از مرگ، قرآن را فرا گیرد یا در حال فراگیری آن بمیرد. (9)

در باب «من حفظ القرآن ثم نسیه»، طی چند حدیث، (10) برای کسانی که قرآن را حفظ کنند، درجات و حسناتی در نظر گرفته شده است که در صورت فراموش کردن آن، از آن درجات و حسنات، محروم خواهند گردید.

در باب «فی قراءته»، آیات قرآن، به صورت گنجینه هایی معرفی شده اند که در

ص: 312

- 1- . همان، ص 544، ح 3473 .
- 2- . همان، ص 546، ح 3475 - 3476 .
- 3- . همان، ح 3478 .
- 4- . همان، ح 3477 .
- 5- . همان، ص 548، ح 3478 .
- 6- . همان، ح 3480 .
- 7- . همان، ص 550، ح 3483 .
- 8- . همان، ح 3484 و ص 552، ح 3485 .
- 9- . همان، ص 552، ح 3486 .
- 10- . از ح 3487 - 3492 .

آنها گنج‌هایی است که سزاوار است مؤمن به آنها بنگردد(1) و نیز پیمان خدا با بندگان است که باید به آنها وفا کنند و هر روز، پنجاه آیه از قرآن را بخوانند. (2)

در باب «البيوت التي يُقرأ فيها القرآن»، به مؤمنان سفارش شده که خانه‌های خود را با تلاوت قرآن، نورانی کنند و قرآن را در خانه‌ها بخوانند، نه در قبرستان‌ها و مساجد و معابد؛ (3)

- اهل آسمان‌ها، خانه‌هایی را که در آنها قرآن تلاوت می‌شود، به یکدیگر نشان می‌دهند؛ (4)

- قرائت قرآن، موجب برکت فراوان و حضور فرشتگان و دوری از شیاطین می‌گردد؛ (5)

در باب «ثواب قراءة القرآن في المصحف»، قرائت قرآن از روی مصحف، موجب بهره‌مندی از بینایی و نیز موجب کاهش عذاب پدر و مادر می‌گردد؛ هر چند آن دو کافر باشند؛ (6)

- وجود قرآن در خانه، موجب رانده شدن شیاطین(7) و نگاه در آن، عبادت محسوب می‌شود؛ (8)

- قرآنی که خوانده نشود، از مردم شاکمی می‌گردد. (9)

ص: 313

1- . همان، ص 556، ح 3494 .

2- . همان، ح 3494 .

3- . همان، ص 558، ح 3495 .

4- . همان، ح 3496 .

5- . همان، ح 3497 .

6- . همان، ص 546، ح 3505 و 3508 .

7- . همان، ص 564، ح 3506 .

8- . همان، ص 566، ح 3509 .

9- . همان، ح 3507 .

در باب «ترتیل القرآن بالصوت الحسن»، به خواندن قرآن به صورت روشن و آشکارا، (1) همراه با حزن، (2) با لحن عربی (3) و صوت زیبا، (4) سفارش گردیده است.

- در باب «فیمن ینظر الغشیة عند قراءة القرآن»، طیّ حدیثی، از بیهوش شدن در حال قرائت قرآن، نهی شده و آن را عملی شیطانی معرفی کرده است. (5)

- در باب «فی کم یقرأ القرآن ویختم»، طیّ چند حدیث، به شمردن خواندن قرآن، سفارش شده و از ختم آن به صورت شتاب زده، نهی شده است. (6)

- در باب «أنّ القرآن یرفع کما أنزل»، روایت شده که وقتی فردی غیر عرب، قرآن را عجمی بخواند، فرشتگان آن را به صورت عربی صحیح، بالا می‌برند. (7)

به نظر می‌رسد این مطلب، زمانی است که یادگیری لحن و صوت عربی، برای فرد غیر ممکن باشد.

- در باب «فضل القرآن»، طیّ احادیث 3531 - 3553، به فضیلت خواندن برخی از آیات و سوره‌ها، اشاره گردیده که به نظر می‌رسد این روایات، از باب روایات فضایل اند و به لحاظ رواج جعل و وضع در این گونه روایات، به برخی از فضایل، به صورت اغراق آمیز پرداخته شده است.

و سرانجام در باب «نوادِر» این بخش، به عمل به قرآن همراه با قرائت آن سفارش شده (8) و به موضوعات مطرح شده در قرآن پرداخته است. (9) از جمله به اولین و آخرین

ص: 314

- 1- . همان، ح 3510.
- 2- . همان، ص 568، ح 3511 و 3515.
- 3- . همان، ح 3512 و 3514.
- 4- . همان، ح 3516 و 3522.
- 5- . همان، ص 572، ح 3523.
- 6- . همان، ح 3524 - 3528.
- 7- . همان، ص 576، ح 3529 - 3530.
- 8- . همان، ص 594، ح 3555.
- 9- . همان، ح 3553، 3557 - 3558.

آیه نازل شده، کیفیت نزول و زمان نزول قرآن که در بخش بعد (بخش علوم قرآنی)، بدانها خواهیم پرداخت؛

- خودداری از تفأل به قرآن؛ (1)

- کرامت نوشتن قرآن با چیزی غیر از مرکب سیاه؛ (2)

- سفارش به خواندن قرآن در ماه رمضان؛ (3)

- تفاوت قرآن و فرقان؛ (4)

- اختلاف موجود در قرآن ناشی از روایت آن؛ (5)

- سفارش به قرائت قرآنی که در جامعه مسلمانان موجود است؛ (6)

- سفارش به قرائت برخی از آیات در مواقع خاص؛ (7)

- و تعداد آیات قرآن. (8)

موضوعاتی است که در باب نوادر آمده اند و ما به برخی از آنها در بخش بعد اشاره می کنیم.

علاوه بر بخش یاد شده، مباحث علوم قرآنی زیر در اصول الکافی آمده است:

1. اولین و آخرین آیات

عن محمد بن الحسن السّری، عن عمّه علی بن السّری، عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

أول ما نزل علی رسول الله صلی الله علیه و آله: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ» و آخره «إِذَا

ص: 315

1- . همان، ص 596، ح 3561.

2- . همان، ص 598، ح 3562.

3- . همان، ح 3563 - 3564.

4- . همان، ح 3565.

5- . همان، ح 3566 - 3567.

6- . همان، ص 602، ح 3575 و 3580.

7- . همان، ح 3572 - 3580.

8- . همان، ح 3582.

درباره اولین آیه یا سوره نازل شده، سه دیدگاه وجود دارد:

یک. گروهی مثل کلینی، معتقدند که اولین آیات، سه یا پنج آیه از اول سوره «علق» بوده است که هم زمان با بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده؛ هنگامی که ملک فرود آمد و پیغمبر را با عنوان نبوت ندا داد و به او گفت: بخوان! گفت: چه بخوانم؟ سپس او را در پوشش خود گرفت و گفت: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ» (2). این دیدگاه، دیدگاه اکثریت علماست.

دو. گروهی، نخستین سوره نازل شده را «مدثر» می دانند. از ام سلمه نقل شده که گفت:

پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: مدتی را در مجاورت کوه حرا گذرانیدم. ناگهان جبرئیل را دیدم. لرزشی مرا گرفت. به خانه نزد خدیجه آمدم. خواستم تا مرا بپوشاند. آن گاه آیات «يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ...» نازل شد (3).

گروهی از این حدیث، استفاده کرده اند که اولین سوره نازل شده در ابتدای وحی بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این سوره است (4).

سه. گروهی نیز اولین سوره نازل شده را سوره «فاتحه» می دانند. زمخشری می گوید:

بیشتر بر این عقیده اند که سوره فاتحه، اولین سوره نازل شده قرآن است (5).

واحدی نیشابوری در أسباب النزول آورده است:

گاه که پیغمبر با خود خلوتی داشت، ندایی از آسمان می شنید که موجب هراس

ص: 316

- 1- . همان، ص 596، ح 3559.
- 2- . بحار الأنوار، ج 18، ص 206، ح 26.
- 3- . مسند أحمد، ج 3، ص 206.
- 4- . البرهان فی علوم القرآن، ج 1، ص 206.
- 5- . الکشاف، ج 4، ص 775.

وی می شد و در آخرین بار، فرشته، او را ندا داد: یا محمد! گفت: لَبَّيْكَ . گفت: بگو «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ...» (1).

معتقدان به این مطلب، نیز استناد کرده اند به این که اولین چیزی که جبرئیل به پیامبر صلی الله علیه و آله تعلیم داده، نماز و وضو بود که
لازمه آن، مقرون بودن بعثت با نزول سوره حمد است؛ چرا که هرگز نماز در اسلام، بدون فاتحة الكتاب نبوده است. (2)

البته می توان میان این سه نظر را بدین نحو جمع کرد که نزول سه یا پنج آیه از اول سوره علق، به طور قطع با آغاز بعثت مقارن بوده است.
این مسئله، مورد اتفاق نظر است. سپس چند آیه از ابتدای سوره مدثر نازل شده است؛ ولی اولین سوره کاملی که بر پیامبر صلی الله علیه
و آله نازل شد، سوره حمد است و چند آیه از سوره علق یا مدثر در آغاز، عنوان سوره نداشته است و با نزول بقیه آیات سوره، این عنوان را
یافته است. پس اشکالی ندارد که بگوییم اولین سوره نازل شده، حمد است و به نام فاتحة الكتاب خوانده می شود و وجوب خواندن این
سوره در نماز، اهمیت آن را می رساند. سپس اگر ترتیب نزول سوره ها را از نظر ابتدای سوره ها در نظر بگیریم، اولین سوره، علق و
پنجمین سوره، حمد است و اگر سوره کامل را ملاک بدانیم، اولین سوره کامل، سوره حمد است. (3)

اما در ارتباط با آخرین آیه و سوره، در برخی روایات، آخرین سوره را سوره «نصر» دانسته اند؛ (4) ولی برخی روایات، آخرین سوره را
سوره «برائت» دانسته اند که نخستین آیات آن، سال نهم هجرت نازل شد و پیامبر صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام را فرستاد تا آن را
در اجتماع مشرکان بخواند. (5)

ص: 317

- 1- . أسباب النزول، ص 11 .
- 2- . الإتيان في علوم القرآن، ج 1، ص 12 .
- 3- . تاريخ قرآن، محمد هادی معرفت، ص 44 و 45 .
- 4- . البرهان في تفسير القرآن، ص 69 .
- 5- . تفسير الصافي، ج 2، ص 318 .

راه جمع این روایات ، این است که بگوییم آخرین سوره کامل ، سوره نصر و آخرین سوره به اعتبار آیات نخستین آن ، سوره براءت است [\(1\)](#).

2 . کیفیت نزول قرآن ، در زمان نزول آن

در کتاب الکافی به نزول دفعی قرآن در 21 یا 23 رمضان و نزول تدریجی آن ، در طول بیست سال اشاره شده است :

عن حفص بن غیاث ، عن أبی عبد الله علیه السلام قال : سألته عن قول الله عز و جل : «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» إِمَّا أَنْزَلَ فِي عَشْرِينَ سَنَةً بَيْنَ أَوَّلِهِ وَآخِرِهِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : نَزَلَ الْقُرْآنُ جَمَلَةً وَاحِدَةً فِي شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَى بَيْتِ الْمَعْمُورِ ثُمَّ نَزَلَ فِي طَوْلِ عَشْرِينَ سَنَةً .

ثُمَّ قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : نَزَلَتْ صُحُفُ إِبْرَاهِيمَ فِي أَوَّلِ لَيْلَةٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَأُنزِلَتِ التَّوْرَةُ لَسْتُ مَضِينٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ أُنزِلَ الْإِنْجِيلُ لثَلَاثَ عَشْرَةَ لَيْلَةً خَلَّتْ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَأُنزِلَ الزَّبُورُ لثَمَانِ عَشَرَ خَلُونَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَأُنزِلَ الْقُرْآنُ فِي ثَلَاثٍ وَعَشْرِينَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ . [\(2\)](#)

در این حدیث - چنان که می بینیم - ، نزول دفعی و نزول تدریجی قرآن ، هر دو اثبات شده و نزول دفعی آن را در بیست و سوم ماه رمضان ، دانسته است .

در حدیث دیگری ، که در باره شهادت امام علی

علیه السلام بحث شده ، آمده است :

وَاللَّهِ لَقَدْ قَبِضَ فِي اللَّيْلَةِ الَّتِي نَزَلَ فِيهَا الْقُرْآنُ؛ [\(3\)](#)

به تحقیق آن حضرت ، در شبی به شهادت رسید که قرآن در آن ، نازل شد ؛ یعنی در شب 21 رمضان .

در پاسخ به این سؤال که چگونه قرآن در شب قدر ، نازل شده (آن طور که قرآن

ص: 318

1- . تاریخ قرآن ، محمد هادی معرفت ، ص 46 .

2- . الکافی ، ج 4 ، ص 596 ، ح 3560 .

3- . همان ، ج 2 ، ص 418 ، ح 1234 .

فرموده)، در حالی که می دانیم قرآن در مدّت بیست سال، تدریجاً یعنی قطعه قطعه و در مناسبت های مختلف و پیشامدهای گوناگون نازل شده است؟ دیدگاه های مختلفی وجود دارد، از جمله:

مرحوم طبرسی، از ابن عباس نقل می کند:

خداوند متعال، قرآن را يك باره در شب قدر، از لوح محفوظ به آسمان دنیا نازل کرد. سپس جبرئیل، آن را قسمت به قسمت، به صورت پنج یا ده آیه و کمتر یا بیشتر و حتّی به صورت يك آیه، در مدّت حدود 23 سال از جانب خدا بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل گردانید (1).

نیز مشابه همین توجیه، از طبرسی نقل شده که او از مقاتل نقل می کند که گفت:

خداوند متعال، قرآن را از لوح محفوظ بر فرشتگان کاتب و نویسنده، در آسمان فرو می فرستاد و در شب قدر هر سال، همان مقداری از قرآن را که جبرئیل در طول سال به تدریج برای پیامبر صلی الله علیه و آله می آورد، يك باره نازل می کرد. به عبارت دیگر، در ماه رمضان هر سال، آیاتی يك باره نازل می شد و همین آیات، به تدریج و هماهنگ تعاقب و پیامد مقتضیات و حوادث، بر پیامبر صلی الله علیه و آله دوباره نازل می گردید (2).

این دو توجیه را محقق گران قدر، دکتر حجّتی در کتاب تاریخ قرآن آورده و از جمله بهترین توجیّهات بر شمرده است (3).

آیه الله معرفت، این دیدگاه ها را به علّت نبودن دلیل کافی بر اثبات آن، رد می کند (4) و آن دیدگاهی را می پذیرد که معتقد است آغاز نزول قرآن، در شب قدر بوده است. بیشتر محققان نیز این نظر را پذیرفته اند (5).

ص: 319

1- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج 10، ص 786.

2- همان جا.

3- تاریخ قرآن، محمد باقر حجّتی، ص 43 - 44.

4- تاریخ قرآن، محمد هادی معرفت، ص 41 - 42.

5- الکشاف عن حقائق التنزیل، ح 5، ص 227.

در توجیه ترجیح این دیدگاه (آغاز نزول قرآن در شب قدر)، آیه الله معرفت، وجود افعالی با زمان های گذشته و نیز آیات ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید و مجمل و مبین را دلیل آورده است.

توجیهات دیگری نیز وجود دارد که به دلیل خودداری از طولانی شدن کلام، از بیان آنها صرف نظر می کنیم.

درباره توجیه کلینی در روایت یاد شده و این که قرآن در ماه رمضان، به «بیت المعمور» نازل شده و سپس در مدت 23 سال از آن جا به زمین نازل شده، آیه الله معرفت معتقد است که چنین چیزی ممکن نیست؛ چرا که در این صورت، حکمت و مصلحت نزول قرآن از عرش به آسمان اول یا چهارم و قرار دادن آن در بیت المعمور مشخص نیست. (1) مگر این که مثل فیض کاشانی، بیت المعمور را تأویل به قلب پیامبر صلی الله علیه و آله بدانیم که برای این تفسیر هم دلیل وجود ندارد. (2)

3. بخش های مختلف قرآن

عن سعد الإسكاف قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أعطيت السور الطوال مكان التوراة وأعطيت المثني مكان الإنجيل وأعطيت المثاني مكان الزبور وفضلت بالمفضل ثمان وستون سورة وهو مهيمن على سائر الكتب. (3)

در رابطه با تعریف و تعیین محدوده این قسمت ها، مطلبی نیامده و تنها به این تقسیم بندی، خلاصه وار اشاره شده است. بنا بر این، در این باره باید گفت:

- سبع طوال: نام هفت سوره طولانی قرآن است که به ترتیب عبارت اند از: بقره، آل عمران، نساء، مائده، انعام، اعراف، و سوره انفال همراه با سوره توبه. (4)

ص: 320

1- تاریخ قرآن، محمد هادی معرفت، ص 40.

2- تفسیر الصافی، ج 1، ص 65.

3- الکافی، ج 4، ص 540، ح 3468.

4- نور الثقلین، ج 5، ص 26.

- مئین: نام سوره هایی است که با فاصله چند سوره، به دنبال سبع طوال در قرآن آمده و هر يك از آنها شامل صد آیه یا کمی کمتر یا بیشتر است. هفت سوره قرآن، دارای چنین شرایطی هستند که عبارت اند از: بنی اسرائیل، كهف، مریم، طه، انبیاء، حج و مؤمنون (1).

- مثنی: هر چند عدّه ای، سور مثنی را سوره هایی می دانند که پس از مئین قرار گرفته، (2) ولی مرحوم طبرسی معتقد است که مثنی، عبارت از سوره هایی است که پس از سبع طوال قرار دارد. وی سپس یادآور می شود که به نظر برخی علما، مثنی، عبارت است از تمام سور قرآن اعم از بلند و کوتاه و دلیل آن، آیه «كِتَابًا مُّشَابِهًا مَّثَانِيَّ» (3) است. نیز وجه تسمیه آن به مثنی، این است که خداوند در قرآن، امثال، حدود، فرایض و احکام را یکی پس از دیگری قرار داده و آنها را به هم پیوسته و ضمیمه کرده است. (4)

- مفصل: از دیدگاه طبرسی، عبارت است از: تمام سوره هایی که دارای «حم» هستند و نیز تمام سوره های کوتاه قرآن. علّت نام گذاری آن به مفصل، این است که به علّت کوتاهی سوره ها، جمله های زیادی میان آیات آنها، فاصله و جدایی انداخته اند. (5)

4. مصحف علی علیه السلام

به وجود این مصحف گران قدر، در دو حدیث زیر، اشاره شده است:

1. عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: دفع إليّ أبو الحسن عليه السلام مصحفاً وقال: لا

ص: 321

1- الإتيان، ج 1، ص 109.

2- همان جا.

3- سوره زمر، آیه 23.

4- مجمع البيان، ج 1، ص 502.

5- همان، ج 7، ص 377.

تنظر فيه ، ففتحتہ و قرأت فيه «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا» فوجدتُ فيها اسم سبعين رجلاً من قريش بأسمائهم و أسماء آبائهم ، قال : فبعث إليّ :
ابعث إليّ بالمصحف : (1)

احمد بن محمد بن ابی نصر گفت : امام رضا عليه السلام مصحفی را به من داد و فرمود : «در آن نگاه نکن» . من آن را گشودم و سوره «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا» را [در آن مصحف] خواندم . پس در آن ، اسم هفتاد مرد از قريش و اسامی پدرانشان را یافتم . سپس گفت : حضرت به دنبال فرستاد و فرمود : «مصحف را برایم بفرست» .

2 . عن سالم بن سلمه قال : قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام و أنا أستمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرأها الناس ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : كف عن هذه القراءة ، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ، فإذا قام القائم قرأ كتاب الله عز و جل على حدّه و أخرج المصحف الذي كتبه على عليه السلام وقال : أخرجه عليّ إلى الناس حين فرغ منه و كتبه فقال لهم : هذا كتاب الله عز و جل كما أنزله [الله] على محمّد و قد جمعته من اللوحين ، فقالوا : هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه ، فقال : أما والله ما ترونه بعد يومكم هذا أبداً ، إنّما كان عليّ أن أخبركم حين جمعته لتقرؤوه : (2)

از سالم بن سلمه نقل شده که گفت : مردی نزد امام صادق عليه السلام ، قرآنی را قرائت کرد و من حروفی از آن را شنیدم ، در حالی که آن گونه نبود که مردم می خواندند . امام صادق عليه السلام فرمود : «از این قرائت ، دست بکش و همان گونه قرائت کن که مردم قرائت می کنند تا وقتی که قائم عليه السلام قیام کند . وقتی حضرت قائم عليه السلام قیام کند ، کتاب خدا را می خواند و خارج می سازد مصحفی را که علی عليه السلام نوشت و آن را به مردم نشان داد هنگامی که از نوشتن آن فارغ شد . به آنها فرمود : این کتاب خداست همان گونه که بر محمّد نازل کرده و من آن را جمع کرده ام . مردم گفتند : نزد ما مصحفی است که در آن ، قرآن جمع است و ما نیازی به قرآن تو نداریم . سپس امام فرمود : به خدا قسم از امروز به بعد ، هرگز این قرآن را نمی بینید . تنها وظیفه من

ص: 322

1- . الكافي ، ج 4 ، ص 600 ، ح 3570 .

2- . همان ، ص 604 ، ح 3578 .

این بود که به شما جمع آن را خبر بدهم تا آن را قرائت کنید» .

درباره مصحف علی علیه السلام ابن ندیم می گوید : اولین مصحفی که گردآوری شد ، مصحف علی بود و این مصحف ، نزد آل جعفر بود . سپس می گوید : مصحفی را دیدم نزد ابی یعلی حمزه حسنی که با خطّ علی بود و چند صفحه از آن افتاده بود و فرزندان حسن بن علی ، آن را به میراث گرفته بودند . (1)

اما این که در احادیث مذکور آمده بود که در قرآن حضرت علی علیه السلام ، اسامی افرادی از قریش آمده یا با آن قرآن های معمولی تفاوت داشت ، به خاطر ویژگی هایی است که این مصحف داراست :

اول ، این که ترتیب دقیق آیات و سوره طبق نزول آنها (قرار گرفتن سوره مکی پیش از مدنی) در این مصحف ، رعایت شده بود و کاملاً مراحل و سیر تاریخی نزول آیات در آن ، روشن بود . بدین وسیله ، تشریح احکام ، خصوصاً مسئله ناسخ و منسوخ در قرآن فهمیده می شد .

دوم این که در این مصحف ، قرائت آیات ، طبق قرائت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله - که اصلی ترین قرائت بود - ، ثبت شده بود و هرگز اختلاف قرائت ، در آن راهی نداشت . بدین ترتیب ، راه برای فهم محتوا و به دست آوردن تفسیر صحیح آیه ، هموار بود و این امر ، اهمیت به سزایی داشت .

سوم این که این مصحف ، شامل تأویل و تنزیل بود ؛ یعنی موارد نزول و مناسبت هایی را که موجب نزول آیات و سوره ها بود ، در حاشیه مصحف ، توضیح می داد . چنان که آن حضرت علیه السلام می فرماید :

و لقد جئتهم بالكتاب مشتملاً على التنزيل والتأويل . (2)

ص: 323

1- . الفهرست ، ابن ندیم ، ص 47 - 48 .

2- . آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن ، ج 1 ، ص 257 .

5. قرآن، ختم کتب انبیا

عن أيوب بن الحر قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إنَّ الله عزَّ ذكره ختم بنبيِّكم النبيِّين فلا نبيَّ بعده أبداً و ختم بكتابتكم الكتب فلا كتاب بعده أبداً و أنزل فيه تبيان كلِّ شىء و خلقكم و خلق السموات والأرض و نبأ ما قبلكم و خبر ما بعدكم و أمر الجنة والنار و ما أنتم صائرون إليه .(1)

6. قرآن، جامع هر آنچه مردم بدان نیازمندند

عن حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : ما من شىء إلا وفيه كتابٌ أو سنة .(2)

7. قرآن، معيار اختلاف احاديث

در این زمینه که به هنگام اختلاف احاديث با یکدیگر، باید به قرآن مراجعه کرد، احاديث فراوانی در باب : «الأخذ بالسنة و شواهد الكتاب» آمده است که برای نمونه، به يك مورد اشاره می گردد :

عن أيوب بن الحر قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : كلُّ شىء مردود إلى الكتاب و السنة وكلُّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف .(3)

8. نسخ قرآن

نسخ، در اصطلاح علما و دانشمندان دینی، عبارت است از برداشته شدن حکمی از احکام ثابت دینی، در اثر سپری شدن وقت و مدت آن .(4)

بنا بر عقیده تمام عقلا و دانشمندان اسلامی و غیر اسلامی، نسخ در احکام، محال

ص: 324

1- . الكافي، ج 1، ص 576، ح 700 .

2- . همان، ص 140، ح 184 و نیز ر. ك: ح 182 و 675 .

3- . همان، ص 160، ح 203 .

4- . البيان، ص 8 .

نیست؛ بلکه ممکن است که حکمی از احکام الهی در مرحله تشریح و قانون گذاری برداشته شود و تغییر کند. در کتاب الکافی به این مسئله تأکید شده است:

عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يهتمون بالكذب فيجىء منكم خلافة؟ قال: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن. (1)

پس از پذیرش مسئله نسخ قرآن، در جای دیگری از کتاب آمده است:

... فالمنسوخات من المتشابهات والمحكمات من الناسخات. (2)

9. اوصیا، عالم ترین افراد نسبت به قرآن

در این زمینه، در جلد اول الکافی بابی با عنوان: «باب أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة» اختصاص داده شده است. در این باب، احادیثی آمده که دلالت می کنند فقط ائمه علیهم السلام تمام قرآن را جمع کرده اند و ایشان هستند که تمام دانش آن را دارند. از جمله:

عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: ما يستطيع أحد أن يدعى أن عنده جميع القرآن كله ظاهره و باطنه غير الأوصياء. (3)

مقصود از این حدیث و احادیث مشابه، وجود قرآنی غیر از این قرآن نزد اوصیا علیهم السلام نیست و این گونه احادیث - چنان که برخی پنداشته اند - به هیچ وجه، بر تحریف دلالت نمی کند؛ بلکه به خوبی روشن است که مقصود از تمامی قرآن، همان تمامی علم (علم به ظاهر و علم به باطن) است. پس علوم قرآنی به طور کلی، چه علوم ظاهری و چه علوم باطنی (تفسیر و تأویل قرآن) جملگی نزد اوصیای به حق هستند. چنان که حدیث زیر، این مطلب را به خوبی اثبات می نماید: در باب اختلاف حدیث، روایتی طولانی از زبان سلیم بن قیس هلالی نقل شده که در بخشی از آن، از

ص: 325

1- . الکافی، ج 1، ص 150 .

2- . همان، ج 3، ص 70، ح 1510 .

3- . همان، ج 1، ص 490، ح 605 .

امام علی علیه السلام نقل شده که فرمود :

... فما نزلت علی رسول الله صلى الله عليه وآله آية من القرآن إلا أقرأنيها وأملاها علي فكتبتها بخطي وعلّمني تأويلها وتفسيرها و ناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصّها و عامّها و دعا الله أن يعطيني فهمها و حفظها فما نسيت آية من كتاب الله ولا علما أملاه عليّ و كتبه منذ دعا الله لي بما دعا و ما ترك شيئاً علّمه الله من حلالٍ ولا حرامٍ ولا أمرٍ ولا نهْيٍ كان أو يكون ولا كتابٍ منزل عليّ أحدٍ قبله من طاعةٍ أو معصيةٍ إلا علّمنيّه و حفظته فلم أنس حرفاً واحداً ... (1)

به خوبی ملاحظه می شود که در این حدیث ، امام علیه السلام مقصود از تمامی علم قرآن را با جزئیات توضیح داده اند که عبارت اند از : علم به ظاهر و باطن قرآن و این مطلب ، هیچ ارتباطی با اعتقاد به تعریف قرآن ندارد .

10 . تفسیر قرآن

در این کتاب ارزشمند ، حدود نیمی از آیات قرآن تفسیر شده و از روش های مختلف تفسیری در آن ، بهره گرفته شده است . نکته مشترک اکثر این روایات تفسیری ، عبارت است از سؤالاتی که توسط راویان از محضر ائمه علیهم السلام شده است . این مطلب دلالت بر آن دارد که ائمه علیهم السلام در تمامی زمان ها ، مرجع و ملجأ پرسش های دینی افراد بوده اند .

يك . تفسیر لغوی

در برخی از موارد تفسیر ، تفسیری لغوی است ؛ یعنی فقط معنای يك لفظ بیان شده است :

عن زراره ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : ... قلت : «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ» . (2)

ص: 326

1- . همان ، ج 1 ، ص 150 ، ح 191 .

2- . سوره توبه ، آیه 114 .

قال : الأَوْاه هو الدعاء . (1)

امام باقر عليه السلام آواه را در این آیه ، به معنای بسیار دعا کننده ، دانسته است .

دو . بیان مصداق

در برخی از موارد تفسیری ، مصداق آیات مشخص گردیده است :

عن عبيد الله بن [الحسن بن الحسن بن] هارون قال : قال لي أبو عبد الله عليه السلام : «إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» . (2)

سپس امام صادق عليه السلام به بیان مصداق سؤال ، از هر مورد پرداخت و فرمود :

يسأل السمع عما سمع و البصر عما نظر إليه و الفؤاد عما عقد عليه . (3)

مثالی دیگر از بیان مصداق :

عن زرارة بن أعين عن أبي عبد الله عليه السلام قال : تسيح فاطمة الزهراء عليها السلام من الذكر الكثير الذي قال الله عز و جل : «اذكروا الله ذكرا كثيرا» (4) . (5)

سه . تفسیر قرآن باقرآن

عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله في قوله : «لَا تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ» (6) قال : إحاطة الوهم ألا ترى إلى قوله : «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ» (7) ، ليس يعنى بصر العيون ، «فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ هِيَ» ليس يعنى من البصر بعينه «وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا» ليس يعنى عمى العيون إنما عنى إحاطة الوهم كما يقال فلان بصير بالشعر ... الله أعظم من أن يرى بالعين . (8)

ص : 327

1- . الكافي ، ج 4 ، ص 260 ، ح 3050 .

2- . سورة اسراء ، آیه 36 .

3- . الكافي ، ج 3 ، ص 90 ، ح 1514 .

4- . سورة احزاب ، آیه 41 .

5- . الكافي ، ج 4 ، ص 326 ، ح 3187 .

6- . سورة انعام ، آیه 103 .

7- . سورة انعام ، آیه 104 .

8- . الكافي ، ج 1 ، ص 216 ، ح 264 .

گاهی تفسیر ، تنها بیان سبب نزول قرآن است :

عن أحمد بن عيسى قال : حدثني جعفر بن محمد عن أبيه ، عن جدّه في قوله عز وجل : «يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا» (1) قال : لما نزلت : «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (2) قال بعضهم لبعض : ما تقولون في هذه الآية؟ فقال بعضهم : إن كفرنا بهذه الآية نكفر بسائرهما وإن آمنا فإن هذا ذلّ حين يسلط علينا ابن أبي طالب ، فقالوا : قد علمنا أنّ

محّمّدا صادقاً فيما يقول و لكنّا نتولّاه ولا نطيع علياً فيما أمرنا قال : فنزلت هذه الآية «يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا» يعرفون يعني ولاية على بن أبي طالب «وَ أَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» (3) بالولاية . (4)

پنج . تفسیر تأویل آیات

در برخی از موارد ، تفسیر تأویل آیات ، آمده است . هر چند در ارتباط با تأویل و تعریف آن ، نظریات مختلفی وجود دارد ، برای اختصار ، به تعریف آن از قول علامه طباطبایی می پردازیم . وی می گوید :

تأویل قرآن ، عبارت است از حقایق خارجی که آیات قرآن در معارف شرایع و سایر بیاناتش بدان مستند است . (5)

در جای دیگر نیز می گوید :

از آیات شریفه به دست می آید که ماورای این قرآن - که آن را می خوانیم و معانی اش را می فهمیم - امر دیگری است که نسبت آن به قرآن ، نسبت روح به

ص : 328

1- . سوره نحل ، آیه 83 .

2- . سوره مائده ، آیه 55 .

3- . سوره نحل ، آیه 83 .

4- . الکافی ، ج 2 ، ص 344 ، ح 1158 .

5- . المیزان فی تفسیر القرآن ، ج 4 ، ص 53 .

جسد و ممثّل با مثل است، که خداوند آن را کتاب حکیم نامیده که تمام مضامین و معارف قرآن، مستند به آن است. (1)

در بسیاری از موارد، روایات تفسیری الکافی، تأویلی است، مانند:

عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: «الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ» (2) قال: بشكّ. (3)

در این آیه، ظلم به شكّ، تأویل شده است.

اما این تأویل‌ها همواره تأویل‌های درستی نبوده و در برخی موارد، تطبیق‌های نادرستی است که احتمالاً ساخته دست غلات بوده و گاهی با نص و بیان آیات قرآن، یا واقعیت‌های تاریخی، مخالفت دارند. در این باره، لازم است برای رسیدن به نتیجه

مطلوب در ارتباط با این روایات، بحث سندی و متنی صورت گیرد تا سره از ناسره باز شناخته شوند. از این دست روایات در کتاب الحجة فراوان است، هر چند در جاهای دیگری نیز می‌توان از این گونه روایات یافت. در این جا به نمونه‌هایی اشاره می‌گردد:

عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: نزل جبرئيل عليه السلام بهذه الآية على محمد صلى الله عليه وآله هكذا: «فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا (آل محمد حَقَّهُمْ) قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا (آل محمد حَقَّهُمْ) رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (4)». (5)

در صورتی که با بررسی آیات پیش از آن می‌فهمیم که این آیه، به بنی اسرائیل اختصاص داشته و هیچ ارتباطی با آل محمد علیهم السلام ندارد.

در روایتی عجیب تر آمده است:

ص: 329

1- . همان، ص 54 .

2- . سوره انعام، آیه 82 .

3- . الکافی، ج 4، ص 144، ح 2872 .

4- . سوره بقره، آیه 59 .

5- . الکافی، ج 2، ص 336، ح 1139 .

علی بن محمد رفعه ، عن أبی عبد الله علیه السلام فی قول الله عز و جل : «فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» (1) قال : حسب فرأى ما يحلُّ بالحسين عليه السلام فقال : إني سقيم لما يحلُّ بالحسين عليه السلام . (2)

پر واضح است که این آیه ، مربوط به زمانی است که حضرت ابراهیم علیه السلام به خاطر خودداری از رفتن به صحرا به منظور شکستن بت ها فرمود : من بیمار هستم و به صحرا نمی آیم و تأویل آن به امام حسین علیه السلام ، تأویلی نادرست است .

در برخی از روایات تفسیری ، با روایات اسرائیلی ، مخالفت شده است ، از جمله :

عن داوود الرقی قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز و جل : «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (3) فقال : ما يقولون؟ قلت : يقولون : إنَّ العرش على الماء و الربُّ فوقه ، فقال : كذبوا ، من زعم هذا فقد صير الله محمولاً و وصفه بصفة المخلوق و لزمه أن الشئ الذي يحمله أقوى منه . (4)

سپس امام علیه السلام به تفسیر درست آیه ، پرداخته است .

با این حال ، از برخی روایات ، رنگ و بوی اسرائیلی به مشام می رسد ، مثل :

عن أبی بصیر قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز و جل : «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» . (5) قال : خلق أعظمٌ من جبرئيل و ميكائيل و كان مع رسول الله و هو مع الأئمة و هو من الملكوت . (6)

ص: 330

- 1- . سورة صافات ، آیه 88 - 89 .
- 2- . الكافي ، ج 2 ، ص 436 ، ح 1257 .
- 3- . سورة هود ، آیه 7 .
- 4- . الكافي ، ج 1 ، ص 284 ، ح 339 .
- 5- . سورة اسراء ، آیه 85 .
- 6- . الكافي ، ج 1 ، ص 588 ، ح 715 .

- 1 . آلاء الرحمن فى تفسير القرآن ، محمد جواد بلاغى ، قم : مكتبة الوجدانى .
- 2 . الاتقان فى علوم القرآن ، جلال الدين سيوطى ، قاهره .
- 3 . أسباب النزول ، على بن احمد الواحدى النيشابورى ، قاهره : مطبعة مصطفى البابى ، 1961 م .
- 4 . بحار الأنوار ، محمد باقر بن محمد تقى المجلسى (العلامة المجلسى) ، بيروت : مؤسسة الوفاء ، 1404ق .
- 5 . البرهان فى تفسير القرآن ، سيد هاشم بحراني ، تهران : مؤسسة البعثة ، 1415ق .
- 6 . البرهان فى علوم القرآن ، بدر الدين زركشى ، بيروت : دار المعرفة ، 1415 ق .
- 7 . البيان ، السيد ابو القاسم الخوئى ، ترجمه : محمد صادق نجمى و هاشم هريسي ، قم : مجمع ذخائر اسلامى .
- 8 . تاريخ قرآن ، محمد باقر حجتى ، تهران : دفتر نشر فرهنگ اسلامى ، 1366ش .
- 9 . تاريخ قرآن ، محمد هادى معرفت ، تهران : سمت ، 1379ش .
- 10 . تفسير الصافى ، محمد محسن بن شاه مرتضى (الفيض الكاشانى) ، تهران : مكتبة الصدر ، 1416ق .
- 11 . رجال الطوسى ، محمد بن حسن الطوسى (الشيخ الطوسى) ، تحقيق : السيد محمد صادق بحر العلوم ، نجف : مطبعة الحيدرية ، 1381ش .

- 12 . رجال النجاشي ، أحمد بن علي النجاشي ، تحقيق : حسن المصطفوي .
- 13 . الفهرست ، ابن نديم ، مصر : مطبعة الاستقامة .
- 14 . الفهرست ، محمّد بن حسن الطوسي (الشيخ الطوسي) ، نجف : مطبعة الحيدرية .
- 15 . الكشّاف (تفسير) ، محمود بن عمر الزمخشري ، بيروت : دار الكتاب العربي ، 1407 ق .
- 16 . مباحث في علوم القرآن ، صبحي صالح ، قم : انتشارات رضی ، 1372ش .
- 17 . مجمع البيان في تفسير القرآن ، ابو علي فضل بن حسن طبرسي ، بيروت : دار المعرفة ، 1406 ق .
- 18 . مسند أحمد ، احمد بن محمّد الشيباني (ابن حنبل) ، قاهره : مؤسسة قرطبه ، 1418 ق .
- 19 . معالم العلماء ، محمّد بن علي السروي المازندراني (ابن شهر آشوب) تهران : فردين ، 1353 ش .
- 20 . مناهل العرفان في علوم القرآن ، عبد العظيم زرقاني ، بيروت : دار الكتاب العربي ، 1423 ق .
- 21 . الميزان في تفسير القرآن ، السيّد محمّد حسين الطباطبائي ، بيروت : مؤسسة الأعلمی للمطبوعات ، 1393ق .
- 22 . نور الثقلين ، عبد علي بن جمعة العروسی الهويزی ، قم : مؤسسه اسماعيليان ، 1415 ق .

طرح نظام مندی اُنس با قرآن در روایات «الکافی» (اصغر هادوی کاشانی)

طرح نظام مندی اُنس با قرآن در روایات «الکافی»

اصغر هادوی کاشانی (1)

چکیده

در این نوشتار، روایات پراکنده اصول الکافی در باره قرآن، به شیوه ای نظام مند، ارائه شده است. این نظام می تواند اُنس با قرآن و بهره مندی از آن را در سه سطح بنیادی، تخصصی و عمومی، آسان نموده، بر اثربخشی آن بیفزاید. در دو سطح بنیادی و تخصصی، نیاز به مهارت هایی از قبیل: آگاهی به تاریخ و علوم ادبی، رجالی و تفسیری است، گرچه امامان معصوم علیهم السلام، از آموزش های متعارف و یادگیری، مستثنا بوده اند؛ ولی دیگران برای ورود به این دو حوزه، نیاز به آموختن مقدماتی دارند؛ اما در سطح عمومی، این گونه نیست و برای بهره بردن از قرآن می توان با اندک داشته ای، در معرض این نور الهی قرار گرفت. این رویکرد، می تواند تأثیر به سزایی در محیط (فرا سیستم) داشته باشد و قرآن را از مهجوریت، خارج نماید.

کلیدواژه ها: نظام مندی، قرآن، اُنس، بنیادی، تخصصی، عمومی.

مقدمه

امروزه، تفکر نظام مند (/ سیستمی / کل نگر) (Holistic thinking) توانسته است آثار و پیامدهای گران سنگی بر مجموعه های اجرایی، تولیدی و حتی اندیشه ای بر جای بگذارد. این رویکرد، موجب شده است که هیچ موضوعی، از نظر دور نماند و تمام چیزهایی که به گونه ای دارای اثر هستند، در نظر گرفته شوند. این روش، در صدد

ص: 333

فهم کلّ ساز و کار (/ سیستم) و اجزای آن، روابط بین اجزای کل و روابط بین کُل با محیط آن (فرا سیستم) است. (1) پریشانی و پراکندگی روایات را نیز می توان از همین منظر، سامان بخشید تا دستیابی به معارف گران سنگ آنها آسان تر و بهره گیری از آنها افزون تر گردد.

در میان بیش از شانزده هزار حدیث در کتاب شریف الکافی، بجز استنادات قرآنی روایات، حدود دویست روایت وجود دارد که ذیل چهل عنوان می توان آنها را دسته بندی نمود. این روایات در هر هشت جلد کتاب پراکنده اند. به نظر می رسد که هدف این مجموعه موضوعی حدیث، آشنایی و انس با قرآن است؛ اما پراکندگی آنها موجب عدم بهره گیری کافی از آنها شده است.

این نوشتار، در پی آن است که ضمن بیان ضرورت انس با قرآن، این دویست روایت را با نظمی خاص، عرضه کند؛ زیرا علاوه بر ایجاد تسهیل در برخورداری از قرآن، موجب می شود که استفاده از قرآن، در سطوح بنیادی، تخصصی و عمومی، قابل دسترس باشد.

1. تعریف انس با قرآن

واژه «انس»، در لغت، معنایی مقابل «وحشت» دارد و انس انسان به چیزی، بدین معناست که از آن، هیچ وحشت و اضطرابی ندارد و همراه با آن به آرامش می رسد. (2) امام علی علیه السلام فرموده است:

هر کس با قرآن انس بگیرد، از جدایی دوستان، وحشتی نخواهد داشت. (3)

ایشان، در جای دیگری فرموده:

ص: 334

1- ر. ک: تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم، علی رضائیان.

2- معجم مقاییس اللغة، ج 1، ص 145؛ تاج العروس، ج 8، ص 188.

3- غرر الحکم، ح 8790.

اگر به دنبال مونسى مى گردید ، قرآن ، برایتان كافی است .(1)

همچنین ، امام سجّاد علیه السلام مى فرماید :

اگر هیچ موجودى بر روی زمین زنده نماند و من تنها باشم ، مادام كه قرآن با من باشد ، وحشتى نخواهم داشت .(2)

2 . بایسته های انس با قرآن ، از دیدگاه روایات «الكافی»

در كتاب الكافی ، روایاتی آمده است كه در سطوح مختلف ارتباط با قرآن ، مى توان از آنها بهره گرفت . ویژگی هایی كه در این روایات برای قرآن آمده است ، نشان مى دهد كه باید هر كسى به فراخور توان خویش ، از آن بهره ببرد .

قرآن ، عرصه و جولانگاه اسلام است .(3) قرآن ، جانشین همه كتب آسمانى است .(4) اوامر و نواهی اسلام ، در آن آمده است .(5) قرآن ، كتاب هدایت است(6) و درمان بیماری های روحى را از قرآن باید خواست .(7)

در باره تأثیرگذاری عجیب قرآن ، پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است :

إِنِّى لَأَعْجَبُ كَيْفَ لَا أُشِيبُ إِذَا قَرَأْتُ الْقُرْآنَ؟! (8)

در شكفتم ، چگونه است كه تلاوت قرآن ، مرا جوان نگاه مى دارد؟!

به یقین ، همه آنچه آمد ، درست و راست است ، به اقتضای این كه همه چیز ، در قرآن هست : «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» .(9)

ص: 335

1- . جامع الأخبار ، ص 511 ، ح 1431 .

2- . الكافی ، ج 2 ، ص 602 .

3- . همان ، ص 46 .

4- . همان ، ص 601 .

5- . همان جا .

6- . همان ، ص 600 و ج 8 ، ص 44 .

7- . همان ، ص 600 .

8- . همان ، ص 632 .

9- . سورة نحل ، آیه 89 .

شیخ کلینی هم روایات مربوط به قرآن و اعجاز آن را در الکافی آورده است. (1) آری! برآورده شدن همه حاجات را باید از قرآن خواست ، همچنان که در روایتی چنین آمده است :

قرآن را بگشایید و آنچه حاجت دارید ، از خدا بخواهید. (2)

اقتضای این ویژگی های منحصر به فرد قرآن ، آن است که انسان ، رابطه ای ویژه با قرآن داشته باشد و از آن جا که نظام خاصی برای انس با قرآن ارائه نشده است ، این باور ، نزد مسلمانان ، به صورت فرهنگ درآمده است که : این کتاب ، قدسی است و ما را توان بهره بردن از آن نیست . در نتیجه ، در عین احترام ویژه قائل شدن ، آن را به کناری نهاده اند و غبار مهجوریت ، بر آن نشسته است ، غافل از این که بنابر حدیثی از امام صادق علیه السلام ، این قرآن ها در قیامت ، به درگاه خداوند متعال ، شکایت خواهند بُرد. (3)

برای رهایی قرآن از مهجوریت ، انس با قرآن ، باید نظام مند صورت گیرد .

3 . نیاز به نظام مندی روایات «الکافی»

قدسی بودن کلام الهی ، به جای آن که عامل محرکی برای ارتباط با آن باشد ، گاهی نوعی بازدارندگی را به همراه داشته است و مسلمانان ، خود را فروتر از آن دیده اند که مجالستی با این مآدبه الهی داشته باشند ، به گونه ای که گویا این مانده آسمانی ، فقط

برای گروهی خاص ، فرود آمده است . از این روست که پیامبر صلی الله علیه و آله در کلامی که به تحقّق آن یقین داشته ، به درگاه خداوند ، شکایت برده است که : «يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» ، (4) و نه تنها از امت زمان خویش ، بلکه از امت اسلامی در همه زمان ها ، گله مند بوده است .

ص: 336

-
- 1- . الکافی ، ج 1 ، ص 59 ، 60 ، 61 ، 62 ، 199 ، 269 ، 374 و 599 ج 2 ، ص 599 و ج 7 ، ص 175 و 176 و ج 8 ، ص 5 .
 - 2- . همان ، ج 2 ، ص 629 .
 - 3- . الخصال ، ص 142 .
 - 4- . سوره فرقان ، آیه 30 .

برای برون رفت قرآن از این مهجوریت، باید نظامی طولی برای اُنس یافتن با قرآن تعریف شود، به گونه ای که هر کس از پایین ترین مرتبه تا بالاترین مرتبه، بتواند با قرآن اُنس داشته باشد.

عده ای فقط قرآن را در هزار توی پستوی خانه خود نگهداری می کنند و گروهی، آن قدر با قرآن خو گرفته اند که جایگاه خاصی در زندگی آنان یافته و به گونه ای قرآن، راه نمای آنان در کارهایشان است و بین این دو گروه نیز عده بسیاری قرار می گیرند.

در روایات ما بسیاری توانمندی های قرآن کریم، این گونه بیان شده است:

كتاب الله على أربعة، العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق: العبارة للعوام، الإشارة للخواص، اللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء (1).

از قرآن، نصیب عده ای عبارات و ظاهر آن است و عده ای، ظاهر آن را اشاره به معنای خاصی می دانند. اولیای الهی نیز به لطایفی از آیات الهی پی می برند و انبیا، با توجه به بطون آیات الهی (2) و مراتب درك خود، به حقایقی می رسند که دیگران را توان رسیدن به آنها نیست.

نظام مندی اُنس با قرآن، علاوه بر این که می تواند آن را از مهجور بودن خارج کند، تعارض بین برخی روایات را نیز از بین خواهد برد. مرحوم کلینی، در روایتی از امام صادق علیه السلام آورده است:

إنَّ الرجل الأعجمي من أمتي ليقراً القرآن بعجميته، فترفعه الملائكة على عربيته؛

اگر شخص غیر عرب، قرآن را به گویش عجمی (غیر عربی) هم بخواند، فرشته ای مأمور می شود تا به صورت [صحیح] عربی اش، آن را بالا ببرد. (3)

همچنین، روایاتی وجود دارد که به گوش سپردن به آیات الهی تشویق

ص: 337

1- بحار الأنوار، ج 78، ص 278، ح 113 و ج 92، ص 20، ح 18.

2- «إنَّ للقرآن ظاهراً و باطناً» الكافي، ج 4، ص 549.

3- همان، ج 2، ص 619.

می نمایند. (1) از سوی دیگر، روایات فراوانی تأیید شده که در قرائت بدون تدبّر و اندیشه قرآن، خیری نیست (2) و برخی روایات نیز، فقط برای عمل به قرآن، ارزش قائل شده اند. (3) برای رفع این تعارض ها، باید به این روایات، نظمی داده شود تا علاوه بر اثربخشی هر مرحله، بتواند مقدمه ای برای مرحله بعد باشد و در نهایت، این مجموعه اثرگذار، به هدف مشخصی - که همانا عمل بر اساس قرآن و رسیدن به قرب الهی است - دست یابد.

افزون بر آنچه گذشت، اگر این نظام مندی صورت گیرد، در مسیر تعالی ارتباط با قرآن، کسانی که توان آن را دارند تا به مرحله بالاتری بروند، تلاش می کنند که آن مرتبه را به دست آورند؛ چرا که در حدیث آمده است:

من اعتدل یوماه فهو مغبون؛ (4)

کسی که دو روزش مانند هم باشند [و پیشرفتی نداشته باشد]، ضرر کرده است.

کسی که می تواند «اشارات قرآنی» را دریابد، پایش را از فهم «عبارات» آن فراتر می نهد، و آن که به درک «لطائف» آن نائل آید، در اشارات نمی ماند.

کسی که توصیف لذت تدبّر در قرآن را شنیده است، قفل از قلب خود می گشاید و از قرائت، به تدبّر می رسد؛ چرا که: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا». (5)

اگر همه کسانی که با قرآن انس پیدا کرده اند، فرایند (Process) مطلوب را طی کنند و تلاش کنند که به مرتبه بالاتر برسند، می توان انتظار داشت که خروجی (Out Put) این رابطه با قرآن، اثر بسیار مطلوبی بر روی جامعه و محیط (فرا سیستم) بگذارد و جامعه اسلامی، به جامعه ای قرآنی تبدیل شود. هر مرحله ای از ساز و کار، اثربخشی خود را دارد و در عین حال، با نگاهی کل نگر، همه اجزا، اثری فراتر بر جامعه

ص: 338

1- همان، ج 3، ص 423.

2- میزان الحکمة، ج 9، ص 341.

3- الکافی، ج 3، ص 423.

4- الأمالی، صدوق، ص 477.

5- سوره محمّد، آیه 24.

خواهند داشت .

بنا بر آنچه گفته شد ، با توجه به این که الکافی ، کتابی دستِ اوّل (متقدّم) و نزدیک به عصر نزول قرآن است ، شایسته است که روایات این کتاب درباره قرآن کریم ، به صورتی نظام مند عرضه شوند تا احادیث مربوط اُنس با قرآن ، به صورت طولی و مرحله به مرحله ، مشخص شده ، تعریف گردد .

ص: 339

این نظام، دارای سه زیرنظام است: نظام بنیادی، نظام تخصصی و نظام عمومی، که نظام عمومی، خود دارای مراتبی است و این سه نظام، مانع الجمع نیستند؛ اما کسانی که می‌توانند در بحث‌های بنیادی قرآن کاوش کنند، زینده نیست که به جزئی از نظام عمومی اکتفا نمایند، و یا کسانی که در حوزه بحث‌های تخصصی قرآن کارآیی دارند، باید در این حوزه، تلاشی در خور و پسندیده داشته باشند.

الف. سطح بنیادی

زیربنای بسیار از شبهات در مسائل قرآنی، مربوط به نزول قرآن و وحیانی بودن آیات آن، جمع آوری و کتابت آن، مصون بودن آن از تحریف، و اعجاز قرآن است. مستشرقانی مانند گلدزیهر و نولدکه در باره این مباحث، کتاب‌هایی نوشته‌اند و هنوز هم بازار آن، گرمی خاص خود را دارد. (1)

شیخ کلینی، در این زمینه، روایاتی را نقل کرده است. در روایتی، به نقل از حفص بن غیاث، آورده است که با توجه به آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ»، (2) از امام صادق علیه السلام در باره چگونگی نزول قرآن در طول بیست سال سؤال می‌کند. امام علیه السلام می‌فرماید:

نزل القرآن جملة واحدة في شهر رمضان إلى البيت المعمور، ثم نزل في طول عشرين سنة. (3)

در روایت دیگری به نقل از حرمان، از امام صادق علیه السلام در باره همین آیه می‌پرسد، امام علیه السلام، در پاسخ می‌فرماید:

ص: 340

1- ر. ر. ك: مجله قرآن پژوهی خاورشناسان که به همت گروهی از قرآن پژوهان، در قم منتشر می‌شود.

2- سورة بقره، آیه 185.

3- الكافي، ج 2، ص 628 - 629.

نعم : ليلة القدر وهى فى كل سنة فى شهر رمضان فى العشر الأواخر . فلم ينزل القرآن إلا فى ليلة القدر . قال الله « عز و جلفيها يُفرق كلَّ أمرٍ حكيمٍ » . (1)

و در ردّ كسانى كه مى خواستند به قبیله خود ، قداست ببخشند و بگویند كه قرآن با چند گویش ، نازل شده است ، دو روایت نقل کرده است :

از امام باقر علیه السلام روایت کرده كه فرمود :

إن القرآن واحد ، نزل من عند واحد ، ولكنّ الاختلاف یجىء من قبل الرواة ؛ (2)

قرآن ، واحد است و از نزد خدای واحد ، نازل شده است و اختلاف ، از جانب راویان است .

نیز از فضیل بن یسار نقل کرده كه از امام صادق علیه السلام ، در باره این كه مردم مى گویند : قرآن ، بر هفت حرف ، نازل شده ، پرسیده است . امام پاسخ داده است : دشمنان خدا ، دروغ مى گویند . قرآن ، فقط بر يك حرف از جانب خدای واحد ، نازل شده است . (3)

در باره جمع قرآن نیز ، از امام باقر علیه السلام روایت کرده كه فرمود :

ما ادّعى أحد من الناس أنّه جمع القرآن كلّهُ كما أنزل إلاّ - كذّاب و ما جمعه ، و حفظ كما نزلهُ الله تعالى . إلاّ على بن ابى طالب علیه السلام والأئمّة من بعده عليهم السلام . (4)

این چند روایت از بین حدود دویست روایتی كه شیخ كلینی در باره قرآن آورده ، برگزیده شده است . شایان ذكر است كه اعتقادات قرآنی ، بر بنیادهایی استوار است و در طول تاریخ اسلام ، همواره محلّ بحث و گفتگوی اندیشمندان مسلمان بوده است (5) و هنوز هم محافل علمی و قرآن پژوهان را به خود مشغول کرده است .

ص : 341

1- . همان ، ج 4 ، ص 158 .

2- . همان ، ج 2 ، ص 63 .

3- . همان جا .

4- . همان ، ج 1 ، ص 228 .

5- . ر . ك : الكامل فى التاريخ ، ج 3 ، ص 55 ؛ الإقتان ، ج 1 ، ص 59 ؛ تاریخ القرآن ، عبد الله زنجانی ، ص 45 ؛ التمهيد فى علوم القرآن ، ج 1 ، ص 334 - 346 ؛ شرح أصول الكافى ، ملا صالح ، ج 11 ، ص 79 .

برای عده ای، اُنس با قرآن، به این معناست که به شبهات موجود، پاسخ گویند تا قرآن، همچنان جاودان بماند.

ب. سطح تخصصی

بعضی از بحث های قرآن، تخصصی است و گروهی خاص، توان پرداختن به آن را دارند، به چند دلیل:

یک. قرآن، دارای ظاهر و باطن است. امام صادق علیه السلام فرموده است:

إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنَ.

دو: طبق روایتی که کلینی از امام صادق علیه السلام آورده، زبان قرآن، زبان اشاره است:

نزل القرآن بِإِيَّكَ أَعْنَى وَاسْمِعِي يَا جَارَهُ! (1)

سه: قرآن، علاوه بر اشارات، دارای لطایف و حقایقی است.

چهار: طبق روایتی که کلینی نقل کرده، آیات قرآن، به چند شکل، تقسیم شده است و تفکیک این قسمت ها به عهده امامان، و در غیاب آنها، بر عهده اهل خبره است. اصبع بن نباته می گوید: شنیدم که امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:

نزل القرآن اثلاثاً: ثلث فینا و فی عدونا، و ثلث سنن و أمثال، و ثلث فرائض و أحكام. (2)

تشخیص این که کدام يك آیات در باره فرائض است و کدام يك در باره مستحبات، بر عهده عده ای خاص است. اگر معصوم علیه السلام باشد، خود بیان می کند و در غیاب او، فقیهان و عالمان دینی، می توانند واجبات و مستحبات را با توجه به مجموعه قرآن و سنت، تشخیص دهند.

شیخ کلینی، در روایت مشابه دیگری، همین مضمون را نقل کرده که در آن، به جای «ثلث»، «ربع» آمده است. (3)

ص: 342

1- الکافی، ج 2 ص 631.

2- همان، ص 627.

3- همان، ص 667، ح 3.

نیز در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام آورده که فرمود :

إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ أَرْبَعَةَ أَرْبَاعٍ ، رِبْعٌ حَلَالٌ ، وَرِبْعٌ حَرَامٌ ، وَرِبْعٌ سُنَنٌ وَأَحْكَامٌ ، وَرِبْعٌ خَيْرٌ مَا كَانَ قَبْلَكُمْ وَنَبَأٌ مَا يَكُونُ بَعْدَكُمْ وَفَصْلٌ بَيْنَكُمْ (1).

در این روایت ، به جامعیت قرآن نیز اشاره شده است .

پنج : با توجه به این که بعضی آیات قرآن ، نیازمند تفسیر هستند ، (2) این تفسیر بر عهده امامان و عالمان دینی است . بنا بر این ، کاری تخصصی است .

کلینی ، در این زمینه ، روایات متعددی را نقل کرده است . در روایتی به نقل از سلمة بن محرز آمده که : از امام باقر علیه السلام شنیدم که فرمود :

إِنَّ مِنْ عِلْمٍ مَا أَوْتِينَا تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ وَأَحْكَامَهُ (3).

و در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام ، چنین آورده است :

قال الذی عنده علم من الكتاب انا أتیک من قبل أن یرتد الیک طرفک . قال ففرّج أبو عبد الله علیه السلام بین أصابعه فوضعها فی صدره ، ثم قال : وعندنا و الله علم الكتاب کله (4).

و در روایت طولانی دیگری ، از امام علی علیه السلام نقل می کند که فرمود :

فاطلبوا ذلك من عند أهله خاصّة نور يستضاء بهم و أئمّة یقتدی بهم و هم عیش العلم و موت الجهل هم الذین یخبرکم حکمهم عن علمهم و صمتهم عن منطقتهم (5).

این روایات ، وقتی در کنار هم گذاشته شوند ، دریچه ای از مباحث تخصصی گشوده می شود که فقط عدّه ای توان پرداختن به آن را دارند و در فرآیند انس با قرآن ، جایگاه ویژه ای دارند . اگر از بعضی آیات قرآن ، رمزگشایی نشود و لایه های آن بر

ص: 343

1- . همان ، ص 628 .

2- . شیخ طوسی در التبیان ، آیات قرآن تقسیم بندی نموده و فقط بعضی آیات را نیازمند تفسیر می داند .

3- . الکافی ، ج 1 ، ص 229 .

4- . همان جا .

5- . همان ، ج 8 ، ص 391 .

اهل قرآن، عرضه نشود، آن لذت معنوی را نخواهند برد و این، همان نکته ای است که اشاره شد که در يك نظام، در عین حال که هر جزء، اثربخشی خود را دارد، در نگاه کل نگر هم می تواند کمکی به حلقه های بعد باشد. برای مثال، وقتی آیه «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ»⁽¹⁾ از محدوده غذا و طعام عادی خارج شده و بر علم تطبیق می شود، آن که با قرآن ارتباط دارد، در علمی که می آموزد و عالمی که نزد او یاد می گیرد، تجدیدنظر می کند و آیه، می تواند گره گشای بسیاری از مشکلات او باشد که اگر طعام را فقط بر غذا تطبیق می کرد، این گونه نمی شد.

ج. سطح عمومی

دو سطح پیشین، یعنی سطوح بنیادی و تخصصی، نیاز به مهارت هایی از قبیل: آگاهی به تاریخ و علوم ادبی، رجالی و تفسیری داشتند، گرچه امامان معصوم، از آموزش های متعارف و یادگیری مستثنا بوده اند؛ ولی دیگران برای ورود به این دو حوزه، نیاز به آموختن مقدماتی دارند؛ اما در سطح عمومی، این گونه نیست و برای بهره بردن از قرآن، می توان با اندک داشته ای، در معرض این نور الهی قرار گرفت. از لحاظ رتبه، کسانی که مراحل این سطح را طی کنند و به بالاترین مرحله برسند، کمتر از دو سطح قبلی نیستند و حتی آنان نیز به گونه ای می توانند از قرآن، بهره ببرند. فرق دو سطح قبلی با این سطح، در نیاز به دانش خاص است.

نظام مندی انس با قرآن در این سطح - بر اساس آنچه در الکافی آمده است - به این صورت ها پیشنهاد می شود:

1. نگهداری قرآن در خانه

از زمان های قدیم، تبرک جستن به اشیای خاص و نگهداری آنها در خانه، بین مردم مرسوم بوده است. علت توجه به نگهداری قرآن در منازل، شاید این باشد که

ص: 344

1- . سوره عبس، آیه 24 .

مردم، از خرافات دست بردارند و به جای آنها به کلام الهی تبرک جویند.

کلینی، در الکافی از امام صادق علیه السلام نقل کرده که فرمود:

اِنَّه ليعجبني ان يكون في البيت مصحف يطرد الله عز و جل به الشياطين؛ (1)

در شگفتم از این که قرآنی در خانه ای است و شیاطین، به واسطه وجود آن، از آن خانه دفع می شوند.

پایین ترین مرتبه انس با قرآن، همین نگهداری آن است که چون امام علیه السلام فرموده، مصلحت آن است که این کار، انجام شود. البته روایات متعارض این روایت هم وجود دارند که مجرد نگهداری و عدم تلاوت قرآن، مذموم دانسته شده است و کلینی نیز نقل کرده است؛ (2) ولی پاسخ آنها، این است که شاید در موارد خاص که شخص، توان خواندن ندارد، این کار را انجام دهد. احتمال هم دارد که این کار، برای آن بوده است که نسخه های متعدد قرآن، حفظ شوند، که بعید است، چون اگر روایت مربوط به دوره حیات پیامبر صلی الله علیه و آله بود و روایت نبوی بود، امکان داشت؛ اما در زمان امام صادق علیه السلام، این احتمال، بسیار ضعیف است.

2. نگاه کردن به قرآن

مرحوم کلینی، از امام صادق نقل کرده است که فرمود:

إنَّ النظر في المصحف عبادة. (3)

البته این روایت، قسمتی از روایتی است که امام علیه السلام در آن تأکید کرده اند که برای قرائت قرآن، خوب است از روی آن خوانده شود؛ یعنی همراه با نگرستن به آن باشد؛ ولی این عبارت، عام است و می توان فهمید که خواندن قرآن، ثوابی دارد و از روی قرآن خواندن، ثواب بیشتری دارد؛ چرا که امام علیه السلام فرموده است:

ص: 345

1- الکافی، ج 2، ص 613، ح 2.

2- همان، ح 3: «و مصحف معلق قد وقع عليه الغبار لا يقرأ فيه».

3- همان، ص 613، ح 4.

النظر في المصحف فهو أفضل .

یعنی نگاه کردن ، فضیلتی جداگانه دارد . لذا مرتبه بالاتر از نگهداری قرآن ، نگاه کردن به آن است ، برای این که کسانی که سواد خواندن قرآن را ندارند ، لااقل به آن نگاه کنند .

3 . گوش فرا دادن به قرآن

امام باقر علیه السلام در ضمن خطبه ای فرموده است :

إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ أَصْدَقُ الْحَدِيثِ وَأَحْسَنُ الْقِصَصِ وَقَالَ اللَّهُ «عز و جَلْوًا إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (1) . (2)

و در روایت دیگری ، از امام سجّاد علیه السلام و امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرموده اند :

من استمع حرفا من كتاب الله عز و جل من غير قراءة . كتب الله له حسنة و محاعنه سيئة و رفع له درجة . (3)

اگر کسی حرفی از کتاب خدا را فقط گوش کند و تلاوت هم نکند ، خداوند ، برایش حسنه ای می نویسد و گناهی را از او می زداید و درجه او را بالا می برد .

طبق این روایات ، قبل از مرتبه قرائت ، گوش سپردن به قرآن است . اگر کسی به هر دلیل از قرائت قرآن ، ناتوان است ، می تواند به آن گوش فرا دهد . در روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله ، این ترتیب دیده می شود که استماع ، قبل از قرائت است :

من استمع إلى آية من كتاب الله تعالى ، كتب له حسنة مضاعفة ، و من تلاها كانت له نورا يوم القيامة . (4)

با توجه به این که روایات مربوط به گوش فرا دادن به قرآن ، از کتاب الکافی نقل

ص: 346

1- .سوره اعراف ، آیه 204 .

2- .الکافی ، ج 3 ، ص 423 .

3- . همان ، ج 2 ، ص 612 .

4- . کنز العمال ، ح 5662 .

شده است و در آنها، بشارت به پاداش بزرگی داده شده، پذیرفتن آنها مشکل نیست، بویژه این که روایات، مؤید هم دارند.

4. یادگیری قرآن

گرچه به نگهداری قرآن در خانه و نگاه کردن به آن و شنیدن آن، توصیه شده است، اما برای یادگیری آن، بویژه یادگیری با وجود سختی (1) نیز روایاتی آمده است. بنا بر این، اگر کسی می تواند قرآن را یاد بگیرد، برای رسیدن به مرحله بعد - که قرائت است -، باید این مقدمه را انجام دهد. لذا در روایتی از امام باقر علیه السلام آمده است که به یکی از یاران خویش فرموده است:

یا سعد! تعلّموا القرآن. (2)

و در روایت دیگری، امام صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرمود:

قرآن را فراگیرید و به ازای سختی هایی که تحمّل می کنید، در قیامت، قرآن بر شما متمثّل می شود و به ازای هر آیه ای که می خوانید، درجه ای بالا می روید و همین طور، این پاداش برای والدینی است که فرزندان خویش را برای یادگیری قرآن، تشویق می کنند. (3)

و در روایت دیگری، از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود:

ینبغی للمؤمن أن لا یموت حتّی یتعلّم القرآن أو یكون فی تعلیمه؛ (4)

شایسته است انسان، قبل از مرگ، قرآن را یاد بگیرد یا در حال یاد دادن باشد.

5. قرائت قرآن

بیشترین روایاتی که کلینی در الکافی آورده، در باره تلاوت قرآن است که بیشتر

ص: 347

1- الکافی، ج 2، ص 606، ح 1 - 3.

2- همان، ص 596.

3- همان، ص 603.

4- همان، ص 607 و ج 6، ص 49.

این روایات، در جلد دوم و تعدادی هم در جلد سوم و هشتم الکافی آمده است. این روایات، حدود يك سوم تمام روایاتی است که کلینی در باره قرآن آورده است. گویا علّش این است که قرآن، تجلّی کلام خداوند(1) است، چنانچه در روایات هم آمده است که هر کسی قصد سخن گفتن با خدا را دارد، باید به تلاوت قرآن، بپردازد(2) و از سوی دیگر، تلاوت قرآن، نوعی تجدید عهد با خداوند است. همچنان که کلینی، از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود:

القرآن عهد الله الى خلقه ينبغى للمسلم أن ينظر في عهده وإن يقرأ منه في كلّ يوم خمسين آية؛(3)

تلاوت قرآن، نه تنها برای خود تلاوت کننده، برکت دارد، بلکه تمام اهل خانه، از برکات این تلاوت، بهره می برند.

کلینی، از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرمود:

نوروا بيوتكم بتلاوة القرآن ولا تتخذوها قبورا، كما فعلت اليهود والنصارى. صلّوا في الكنائس و البيع و عطّلوا بيوتهم.(4)

همچنین از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که فرمود:

فإنّ البيت إذا كثّر فيه تلاوة القرآن، كثر خيرُه و اتّسع أهله و إضاء لأهل السماء، كما تضيء نجوم السماء لأهل الدنيا.(5)

طبق این روایت، خانه ای که در آن تلاوت قرآن انجام می گیرد، برای اهل آسمان، روشنی بخش است، همان گونه که ستاره ها برای اهل دنیا، نورافشانی می کنند. در باره فروع قرائت، مانند قرائت با صوت (قرائت با حزن و اندوه)، قرائت با لحن،

ص: 348

-
- 1- بحار الأنوار، ج 89، ص 85.
 - 2- كنز العمال، ح 2257.
 - 3- الكافي، ج 2، ص 610، ح 1.
 - 4- همان، ج 2، ص 610، ح 2. برای مطالعه روایات مربوط به تلاوت قرآن، ر. ك: ج 2، ص 601 - 635 و ج 3، ص 302 و ج 8، ص 175، 214، 248 - 249 و 390.
 - 5- ر. ك: همان، ج 2، ص 610.

ختم قرآن و کیفیت هر کدام نیز روایات متعددی در الکافی نقل شده است که در نقل آنها ضرورتی نیست و مراد آنها، این است که قرائت ، مرتبه ای از انس با قرآن است .

6 . حفظ قرآن

بعد از قرائت قرآن ، مرتبه حفظ قرآن است . حدود ده روایت در الکافی نقل شده است که ضمن توجه دادن به حفظ قرآن ، بر فراموش نکردن آن ، تأکید شده است .

در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود :

إِنَّ الْآيَةَ مِنَ الْقُرْآنِ وَالسُّورَةَ لَتَجِيءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى تَصْعَدَ أَلْفُ دَرَجَةٍ فِي الْجَنَّةِ ، فَتَقُولُ : لَوْ حَفِظْتَنِي ، لَبَلَّغْتَ بِي هَهنا .(1)

7 . تدبّر

شکلی نیست که یکی از بهترین مراتب ارتباط با قرآن ، درک عمیق ، فهم تفسیر و دریافت معانی آن است . اگر جامعه به سمت فهم و درک مطالب و معانی قرآن کریم حرکت کند و تلاش شود تا به همان اندازه ای که به حفظ قرآن پرداخته می گردد ، به دریافت پیام آن نیز تسلط یابد ، شاهد رشد و توسعه فرهنگ قرآن در جامعه خواهیم بود .

گرچه مراتب قبل از این هم اثربخشی خاص خود را دارند ، ولی با تدبّر ، بهره افزون تری به او و جامعه خواهد رسید و بدون درک مفاهیم ، بهره کمتر . از این روست که از امام علی علیه السلام نقل شده که فرمود :

ألا لا خير في قراءة ليس فيها تدبّر .(2)

ایشان ، در روایت دیگری فرموده است :

قرآن را به سرعت ، قرائت نکنید و در پی آن نباشید که سوره را به آخر برسانید .

ص: 349

1- . همان ، ص 608 ، ح 3 .

2- . همان ، ج 1 ، ص 36 .

قلوبتان باید به خشوع درآیند. (1)

همچنین ایشان فرموده است :

در قرآن ، اندیشه کنید که همچون بهار است . (2)

مرحوم کلینی ، در جلد دوم الکافی ، در بابی با عنوان «ترتیل قرآن» آورده است که یکی از معانی ترتیل ، این است که باید همراه با تأمل ، قرائت شود . وی در آن جا از امام علی علیه السلام نقل کرده که فرمود :

ولا یکن هم أحدکم آخر السورة . (3)

که این ، نشانگر اهمّیت تدبّر و درک مفاهیم آیات قرآن است .

8 . عمل به قرآن

کسی که با قرآن انس گرفته ، اگر به آنچه در آن نگریسته و بدان گوش فرا داده و آن را قرائت کرده و در خزانه ذهن خود حفظ نموده است ، عمل نکند ، کشتی آرزوی او به ساحل رستگاری نخواهد رسید تا جرّقه عمل به آیات نورانی قرآن زده شود ، نور الأنوار و نور مبین ، به وجود نخواهد آمد . قرآن ، استوارترین راه های هدایت را به انسان ، نشان داده است :

«إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ» . (4)

و کوه ها را به حرکت در می آورد و مردگان را جان می بخشد :

«سِيرَتْ بِهِ الْجِبَالِ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَى» . (5)

آنچه آدمیان برای هدایت بخواهند ، در این کتاب ، یافت می شود ؛ چرا که «تَبَيَّنًا

ص: 350

1- . نهج البلاغة ، خطبه 110 .

2- . تحف العقول ، ص 50 .

3- . الکافی ، ج 2 ، ص 614 ، ح 1 .

4- . سوره نحل ، آیه 89 .

5- . سوره رعد ، آیه 31 .

علامه طباطبایی می نویسد :

قرآن کریم ، کتاب هدایت است و جز این ، کاری ندارد . لذا ظاهراً مراد از «کلّ شیء» ، همه آن چیزهایی است که برگشت آن به هدایت است . از معارف حقیقیه مربوط به مبدأ و معاد و اخلاق فاضله و شرایع الهی گرفته تا قصص و مواعظی که مردم در هدایت و راه یافتنشان ، به آن محتاج اند و قرآن ، تبیان همه اینهاست . (2)

کلینی ، در اصول الکافی ، روایاتی را نقل کرده است که ضرورت عمل به قرآن را به خوبی نشان می دهند . وی از امام صادق علیه السلام نقل کرده که فرمود :

إِعلموا إنّ القرآن هدى النّهار و نور اللّیل المظلم علی ما کان من جهد و فاقه . (3)

همچنین ، در باره جامعیت قرآن و این که برآورنده نیاز انسان است ، روایات متعددی را نقل کرده است . در روایتی از امام باقر علیه السلام آورده است :

همانا خداوند - تبارک و تعالی - ، قرآن را بیانگر هر چیزی قرار داده است ، حتّی به خدا سوگند چیزی را که بندگان به آن احتیاج داشته باشند ، رها نکرده است تا آن جا که کسی نمی تواند بگوید : «ای کاش خداوند ، آن را در قرآن ، بیان می کرده!» و نکرده باشد . (4)

و در روایت دیگری ، امام صادق علیه السلام ، از پدرانش ، از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله ، کلام مفصّلی نقل می کند که بخشی از آن ، چنین است :

هر گاه آشوب ها چون شب تار ، شما را گرفت ، به قرآن رو آورید و بدان چنگ زنید ... هر کسی را که قرآن را پیشوای خود کرد ، به بهشت ره نمون می شود و هر که از آن پیش افتد و آن را پشت سر خود قرار دهد ، به دوزخ می کشاند و کتابی است که در آن ، تفصیل و بیان و جداکننده حق و باطل است و شوخی و سرسری

ص: 351

1- . سوره نحل ، آیه 89 .

2- . المیزان ، ج 12 ، ص 325 .

3- . الکافی ، ج 2 ، ص 600 .

4- . همان ، ج 1 ، ص 59 .

نیست. برای آن، ظاهری و باطنی است. پس ظاهرش، حکم و دستور است و باطنش، دانش. ظاهرش، جلوه دارد و باطنش، ژرف است. ستارگانی دارد و ستارگانش هم ستارگانی دارند. شگفتی هایش، به شماره در نمی آیند و عجایبش، کهنه نمی گردند. در آن است چراغ های هدایت، و جایگاه نور و حکمت، و راه نمای معرفت است برای آن کسی که صفات را بشناسد. (1)

بعد از آن که قرآن، با ویژگی های هدایت و جامعیت، معرفی شده است، روایات مربوط به عمل به قرآن، جایگاه ویژه ای در این نظام مندی پیدا می کنند. در روایت معتبری، از امام باقر علیه السلام نقل شده است که در ضمن خطبه نماز جمعه فرمود:

اتنفعوا بموعظة الله وألزموا كتابه فإنه أبلغ الموعظة؛ (2)

از پندهای خداوند، بهره بگیرید و عمل به کتابش را بر خویش، واجب شمارید که شیواترین پندهاست.

در روایت دیگری، از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود:

اولین کسی که در قیامت، بر خداوند وارد می شود، من هستم در آن روز، از امت خویش سؤال خواهم کرد که: با کتاب خدا، چه کردید؟ (3)

آری! آنان که قرآن را راه نمای خویش قرار داده اند، از این آزمون، سر بلند بیرون خواهند آمد.

اگر فرد و به تبع آن جامعه، به قرآن عمل کند، این کتاب، از مهجوریت خارج می شود و فرهنگ قرآنی بر جامعه، حاکم می شود. علت غایی فرورستادن قرآن نیز همین عمل به قرآن بوده است. در همان سال های آغازین نزول وحی، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

ص: 352

1- . همان، ص 599. روایات دیگری شبیه این روایات، در الکافی آمده است که بیشتر آنها در جلد اول و چند روایت هم در جلد هفتم ص 175 و 176 و جلد هشتم (ص 5) نقل شده است.

2- . همان، ج 3، ص 423.

3- . همان، ج 2، ص 600.

إعملوا بالقرآن أحلوا حلاله و حرّموا حرامه ، و اقتدوا به ، و لا تكفروا بشي ء منه ؛ (1) به قرآن ، عمل کنید . حلالش را حلال شمارید و از حرامش ، اجتناب کنید و به آن اقتدا نمایید و به هیچ چیز آن ، کفر نوزید .

امام علی علیه السلام نیز فرموده است :

ای کسانی که عالم به قرآن هستید ، به آن عمل کنید ؛ چون عالم ، کسی است که به آنچه می داند ، عمل می کند و عمل او ، مطابق علم اوست . به زودی ، مردمی خواهند آمد که علمشان ، از گلهای آنها تجاوز نمی کند . (2)

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله هشدار داده است که :

يأتي على الناس زمان القرآن في وادٍ و هم في وادٍ غيره ؛ (3)

زمانی فرا می رسد که مردم و قرآن ، در دو وادی مختلف ، قرار می گیرند (به آنچه قرآن می گوید ، عمل نمی کنند) .

در پایان ، ذکر چند نکته لازم است :

1 . روایات الکافی ، با نگاهی کل نگر و به گونه ای نظام مند ، در سه سطح بنیادی ، تخصصی و عمومی ، ارائه شده است تا هر کس بتواند با قرآن انس داشته باشد . از آن جا که این تقسیم بندی ها با دقت های عقلی و ریاضی گونه ارائه نشده ، ممکن است به آسیب هم پوشانی مبتلا باشند و افرادی بتوانند در دو سطح بنیادی و تخصصی ، با قرآن رابطه داشته باشند یا مانند معصومان و راسخان در علم ، در همه سطوح با قرآن ارتباط دارند و به علوم آن ، آگاه و به آیات آن ، عامل باشند :

هم الذين يخبركم حكمهم عن علمهم و صمتهم عن منطقهم . (4)

2 . علاوه بر آنچه گذشت ، روایات دیگری نیز هستند که در این نظام مندی قرار

ص: 353

1- . المستدرک علی الصحیحین ، ج 1 ، ص 77 .

2- . کنز العمال ، ح 29419 .

3- . همان ، ح 29118 .

4- . الکافی ، ج 8 ، ص 391 .

نگرفته اند؛ ولی با ملاك هايی که داده شد، می توان آنها را نیز در این دسته بندی ها قرار داد.

3. کسانی هستند که ناخوانده و نانوشته، عامل به آیات و احکام الهی هستند و قلبشان به نور قرآن، روشن است. با توجه به رابطه دوسویه بین علم و عمل، این افراد به واسطه عمل به قرآن، عالم به آن هم خواهند شد. در روایت است که:

ليس العلم بكثره التعلّم وإنما هو نور يقذفه الله تعالى في قلب من يريد الله أن يهديه. (1)

این نوشتار را با گزیده ای از دعای امام سجّاد علیه السلام در ختم قرآن، به پایان می بریم:

خداوندا! بر محمّد و خاندانش رحمت فرست و ما را از کسانی قرار ده که به ریسمان عهد و پیمان قرآن، چنگ می زنند و از امور متشابه، به پناهگاه محکمش پناه می برند و در سایه پر و بالش می آسایند و به روشنی صبحش، راه می یابند و به

إشراق روشنگری اش، راه می جویند و از چراغش، بر می فروزند و از غیر آن، هدایت نمی طلبند. (2)

ص: 354

1- . منية المرید ، ص 167 .

2- . الصحیفة السجّادية ، دعای 42 .

- 1 . الإتيان في علوم القرآن ، عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي الشافعي ، بيروت : دار الكتب العلمية ، 1421 ق .
- 2 . بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام ، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (العلامة المجلسي) ، بيروت : مؤسسة الوفاء ، 1403 ق .
- 3 . تاج العروس من جواهر القاموس ، السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي (م 1205 ق) ، تحقيق : علي شيري ، بيروت : دار الفكر ، 1414 ق .
- 4 . تاريخ القرآن ، ابي عبد الله الزنجاني ، تحقيق : محمد عبد الرحيم ، دمشق : دار الحكمة للطباعة والنشر ، 1410 ق .
- 5 . التبيان في تفسير القرآن ، محمد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي) ، نجف : مكتبة الأمين ، 1381 ق .
- 6 . تجزيه و تحليل و طراحي سيستم ، علي رضائيان ، تهران : سمت ، 1380 ش .
- 7 . التمهيد في علوم القرآن ، محمد هادي معرفت ، قم : مؤسسة النشر الإسلامي ، 1411 ق .
- 8 . جامع الأخبار أو معارج اليقين في أصول الدين ، محمد بن محمد الشعيري السبزواري ، تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، قم : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، 1414 ق .
- 9 . الخصال ، محمد بن علي ابن بابويه القمي (الشيخ الصدوق) ، قم : مؤسسة النشر الإسلامي ، 1414 ق .
- 10 . شرح أصول الكافي ، ملا صالح مازندراني ، تهران : مكتبة الاسلامية ، 1342 ش .
- 11 . الصحيفة السجّادية ، المنسوب إلى الإمام علي بن الحسين عليه السلام ، تصحيح : علي أنصاريان ، دمشق : المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية ، 1405 ق .

- 12 . غرر الحكم ودرر الكلم ، عبد الواحد الأمدي التميمي ، تحقيق : مير جلال الدين محدث أرموى ، تهران : دانشگاه تهران ، 1360 ش .
- 13 . قرآن پژوهی خاورشناسان (دو فصل نامه تخصصی قرآن) ، مدير مسئول : محمد علي رضايي اصفهاني .
- 14 . الكافي ، محمد بن يعقوب الكليني ، تحقيق : علي أكبر الغفاري ، بيروت : دار صعب ودار التعارف ، 1401 ق .
- 15 . الكامل في التاريخ ، علي بن محمد الشيباني الموصلي (ابن الأثير) ، تحقيق : علي شيري ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، 1408 ق .
- 16 . كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال ، علي المتقي بن حسام الدين الهندي ، تصحيح : صفوة السقا ، بيروت : مكتبة التراث الإسلامي ، 1397 ق .
- 17 . المستدرک علی الصحیحین ، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري ، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ، بيروت : دار الكتب العلمية ، 1411 ق .
- 18 . معجم مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس (م 395 ق) ، مصر : شركة مكتبة مصطفى البابي وأولاده .
- 19 . منية المرید ، زين الدين علي العاملي (الشهيد الثاني) ، قم : مكتب الإعلام الإسلامي ، 1415 ق .
- 20 . ميزان الحكمة ، محمد المحمدي الرّيشهري ، قم : دار الحديث ، 1416 ق .
- 21 . الميزان في تفسير القرآن ، السيد محمد حسين الطباطبائي ، تهران : دار الكتب الاسلاميه ، 1372 ش .

جایگاه شناسی سنت نبوی در «الکافی» (سید منذر حکیم) (تدوین: سید محمد حسن حکیم)

جایگاه شناسی سنت نبوی در «الکافی»

سید منذر حکیم

تدوین: سید محمد حسن حکیم

چکیده

با توجه به اهمیت سنت نبوی و وجود برخی شبهات در باره اهتمام شیعه نسبت به سنت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله ، در بخش اول این مقاله ، ابتدا از نظر تحلیلی ، جایگاه سنت پیامبر صلی الله علیه و آله در منابع شیعه ، مورد بررسی قرار گرفته است و سپس ، با توجه به آنچه به صورت مستند در منابع شیعه و اهل سنت آمده ، جایگاه آن نزد اهل بیت علیهم السلام و راویان شیعه ، مورد بررسی قرار می گیرد .

در بخش دوم این مقاله نیز اهمیت بررسی میدانی در باره «میزان کاربرد سنت نبوی» در جوامع روایی شیعه ، تبیین می شود و نتایج يك بررسی میدانی در خصوص میزان کاربرد سنت نبوی در روایات الکافی ، به طور خلاصه ، تبیین می گردد .

درآمد

از مباحث مهم و در خور توجه در مباحث حدیثی ، جایگاه شناسی روایات نبوی یا به تعبیر دقیق تر ، سنت نبوی نزد شیعیان و استفاده از آن در آثار حدیثی شیعه است ؛ چرا که در پرتو این مباحث ، اهمیت روایات نبوی در میان شیعیان و جایگاه والا و ارزشمند آن ، بیش از پیش روشن می شود و احیاناً اگر برخی تصوّرات غلط و سطحی نسبت به مبانی شیعه و سیره علمای آن در این خصوص وجود داشته باشد ، برطرف می گردد .

ص: 357

آنچه مسلم است، این که احادیث نبوی، پس از قرآن کریم، دومین منبع شیعه برای استنباط احکام اسلامی است که با عنوان «سنت»، در کتب اصولی مورد بحث قرار گرفته است، چنان که استاد سید محمدتقی حکیم، در کتاب *الأصول العامة للفقهاء المقارن*، در تعریف سنت نزد علمای علم اصول می گوید:

وقد اختلفوا فی مدلولها من حیث السعة والضيق مع إتفاقهم علی صدقها علی ما صدر عن النبی صلی الله علیه و آله من قول أو فعل أو تقریر؛ (1)

هر چند در مدلول سنت از نظر دایره شمول آن، [میان علمای اصول] اختلاف وجود دارد؛ اما همگان بر صدق این معنا بر سنت، اتفاق نظر دارند که بر آنچه از پیامبر صلی الله علیه و آله صادر شده: سخن، فعل و تقریر ایشان، اطلاق می شود.

همچنین استاد شهید مرتضی مطهری، در کتاب *کلیات علوم اسلامی*، در باره سنت می نویسد:

سنت، یعنی گفتار یا کردار یا تأیید معصوم. بدیهی است که اگر در سخنان رسول اکرم، یک حکمی بیان شده باشد و یا محقق شود که دیگران، برخی وظایف دینی را در حضور ایشان انجام می داده اند که مورد تأیید و امضای علمی ایشان قرار گرفته است، یعنی ایشان با سکوت خود بر آن صحه گذاشته اند، کافی است که یک فقیه (در استنباط حکم) بدان استناد کند. (2)

البته در این خصوص، میان شیعه و اهل سنت، تفاوتی نیست، چنان که غزالی در کتاب *المستصفی*، در تعریف سنت می گوید:

ص: 358

1- *الأصول العامة للفقهاء المقارن*: ص 122. همچنین، ر. ک: *السنة فی الشريعة الإسلامية*، ص 6: «السنة النبویة حجیتها من الضروریات».

2- *کلیات علوم اسلامی*، ج 3، ص 19.

و فی البحث عن السنّة یتبیین حکم الأقوال و الأفعال من الرسول ، و طرق ثبوتها من تواتر و آحاد ، و طرق روایتها من مسند و مرسل ، و صفات رواتها من عدالة و تکذیب ، إلى تمام کتاب الأخبار: (1)

در بحث از سنّت [در مباحث اصولی] ، حکم سخنان و افعال پیامبر صلی الله علیه و آله ، و راه های اثبات آن - که شامل : تواتر یا واحد بودن خبر ، طُرُق روایت آن : مسند یا مرسل بودن ، و ویژگی های راویان از جهت عدالت و کذب و ... ، مورد بررسی قرار می گیرد .

اما در این میان ، تنها يك اختلاف میان شیعیان و اهل سنّت در این خصوص وجود دارد که آن هم مربوط به چگونگی دریافت سنّت نبوی و به عبارت دیگر ، راه های اثبات سنّت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که برخی محققان ، آن را مورد دقت و توجه قرار داده اند . در این خصوص ، آمده است :

اختلاف اصلی دو مکتب فقهی سنّی و شیعی ، در کیفیت تلقی سنّت نبوی و منابع فقه است . اهل سنّت ، حدیث نبوی را از طریق صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله اخذ نموده اند ، در حالی که شیعه ، این حدیث [ها] را از طریق خاندان وی به دست آورده است . (2)

در واقع ، مهم ترین راه شیعیان برای رسیدن به سنّت نبوی ، کلام خاندان وحی است ، به دلیل آن که استفاده از این راه بر اساس روایات متواتر و صحیح منقول از پیامبر اکرم ، مورد تأکید قرار گرفته است . تواتر و صحّت این گونه روایات ، به وسیله

علمای شیعه و اهل سنّت ، تأیید شده است و هیچ شك و شبهه ای در درستی آنها وجود ندارد ، هر چند برخی اهل سنّت ، در عمل ، به آنها کم اعتنایی و حتّی بی اعتنایی نموده اند . بحث های تفصیلی این مسئله ، در کتب کلامی و تاریخی شیعه آمده است . (3)

به اجمال ، می توان گفت : « حدیث ثقلین » که به وسیله محدّثان شیعه و سنّی از

ص: 359

1- . المستصفی ، ص 8 .

2- . مقدّمه ای بر فقه شیعه ، ص 11 .

3- . از جمله آنهاست : الغدیر ، عبقات الأنوار و

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده و ایشان، بر اساس آن، مسلمانان را پس از خود به پیروی از قرآن و خاندان خویش فرا خوانده است، یکی از مهم ترین استدلال های شیعه برای اثبات حقانیت مسیر علمی آنهاست (1) که پایبندی شیعیان به این حدیث، خود، دلالت التزامی بر شدت اهتمام شیعه نسبت به روایات نبوی دارد و جایگاه مهم و رفیع حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و حقیقت پیروی از فرموده های ایشان را در میان شیعه، آشکار نموده، عدم پایبندی حقیقی دیگران را برملا می سازد.

به بیان دیگر، شیعه معتقد است که اهل بیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، راویان صادق سنت نبوی و عمل کنندگان واقعی به آن هستند و بر اساس فرموده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیث ثقلین، تمام سنت نبوی را باید از ایشان دریافت نمود و به همین دلیل، آنها آگاه ترین افراد نسبت به قرآن کریم نیز هستند؛ چرا که سنت پیامبر مکرم اسلام، در حقیقت، تبیین کننده قرآن کریم است. لذاست که شیعه اهل بیت علیهم السلام، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را بهترین و نزدیک ترین راه برای دریافت حقایق اصیل اسلامی می دانند.

بررسی روایی جایگاه سنت نبوی و رفع يك شبهه

در برخی موارد، کم توجهی یا بی توجهی و حتی در برخی موارد، غرض ورزی های جاهلانه نسبت به این حقیقت، منجر به اظهار نظرهای نادرستی نسبت به شیعیان و حتی اهل بیت گرامی پیامبر اکرم شده است تا حدی که ذهبی، در کتاب خود، سیر اعلام النبلاء، در پی شمارش کسانی که امام باقر علیه السلام از ایشان حدیث نبوی نقل کرده، نوشته است:

ولیس هو بالمکثر، هوفی الروایة کأیبه وابنه جعفر، ثلاثهم لا یبلغ حدیث کلّ

ص: 360

1- . پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: «إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ، مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا بَعْدِي، وَ أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ: كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ وَعِترَتِي، أَهْلُ بَيْتِي. أَلَا وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ» بحار الأنوار، ج 23، ص 106، ح 7 و ج 23، ص 104 باب 7؛ كنز العمال، ح 870 - 873، 898، 942 - 947، 951 - 953، 958، 1650، 1657 و 1667.

واحد منهم جزء ضحما، و لكن لهم مسائل و فتاوی؛ (1)

وی (امام باقر علیه السلام)، چندان نقل حدیث ننموده است، مانند پدرش [امام سجّاد علیه السلام] و فرزندش جعفر [صادق علیه السلام]، به طوری که اگر احادیث هر یک از ایشان جمع آوری گردد، یک مجلّد حجیم هم نخواهد شد؛ اما از ایشان، مسئله و فتوا [بسیار] نقل شده است.

حقیقت امر، این است که باطل بودن این ادّعا، کاملاً آشکار است؛ چرا که روایاتی که شیعیان از اهل بیت علیهم السلام نقل کرده و به آن ملتزم اند، خلاف آن را ثابت می نماید. از سوی دیگر، این مطلب توسط برخی اهل سنت نیز نقل و تأیید شده است.

آنچه از نظر تاریخی ثابت شده و در خور تأمل است، این که نه تنها از سوی امامان شیعه و پیروانشان در هیچ دوره از تاریخ اسلام، حرکتی بر خلاف سنت نبوی شکل نگرفته است؛ بلکه اهل بیت پیامبر اکرم، از عناصر اصلی مقابله با این گونه جریانات منحرف بوده اند و در مقاطع گوناگون تاریخی با دفاع سرسختانه از سنت نبوی، ایفای نقش نموده اند و در احیای آن و جلوگیری از کنار گذاشته شدن و از میان رفتن میراث پیامبر اکرم، تلاش کرده اند.

این نکته، در جریان معروفی که میان خلیفه سوم عثمان و امیر مؤمنان علی بن ابی طالب علیه السلام در ایّام حج اتّفاق افتاده، کاملاً مشهود است.

این روایت که در بیشتر منابع مهمّ روایی اهل سنت آمده و نقل کننده آن مروان بن حکم، شاهد ماجرا بوده است، حامل نکته بسیار مهمّی است که مدّعی ما را به روشنی تأیید می نماید. در این روایت، آمده است:

حدّثنا عبد الله، حدّثنی ابي ثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة، عن الحكم، عن علی بن الحسين عليه السلام، عن مروان بن الحكم، أنّه قال: شهدت عليا و عثمان - رضی الله عنهما - بين مكّة و المدينة و عثمان ينهي عن المتعة و ان يجمع بينهما فلمّا رأى

ص: 361

ذلك علي - رضی اللہ عنہ - أهل بهما فقال : لبيك بعمره و حجّ معاً . فقال عثمان

- رضی اللہ عنہ - : ترانی أنهی الناس عنه و أنت تفعله؟! قال : لم أكن أدع سنّة رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله لقول أحد من الناس . (1)

تذکر این نکته لازم است که روایات دیگری با این مضمون ، از طُرُق متعدّدی در کتب معتبر اهل سنّت ، مانند صحاح و مسانید ، نقل شده است . (2)

آنچه کاملاً مؤیّد اهمّیت والای سنّت نبی مکرم اسلام صلی اللّٰه علیه و آله در میان اهل بیت خود و پیروان ایشان است ، تعبیر رسا و دقیق امیر مؤمنان علی علیه السلام است که در پاسخ خلیفه سوم می فرماید : «سنّت پیامبر خدا صلی اللّٰه علیه و آله را برای خوشامد هیچ کس ، فرو نخواهم گذارد» .

این حقیقت ، در عملکرد اهل بیت پیامبر اکرم علیهم السلام ، یعنی امیر مؤمنان ، فاطمه زهرا ، امام حسن و امام حسین علیهم السلام ، و همچنین یاران و دوستان این بزرگواران ، همچون سلمان و ابوذر ، در جریان منع نقل حدیث پیامبر صلی اللّٰه علیه و آله توسط خلفا ، به روشنی در تاریخ ثبت شده و غیر قابل انکار است .

از سوی دیگر ، جایگاه والای سنّت نبوی ، همواره مورد تذکر و توجّه جدّی اهل بیت علیهم السلام بوده است و ایشان ، همواره به پیروانشان در باره اهمّیت آن ، تذکر می داده اند ، چنان که در روایتی ، امام باقر علیه السلام در پاسخ سؤالی ، به زُراه ، رعایت سنّت پیامبر صلی اللّٰه علیه و آله را حتّی در مسائل مستحب و غیر واجبی چون قنوت نماز - که بیشتر فقها ،

ص: 362

1- . مسند ابن حنبل ، ج 1 ، ص 136 ؛ صحیح البخاری ، ج 2 ، ص 151 ؛ سنن النسائی ، ج 5 ، ص 148 ؛ سنن الدارمی ، ج 2 ، ص 69 - 70 ؛ مسند أبی یعلی ، ج 1 ، ص 453 - 454 ، ح 609 ؛ السیرة النبویة ، ج 4 ، ص 253 ، کنز العمّال ، ج 5 ، ص 166 ، ح 12483 .

2- . برای نمونه ، ر . ک : صحیح البخاری ، ج 2 ، ص 153 : «حدّثنا قتیبة بن سعید ، حدّثنا حجّاج بن محمّد الأعرور ، عن شعبة عن عمرو بن مرّة ، عن سعید بن المسيّب ... فقال : علی ما تريد إلى أن تنهى عن أمر فعله النبي صلی اللّٰه علیه و آله ...» ؛ صحیح مسلم ، ج 4 ، ص 46 : «حدّثنا محمّد بن المثنّى و ابن بشار قال ابن المثنّى حدّثنا محمّد بن جعفر ، حدّثنا شعبة عن قتادة ، قال : قال عبد اللّٰه بن شقیق ... قال : علی لقد علمت إنّنا قد تمّنعنا مع رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله فقال : أجل ولكنّا کنا خانفین» .

حکم به استحباب آن داده اند - (1) به جد گوشزد می نماید. در این روایت، از زُراه چنین نقل شده:

قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل نسي القنوت فذكره وهو في بعض الطريق. فقال: يستقبل القبلة ثم ليقله. ثم قال: إني لأكره للرجل أن يرغب عن سنة رسول الله صلى الله عليه وآله أو يدعها. (2)

امام علیه السلام در آخر این روایت، چنین یادآور می شود:

من از هیچ کس نمی پسندم که از سنت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله روی گردان شود و یا آن را فرو گذارد.

در تعبیر دیگری، اهل بیت علیهم السلام، این پابندی به سنت نبوی را یک امتیاز و برتری نسبت به دیگران برشمرده شده اند، چنان که امام باقر علیه السلام در پاسخ به سؤالی به زُراه، بدان اشاره کرده است:

علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، و محمد بن عيسى، عن يونس، جميعا عن عمر بن أذينة، عن زُرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن فريضة الجد. فقال: ما أعلم أحدا من الناس قال فيها إلا بالرأى إلا على عليه السلام فإنه قال فيها بقول رسول الله صلى الله عليه وآله؛ (3)

... هیچ کس را نمی شناسم که در این مسئله، گرفتار نظر خودش نشده باشد، جز علی علیه السلام که در این باره به کلام پیامبر خدا صلی الله علیه و آله پابند بود.

و از اینها بالاتر، شاهد شدت محبت اهل بیت علیهم السلام نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله هستیم که در حقیقت، عمل به دستور صریح خداوند متعال در قرآن کریم است. (4) این نکته، از

ص: 363

1- الحدائق الناضرة، ج 8، ص 353: «المشهور بين الأصحاب استحباب القنوت».

2- الكافي، ج 3، ص 340، ح 10.

3- همان، ج 6، ص 380، ح 2.

4- سورة احزاب، آیه 6: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا».

مهم ترین زمینه های شکل گیری این گونه پاسداری های اهل بیت علیهم السلام از حریم سنت نبوی است ، چنان که در روایتی به نقل از عبید بن زُراره ، در احوال امام صادق علیه السلام این گونه آمده است :

أبو علي الأشعري ، عن محمد بن عبد الجبار ، و محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، جميعا عن ابن فضال ، عن ثعلبة بن ميمون ، عن عبید بن زرارۃ ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول و ذكر رسول الله صلى الله عليه و آله فقال : اللهم إني أعلم أنك تعلم أنه أحب إلينا من الآباء و الأمهات و الماء البارد؛(1)

... شنیدم که امام صادق علیه السلام هنگام یاد کردن از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله می فرماید : خداوندا! تو می دانی که او نزد ما از پدران و مادرانمان و حتی آب گوارا [که عامل بقای حیات است] ، محبوب تر است .

در روایات اهل بیت علیهم السلام به این نیز اکتفا نشده و با تعبیرات بسیار صریح ، این بزرگواران ، پایبندی خود را نسبت به سنت نبوی ، بیان کرده اند و گاه این حقیقت ، با تندی گوشزد شده است ، چنان که امام صادق علیه السلام در پاسخ پرسشگری ، بدین گونه برخورد کرده است . در این روایت ، به نقل از قتیبه آمده است :

... علی ، عن محمد بن عیسی ، عن یونس ، عن قتیبة ، قال : سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن مسألة . فأجابہ فیها . فقال الرجل : أرأیت إن كان كذا و كذا ما يكون القول فیها ؟ فقال له : مه! ما أجبتك فیہ من شیء فهو عن رسول الله صلى الله عليه و آله لسننا من : «أرأیت» فی شیء ؛(2)

... ساکت باش! آنچه در پاسخ به تو گفتم ، [همه] از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بود . ما [اهل

بیت] از کسانی نیستیم که نظر خود را در مسائل ، داخل می کنند .

در روایت دیگری از امام کاظم علیه السلام چنین آمده است :

علی بن ابراهیم ، عن أبيه ، و عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ،

ص: 364

1- . الكافي ، ج 6 ، ص 380 ، ح 3 .

2- . همان ، ج 1 ، ص 58 ، ح 21 .

جمیعا عن محمد بن خالد، عن خلف بن حماد، ورواه أحمد أيضا عن محمد بن أسلم، عن خلف بن حماد الكوفي، عن موسى بن جعفر عليه السلام قال: و الله إني ما أخبرك إلا عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عليه السلام عن الله عز و جل؛ (1)

... به خداوند سوگند، هر خبری که به شما می دهم، از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله از جبرئیل علیه السلام از خداوند عز و جل است.

با توجه به روایات صریحی که از اهل بیت علیهم السلام صادر شده و در میان پیروان آن بزرگواران معروف و رایج است، (2) اشکالات امثال ذهبی، نه تنها به امامان شیعه وارد نیست؛ بلکه علمای شیعه نیز از این گونه برداشت های غلط، مصون هستند.

بالا تر از این مطلب که اهل بیت علیهم السلام، حافظان و عاملان حقیقی سنت نبوی بوده اند و شیعه، از طریق این بزرگواران سنت نبوی را دریافت نموده، نکته های ظریف و بسیار مهمی در میان نقل های شیعه از اهل بیت علیهم السلام نهفته است که افق های نو و تأمل برانگیزی را در این عرصه، مطرح می نماید و جایگاه حقیقی سنت نبوی را نزد امامان علیهم السلام بیان می دارد. از جمله این مسائل، نکته ای است که در حدیثی از امام صادق علیه السلام، به نقل از هشام بن سالم، حماد بن عثمان و برخی دیگر، مطرح شده است. در این روایت، آمده است.

علی بن محمد، عن سهل بن زیاد، عن أحمد بن محمد، عن عمر بن عبد العزيز، عن هشام بن سالم و حماد بن عثمان وغيره، قالوا: سمعنا أبا عبد الله عليه السلام يقول: حدیثی حدیث ابي عليه السلام، و حدیث ابي حدیث جدی عليه السلام، و حدیث جدی حدیث الحسين عليه السلام، و حدیث الحسين حدیث الحسن عليه السلام، و حدیث الحسن حدیث أمير المؤمنين عليه السلام، و حدیث أمير المؤمنين حدیث رسول الله صلى الله عليه وآله، و حدیث رسول الله صلى الله عليه وآله قول الله عز و جل. (3)

ص: 365

1- همان، ج 3، ص 92 - 94 ح 1.

2- زیرا تمام روایات از کتاب الکافی مرحوم کلینی نقل شده که یکی از «کتب اربعه»ی شیعه و نخستین آنهاست.

3- الکافی، ج 1، ص 53، ح 14.

بر اساس این گونه احادیث، اگر نگوییم همه سخنان ائمه علیهم السلام، سخن پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و حدیث نبوی است، لااقل جای تأمل در این نکته باقی می ماند و نیاز به جایگاه شناسی سنت نبوی و احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در میان کتاب های حدیثی شیعه، بیش از پیش ضرورت می یابد.

تحقیق میدانی جایگاه سنت نبوی در «الکافی»

گذشته از مباحث تحلیلی و بررسی های علمی در باره جایگاه سنت نبوی نزد شیعیان، تحقیق میدانی میزان استفاده اهل بیت علیهم السلام از سنت پیامبر اکرم و بررسی کاربرد روایت و سنت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام که در جوامع حدیثی شیعه آمده، امری مهم و ضرور می نماید.

اهمیت این بررسی، از آن روست که اولاً و بالذات، لازمه و مکمل مباحث نظری و تحلیلی جایگاه سنت نبوی نزد شیعه، خصوصاً کتب روایی آنان است، چنان که در صورت فقدان چنین تحقیقی یا عدم اثبات میدانی آن در این جوامع روایی، تمام مباحث تحلیلی گذشته، به نظریه پردازی های صرف و ناکارآمدی تبدیل خواهند گشت که نتایج عملی در برنخواهند داشت.

از سوی دیگر، با انجام گرفتن این کار، می توان میزان کاربرد روایات نبوی را در روایات اهل بیت علیهم السلام و جوامع روایی شیعه، به صورت آماری، تحلیل و بررسی نمود که خود این امر، مقدمه ای برای تحقیقات عمیق تر و کاربردی (1) در خصوص سنت نبوی خواهد شد.

بر این اساس و به عنوان مقدمه ای برای اثبات قابل بررسی بودن این مطلب و

ص: 366

1- . مباحثی مانند: قواعد صحیح تعامل با سنت نبوی نزد اهل بیت علیهم السلام، رابطه سنت نبوی با سنت اهل بیت علیهم السلام، شیوه های به کارگیری سنت نبوی در احادیث اهل بیت علیهم السلام، میزان استناد و بهره گیری از سنت نبوی در روایات اهل بیت علیهم السلام، سنت نبوی در نگاه روایات اهل بیت علیهم السلام، رابطه سنت با قرآن کریم و

گسترده‌گی مباحث این عرصه، کتاب الکافی، تألیف شیخ کلینی - که از مهم‌ترین جوامع حدیثی شیعه و مورد اعتماد علمای آنهاست -، مورد بررسی قرار گرفته که نتایج به دست آمده از این بررسی، بسیار مهم و قابل توجه است.

برای بررسی و تحقیق در میزان کاربرد فرموده‌های پیامبر اکرم و مطالب مربوط به ایشان در میان روایات ائمه اطهار علیهم السلام در اصول الکافی، سه مرحله کار بر روی آن صورت گرفته:

مرحله اول، گردآوری احادیث نبوی،

مرحله دوم: پالایش و بررسی احادیث نبوی،

مرحله سوم: طبقه‌بندی احادیث نبوی.

اینک، به تفصیل، این مراحل را از نظر می‌گذرانیم:

مرحله اول: گردآوری احادیث نبوی

در این مرحله - که آغاز کار جهت استخراج مباحث مربوط به سنت نبوی در الکافی محسوب می‌گردد -، هر هشت جلد کتاب، مطالعه و بررسی شد و تمام مسائل و مباحث مربوط به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، از مجموع ابواب و روایات این کتاب شریف - که بر اساس گفته مرحوم استاد علی اکبر غفاری، مصحح کتاب، شامل 15176 حدیث است - (1) استخراج گردید که نتیجه آن، جمع آوری 1936 روایت شد که در آنها بر سنت نبوی، تصریح شده بود.

مرحله دوم: پالایش و بررسی احادیث نبوی

پس از جمع آوری روایات، متن آنها ویرایش شده، تنظیمات مورد نیاز برای رسیدن به مرحله بهره‌برداری، صورت گرفت. سپس مجموع روایات اخذ شده،

ص: 367

1- . البته تعداد روایات الکافی، طبق شمارش برخی دیگر از محققان، 16199 حدیث است ر. ک: نه‌ایة الدرایة، ص 219؛ لؤلؤة البحرین، ص 238.

مورد بررسی قرار گرفت و مطالبی که ارتباط کمی با موضوع مورد نظر ما (جایگاه شناسی سنت نبوی) داشتند و یا به طور کلی ارتباطی با موضوع نداشتند، حذف و کار تنظیم مباحث، آغاز گردید.

طرح اولیه، چینش روایات اخذ شده بر اساس حفظ ابواب الکافی بود؛ چرا که عناوین ابواب کتاب، خود حاوی نکته‌ها و ظرایف بسیاری بوده، از اتقان بالایی برخوردار است و بر هم زدن آنها و چینش جدید، نه تنها زحمت بسیار دارد، بلکه امکان اشتباه وجود داشت و اشکالات فراوانی را ایجاد می‌کرد.

از سوی دیگر، حفظ ماهیت روایات - که مجموعه‌ای است اخذ و تخریج شده از الکافی -، خود اهمیتی بسیار و در خورد توجه دارد؛ چرا که این تحقیق میدانی برای نمایش اولیه جایگاه و شیوه استفاده از روایات و سنت نبوی در مجموعه‌های روایی شیعه است و رعایت این نکته، به دو دلیل، شایسته تر می‌نمود: یکی، حفظ شکل و چینش اصلی کتاب در مجموعه اخذ شده برای فراموش نشدن ماهیت اصلی این مجموعه؛ و دیگری، نمایش تنوع ابوابی که در آنها بر سنت نبوی تصریح شده است.

اما مشاهدات میدانی روایات جمع‌آوری شده و تحلیل آنها، حاکی از وجود ارتباطات خاص حاکم بر مجموعه بود که تقسیمات و تبویب خاصی را مطالبه می‌نمود. لذا با وجود تمام نکات یاد شده و سختی کار، تبویب جدید به فراخور نیاز، مورد پذیرش قرار گرفت.

مرحله سوم: طبقه بندی و تبویب احادیث نبوی

در پی بررسی‌های انجام شده برای جمع میان نکات مهمی که حفظ تبویب الکافی در بر داشت و از سوی دیگر، به دست آوردن فوایدی که در تبویب جدید آن حاصل می‌شد، تصمیم بر این شد که پس از تنظیم روایات بر اساس تبویب جدید، تا جایی که ممکن است، روایات باب‌های خود الکافی به آنها افزوده گردد تا هر دو فایده در

حد امکان، تأمین شود.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که سنت نبوی، به چند شکل مختلف در میان روایات جمع آوری شده، وارد شده‌اند که بر همین اساس، آنها را طبقه‌بندی نموده ایم. البته نباید این نکته را فراموش کرد که ما در این تبویب، به کلی‌ترین شکل ممکن، روایات را دسته‌بندی نموده ایم؛ اما تقسیم دقیق و جزئی این مجموعه‌ها به زیرمجموعه‌های بسیاری ممکن است که ما به تقسیم آن به هفت بخش کلی اکتفا کرده ایم:

1. سند روایات نقل شده از اهل بیت علیهم السلام؛
2. روایاتی که در باره شخص پیامبر خدا و منزلت ایشان وارد شده؛
3. روایاتی که در آنها، اتفاقاتی درباره پیامبر خدا نقل شده؛
4. روایاتی که در آنها بر نقل سخن پیامبر خدا تصریح شده؛
5. روایاتی که در شرح، توضیح یا تطبیق سنت پیامبر خدا وارد شده؛
6. روایاتی که در آنها به سنت پیامبر خدا استشهاد شده؛
7. روایاتی که در آنها مضمون سنت پیامبر خدا آمده است.

1. سند روایات نقل شده از اهل بیت علیهم السلام

در مجموعه روایات اخذ شده از الکافی، برای هفت روایت، باب جداگانه‌ای در نظر گرفته شد؛ زیرا در این روایات، اهل بیت علیهم السلام خود را راوی سنت نبوی معرفی نموده‌اند و جایگاه احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله را صریحاً بیان نموده‌اند و همه سخنان خود را مستند به سنت نبوی اعلام داشته‌اند.

نمونه‌هایی از این احادیث، در پی می‌آید:

دانش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نزد اهل بیت علیهم السلام

1. محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن علی بن الحکم، عن سیف بن عمیرة، عن أبی الصباح قال: واللّه لقد قال لی جعفر بن محمد علیه السلام: إنّ الله علّم نبيه التنزیل و

التأويل فعلمه رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله عليه وآله . ثم قال : ما صنعتم من شئى ء أو حلفتكم عليه من يمين فى تقية فأنتم منه فى سعة . (1)

اهل بيت عليهم السلام ، راويان كلام پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله

2 . على بن محمّد ، عن سهل بن زياد ، عن أحمد بن محمّد ، عن عمر بن عبد العزيز ، عن هشام بن سالم وحمّاد بن عثمان وغيره ، قالوا : سمعنا أبا عبد الله عليه السلام يقول : حديثى أبى عليه السلام ، و حديث أبى حديث جدّى عليه السلام ، و حديث جدّى حديث الحسين عليه السلام ، و حديث الحسين حديث الحسن عليه السلام ، و حديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليه السلام ، و حديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله ، و حديث رسول الله قول الله عز و جل . (2)

3 . على بن إبراهيم ، عن أبيه ، و عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن خالد ، جميعا عن محمّد بن خالد ، عن خلف بن حمّاد ، و رواه أحمد أيضا عن محمّد بن أسلم ، عن خلف بن حمّاد الكوفى ، عن موسى بن جعفر عليهم السلام قال : والله إئى ما أخبرك إلا عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عليه السلام عن الله عز و جل . (3)

جاىگاه سنت نبوى نزد اهل بيت عليهم السلام

4 . على ، عن محمّد بن عيسى ، عن يونس ، عن قتيبة قال : سألت رجلا أبا عبد الله عليه السلام عن مسألة . فأجابته فيها . فقال الرجل : رأيت إن كان كذا و كذا ما يكون القول فيها ؟ فقال له : مه ! ما أجبتك فيه من شئى ء فهو عن رسول الله صلى الله عليه وآله لسننا من : « رأيت » فى شئى ء . (4)

بسيار روشن است كه اين گونه روايات ، از سه جهت اهميت ويژه دارند :

يك . توجه اهل بيت عليهم السلام به سنت نبوى ؛

ص: 370

1- . الكافى ، ج 7 ، ص 442 ، ح 15 .

2- . همان ، ج 1 ، ص 53 ، ح 14 .

3- . همان ، ج 3 ، ص 92 - 94 ، ح 1 .

4- . همان ، ج 1 ، ص 58 ، ح 21 .

دو . پاسخ دادن به ناآگاهان و مخالفان (به سبب صراحت بیان) ؛

سه . تبیین جایگاه اهل بیت علیهم السلام در دریافت سنت نبوی برای جویندگان سنت پیامبر صلی الله علیه و آله .

2 . روایاتی که در باره شخص پیامبر خدا و منزلت ایشان وارد شده

بخشی از روایات جمع آوری شده ، روایاتی است که در باره شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وارد شده است و در آنها ، زوایای گوناگون زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله ، احوال و کردار و عادات ایشان و ... ، نقل و بررسی شده است .

البته روایات جمع آوری شده در این مجموعه ، حجمی بیش از آنچه مرحوم کلینی در ذیل ابواب تاریخ آورده ، دارد و شامل 260 روایت می شود ؛ مانند روایاتی که در ادامه می آید و از ابواب مختلف الکافی جمع آوری شده و شامل نکات گوناگونی از حیات پیامبر اکرم است :

1 . علی بن ابراهیم ، عن ابيه ، عن ابن أبي عمير ، عن جميل بن درّاج ، عن محمد بن مروان قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : ألا أخبركم بما كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول إذا أوى إلى فراشه ؟ قلت : بلى . قال : كان يقرأ آية الكرسي ويقول : بسم الله أمنت بالله وكفرت بالطاغوت . اللهم احفظني في منامي وفي يقظتي . (1)

2 . علی بن ابراهیم ، عن ابيه ، عن ابن أبي عمير ، عن محمد بن مهاجر ، عن أمه أم سلمة ، قالت : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا صلى على ميت كبر و تشهد . ثم كبر ثم صلى على الأنبياء و دعا ، ثم كبر و دعا للمؤمنين ، ثم كبر الرابعة و دعا للميت ، ثم كبر و انصرف فلما نهاه الله عز و جل عن الصلاة على المنافقين كبر و تشهد ، ثم كبر و صلى على النبيين - صلى الله عليهم - ، ثم كبر و دعا للمؤمنين ، ثم كبر الرابعة و انصرف و لم يدع للميت . (2)

ص: 371

1- . همان ، ج 2 ، ص 536 ، ح 4 .

2- . همان ، ج 3 ، ص 181 ، ح 3 .

3. عِدَّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى، عن غياث بن إبراهيم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لم يحج النبي صلى الله عليه وآله بعد قدومه المدينة إلا واحدة وقد حجَّ بمكة مع قومه حجَّات. (1)

4. عِدَّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن داوود بن النعمان، عن أبي أيوب، عن بكير بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال: ألا أحكى لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فأخذ بكفه اليمنى كفاً من ماء فغسل به وجهه، ثم أخذ بيده اليسرى كفاً من ماء فغسل به يده اليمنى، ثم أخذ بيده اليمنى كفاً من ماء فغسل به يده اليسرى، ثم مسح بفضله يديه رأسه ورجليه. (2)

5. محمد بن يحيى، عن سلمة بن الخطاب، عن علي بن سيف، عن أبي المغرا، عن عقبة بن بشير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: يا علي! إدفني في هذا المكان وارفق قبري من الأرض أربع أصابع ورش عليه من الماء. (3)

3. روایاتی که در آنها اتفاقاتی در باره پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده

این دسته، شامل 233 روایت ناظر به قضایا و اتفاقاتی در باره پیامبر اکرم است که توسط اهل بیت علیهم السلام نقل شده است.

هر چند این مجموعه، ارتباط نزدیک با زندگی پیامبر اکرم دارند؛ اما با روایاتی که اختصاصاً در باره ایشان مطرح شده، تفاوت های آشکاری دارند و در باره شکل دهندگان ماجرا نیز نکاتی مطرح شده و برخی اعمال و افعال نیز در آن دخیل اند و به همین سبب، عنوان جداگانه ای را به خود اختصاص داده اند که نمونه ای از این قبیل روایات را مشاهده می نمایید:

1. محمد بن الحسن و علی بن محمد، عن سهل بن زیاد، عن محمد بن عیسی، عن عبید الله بن عبد الله الدهقان، عن درست الواسطی، عن إبراهيم بن عبد الحمید، عن

ص: 372

1- . همان، ج 4، ص 244، ح 1.

2- . همان، ج 3، ص 24، ح 1 و 2.

3- . همان، ج 1، ص 450 - 451، ح 36.

أبى الحسن موسى عليه السلام قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وآله المسجد فإذا جماعة قد أطافوا برجل فقال : ما هذا ؟ فقيل : علامة . فقال : و ما العلامة ؟ فقالوا له : أعلم الناس بأنساب العرب وقائعها ، و أيام الجاهلية ، و الأشعار العربية . قال : فقال النبي صلى الله عليه وآله : ذلك علم لا يضرّ من جهله ، و لا ينفع من علمه . ثم قال النبي صلى الله عليه وآله : إنّما العلم ثلاثة : آية محكمة ، أو فريضة عادلة ، أو سنة قائمة ، و ما خلاهنّ فهو فضل .(1)

2 . محمّد بن يحيى ، عن محمّد بن الحسين ، عن العلاء بن رزين ، عن موسى بن بكر ، عن زرارة ، عن أبى عبد الله عليه السلام قال : أذن ابن أمّ مكتوم لصلاة الغداة و مرّ رجل برسول الله صلى الله عليه وآله و هو يتسحرّ فدعاه أن يأكل معه . فقال : يا رسول الله! قد أذن المؤذنّ للفجر . فقال : إن هذا ابن أمّ مكتوم و هو يؤذنّ بليل فإذا أذنّ بلال فعند ذلك فأمسك .(2)

3 . على بن ابراهيم ، عن أبيه ، عن النوفلى ، عن السكونى ، عن أبى عبد الله عليه السلام قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وآله جيشا إلى خثعم فلما غشيهم استعصموا بالسجود فقتل بعضهم فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله فقال : أعطوا الورثة نصف العقل بصلاتهم ، و قال : النبي صلى الله عليه وآله : ألا إنّى برىء من كلّ مسلم نزل مع مشرك فى دار الحرب .(3)

4 . على بن ابراهيم ، عن أبيه و صالح بن السندى ، عن جعفر بن بشير ، عن يحيى بن معمر العطار ، عن بشير الدهان ، عن أبى عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله فى مرضه الذى توفى فيه : أدعوا لى خليلى . فأرسلنا إلى أبيهما . فلما نظر إليهما رسول الله صلى الله عليه وآله أعرض عنهما ، ثم قال : أدعوا لى خليلى . فأرسل إلى على ، فلما نظر إليه أكب عليه يحدثه ، فلما خرج لقياه فقالا له : ما حدّثك خليلك ؟ فقال : حدّثنى ألف باب يفتح كلّ باب ألف باب .(4)

5 . و بهذا الأسناد ، عن صالح بن عقبة ، عن عمرو بن شمر ، عن جابر ، عن

ص: 373

1- . همان ، ص 32 ، ح 1 .

2- . همان ، ج 4 ، ص 98 ، ح 1 .

3- . همان ، ج 5 ، ص 43 ، ح 1 .

4- . همان ، ج 1 ، ص 296 ، ح 4 .

أبي جعفر عليه السلام قال : قال النبي صلى الله عليه وآله لفاطمة عليها السلام : يا فاطمة! قومي فاخرجي تلك الصحيفة . فقامت فأخرجت صحيفة فيها ثريد و عراق يفور ، فأكل النبي صلى الله عليه وآله وعلى و فاطمة و الحسن و الحسين ثلاثة عشر يوماً ، ثم إنَّ أمَّ أيمن رأت الحسين معه شيء ، فقالت له : من أين لك هذا ؟ قال : إنَّا لناأكله منذ أيام ، فأنت أمَّ أيمن فاطمة ، فقالت : يا فاطمة! إذا كان عند أمَّ أيمن شيء فإنما هو لفاطمة و ولدها و إذا كان عند فاطمة شيء فليس لأمَّ أيمن منه شيء ؟ فأخرجت لها منه فأكلت منه أمَّ أيمن و نفذت الصحيفة . فقال لها النبي صلى الله عليه وآله : أما لو لا أنك أطعمتها لأكلت منها أنت و ذريتك إلى أن تقوم الساعة . ثم قال أبو جعفر عليه السلام : والصحيفة عندنا يخرج بها قائمنا عليه السلام في زمانه .(1)

4 . روایاتی که در آنها بر نقل سخن پیامبر خدا صلى الله عليه وآله تصریح شده

در 920 روایت الکافی ، اهل بیت علیهم السلام ، نقش راوی را ایفا نموده و سخنی از پیامبر اکرم را عیناً نقل کرده اند که به صراحت ، این مجموعه را می توان سند محکمی بر این ادعا دانست که شیعه ، سنت نبوی را از طریق اهل بیت علیهم السلام (2) دریافت می دارد . اینک روایاتی از این دسته ، آورده می شود :

1 . علی بن محمد ، عن سهل بن زیاد ، عن النوفلی ، عن السکونی ، عن أبي

عبد الله عليه السلام ، عن آبائه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لا خير في العيش إلا لرجلين : عالم مطاع ، أو مستمع واع .(3)

2 . أخبرنا محمد بن يعقوب ، عن علي بن إبراهيم بن هشام [، عن أبيه] ، عن الحسن بن أبي الحسين الفارسي ، عن عبد الرحمان بن زيد ، عن أبيه ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : طلب العلم فريضة على كل مسلم . ألا إن الله يحب بغاة العلم .(4)

ص: 374

1- . همان ، ص 460 ، ح 7 .

2- . بر خلاف برادران اهل سنت که حدیث پیامبر اکرم را از صحابه دریافت می دارند .

3- . الکافی ، ج 1 ، ص 33 ، ح 7 .

4- . همان ، ج 1 ، ص 30 ، ح 1 .

3. عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن أبي إسماعيل إبراهيم بن إسحاق الأزدي، عن أبي عثمان العبدی، عن جعفر، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا قول إلا بعمل، و لا قول و لا عمل إلا بنیة، و لا قول و لا عمل و لا نیة إلا بإصابة السنّة. (1)

4. محمّد بن جعفر، عن محمّد بن عبد الحمید، عن عاصم بن حمید، عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ثلاثة لا يكلمهم الله و لا ينظر إليهم يوم القيامة و لا يزكّيهم و لهم عذاب الیم: شیخ زان، و ملك جبار، و مقلّ مختال. (2)

5. محمّد بن یحیی، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن سنان، عن عمّار بن مروان، عن جابر، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ حدیث آل محمّد صعب مستصعب لا يؤمن به إلاّ ملك مقرب أو نبيّ مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للإیمان. فما ورد علیکم من حدیث آل محمّد صلى الله عليه وآله فلا تلت له قلوبکم و عرفتموه فاقبلوه، و ما اشمأزت منه قلوبکم و أنكرتموه فردّوه إلى الله و إلى الرسول و إلى الطعام من آل محمّد و إنّما الهالك أن يحدث أحدكم بشیء منه لا یحتمله، فيقول: والله ما كان هذا، و الله ما كان هذا، و الإنكار هو الكفر! (3)

5. روایاتی که در توضیح، شرح یا تطبیق سنّت پیامبر خدا وارد شده

بسیاری از روایات الکافی، علاوه بر نقل روایت یا سنّت نبوی، به شرح، توضیح یا تطبیق سنّت می پردازد. در برخی موارد هم به اصلاح اشتباهاتی که از سنّت نبوی برای شخصی یا جمعی روی داده، پرداخته شده و حقیقت سنّت نبوی در مقابل آن، تبیین و تشریح شده است.

مجموع روایات این باب، یک صد و ده روایت است که نمونه هایی از آن، ذکر

ص: 375

1- همان، ج 1، ص 70، ح 9.

2- همان، ج 2، ص 311، ح 14.

3- همان، ج 1، ص 401، ح 1.

الف. روایاتی که در توضیح حدیث نبوی وارد شده .

1 . عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن محمد بن علی ، عن الحسين بن مخارق أبي جنادة السلولى ، عن أبي حمزة ، عن أبي جعفر عن أبيه عليهما السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من صام شعبان كان له طهرا من كل زلة ووصمة وبادرة . قال أبو حمزة : قلت لأبي جعفر عليه السلام : ما الوصمة؟ قال : اليمين في المعصية والنذر في المعصية . قلت : فما البادرة؟ قال : اليمين عند الغضب والتوبة منها الندم . (1)

2 . محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن فضال ، عن ابن بكير ، قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام في قول رسول الله صلى الله عليه وآله : إذا زنى الرجل فارقه روح الإيمان؟ قال : هو قوله : «وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِّنْهُ» (2) ذلك الذى يفارقه . (3)

ب. روایاتی که حکمت یکی از سنت های نبوی را بیان می کنند

3 . محمد بن يحيى ، رفعه ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن تحويل النبي صلى الله عليه وآله رداءه إذا استسقى . فقال : علامة بينه وبين أصحابه يحول الجذب خصبا . (4)

ج. روایاتی که اشتباه در برداشت از سنت نبوی را رد نموده ، حقیقت آن را آشکار می کنند

4 . علی بن محمد ، عن محمد بن أحمد بن مطهر أنه كتب إلى أبي محمد عليه السلام يخبره بما جاءت به الرواية أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي في شهر رمضان وغيره من الليل ثلاث عشرة ركعة منها الوتر وركعتا الفجر فكتب عليه السلام : فض الله فاه صلى من شهر رمضان في عشرين ليلة كل ليلة عشرين ركعة ثمانى بعد المغرب وإثنى عشرة بعد العشاء الآخرة و اغتسل ليلة تسع عشرة و ليلة إحدى و عشرين و ليلة ثلاث و عشرين و

ص: 376

1- . همان ، ج 4 ، ص 93 ، ح 8 .

2- . سوره مجادله ، آیه 22 .

3- . الكافى ، ج 2 ، ص 280 ، ح 11 .

4- . همان ، ج 3 ، ص 462 - 463 ، ح 3 .

صَلَّى فِيهِمَا ثَلَاثِينَ رَكْعَةً إِثْنَتَيْ عَشْرَةَ بَعْدَ الْمَغْرَبِ وَثَمَانِي عَشْرَةَ بَعْدَ عِشَاءِ الْآخِرَةِ وَصَلَّى فِيهِمَا مِئَةَ رَكْعَةٍ يَقْرَأُ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» عَشْرَ مَرَّاتٍ ، وَصَلَّى إِلَى آخِرِ الشَّهْرِ كُلِّ لَيْلَةٍ ثَلَاثِينَ رَكْعَةً كَمَا فَسَّرْتَ لَكَ. (1)

5. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ ، عَنْ مَعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ : قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : يَرَوْنِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحُلُّ لَغْنِيَّ وَلَا لِذِي مَرَّةٍ سِوَى . فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : لَا تَصْلِحُ لَغْنِيَّ . (2)

6. روایاتی که در آنها به سنت پیامبر خدا استشهاد شده

اهل بیت علیهم السلام در پاسخ به مخاطبان خود، در برخی موارد، مستندات نظر خویش را نیز ذکر می نموده اند؛ یعنی در کنار بیان پاسخ سؤال، از قرآن کریم یا سنت نبوی به عنوان شاهد، مؤید یا مستند سخن خود، سود جسته اند. این دسته، شامل سیصد و چهل روایت است که دلالت آشکار بر این نکته دارد که پاسخ هایی که از اهل بیت علیهم السلام صادر می شده، بر پایه کتاب خدا و سنت نبوی بوده است.

این مجموعه، علاوه بر آن که سنت نبوی را به یکی از مبانی مهمی که اهل بیت علیهم السلام برای بیان مطالب خود به آن استناد می نموده اند، معرفی می کند و جایگاه سنت پیامبر صلی الله علیه و آله را نزد اهل بیت علیهم السلام به خوبی نمایان می سازد، حکمت قرار گرفتن اهل بیت علیهم السلام به عنوان مرجع علمی و دینی پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، در کنار کتاب خدا، در حدیث «ثقلین» را نیز آشکار می سازد. اینک نمونه هایی از این قبیل روایات شیخ کلینی در الکافی، آورده می شود:

1. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى ، عَنْ مَعْمَرِ بْنِ خَلَّادٍ ، قَالَ : قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ : أَدْعُو لَوَالِدِي إِذَا كَانَا لَا يَعْرِفَانِ الْحَقَّ ؟ قَالَ : أَدْعُ لَهُمَا وَتَصَدَّقْ عَنْهُمَا ، وَإِنْ كَانَ حَيِّينَ لَا يَعْرِفَانِ الْحَقَّ فَدَارَهُمَا . فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ : إِنَّ

ص: 377

1- . همان، ج 4، ص 155، ح 6.

2- . همان، ج 3، ص 562 - 563، ح 12.

2. على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن حكيم، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: الكبائر تخرج من الإيمان؟ فقال: نعم، وما دون الكبائر، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يزنّي الزانى وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن. (2).

3. أبو علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن الرحمان بن أبي نجران، عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه قال: لا تصحبوا أهل البدع ولا تجالسوهم فتصيروا عند الناس كواحد منهم. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: المرء على دين خليله وقربنه (3).

4. على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل: «حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» (4)؟ قال: الحنيفيّة من الفطرة التي فطر الله الناس عليها، لا تبديل لخلق الله. قال: فطرهم على المعرفة به. قال زرارة: وسألته عن قول الله عز وجل: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» الآية (5)؟ قال: أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذر فعرفهم وأراهم نفسة ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه. وقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مولود يولد على الفطرة، يعنى المعرفة بأنّ الله عز وجل خالقه، كذلك قوله: «وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (6). (7).

5. على بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن حماد بن عثمان، عن عيسى بن السري، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: حدّثني عمّا بنيت عليه دعائم

ص: 378

1- همان، ج 2، ص 159، ح 8.

2- همان، ص 284 - 285، ح 21.

3- همان، ص 375، ح 3.

4- سورة حج، آية 31.

5- سورة اعراف، آية 172.

6- سورة لقمان، آية 25.

7- الكافي، ج 2، ص 12 - 13، ح 3.

الإسلام إذا أنا أخذت بها زكى عملى ولم يضرنى جهل ما جهلت بعده . فقال : شهادة أن «لا إله إلا الله» وأن «محمدًا رسول الله صلى الله عليه وآله» والإقرار بما جاء به من عند الله وحق فى الأموال من الزكاة ، و الولاية التى أمر الله عز وجل بها ولاية آل محمد صلى الله عليه وآله ، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من مات و لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية . قال الله عز وجل : «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» . (1) فكان على عليه السلام ، ثم صار من بعده حسن ، ثم من بعده حسين ، ثم من بعده على بن الحسين ، ثم من بعده محمد بن على ، ثم هكذا يكون الأمر ، إنَّ الأرض لا تصلح إلا بإمام و من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية و أحوج ما يكون أحدكم إلى معرفته إذا بلغت نفسه ههنا - قال : و أهوى بيده إلى صدره - يقول حينئذ : لقد كنت على أمر حسن . (2)

7 . رواياتى كه در آنها مضمون سنت پیامبر خدا صلى الله عليه وآله آمده

در برخى روايات جمع آورى شده الكافى ، كلام يا فعلى از پیامبر صلى الله عليه وآله نقل نشده است ؛

اما در آنها نکته اى به سنت ایشان ، مستند گرديده است كه اين مجموعه ، شامل شصت روايت مى شود . نمونه هاى از اين گونه روايات :

1 . على بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن النوفلى ، عن السكونى ، عن أبى عبد الله عليه السلام قال : نهى النبى صلى الله عليه وآله أن يطمح الرجل ببوله من السطح أو من الشىء المرتفع فى الهواء . (3)

2 . عدّة من أصحابنا ، عن سهل بن زياد ، و على بن إبراهيم ، عن أبيه ، جميعا عن النوفلى ، عن السكونى ، عن أبى عبد الله عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - مضت السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله أن المرأة لا يدخل قبرها إلا من كان يراها فى حياتها . (4)

3 . و يأسناده ، عن حمّاد ، عن حريز ، عن زرارة ، قال : قال أبو جعفر عليه السلام : فرض الله

ص: 379

1- . سورة نساء ، آيه 59 .

2- . الكافى ، ج 2 ، ص 21 ، ح 9 .

3- . همان ، ج 3 ، ص 15 ، ح 4 .

4- . همان ، ص 193 - 194 ، ح 5 .

الصلاة و سنّ رسول الله صلى الله عليه وآله عشرة أوجه : صلاة الحضر ، و السفر ، و صلاة الخوف على ثلاثة أوجه ، و صلاة كسوف الشمس و القمر ، و صلاة العيدين ، و صلاة الاستسقاء ، و الصلاة على الميت (1).

4 . على بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن حماد ، عن عبد الله بن سنان ، عن أبي الجارود قال : قال أبو جعفر عليه السلام : إذا حدّثتكم بشيء فاسألوني من كتاب الله ، ثم قال في بعض حديثه ، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن القيل و القال ، و فساد المال ، و كثرة السؤال . ف قيل له : يا ابن رسول الله ! أين هذا من كتاب الله ؟ إنّ الله عز و جل يقول : « لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ » (2) وقال : « وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا » (3) وقال : « لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ » (4) . (5)

5 . على بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن العلاء ، عن محمد بن مسلم ، عن احدهما عليهما السلام قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سل السيف في المسجد و عن برئ النبي في المسجد . قال : إنّما بنى لغير ذلك (6).

در پایان ، توجه به این نکته لازم است که این کار ، تنها به عنوان مقدمه ای برای بررسی جایگاه احادیث و سنّت نبوی در مباحث علمی و حدیثی شیعه ، شکل گرفته است و در پی اثبات ضرورت پیگیری این بحث و نمایش نمونه ای عملی برای طراحان پژوهش هایی در این خصوص بوده است .

ص: 380

- 1- . همان ، ص 272 ، ح 3 .
- 2- . سوره نساء ، آیه 114 .
- 3- . سوره نساء ، آیه 5 .
- 4- . سوره مائده ، آیه 101 .
- 5- . الکافی ، ج 1 ، ص 60 ، ح 5 .
- 6- . همان ، ج 3 ، ص 369 ، ح 8 .

- 1 . الأصول العامة للفقهاء المقارن ، السيد محمدتقى الحكيم ، قم : ذوى القربى ، 1428 ق .
- 2 . بحار الأنوار ، محمدباقر بن محمد تقى المجلسى (العلامة المجلسى) ، بيروت : مؤسسة الوفاء ، 1403 ق / 1983 م .
- 3 . الحدائق الناضرة ، يوسف البحرانى ، قم : مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين .
- 4 . السنّة فى الشريعة الإسلامية ، السيد محمدتقى الحكيم ، تهران : بعثت ، 1402 ق .
- 5 . سنن الدارمى ، عبد الله بن بهرام الدارمى ، دمشق : مطبعة الاعتدال ، 1349 ق .
- 6 . سنن النسائى ، أحمد بن شعيب النسائى ، بيروت : دار الفكر ، 1348 ق / 1930 م .
- 7 . سير أعلام النبلاء ، محمد بن أحمد الذهبى ، زير نظر : شعيب الأرنؤوط ، تحقيق : حسين الأسد ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1413 ق / 1993 م .
- 8 . السيرة النبوية ، إسماعيل بن كثير ، تحقيق : مصطفى عبد الواحد ، بيروت : دار المعرفة ، 1396 ق / 1976 م .
- 9 . صحيح البخارى ، محمد بن إسماعيل البخارى ، بيروت : دار الفكر ، 1401 ق / 1981 م .
- 10 . صحيح مسلم ، مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى ، بيروت : دار الفكر .
- 11 . الكافى ، محمد بن يعقوب الكلينى الرازى ، تصحيح : على أكبر الغفارى ، تهران : دار الكتب الإسلامية ، 1363 ش .
- 12 . كليات علوم اسلامى ، مرتضى مطهرى ، قم : صدرا ، 1382 ش .

- 13 . كنز العمال ، على المتقى بن حسام الدين الهندي ، ضبط وتفسير : بكرى حيانى ، تصحيح : صفوة السقا ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1409 ق / 1989 م .
- 14 . المستصفي في علم الأصول ، محمد بن محمد الغزالي ، تصحيح : محمد عبد السلام عبد الشافي ، بيروت ، 1417 ق / 1996 م .
- 15 . مسند ابن حنبل ، أحمد بن حنبل ، بيروت : دار صادر .
- 16 . مسند أبي يعلى ، أحمد بن علي التميمي ، تحقيق : حسين سليم أسد ، دمشق : دار المأمون للتراث .
- 17 . مقدّمة اى بر فقه شيعه ، سيّد حسين مدرّسى طباطبائي ، ترجمه : محمد آصف فکرت ، مشهد : بنياد پژوهش های اسلامي ، 1368 ش .

ص: 382

کلینی و تفسیر روایی آیات ولایت (تأملی در باب «نکت و نتف من التنزیل فی الولاية») (حسن نقی زاده)

کلینی و تفسیر روایی آیات ولایت

(تأملی در باب «نکت و نتف من التنزیل فی الولاية»)

حسن نقی زاده

چکیده

در این مقاله، نگارنده، در پی آن است تا با مراجعه به یکی ابواب کتاب الکافی به نام «باب فیہ نکت و نتف من التنزیل فی الولاية»، روایاتی را که در تفسیر آیات قرآنی وارد شده در مورد ولایت اهل بیت آمده اند، مورد تجزیه و تحلیل بیشتری قرار دهد. از این رو، ابتدا توصیفی اجمالی از روایات این باب نموده و وضعیت این احادیث را از لحاظ سندی و مفهومی بررسی می نماید. آن گاه برخی از چالش های موجود در حوزه تفسیر آیات ولایی قرآن، و موضعگیری منفی علیه احادیث تفسیری ولایت مدار را مورد بحث و بررسی بیشتر قرار می دهد.

وی عناوین مرتبط با اصل ولایت در روایات الکافی را بیان کرده، اعتبار سندی این روایات را بیان می نماید. نویسنده، معتقد است اگر چه علمای رجال از 92 روایت در این باب، تنها یازده مورد آن را معتبر دانسته اند، اما نمی توان به سادگی از حجم زیاد روایات به ظاهر ضعیف و مرسل در این باب، صرف نظر کرد؛ زیرا بسیاری از چالش های صورت گرفته در این باب، شامل روایات ضعیف نمی شود.

در ادامه، نگارنده به مهم ترین چالش های قابل توجه در احادیث تفسیری این باب اشاره می کند و تقابل ظاهری تعدادی از این روایات با ظاهر قرآن و شیعه، خدشه دار کردن تحریف ناپذیری قرآن و ناسازگاری این احادیث تفسیری با واقعیت های تاریخی و همچنین کاستن از شأن و منزل اهل بیت علیهم السلام در این گونه از روایات را مطرح و پاسخ می دهد.

کلیدواژه ها: نکت و نتف، الکافی، تفسیر روایی، اصل روایت، احادیث تفسیری.

ص: 383

جایگاه حدیث در عرصه تفسیر قرآن کریم، بر هیچ کس پوشیده نیست. مسلمانان به پیروی از قرآن کریم، (1) از عهد رسول اعظم صلی الله علیه و آله به اهمیت فهم آیات در پرتو حدیث و سنت موافق بوده اند و این شیوه را معتبر و ارزشمند تلقی می نمودند، هر چند به تدریج، در نوع و میزان دخالت حدیث و سنت در کشف مقاصد قرآن، مباحثی پدید آمد. (2)

مکتب شیعه امامیه، با ایمان و اذعان به حجّیت و اعتبار حدیث به عنوان دومین منبع دین شناسی، با عنایت به گستره دامنه حدیث - که مجموعه آموزه های رفتاری، گفتاری و امضایی اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز در بر می گیرد -، تفسیر آن معصومان علیهم السلام را - که راسخان در علم، توصیف شده اند -، (3) در موضع برتر نهاده و به پیروی از مضمون و مفاد حدیث ثقلین، قرآن و سنت را از یکدیگر، تفکیک ناپذیر می داند. بر همین اساس که ائمه دین، ابواب مدینه علم و حکمت نبوی محسوب می شوند، آموزه های تفسیری آنان هم در حکم آموزه های رسول خدا و در حقیقت، جزئی از آن، شناخته می شود.

پذیرش این مبنا، اگر چه منبع خیرات و منشأ برکات و صف ناپذیری برای شیفتگان دانش دین به حساب می آید، اما پیمودن این راه و دستیابی قرآن پژوهان به مقاصد قرآنی از این رهگذر، چندان بی مشکل نیست و به نوبه خود با چالش هایی مواجه گردیده است. از این رو، در حجّیت و اعتبار خبر واحد در تفسیر قرآن، بحث و بررسی هایی صورت گرفته است که طرح آنها در این مجال، میسر نیست. (4)

ص: 384

1- ر.ك: سورة نحل، آیه 44: «لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...» .

2- ر.ك: التفسیر والمفسرون، ج 2، ص 20؛ مناهل العرفان، ج 2، ص 480 .

3- ر.ك: الكافی، ج 1، ص 186 و 212 و 415 .

4- ر.ك: المیزان فی تفسیر القرآن، ج 3، ص 89 .

بدین ترتیب، بهره‌گیری از رهنمودهای تفسیری خاندان رسالت که بخش مهمی از میراث گران سنگ فرهنگی ما به حساب می‌آیند و در مجموعه‌هایی چون الکافی کلینی، گرد آمده‌اند، بدون عبور از چالش‌های راه، میسر نیست و بجز دقت‌های بایسته در متن و سند - که فهم عموم احادیث بدان نیازمند است -، واکاوی‌های ویژه‌ای نیز می‌طلبد.

البته مشکلات وادی «تفسیر روایی»، ویژه احادیث امامیه نیستند و اهل سنت نیز به نوعی درگیر چالش‌های حدیثی خویش‌نویس بوده‌اند. «اسرائیلیات» بوده و هستند تا آن‌جا که سیوطی از امام شافعی نقل می‌کند که: «لم یثبت عن ابن عباس فی التفسیر إلا شیهة بمائة حدیث» (1). سپس می‌افزاید: «وهذا العدد الذی ذکره الشافعی لایکاد یدکر بجوار ما روی عن ابن عباس من التفسیر». همچنین به نقل از احمد حنبل (2) در این باره می‌نویسند که او محتوای کتب حدیثی مربوط به غزوه‌ها، پیشگویی‌ها و تفسیر را معتبر نمی‌دانسته و ابن خلدون هم از نابه‌سامانی تفسیر به‌مأثور، به‌سختی برآشفته است. (3)

اما قلمرو احادیث تفسیری امامیه و در حقیقت، آموزه‌های قرآنی منسوب به اهل بیت علیهم السلام، درگیر پرسش‌ها و چالش‌هایی ویژه است و برخورد عالمانه و نقادانه با متون یاد شده، اقتضا می‌کند که این پرسش‌های مطرح شده، به‌طور دقیق و جدی، پاسخگویی و بررسی شوند؛ چالش‌هایی که برخی از آنها را تنها با پذیرش مبنای امامیه، می‌توان برطرف کرد و چه بسا موضع یک قرآن‌پژوه شیعی با یک محقق اهل سنت در این خصوص، متفاوت باشد، بویژه در تفسیر آیاتی که درباره امامت و

ص: 385

1- . الإیتقان، ج 4، ص 180 - 181 .

2- . ثلاث کتب لا اصل لها : المغازی والملاحم والتفسیر ، سیوطی . این سخن، اگر جنبه مبالغه هم داشته باشد، نشان از پریشانی و نا به‌سامانی تفاسیر روایی خواهد بود .

3- . ر.ک : المقدمه ، ابن خلدون ، ص 490 - 491 .

ولایت به طور عام و یا در خصوص امیر مؤمنان علیه السلام، حضرت مهدی (عج) و دیگر پیشوایان معصوم علیهم السلام به طور خاص، به ما رسیده است.

اگر می بینید قرآن پژوهانی چون گلدزیهر آلمانی و یا نویسندگانی چون دکتر محمد حسین ذهبی، تفسیرنگاران شیعه را به این بهانه، مورد انتقاد قرار داده اند که قرآن را تفسیر به رأی نموده اند و بر ائمه خود، پیرایه بسته اند(1) و فراتر از آن، به خود امامان بزرگوار شیعه، انگ زده اند و آنان را متهم کرده اند که از قرآن، به نفع خود بهره جسته اند(2)، چنین نظرهایی، به مبنای عقیدتی، کلامی و یا نگاه مغرضانه آنان مربوط می گردد و مباحث بنیادی خاص خود را می طلبد.

ولی با قطع نظر از این موارد، روایات تفسیری حتی نزد عالمان شیعه - که هم جایگاه ولایت و هم مقام عصمت را به جان و دل پذیرفته اند -، با پرسش هایی همراه است که عبور از آن، چندان ساده نیست و برخی از متون، معانی و نکاتی را القا می کنند که هضم آنها، دست کم در نگاه آغازین، به راحتی ممکن نیست. این مشکل، در اخبار تفسیری مربوط به حوزه ولایت و امامت، بسی عمیق تر است؛ زیرا در فرهنگ اخبار و احادیث شیعی، تعدادی از آیاتی که به ظاهر، هیچ گونه پیوندی با موضوع امامت ندارند، یک باره از این کوی و برزن سر بر می آورند و محتوای آنها چنان به این موضوع گره می خورد و با غیر آن، چنان بیگانه قلمداد می گردند، که گویی قرآن کریم، رسالتی جز بیان مسئله امامت و ولایت برای خود نمی شناسد.

نگارنده، در صدد است با گشت و گذاری در لابه لای اخبار یکی از ابواب الکافی - که بی استثنا همگی در توضیح آیات کریمه قرآنی مربوط به ولایت و امامت گرد آمده اند -، به نوبه خود، گامی فرایش در جهت روشن تر شدن آموزه های قرآنی خاندان رسالت بردارد و به روشنی، به فضای ذهنی شیفتگان معارف دینی، مدد

ص: 386

1- ر.ک: مذاهب التفسیر الإسلامی، ص 208؛ التفسیر والمفسرون، ج 2، ص 152 - 234.

2- ر.ک: همان جا.

رساند و دست کم، حساسیتی نسبت به این گونه پژوهش ها ایجاد کند.

در آغاز، ضمن بیان توصیفی اجمالی از روایات این باب، به وضعیت سندی آنها اشاره می شود. در پی آن، برخی از چالش ها مطرح می شوند و سپس چاره کار و راه برون رفت از چالش ها، جستجو خواهد شد.

فرضیه تحقیق، آن است که بیشتر موضعگیری های منفی علیه حدیث های تفسیری ولایت محور، از عدم تعمق و از برخورد سطحی نگرانه در این قلمرو مهم حدیثی، سرچشمه می گیرند.

باب فیه نکت و نطف من التنزیل فی الولاية

مرحوم کلینی، تعداد 92 حدیث را با عنوان «باب فیه نکت و نطف من التنزیل فی الولاية» گرد هم آورده است (1) که در مجموع، تعداد 163 آیه را به گونه ای در برگرفته و درباره این آیات، به توضیح و تبیین پرداخته است.

واژه «نکت»، جمع نکته به معنای نقطه و کنایه از لطیفه و سرّ است (2) و «نطف»، جمع نطفه (مانند عرف جمع عرفه) که در اصل، مقداری از گیاه و یا موی را گویند که با انگشت برگرفته می شود. (3)

جوهری می نویسد:

النتفة من النبات، القطعه والجمع نطف كغرفة وغرف افاده نطفة من العلم ای شیئا نفیسا. (4)

ابن منظور نیز این گونه توضیح می دهد:

نطفه، به قسمتی از گیاه می گویند و این که گفته می شود: افاده نطفة من العلم، یعنی او

ص: 387

1- . ر.ك: الكافی، ج 1، ص 412 - 436.

2- . ر.ك: لسان العرب، ج 12، ص 428.

3- . ر.ك: مرآة العقول، ج 5، ص 1.

4- . الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، ج 4، ص 1488.

را با نکته ای ارزشمند، آشنا نمود. (1)

مرحوم کلینی در این باب، روایاتی را بیان کرده که حاوی لطایف و اسراری در باب ولایت و امامت اند. البته خود او طبق معمول، هیچ نکته توضیحی بر آنها نمی افزاید؛ اما با توجه به آنچه در آغاز کتاب آمده است، خود، به این سامانه حدیثی، اعتماد دارد. (2)

عناوین مرتبط با اصل ولایت در روایات

به دلیل اجتناب از انبوه شدن حجم مقاله، از پرداختن به محتوای تفصیلی یکایک روایات این باب، صرف نظر نموده، به اشاره ای کوتاه، بسنده می کنیم. طبق مفاد این احادیث، موارد و عناوینی که می آوریم، همگی به نوعی، با اصل ولایت، پیوند خورده اند:

انذار پیامبر؛ (3) امانتی که در آیه پایانی سوره احزاب آمده است؛ (4) ایمان؛ (5) اطاعت

خدا و رسول؛ (6) آنچه اهل کتاب، موظف به اقامه آن هستند؛ (7) اتباع هدایت یا خود هدایت؛ (8) تمایل و رویکرد به تسلیم یا نفس تسلیم؛ (9) امری که یهودیان، به دلیل مخالفت آن با هوای نفس از پذیرش آن، سرباز زدند؛ (10) دعوتی که پذیرش آن بر

ص: 388

1- . لسان العرب، ج 12، ص 428.

2- . رك: الكافي، ج 1، ص 8.

3- . رك: همان، حدیث 1.

4- . رك: همان، حدیث 2 و 39 و 50 و 91.

5- . رك: همان، حدیث 3 و 4 و 74.

6- . رك: همان، حدیث 8.

7- . رك: همان، حدیث 6.

8- . رك: همان، حدیث 10.

9- . رك: همان، حدیث 16.

10- . رك: همان، حدیث 31.

مشرکان ، سنگین آمده است؛ (1) نعمتی که بهشتیان ، خداوند را بر آن ستایش و سپاس می گویند؛ (2) نبأ عظیم؛ (3) اقامه وجه یا رویکرد به سوی خدا و حنیف بودن؛ (4) موعظه واحده خداوند؛ (5) رنگ خدایی؛ (6) ولایت به حق خداوند در قیامت؛ (7) بیت انبیا؛ (8) فضل و رحمت خداوندی؛ (9) نعمتی که طیف کافران ، آن را می شناسند ، ولی انکارش می کنند؛ (10) کلمه طیبه ای که به وسیله عمل صالح بالا می رود؛ (11) نور خداوندی؛ (12) هدایت و دین حق؛ (13) هدایتی که جتّیان بدان دست یافتند؛ (14) ذکر که روی برتافتن از آن ، تنگنای معیشت را به دنبال می آورد؛ (15) کشت و زراعت آخرت؛ (16) و نیز موارد دیگری از قبیل : عهد و پیمانی که آدم در بهشت از یاد برد؛ (17) عهدی که بنی اسرائیل با خداوند بسته بود . (18)

ص: 389

-
- 1- . ر.ك : همان ، حدیث 32 .
 - 2- . ر.ك : همان ، حدیث 33 .
 - 3- . ر.ك : همان ، حدیث 34 .
 - 4- . ر.ك : همان ، حدیث 35 .
 - 5- . ر.ك : همان ، حدیث 41 .
 - 6- . ر.ك : همان ، حدیث 53 .
 - 7- . ر.ك : همان ، حدیث 52 .
 - 8- . ر.ك : همان ، حدیث 54 .
 - 9- . ر.ك : همان ، حدیث 55 .
 - 10- . ر.ك : همان ، حدیث 77 .
 - 11- . ر.ك : همان ، حدیث 85 .
 - 12- . ر.ك : همان ، حدیث 91 .
 - 13- . ر.ك : همان ، همان جا .
 - 14- . ر.ك : همان ، همان جا .
 - 15- . ر.ك : همان ، همان جا .
 - 16- . ر.ك : همان ، حدیث 92 .
 - 17- . ر.ك : همان ، حدیث 22 .
 - 18- . ر.ك : همان ، حدیث 89 .

موارد یادشده، همگی به نوعی، با اصل ولایت در ارتباط اند.

اعتبار سندی روایات

از آن جا که بررسی سندی احادیث این باب به صورت تفصیلی، در این مقاله نمی گنجد، تنها به این گزارش اجمالی بسنده می شود. علامه مجلسی از تعداد 92 حدیث این باب، در مجموع، یازده مورد آن را معتبر (صحیح، حسن یا موثق یا در حکم یکی از این موارد) به حساب آورده است که عبارت اند از: احادیث 4، 6، 17، 63، 65، 67، 72، 74، 75، 80 و 89. ضمن آن که حدیث های چهارم و هفتم و چهارم، در حقیقت، يك روایت به حساب می آیند. دیگر احادیث، ضعیف، مرسل، مجهول و یا مرفوع شمرده شده اند. [\(1\)](#)

پیش از بیان چالش ها و پرسش ها، یادکرد این نکته ها را مناسب و مفید می دانیم: 1. نمی توان به سادگی، از کنار حجم انبوه این احادیث - که مضمون آنها از سوی روایات دیگری هم به تأیید می رسند - عبور کرد؛ 2. چالش های مورد نظر این نوشتار، مخصوص روایات ضعیف و مرسل نیستند؛ 3. نمی توان بی دقت و ناسنجیده، به داوری نشست و روایتی را موضوع و مجعول قلمداد کرد، حتی اگر مرسل و یا فاقد سند معتبر باشد.

چالش های قابل توجه در احادیث تفسیری باب

در این جا برخی از چالش های قابل توجه، در احادیث تفسیری این باب را می آوریم.

1. تقابل ظاهر تعدادی از روایات، با ظاهر قرآن

حجّیت ظهور قرآن نزد شیعه امامیه، انکارناپذیر است و به غیر از جماعت اخباریان، کسی در این خصوص، تشکیک نکرده است. [\(2\)](#) از جمله مستندات این حجّیت، تأکید

ص: 390

1- . ر.ك: مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج 5، ص 10 - 160.

2- . برای اطلاع بیشتر، ر.ك: جایگاه قرآن کریم در فرایند استنباط فقهی، ص 194 به بعد.

ائمه بر ارجاع به قرآن، استناد به آیات و استدلال به ظواهر آن است. (1)

این، در حالی است که برداشت اولیه ما از برخی احادیث باب، نشان می دهد که مفاد آن، ظاهر آیات را به گونه ای نفی می کند و آهنگی متضاد با آن دارد. در این جا به عنوان نمونه، مواردی را یادآور می شویم:

الف. ارجاع ضمیر به مرجعی از قواعد و قرائن لفظی، خلاف آن را نشان می دهند

در این خصوص، می توان از حدیث 37 یاد نمود که مرجع ضمیر را در آیه «أَنْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ» (2) به علی علیه السلام برگردانده است و می گوید: «او بدل علیا»، (3) با آن که به صراحت در خود آیه، کلمه «قرآن» ذکر شده است.

ب. تفسیر واژه قرآنی، برخلاف معنای لغوی و متعارف آن

از متن حدیث 78، چنین استفاده می شود که واژه «هون» در آیه «الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا» (4)، گویا به معنای «ترس» گرفته شده است: «هم الاوصياء من مخالفة عدوهم»؛ حال آن که نگارنده، در جمع لغت شناسان، کسی را نیافت که لفظ «هون» را به معنای ترس گرفته باشد. به عنوان نمونه، طبرسی (5) ابن منظور (6) خلیل بن احمد (7) و جوهری (8) هیچ کدام، هون را به معنای دیگری نگرفته اند. مفسرانی چون عکرمه و مجاهد، آن را سکینه و وقار، معنا کرده اند و ابن منظور، هون را نقیض عز و

ص: 391

1- ر.ك: همان، ص 205.

2- سوره یونس، آیه 15.

3- الكافی، ج 1، ص 419؛ و نیز حدیث 68 و 91، چنین وصفی دارند.

4- سوره فرقان، آیه 63.

5- ر.ك: مجمع البیان، ج 7، ص 178 - 179.

6- ر.ك: لسان العرب، ج 15، ص 163.

7- ر.ك: کتاب العین، ج 4، ص 92.

8- ر.ك: صحاح تاج اللغة، ج 4، ص 2228.

به معنای خفت و خواری و همچنین سهولت و نرمی، معنا نموده است. اعراب نیز به اسب مطیع و رام، هون می گویند. (1)

واژه «مصلین» در آیه «قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ»، (2) به پیروان سابقین (ائمه) تفسیر شده و به کارکرد واژه مصلی، در خصوص اسبی که در مسابقه پیشتاز است نیز استناد شده است. (3) این، در حالی است که روایتی در همین باب، مصلی را به نثارکنندگان صلوات ها تفسیر نموده و می گوید: «لم تتول وصی محمد والاصیاء من بعده ولا یصلون علیهم». (4) از طرفی، در نهج البلاغه، واژه «مصلین» در آیه، به معنای «نماز گزار» تفسیر شده است. (5)

ج. منصرف نمودن گزاره های اعتقادی، از مقصود اصلی آنها به سمت و سوی ولایت

در مواردی، برخی از واژه هایی که بار اعتقادی دارند، بر ولایت اهل بیت، منطبق شده اند، مثلاً در حدیثی که ذیل آیات «بَلْ تُؤْتِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَابْقَى» (6) آمده است، گویا مراد از آخرت را امیر مؤمنان و مقصود از دنیا را مخالفان آن حضرت، بیان کرده است؛ (7) چنان که برخی از تفسیرهای باطنیان، صلوات و صوم را به معنای امام گرفته اند. (8)

به راستی این گونه تفسیرها، موجب سستی بنیاد عقیده به قیامت و حساب و کتاب آخرت نمی گردد؟

ص: 392

- 1- . ر.ك: لسان العرب، ج 15، ص 163 .
- 2- . سوره مدثر، آیه 43 .
- 3- . ر.ك: الكافی، ج 1، ص 419، ح 38 .
- 4- . همان، ج 1، ص 434 .
- 5- . نهج البلاغه، فیض الاسلام، ص 634 .
- 6- . سوره اعلی، آیه 16 - 17 .
- 7- . الكافی، ج 1، ص 418 .
- 8- . ر.ك: التفسیر والمفسرون، ج 2، ص 247 .

همچنین ظهور ولایت مطلقه الهی در قیامت که آیه شریفه «هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ» (1) از آن سخن گفته است، در متن حدیث 33، به ولایت امیر مؤمنان علیه السلام تفسیر شده است. (2)

در مقابل، آفت هایی چون: کفر، فسوق و عصیان که در سایه لطف و عنایت حق، مورد کراهت و نفرت امت مسلمان (3) و یا همه آدمیان قرار گرفته اند، بر دشمنان ولایت، تطبیق یافته است. بر همین منوال، حدیثی وجود دارد که محکومات کتاب را امیر مؤمنان و متشابهات آن را مخالفان وی، توصیف فرموده است. (4)

د. محدود کردن دایره مفاهیم عام یا مطلق، تا حدّ منحصر شدن به يك مورد خاص

ظاهر برخی از آموزه های حدیثی، سطح مفهوم گسترده ای از کلام را به يك یا چند مورد خاص، منحصر می سازند، حال آن که با توجه به فهم مستقیم آیه و به کمک شواهد و قرائن، به نظر نمی رسد که چنین محدودیتی منظور خداوند باشد. به عنوان مثال، آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً» (5) و یا آیه «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (6) به پیوند با علی علیه السلام تفسیر شده است. (7) همچنین در حدیث 28، در بیان آیه «وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِي لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ» (8) عبارت «فی علی» افزوده شده است. (9)

ص: 393

-
- 1- .سوره كهف، آیه 43.
 - 2- .الكافی، ج 1، ص 418.
 - 3- .ر.ك: مجمع البیان، ج 9، ص 133؛ المیزان، ج 18، ص 313.
 - 4- .ر.ك: الكافی، ج 1، ص 415 - 426.
 - 5- .سوره بقره، آیه 208.
 - 6- .سوره انفال، آیه 61.
 - 7- .ر.ك: الكافی، ج 1، ص 415 و 417.
 - 8- .سوره نساء، آیه 66.
 - 9- .ر.ك: حدیث های 9 و 16 و 24 و 35.

از چالش های عمده ای که متن برخی از روایات، با آن روبه روست، القای ذهنیت تحریف پذیری قرآن است. تعداد قابل ملاحظه ای از متون حدیثی این باب، در ضمن یا ذیل قرائت آیه ای از قرآن، بر آن افزوده اند: «هذا تنزیل» (1) «هكذا نزلت» (2) و انزل جبرئیل علی محمد بهذه الآیة (3).

تصوّر اولیه این است که افزوده ها، همان الفاظ و عباراتی هستند که بعدها در جریان قرائت ها به عمد، از آیات قرآن، کاسته شده اند. روایاتی از این دست، مورد استناد مرحوم محدث نوری در کتاب فصل الخطاب نیز قرار گرفته است (4).

برابر متن حدیث 62، مردی در حضور امام صادق علیه السلام آیه شریفه «وَقُلْ اَعْمَلُوا فِی سَبِیْلِ اللّٰهِ عَمَلِكُمْ وَرَسُولِهِ وَالْمُؤْمِنُونَ» (5) را تلاوت نمود؛ ولی آن امام در مقام تصحیح برآمده، فرمود:

لیس هكذا انما هی والمؤمنون فنحن المؤمنون (6).

حدیث 63 نیز گویای آن است که امام، آیه «هَذَا صِرَاطٌ عَلَیَّ مُسْتَقِیْمٌ» (7) را «هذا صراط علی مستقیم»، به کسر لام و جرّیا، قرائت فرمود که به نظر می رسد، مستلزم تحریف لفظی قرآن باشد؛ زیرا این گونه قرائت، معنای آیه را به کلی تغییر می دهد (8).

ص: 394

1- . ر.ك: الكافی، ج 1، ص 435.

2- . ر.ك: همان، ج 1، ص 414.

3- . ر.ك: همان، ج 1، ص 416 و 417.

4- . ر.ك: فصل الخطاب، ص 330 - 334.

5- . سوره توبه، آیه 105.

6- . الكافی، ج 1، ص 424.

7- . سوره حجر، آیه 41.

8- . ر.ك: الكافی، ج 1، ص 424.

مواردی از روایات باب، به تفسیر آیاتی مربوط اند که روی سخن آنها با گذشتگان بوده و در اصل، واقعیت های تاریخی را حکایت می کنند، مثل داستان آدم در بهشت یا هلاک شدن قوم لوط و یا داستان بنی اسرائیل. در آیه 38 سوره بقره، از عهد خداوند با بنی اسرائیل و ضرورت پاسداشت آن، سخن به میان آمده است؛ اما در حدیث، با موضوع ولایت علی علیه السلام پیوند خورده است. (1) و نیز در تفسیر آیه «فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا»

قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ»، (2) ظلم را به ستم در حق آل محمد صلی الله علیه و آله، عنوان فرموده و افزوده است: «ظلموا آل محمد...». (3)

4. فرو کاستن از شأن و منزلت عترت، در قالب ستایش این مشکل نیز در پاره ای از موارد، احساس می گردد که افزون بر عدم صدق لغوی يك واژه بر امام، ممکن است تعبیری به ظاهر اهانت آمیز هم تلقی گردد. به عنوان نمونه، درباره آیه «فَكَأَيُّنَ مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فِيهَا خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبُئِرٌ مُّعَطَّلَةٌ وَقَصْرٌ مَّشِيدٌ»، (4) چنین آمده است:

البئر المعطلة الإمام الصامت والقصر المشيد الإمام الناطق. (5)

چگونه ممکن است چاه آب برجای مانده از ستمگران اقوام پیشین - که تباه شده اند - و یا ساختمان های بلند و برافراشته یا گچ کاری شده و آراسته ای که مبتلایان به عذاب الهی، از خود به جای گذاشته اند، (6) با ساحت مقدس امام، مطابقت یابد؟

ص: 395

1- ر.ك: همان، ج 1، ص 431، ح 89.

2- سوره بقره، آیه 59.

3- الكافي، ج 1، ص 423، ح 58.

4- سوره حج، آیه 45.

5- الكافي، ج 1، ص 427، ح 75.

6- ر.ك: مجمع البيان، ج 7، ص 88.

شاید به همین دلیل است که علامه مجلسی می گوید :

وهو وإن كان من غرائب التأویل فهو مروی باسانید جمّة (1).

به هر شکل ، ظاهر تفسیر یاد شده ، افزون بر این که با سیاق لغت و قواعد نمی سازد ، به استخفاف شأن امام نیز می انجامد ؛ دشوارتر آن که در آیه «فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيِّئَاتُ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا» ، (2) ضمیر «رأوه» ، به علی علیه السلام بازگردانده شده است و می گوید : «فَلَمَّا رَأَوْا عَلِيًّا سَيِّئَاتُ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا...» (3) که این ارجاع ضمیر ، کار را مشکل می سازد .

بی شك ، توهم زایی و مشکل آفرینی مواردی که به عنوان نمونه بیان گردید ، ضرورت تأمل بیشتر در جهت شناخت دقیق تر موضوع را می طلبد .

راه برون رفت از چالش ها

در این جا مجال آن نیست که به تفصیل ، یکایک احادیث باب را واکاوی نماییم ؛ اما به اشارت و اختصار ، یادآوری نکاتی را که تا حدودی به حلّ مشکل و عبور از برخی چالش ها مدد می رسانند ، مفید و مناسب می دانیم . ضمن آن که ممکن است بیان این موارد ، در جهت رفع اتهام از ساحت بزرگانی چون کلینی (این بزرگ محدّث شیعی که آماج برخی حملات و نسبت های واهی از سوی کج اندیشان و یا معاندان قرار گرفته است) ، (4) مؤثر باشد .

یکم . لزوم جداانگاری تطبیق از تفسیر و به هم درنیامیختن آن دو

از این حقیقت نباید غافل ماند که اهل بیت علیهم السلام ، همواره درصدد تفهیم مقصود و

ص: 396

1- . مرآة العقول ، ج 5 ، ص 92 .

2- . سوره ملك ، آیه 28 .

3- . الكافی ، ج 1 ، ص 425 ، ح 68 .

4- . در این زمینه ، به شبهات القا شده ، از سوی امثال گلدزیهر ، ذهبی ، محمّد مال الله ، احسان الهی ظهیر و دیگر نویسندگان وابسته به جریان وهابیت مراجعه شود .

تبیین مفهوم آیه نبوده اند؛ گاهی به دلیل غفلت از مصداق های مهم یا کامل، بویژه در عصر حاکمان جور، اذهان را به سمت آن معطوف می داشته اند. طبیعی است که بیان يك مصداق، هر چند آن مصداق، بارز و کامل باشد، از عموم و شمول دایره مفهوم يك متن، چیزی نمی کاهد. اگر صراط مستقیم، بر امیر مؤمنان علیه السلام تطبیق می گردد، بدان معنا نیست که راه انبیای گذشته یا امامان پس از او، صراط مستقیم، به حساب نیاید. (1)

این نکته، رهگشای فهم بسیاری از روایات در باب ولایت است که سخن از مصداق یا کامل ترین مصداق مفاهیم کلی قرآنی به میان آورده اند. به روشنی می توان ادعا کرد که ولایت، از ارکان دین و مبانی اسلام (2) و در صدر الزاماتی است که گروهی، آن را بر نمی تابند و از نعمت هایی است که آن را می شناسند، و انکار می کنند. (3) اگر قرآن کریم، امامت را «عهد خدا» نامیده است، (4) پس در بیان حدیث، تطبیق عهد بر آن چه مانعی دارد؟ و اگر ولایت، با بیشتر مفاهیم معرفتی یا توحیدی، گره بخورد و تبلور آن به حساب آید، پس چه مانعی دارد که انکار آن، ظلم (5) یا ظلم بزرگ تلقی شود، چنان که قرآن کریم، شرك را ظلم بزرگ می خواند؟ (6)

بدین گونه است که مفاهیمی از قبیل: کفر یا انکار (7) و یا ایذاء پیامبر صلی الله علیه و آله به انگیزه مخالفت با مسئله ولایت، (8) و نیز گام نهادن در مسیر انحراف و دیگر آفت های پیشین،

ص: 397

- 1- . ر.ك: المیزان، ج 1، ص 121 .
- 2- . الكافی، ج 2، ص 18 .
- 3- . ر.ك: همان، ج 1، ص 427، ح 77 .
- 4- . ر.ك: سوره بقره، آیه 124 .
- 5- . ر.ك: الكافی، ج 1، ص 413، ح 3 و ص 525، ح 64 .
- 6- . سوره لقمان، آیه 13 .
- 7- . ر.ك: همان، ح 4 و 25 و 47 و 51 و 49 و 64 و 74 .
- 8- . ر.ك: همان، ح 9 .

در زبان حدیث، بر مخالفت با ولایت تطبیق شده اند. (1) بدین گونه، آن ضلال مبینی که کذابان بدان دچار گردیده اند، بر اعراض از پذیرش ولایت امیر مؤمنان، (2) تطبیق اصطلاح اِفْکِ در آیه «يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ»، (3) بر پشت کردن به اصل ولایت (یعنی موضوعی که کافران در آن به اختلاف گراییدند) (4) و موارد دیگری از این دست - که بسیاری از آنها در حدیث 90 و 91 به چشم می‌خورند -، در موضوع ولایت، مصداقی شاخص و برجسته اند.

دوم. پیوستگی تعدادی از آیات، با موضوع ولایت از طریق جزی

روشن است که قرآن مجید، کتاب هدایت همه نسل‌ها و عصرهاست. از این رو، گذشته و آینده نمی‌شناسد و مورد نزول و ویژگی‌های آن هم مختص عموم و شمول آیات نمی‌گردند و اگر هم جز این بود، به فرموده امام باقر علیه السلام: موجب زوال و فنای عمر آیات قرآن می‌گردید.

پس اگر از ویژگی‌هایی سخنی می‌گوید که با مورد آیه، شریک است، با حذف ویژگی‌های عصر نزول آن آیه، ویژگی‌های مزبور در هر زمان و هر کجا که باشند، سرایت خواهند نمود و قرآن، چونان شمس و قمر، پیوسته جاری و ساری است. (5)

با عنایت به حقیقت یاد شده، چه مانعی پیش روی ما قرار دارد و چرا نباید پذیرفت که آیه «أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ»، (6) با این که شرح و توصیف حال یهودیان است، بر مقام پرستان امت اسلام هم، چونان هواپرستان

ص: 398

1- . ر.ك: همان، ح 17 .

2- . ر.ك: همان، ح 45 .

3- . سوره ذاریات، آیه 9 .

4- . ر.ك: الکافی، ص 429، ح 83 .

5- . قرآن در اسلام، ص 42 .

6- . سوره بقره، آیه 87 .

بنی اسرائیل، صدق کند؟ به راستی، اگر ویژگی های زمانی و قومی یهودیان و احکام و الزماتی که از آن سرباز می زده اند، القا شوند، این آیه نمی تواند جریان های مستکبر ضد ولایت اهل بیت علیهم السلام را توصیف کند؟

بدین ترتیب، فرایند فهم آن دسته از احادیث باب هم که میان حوادث و جریان های مربوط به ائمت های پیشین، با عملکرد ائمت اسلام در مواجهه با امر ولایت، پل زده اند، با نقش آفرینی عنصر «جری» تکمیل خواهد شد. آیا برای بیان رخدادهای تاریخی در قرآن کریم، کارکردی بهتر از این متصوّر است؟

سوم. توجه به تفسیر باطنی آیه، با معنای تأویلی آن

در این باره، سؤال هایی به ذهن خطور می کنند که: مقصود از تأویل چیست؟ بطن آیه کدام است؟ تفسیر و تأویل و ظاهر و باطن در کجا از یکدیگر فاصله می گیرند؟ که سخن بسیار است؛ (1) اما در این جا مراد از تأویل، «معنای خلاف ظاهر» است، البته نه معنایی که بر مراد ظاهری آیه تنه می زند و عرصه را بر آن تنگ می سازد؛ بلکه معنایی که می تواند در طول آن قرار گیرد، خواه با تدبّر و تعمق کافی از سوی قرآن پژوهان، قابل کشف باشد، چنان که علامه طباطبایی، معنای باطنی را بدین گونه توصیف نموده است، (2) یا عبارت، از روح و سرّ قرآن باشد که تنها صاحبان خرد ناب به آن دست می یابند و نیازمند علم «لُدنی» است. (3)

هر چه باشد، با اذعان به این که قرآن، حاوی معانی باطنی نیز هست، می توان برخی از گزاره های حدیثی باب ولایت را بر این معانی حمل نمود.

به عنوان نمونه، اگر وجوه لفظی و کتبی قرآن، مصداق «ذکر» است، وجوه عینی

ص: 399

1- ر.ك: الإِتقان، ج 4، ص 193؛ قرآن در قرآن، ص 401؛ التمهید، ج 2، ص 28 به بعد.

2- قرآن در اسلام، ص 42.

3- ر.ك: مفاتیح الغیب، به تصحیح: محمد خواجوی، ص 41؛ قرآن در قرآن، ص 357 - 358 و 401.

و حقیقی آن در شخصیت و چهره قرآن ناطق (یعنی امام معصوم) هم متبلور است و مصداق ذکر خواهد بود. پس بازگشت ضمیر «إنَّه» به امام در آیه «وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ» (1) که در این باب آمده، معقول است و قرآن و عترت، در حقیقت، دوگونه ظهور از یک حقیقت محسوب خواهند شد. انسان کامل و حقیقت قرآن، با هم اند. اگر قرآن، نور است، در معیت انسان کامل، نازل شده است. البته در این جا منظور، وجود پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام در مرتبه انسانیت و خلافت مطلق الهی است. (2) - همچنین اگر در تفسیر آیه 23 از سوره ابراهیم، پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان اصل و ریشه شجره طیبه و امیر مؤمنان علیه السلام به عنوان فرع آن و ائمه علیهم السلام به عنوان شاخه های آن، توصیف شده اند، ممکن است از باب تأویل و یا باطن آیه به حساب آید و این معنا با واکاوی بیشتر مفهوم و کاربرد واژه «کلمه» در قرآن کریم - که بر حضرت مسیح اطلاق شده است - مشخص تر می گردد.

همچنین در ذیل آیه «فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سِيَّاتٌ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا» (3) تصریح شده است

که وقتی اهل عذاب، امیر مؤمنان علیه السلام را می بینند، بد حال می شوند. (4) در این جا باید توجه داشت که ضمیر «رأوه» از جنبه ادبی، به وعده ای بر می گردد که در آیه پیشین ذکر شده است: «وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ»؛ (5) اما برای تحقق این وعده، ممکن است پرده هایی از واقعیت های قیامت، به نمایش درآید، که مجرمان در دنیا چشم دیدن آن را نداشته اند: خدا، پیامبر، ولایت و هدایت، عذاب و حتی جلوه هایی از نعمت برای بهشتیان که اهل دوزخ آرزوی رسیدن آن را دارند. بر این اساس، دیدن

ص: 400

-
- 1- . سوره زخرف، آیه 44.
 - 2- . برای آگاهی بیشتر، ر.ک: قرآن در قرآن، ص 37 - 42. این جمله نیز از شیخ جعفر کاشف الغطاء نقل شده است که: «حقیقت امام، از حقیقت قرآن، چیزی کم ندارد».
 - 3- . سوره ملک، آیه 28.
 - 4- . الکافی، ج 1، ص 425، ح 68.
 - 5- . سوره ملک، آیه 26.

امیر مؤمنان - که قسیم جنت و نار است - ، منافاتی با دیدن عذاب و دوزخ ندارد و هر دو با هم ، قابل جمع اند .

چهارم . تفسیر و تأویل حدیث ، به کدامین قسمت از آیه ، مربوط می شود ؟

به عنوان مثال ، در مواردی چون تفسیر آیه «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» (1) چنین

برداشت شده است که حدیث ، در صدد تفسیر واژه آخرت یا دنیا است ؛ بلکه همان گونه که شارحان برجسته ای چون علامه مجلسی گفته اند ، (2) «ایشان» ، آخرت را مطرح کرده است . البته از مصادیق روشن ایثار دنیا ، رویکرد به سمت مخالفان ولایت و از موارد شاخص و بارز آخرت گرایی ، برگزیدن ولایت خاندان عصمت و طهارت است . بنا بر این ، سخن از بازگرداندن معنای يك لفظ از مجرای مشخص آن (یعنی افاده يك مفهوم اعتقادی ، به يك عنصر اعتقادی دیگر) نیست تا موجبات تضعیف يك مبنای دینی را فراهم آورد . پس نتیجه می گیریم چالشی در این مورد ، دیده نمی شود و برداشت منفی برخی از نویسندگان ، از پایه و بن ، محلّ تأمل است . (3)

پنجم . روایاتی که موهم تحریف اند

گرچه تعدادی از روایات که در متن آنها از تنزیل درباره ولایت ، یاد شده ، ممکن است ذهنیت تحریف قرآن را تقویت کنند ، اما فقط اندکی از آنها توجیه ناپذیر نشان می دهند . نمونه آن ، روایتی است که طبق آن ، آیه «هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ» ، (4) صراط علی ، قرائت شده است . (5)

ص: 401

1- . سوره اعلی ، آیه 16 .

2- . ر.ك : مرآة العقول ، ج 5 ، ص 31 .

3- . معنانشناسی و روش شناسی تأویل ، ص 196 .

4- . سوره حجر ، آیه 41 .

5- . الکافی ، ج 1 ، ص 424 ، ح 63 .

متن بعضی از روایت ها هم از این جهت که در آنها احتمال سقط و افتادگی می رود، دچار مشکل است، چنان که در حدیث 27 می گوید: نزل جبرئیل علی محمد بهذه الآية هكذا؟ «یا ایها الذین اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا فی علی نورا مبینا»، همان گونه که مجلسی هم یادآور شده، (1) آیه ای بدین ترکیب، در قرآن یافت نمی شود؛ بلکه قسمت نخستین آن، مربوط می شود به آیه 47 سوره نساء و قسمت آخر یعنی (عبارت «نورا مبینا»)، برگرفته از آیه 174 همان سوره است.

واقعیت این است که اگر متن عباراتی چون «هكذا نزلت»، ناظر به این معنا باشد که قرآن، با عین این الفاظ و نه این معانی، بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است، مشکل تحریف را دگر باره به خاطر می آورد و به طور قطع، متنی که برخلاف آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُو لَحَافِظُونَ» (2) باشد، پذیرفته نمی شود و در زمره کلمات اهل بیت علیهم السلام به حساب نمی آید؛ بلکه طبق قاعده «ما خالف کتاب الله فدعوه» (3) باید به دور افکنده شود؛ اما خوش بختانه در میان روایات باب، کمتر موردی را می توان با این ویژگی یافت.

چه مانعی دارد که برخی از موارد باب، سبب شأن نزول، تأویل یا بیان مصداق محسوب شوند؟ چنان که برخی از شارحان، در مواردی، همین احتمالات را بیان کرده اند. به عنوان مثال، در ذیل آیه «وَقُلْ اَعْمَلُوا فِی سَبِيلِ اللّٰهِ عَمَلًا مِّنْ دُونِ مَا كَفَرْتُمْ لَعَلَّكُمْ تَهْتَبُونَ ...» (4) آمده است: «لیس هكذا إنما هی المأمونون». در این جا علاوه مجلسی، احتمال می دهد که این تعبیر، حاکی از مقصود آیه باشد، یعنی مراد همه مؤمنان نیستند؛ بلکه معصومان اند که ایمن از خطا هستند. پس مؤمنان کامل، مقصودند. (5)

ص: 402

- 1- . مرآة العقول، ج 5، ص 29.
- 2- . سوره حجر، آیه 9.
- 3- . الکافی، ج 1، ص 69.
- 4- . سوره توبه، آیه 106.
- 5- . ر.ک: مرآة العقول، ج 5، ص 79.

در این که ذکر واژه «عقبه» در سوره «بلد»، جنبه تمثیلی دارد یا ناظر به واقعیتی از واقعیت های روز قیامت است، میان مفسران، اختلاف نظر وجود دارد؛ اما بعید به نظر نمی رسد که پیوند میان عبور از عقبه و موضوع ولایت هم از باب تشبیه امر ولایت به عقبه (راه کوهستانی صعب العبور) باشد، هر چند بر وجهی دیگر، می توان اطاعت از امام را جزء مصادیق عبور از عقبه دانست؛ زیرا اگر چه در سوره بلد، مواردی چون آزاد کردن بنده و اطعام گرسنه و یتیم خویشاوند، مطرح شده است، اما در پی آن، از ایمان - که عناصری از قبیل امامت را هم در بر می گیرد - و از توصیه به حق و رحمت - که گویا همان امر به معروف در حدیث پیامبر خدا صلی الله علیه و آله (1) است - نیز یاد شده است. البته تفسیر عقبه هم، به نوبه خود، تأمل برانگیز است و در این که ناظر به واقعیتی در عالم پس از مرگ است یا همان صراط آخرت و یا جنبه تمثیلی دارد، تردیدهایی به چشم می خورد. (2)

می پذیریم که تشبیه، هم «مقرب» است و هم «مبعد»؛ اما آنچه اهمیت دارد، همان وجه مقرب آن است که در آیه پیداست. شارحان نیز از این نکته غفلت نورزیده اند (3) که وجه شبه میان «امام صامت» و «بئر معطله»، مشابهت حیات معنوی و مادی و بهره گیری های روحانی و جسمانی است. البته علامه مجلسی، احتمال بعیدی هم ذکر می کند که او در «و بئر معطله»، قسم باشد؛ ولی این نظر را نمی پسندد. (4)

در شرح روایت 23 و در ذیل آیه «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ» (5) چنین آمده است:

كلمات فی محمّد و علی و فاطمه و الحسن و الحسین و الأئمة من ذریتهم فَنسی

ص: 403

1- . مجمع البیان، ج 10، ص 495.

2- . همان جا.

3- . رك: شرح أصول الكافي، ج 4، ص 91؛ مرآة العقول، ج 5، ص 94 - 95.

4- . رك: مرآة العقول، ج 5، ص 94 - 95.

5- . سوره طه، آیه 115.

هكذا والله نزلت على محمد (1).

علامه مجلسی، در شرح حدیث فوق می گوید :

هكذا والله نزلت ظاهر بل صريح في التنزيل وتأويله بالتأويل بأن يكون المعنى قال جبرئيل عند نزوله إنَّ معناه هذا ، في غاية البعد (2).

اما این محدث نامور، بیش از این در این باره چیزی نمی افزاید .

توجیه روایات و حمل واژه نزول بر این معنا که آیه، این مقصد و معنا را به رسول خدا افاده نموده و آن حضرت نیز دقیقاً همین معنا را دریافته است و به دیگر سخن، اسلام ناب و تفسیر واقع گرایانه وحی همین است، توجیهی معقول و خردپسندانه است .

اما نکته ای که دگر باره مشکل ساز می شود، تقابل میان تنزیل و تأویل است. معلوم می شود که هر جا پای تأویل به میان می آید، تنزیل، در آن مورد، ناموجه است (مانند حدیث 91)؛ ولی اگر در این موارد، مقصود از تنزیل، تفسیر ظاهری و مراد از تأویل، همان معنای باطنی و لایه های عمیق تر آیه باشد، این مشکل هم برطرف می گردد .

ششم . وجود رویکردهایی غیر از معناشناسی و تطبیق

قرآن کریم - که زیباترین گل واژه ها و گویاترین کلام ها را عرضه فرموده است - برای پیشوایان شیعه - که خود قرآن مجسم و ناطق بوده اند -، بیش از دیگران، محلّ استناد و منبع استشهاد است و گفتگوی اهل بیت علیهم السلام درباره قرآن نباید همواره از نوع تفسیر، تبیین، تأویل و تطبیق، تلقی گردد؛ بلکه گاهی آن امیران کلام، از متن پیام خداوند به عنوان تشبیه و تمثیل و تنظیر هم، بهره می گرفته اند. در همین راستا می توان گفت که آنچه در ذیل آیه «فَكَأَيُّ مَن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَ هِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عَنقِبَتِهَا»

ص: 404

1- . الكافي، ج 1، ص 416 .

2- . مرآة العقول، ج 5، ص 26 .

عُرُوشِهَا وَبُئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ»⁽¹⁾ آمده است، ⁽²⁾ نه از باب تفسیر، که از مقوله تشبیه و توصیف به حساب می آید. امام صامت، به منزله چاه آبی است که گرچه منشأ حیات و رمق زندگی معنوی آدمیان است، اما بی استفاده، رهاش می کنند و از آن سرمایه عظیم، بهره نمی گیرند یا این که امام صامت، موجودی برکت خیز، اما در کنار مردگان است و امام ناطق، چونان کاخ سر برافراشته و ساختمان به زینت آراسته ای است که از دور و نزدیک، بلندای عظمت و هیبت او پیداست.

دگر باره یادآور می شویم که با توجه به ضعف سند برخی از روایات باب، اگر نتوانیم مفهوم صحیح و معقولی از آنها به دست دهیم، راه، بر طرد و ترك آنها بسته نیست؛ اما تا این نقطه فاصله، بسیار است و احتمالات خردپسندانه هم پیش رو، پس چه بهتر که از داوری های ناسنجیده و ارزیابی های شتاب زده بر حذر باشیم، حریم مقدّس حدیث را پاس داریم و از افراط های جاهلانه، دوری گزینیم که: «إِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلَامِنَا لِتَتَصَرَّفَ عَلَيَّ سَبْعِينَ وَجْهًا لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمَخْرَجُ». ⁽³⁾

ص: 405

1- .سوره حج، آیه 44 .

2- .الكافی، ج 1، ص 427 .

3- . معانی الأخبار، ص 2 .

1. الاتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، قم: منشورات الرضي، 1363 ش.
2. بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقی المجلسي (العلامة المجلسي)، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1366 ش.
3. البيان في تفسير القرآن، سيد ابو القاسم خويي، تهران: كعبه، 1366 ش.
4. ترجمه مفاتيح الغيب، صدر الدين محمد شيرازي (ملاً صدرا)، ترجمه و تحقيق: محمد خواجوي، تهران: مولي، 1371 ش.
5. تفسير القرآن الكريم، عبدالله شبر، قم: مؤسسه دار الهجرة، 1379 ش.
6. التفسير و المفسرون في ثوبه القشيب، محمد هادي معرفت، مشهد: الجامعة الرضوية العلوم الإسلامية، 1377 ش.
7. التفسير و المفسرون، محمد حسين الذهبي، بيروت: دار التراث العربي، 1396 ق.
8. التمهيد في علوم القرآن، محمد هادي معرفت، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1412 ق.
9. جاينگاه قرآن كريم در فرايند استنباط فقهي، حسن تقی زاده، مشهد: دانش شرقي، 1384 ش.
10. شرح أصول الكافي، محمد صالح المازندراني، تعليقه: علامه شعراني، تهران: دار الكتب الإسلامية.
11. صحاح اللغة، اسماعيل بن حماد جوهري، بيروت: دار العلم للملايين، 1417 ق.
12. صيانة القرآن من التحريف، محمد هادي معرفت، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1412 ق.
13. فصل الخطاب، ميرزا حسين نوري، چاپ سنگي، 1298 ش.
14. قرآن در اسلام، سيد محمد حسين طباطبائي، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1373 ش.
15. قرآن در قرآن، عبدالله جوادي آملی، قم: مركز نشر اسراء، 1378 ش.

- 16 . الكافي ، محمّد بن يعقوب الكليني الرازي ، تهران : دار الكتب الإسلامية ، 1388 ق .
- 17 . كتاب العين ، خليل بن احمد الفراهيدي ، تحقيق : مهدي مخزومي و ابراهيم سامراي ، قم : مؤسسه دار الهجرة .
- 18 . لسان العرب ، محمّد بن مكرم المصري الأنصاري (ابن منظور) ، بيروت : دار احياء التراث العربي .
- 19 . مجمع البيان في تفسير القرآن ، فضل بن الحسن الطبرسي ، تهران : كتاب فروشى اسلاميه ، 1393 ق .
- 20 . مذاهب التفسير الإسلامي ، ايگناتس گلدزيهر ، ترجمه : عبد الحلیم نجار ، مكتبة الخانجي .
- 21 . مرآة العقول ، محمّد باقر بن محمّد تقی المجلسي (العلامة المجلسي) ، تهران : دار الكتب الإسلامية ، 1370 ش .
- 22 . معاناشناسي و روش شناسي تأويل ، محمّد كاظم شاکر ، قم : دفتر تبليغات اسلامي ، 1376 ش .
- 23 . المنار ، رشيد رضا ، قاهره : دار المنار ، 1373 - 1372 ق .
- 24 . مناهل العرفان في علوم القرآن ، محمد بن عبدالعظيم زرقاني ، بيروت : دار احياء التراث العربي ، 1412 ق .
- 25 . الميزان في تفسير القرآن ، محمّد حسين طباطبائي ، بيروت : مؤسسة الأعلمی ، 1393 ق .
- 26 . نهج البلاغة ، جمع و تدوين : شريف رضى ، تصحيح و ترجمه : سيّد على نقى فيض الاسلام ، تهران : آفتاب ، 1320 ش .
- 27 . الوافي ، محمّد محسن بن شاه مرتضى (الفيض الكاشاني) ، قم : إحياء التراث .

حدیث قدسی در «الکافی»

رضیه سادات سجادی

چکیده

در این مقاله، به تعریف و انواع احادیث قدسی وارد در کتاب الکافی پرداخته شده و تفاوت های قرآن، با حدیث قدسی، بیان گردیده است. نگارنده، ضمن ارایه تعریفی از حدیث قدسی، به دسته بندی احادیث قدسی ای که در کتاب الکافی آمده اند، اشاره نموده و آنها را به ده دسته تقسیم می نماید. وی احادیث قدسی وارد در این کتاب را 117 عدد عنوان کرده و پراکندگی احادیث قدسی در ابواب مختلف کتاب الکافی را نیز بررسی می نماید.

نگارنده، در این احادیث قدسی، به نوع اقوال خداوند با بندگان، ملایکه، پیامبران و اولیای خویش می پردازد و از این جهت، آنها را طبقه بندی می کند و ویژگی های احادیث قدسی نقل شده در کتاب الکافی را نیز بیان می نماید.

کلیدواژه ها: حدیث قدسی، قرآن، الکافی، قول خداوند.

تعریف حدیث قدسی

در تعریف حدیث قدسی، چند قول وجود دارد:

1. سخنی که از خداوند نقل شود، بدون این که با آن، تحدی صورت گیرد. (1)

2. سخنی که معنای آن به پیامبر صلی الله علیه و آله وحی شود و خداوند، با الفاظ و ترتیب

ص: 409

1- . مشرق الشمسین، ص 269؛ الوجیزة، ص 4؛ جامع المقال، ص 2؛ نهیة الدرایة، ص 85.

مخصوص، آن را در عبارات خاصّی، بر زبان آن حضرت جاری سازد، و پیامبر صلی الله علیه و آله حق ندارد که لفظ یا ترتیب آن را تغییر دهد. (1)

3. سخنی که به رسول خدا صلی الله علیه و آله اضافه شود و آن حضرت، به خداوند اسناد دهد، که به آن، حدیث الهی یا حدیث ربّانی هم گفته شده است. (2)

4. کلامی الهی است که یکی از انبیا یا اوصیا بدون هدف اعجاز، آن را حکایت و نقل کند. (3)

گاهی رسول خدا صلی الله علیه و آله مواعظی را بر اصحاب خویش ارائه می فرمود که با این که نشان می داد از جانب خداست، ولی به عنوان وحی مُنزلی که قرآن نامیده شود، نبود. از سوی دیگر، سخن صریح و مستقیم شخص پیامبر صلی الله علیه و آله نیز نبود که بتوان آن را حدیث نامید؛ بلکه احادیثی بودند که پیامبر صلی الله علیه و آله اصرار داشت آنها را با عباراتی بیان فرماید که دلالت بر انتسابشان به خدا داشته باشد تا نشان دهد که این اسلوب، از نظر ظاهری، یا اسلوب قرآن متفاوت است و در عین حال، نفعه ای از عالم قدس و نوری از عالم غیب، در آن موجود است. (4)

وجه تسمیه

علت نام گذاری این احادیث به «احادیث قدسی»، این است که به جهت انتساب آنها به خداوند، مورد تکریم و تعظیم واقع شوند. (5)

نسبت حدیث به «قدس» - که همان طهارت و تنزیه است - یا نسبت آن به «اله» و

ص: 410

-
- 1- . الرواشح السماویة، ص 204 - 205 .
 - 2- . منهج النقد فی علوم الحدیث، ص 323؛ أصول الحدیث علومه و مصطلحه، ص 28 - 29؛ المدخل إلى دراسة الحدیث والسنة، ص 44 .
 - 3- . أصول الحدیث و أحكامه، ص 20 .
 - 4- . ر.ك: همان جا؛ علوم الحدیث و مصطلحه، ص 11 .
 - 5- . منهج النقد فی علوم الحدیث، ص 323؛ معجم مصطلحات الحدیث ولطائف الأسانید، ص 131 .

«رب»، بدین جهت است که این سخن، از جانب خداوند صادر شده که چرا او نخستین متکلم آن سخن و اولین انشا کننده و ایجاد کننده آن است. اما این که آن را «حدیث» نامیده اند، بدین خاطر است که پیامبر صلی الله علیه و آله از خداوند، حکایت می کند، برخلاف قرآن کریم که تنها به خداوند منسوب است. (1)

تفاوت قرآن با حدیث قدسی

در خصوص تفاوت حدیث قدسی با قرآن، موارد زیر، بیان شده است:

1. قرآن، معجزه است؛ ولی حدیث قدسی، معجزه نیست. (2)
2. ما متعبد به عین لفظ قرآن هستیم، در حالی که در مورد حدیث قدسی، می توان نقل به معنا کرد. (3)
3. لمس و مس قرآن، بدون وضو جایز نیست؛ اما در مورد حدیث قدسی، صدق نمی کند. (4)
4. برخلاف حدیث قدسی، قرآن، متواتر است، بویژه آن که در میان احادیث قدسی، حدیث ضعیف هم وجود دارد. (5)
5. دریافت این نوع وحی، ممکن است در خواب یا به صورت الهام نیز صورت گیرد. (6)

ص: 411

-
- 1- المدخل إلى دراسة الحديث والسنة، ص 44؛ أصول الحديث وأحكامه، ص 28 - 29.
 - 2- ر.ك: جامع المقال: ص 2؛ قواعد التحديث، ص 66؛ منهج النقد في علوم الحديث، ص 325؛ معجم مصطلحات الحديث ولطائف الأسانيد، ص 131؛ المدخل إلى دراسة الحديث والسنة، ص 44.
 - 3- ر.ك: معجم مصطلحات الحديث ولطائف الأسانيد، ص 131؛ المدخل إلى دراسة الحديث والسنة، ص 44؛ منهج النقد في علوم الحديث، ص 325؛ جامع المقال، ص 2.
 - 4- همان جا.
 - 5- ر.ك: معجم مصطلحات الحديث ولطائف الأسانيد، ص 131؛ المدخل إلى دراسة الحديث والسنة، ص 44؛ منهج النقد في علوم الحديث، ص 325.
 - 6- ر.ك: معجم مصطلحات الحديث ولطائف الأسانيد، ص 131؛ المدخل إلى دراسة الحديث والسنة، ص 44؛ قواعد التحديث، ص 66.

6. در نماز باید سوره ای از قرآن قرائت شود و نمی توان حدیث قدسی در آن خواند. (1)

7. قرآن را قرآن می نامند؛ ولی حدیث قدسی را نمی توان قرآن نامید. (2)

8. قرائت هر حرف از قرآن، ده حسنه دارد؛ ولی تلاوت حدیث قدسی چنین اجری ندارد. (3)

9. يك جمله از قرآن را آیه و مقدار مخصوصی از آیات را سوره می نامند؛ ولی در حدیث قدسی، چنین نام گذاری ای وجود ندارد. (4)

10. برخلاف حدیث قدسی، قرآن، با تحدی و غرض اعجاز نازل شده است. (5)

در این زمینه که در حدیث قدسی، لفظ و معنا هر دو از جانب خداست یا خیر، دو قول وجود دارد:

يك. غالب اهل سنت، بر این باورند که در حدیث قدسی، معنا از ناحیه خداوند است؛ ولی لفظ، از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله است که آن حضرت، بر طبق سلیقه و اختیار خویش، آنها را در قالب الفاظ مخصوص، قرار داده است. (6)

دو. همه علمای شیعه، بر این اعتقادند که در حدیث قدسی، لفظ و معنا از جانب خداوند است و تفاوت آن با قرآن، در این است که نزول قرآن، با هدف اعجاز صورت گرفته، در حالی که در حدیث قدسی، بدون غرض اعجاز بوده است. (7)

ص: 412

1- ر.ك: المدخل إلى دراسة الحديث والسنة، ص 44 - 45.

2- ر.ك: همان جا.

3- ر.ك: همان جا.

4- ر.ك: همان جا.

5- لبّ اللباب، ص 450؛ مقباس الهدایة، ج 1، ص 70.

6- المدخل إلى دراسة الحديث والسنة، ص 44؛ قواعد التحديث، ص 66؛ معجم مصطلحات الحديث، ص 131.

7- لبّ اللباب، ص 450؛ مقباس الهدایة، ج 1، ص 70؛ جامع المقال، ص 2؛ أصول الحديث وأحكامه، ص 20؛ الرواشح السماویة، ص 204.

طبق برآورد ما، در الکافی، 117 حدیث قدسی وجود دارد که در چند دسته قرار می‌گیرند:

یک. احادیثی که ائمه علیهم السلام، مستقیماً سخن خدا را نقل می‌کنند. در این دسته، 26 حدیث وجود دارد که عبارت اند از:

1. امام صادق علیه السلام فرمود:

خدای - تبارک و تعالی - می‌فرماید: «بنده من، با چیزی محبوب تر از انجام دادن آنچه بر او واجب کرده‌ام، به دوستی من نمی‌گراید»
(1).

2. امام صادق علیه السلام فرمود:

خدای - عزوجل - می‌فرماید: «منم خدایی که معبودی جز من نیست؛ آفریننده خیر و شرم. خوشا به حال آن که خیر را به دستش جاری ساختم، وای بر آن که شر را به دستش جاری ساختم و وای بر آن که بگوید: چگونه این شد و چگونه آن!».

یونس می‌گوید: یعنی وای بر کسی که از روی عقل خود، آن را منکر شود (و بگوید: خدا خالق خیر و شر نیست). (2).

دیگر احادیث قدسی این دسته را فهرستوار می‌آوریم:

3. کتاب الحجّة، باب مولد النبی صلی الله علیه و آله و وفاته، ج 2، ص 325 - 326، حدیث 3.

4. کتاب الحجّة، باب فیمن دان الله - عزوجل - بغير امام من الله - جل جلاله -، ج 2، ص 206، حدیث 4.

5. کتاب العقل والجهل، ج 1، ص 30، حدیث 26.

6. کتاب العقل والجهل، ج 1، ص 10 - 11، حدیث 1.

ص: 413

1- الکافی، ج 3، ص 129، ح 5.

2- همان، ج 1، ص 214، ح 3.

- 7 . كتاب التوحيد ، باب المشيئة والإرادة ، ج 1 ، ص 209 ، حديث 6 .
- 8 . كتاب فضل القرآن ، ج 4 ، ص 403 - 404 ، حديث 14 .
- 9 . كتاب الدعاء ، باب ذكر الله -
عزّوجلّ - فى الستر ، ج 4 ، ص 261 ، حديث 1 .
- 10 . كتاب الدعاء ، باب ما يجب من ذكر الله - عزّوجلّ - فى كلّ مجلس ، ج 4 ، ص 257 ، حديث 13 .
- 11 . كتاب الدعاء ، باب ما يجب من ذكر الله - عزّوجلّ - فى كلّ مجلس ، ج 4 ، ص 257 ، حديث 12 .
- 12 . كتاب الدعاء ، باب الاشتغال بذكر الله - عزّوجلّ - ، ج 4 ، ص 261 ، حديث 1 .
- 13 . كتاب الدعاء ، باب ما يمجد به الرب -
تبارك وتعالى - نفسه ، ج 4 ، ص 281 - 282 ، حديث 1 .
- 14 . كتاب الايمان والكفر ، باب فضل فقراء المسلمين ، ج 3 ، ص 361 ، حديث 9 .
- 15 . كتاب الايمان والكفر ، باب فضل فقراء المسلمين ، ج 3 ، ص 364 ، حديث 20 .
- 16 . كتاب الايمان والكفر ، ج 3 ، ص 205 ، حديث 1 .
- 17 . كتاب الايمان والكفر ، ج 3 ، ص 206 ، حديث 2 .
- 18 . كتاب الايمان والكفر ، باب الرضا بالقضاء ، ج 3 ، ص 101 ، حديث 6 .
- 19 . كتاب الايمان والكفر ، باب شدة ابتلاء المؤمن ، ج 3 ، ص 356 ، حديث 24 .
- 20 . كتاب الايمان والكفر ، باب الكفاف ، ج 3 ، ص 211 ، حديث 5 .
- 21 . كتاب الايمان والكفر ، باب من أذى المسلمين واحتقرهم ، ج 4 ، ص 53 ، حديث 5 .
- 22 . كتاب الايمان والكفر ، باب العبادة ، ج 3 ، ص 131 ، حديث 2 .
- 23 . كتاب الايمان والكفر ، باب حسن الظنّ بالله - عزّوجلّ - ، ج 3 ، ص 116 ، حديث 3 .

24. کتاب الایمان والکفر، باب الذنوب، ج 3، ص 378، حدیث 30.

25. کتاب الایمان والکفر، باب الریاء، ج 3، ص 403، حدیث 9.

26. کتاب الایمان والکفر، باب من اذی المسلمین واحتقرهم، ج 4، ص 51-52، حدیث 1.

دو. احادیثی که پیامبر به واسطه جبرئیل، سخن خدا را دریافت و نقل فرموده است. این دسته از احادیث قدسی، شامل چهار حدیث است:

1. امام صادق علیه السلام می فرمود:

جبرئیل علیه السلام نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و عرض کرد: «ای محمد! پروردگارت سلام می رساند و می گوید: با مخلوقم مدارا کن». (1)

2. امام صادق علیه السلام می فرمود:

جبرئیل علیه السلام بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شد و عرض کرد: «ای محمد! پروردگارت به تو سلام می رساند و می فرماید: من آتش دوزخ را حرام کردم بر پُشتی که تو را فرود آورد، و شکمی که به تو آبتن شد، و دامانی که تو را پرورید: آن پُشت، پُشت عبدالله بن عبدالمطلب است، و شکمی که به تو آبتن شد، آمنه بنت وهب، و اما دامانی که تو را پرورید، دامان ابی طالب - و طبق روایت ابن فضال - و فاطمه بنت اسد است». (2)

دیگر روایات این قسم، عبارت اند از:

3. کتاب الایمان والکفر، باب زیارة الإخوان، ج 3، ص 255، حدیث 3.

4. کتاب الدعاء، باب دعوات موجزات لجميع الحوائج للدنیا والآخرة، ج 4، ص 373-374. حدیث 16.

سه. احادیثی که ائمه علیهم السلام به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله، سخن خدا را نقل می کنند. این قسم، شامل

ص: 415

1- همان، ج 3، ص 179، حدیث 2.

2- همان، ج 2، ص 336، حدیث 21.

1 . امام صادق علیه السلام می فرماید :

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود : خدای عز و جل می فرماید : «گفتگوی علمی میان بندگانم ، سبب زنده شدن دل های مرده می گردد ، در صورتی که پایان گفتگویشان ، به امری که مربوط به من است ، بینجامد (اصول دین باشد یا فروع دین)» . (1)

2 . امام صادق علیه السلام می فرماید :

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود : خدای عز و جل می فرماید : «آشکارا به جنگ با من برخاسته ، آن کس که بنده مؤمن مرا خوار کند» . (2)

دیگر احادیث این قسم ، عبارت اند از :

3 . کتاب الحجّة ، باب أنّ الأئمة عليهم السلام ولاية أمر الله وخزنة علمه ، ج 1 ، ص 274 ، حدیث 4 .

4 . کتاب الدعاء ، باب من تستجاب دعوته ، ج 4 ، ص 273 ، حدیث 3 .

5 . کتاب الايمان والكفر ، باب الكفاف ، ج 3 ، ص 209 - 210 ، حدیث 1 .

6 . کتاب الايمان والكفر ، باب الكفاف ، ج 3 ، ص 211 ، حدیث 6 .

7 . کتاب الايمان والكفر ، باب اختلال الدنيا بالدين ، ج 3 ، ص 407 - 408 ، حدیث 1 .

8 . کتاب الايمان والكفر ، باب الرضا بموهبة الايمان والصبر على كلّ شیء بعده ، ج 3 ، ص 344 ، حدیث 6 .

9 . کتاب الايمان والكفر ، باب الرضا بموهبة الايمان والصبر على كلّ شیء بعده ، ج 3 ، ص 343 ، حدیث 2 .

ص: 416

1- . همان ، ج 1 ، ص 50 ، حدیث 6 .

2- . همان ، ج 4 ، ص 53 ، حدیث 6 .

- 10 . کتاب الایمان والکفر ، باب من أذى المسلمين واحتقرهم ، ج 4 ، ص 52 ، حدیث 3 .
- 11 . کتاب الایمان والکفر ، باب من أذى المسلمين واحتقرهم ، ج 4 ، ص 56 ، حدیث 10 .
- 12 . کتاب الایمان والکفر ، باب من أذى المسلمين واحتقرهم ، ج 4 ، ص 57 ، حدیث 11 .
- 13 . کتاب الایمان والکفر ، باب من أذى المسلمين واحتقرهم ، ج 4 ، ص 53 ، حدیث 7 .
- 14 . کتاب الایمان والکفر ، باب نادر ، ج 4 ، ص 182 ، حدیث 10 .
- 15 . کتاب الایمان والکفر ، باب تعجیل عقوبة الذنب ، ج 4 ، ص 182 ، حدیث 10 .
- 16 . کتاب الایمان والکفر ، باب تعجیل عقوبة الذنب ، ج 4 ، ص 180 ، حدیث 3 .
- 17 . کتاب الایمان والکفر ، باب اتّباع الهوى ، ج 4 ، ص 180 ، حدیث 3 .
- 18 . کتاب الایمان والکفر ، باب الصبر ، ج 3 ، ص 147 ، حدیث 21 .
- 19 . کتاب الایمان والکفر ، باب حسن الظن بالله - عزّوجلّ - ، ج 3 ، ص 114 ، حدیث 1 .
- 20 . کتاب الایمان والکفر ، باب الرضا بالقضاء ، ج 3 ، ص 100 - 101 ، حدیث 4 .

چهار . احادیثی که بیانگر وحی خداوند به یکی از انبیاست . این احادیث ، خود ، شامل هفت قسم است :

الف . خطاب به یکی از انبیا ، بدون ذکر نام که هفت حدیث را در بر می گیرد :

1 . امام رضا علیه السلام فرمود :

خدای عز و جل به یکی از پیامبران وحی فرمود که : «هرگاه اطاعت شوم ، راضی گردم ، و چون راضی شوم ، برکت دهم و برکت من ، بی پایان است . و هرگاه نافرمانی شوم ، خشم گیرم ، و چون خشم گیرم ، لعنت کنم و لعنت من تا هفت پشت

ص : 417

2. امام صادق علیه السلام فرمود :

خدای عز و جل به برخی از پیامبران وحی کرد که بدخویی، کردار را تباه می سازد، مانند سرکه که غسل را تباه می کند. (2).

دیگر احادیث این قسم، عبارت اند از :

3. کتاب الحجّة، باب مولد النبی صلی الله علیه و آله ووفاته، ج 2، ص 329 - 330، حدیث 13.

4. کتاب الایمان و الکفر، باب الغضب، ج 3، ص 413 - 414، حدیث 8 و 9.

5. کتاب الایمان و الکفر، باب الظلم، ج 4، ص 27 - 28، حدیث 14.

6. کتاب الایمان و الکفر، باب الذنوب، ج 3، ص 376 - 377، حدیث 26.

7. کتاب الدعاء، باب تعجیل عقوبة الذنب، ج 4، ص 182 - 183، حدیث 11.

ب. خطاب به حضرت آدم علیه السلام که شامل سه حدیث است :

1. امام صادق علیه السلام فرمود :

خدای عز و جل به آدم علیه السلام وحی فرمود : «من تمام سخن را در چهار کلمه، برایت جمع می کنم». عرض کرد : «پروردگارا آنها چیست؟». فرمود : «یکی، از آن من است و یکی، از آن تو و یکی، میان من و تو و یکی، میان تو و مردم». عرض کرد : «آنها را بیان فرما تا بفهمم». فرمود : «اما آنچه از آن من است، این است که مرا عبادت کنی

و چیزی را شریکم نسازی. و اما آنچه از آن توست، این است که پاداش عمل تو را بدهم، زمانی که از هر وقت بدان نیازمندتری. و اما آنچه میان من و توست، دعا کردن تو و اجابت من است. و اما آنچه میان تو و مردم است، این است که برای مردم، بپسندی آنچه برای خود می پسندی و برای آنها نخواهی آنچه برای خود نخواهی». (3).

ص: 418

1- همان، ج 3، ص 377، حدیث 26.

2- همان، ج 4، ص 12، حدیث 5.

3- همان، ج 3، ص 216 - 217، حدیث 13.

دیگر احادیث این قسم ، عبارت اند از :

2 . کتاب الایمان والکفر ، باب فیما أعطی اللہ عز و جل آدم علیه السلام وقت التوبة ، ج 4 ، ص 173 - 174 ، حدیث 1 .

3 . کتاب الایمان والکفر ، باب آخر منه ، ج 3 ، ص 13 - 15 ، حدیث 2 .

ج . خطاب به حضرت داوود علیه السلام که شامل چهار حدیث است :

1 . امام صادق علیه السلام فرمود :

در آنچه خدای عز و جل به داوود وحی فرمود ، این بود که : «ای داوود ، چنان که نزدیک ترین مردم به خدا متواضعان اند ، دورترین مردم از خدا هم متکبران اند» . (1)

2 . امام صادق علیه السلام فرمود :

خداوند به داوود علیه السلام وحی کرد : «به راستی ، اگر بنده ای از بندگان من ، حسنه ای به جای آورد ، به سبب آن ، بهشت را بر وی مباح می گردانم» . داوود علیه السلام عرض کرد : «پروردگارا! کدام است آن حسنه؟» . فرمود : «بر بنده مؤمن من ، سرور و خوش حالی وارد می سازد ، اگر چه به يك دانه خرما باشد» . داوود علیه السلام گفت : «خداوندا! سزاوار است کسی که تو را می شناسد ، امید خود را از تو بر مگیرد» . (2)

دیگر احادیث این قسم ، عبارت اند از :

3 . کتاب الایمان والکفر ، باب التفویض إلى اللہ والتوکل علیه ، ج 3 ، ص 103 - 104 ، حدیث 1 .

4 . کتاب الایمان والکفر ، باب العجب ، ج 3 ، ص 429 ، حدیث 8 .

د . خطاب به حضرت دانیال علیه السلام که تنها حدیث زیر را شامل می شود :

امام سجّاد علیه السلام فرمود :

ص : 419

1- . همان ، ج 2 ، ص 123 ، حدیث 11 .

2- . همان ، ج 3 ، ص 272 ، حدیث 5 .

اگر مردم بدانند در طلب علم، چه فایده ای هست، آن را می جویند، اگر چه با ریختن خون دل و فرورفتن در گرداب ها باشد. خداوند - تبارک و تعالی - به دانیال وحی فرمود: «منفورترین مردم نزد من، نادانی است که حقّ علما را سبک می شمرد و از آنها پیروی نمی کند و محبوب ترین بندگانم، پرهیزگاری است که طالب ثواب بزرگ و ملازم علما و پیرو خویشندان و پذیرای حکما باشد» (1).

ه. خطاب به حضرت موسی علیه السلام که شامل هجده حدیث است:

1. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

خدای عز و جل به موسی بن عمران علیه السلام فرمود: «ای پسر عمران! بر آنچه از فضل خود به مردم داده ام، حسد مبر و چشمت را دنبال آن دراز مکن و دلت را پی آن مبر؛ چرا که حسدبرنده، از نعمت من ناراحت است و از تقسیم که میان بندگانم کرده ام، جلوگیری می کند و کسی که چنین باشد، من از او نیستم و او از من نیست (میان من و او، ارتباط و آشنایی ای وجود ندارد)» (2).

2. امام صادق علیه السلام فرمود:

در ضمن آنچه خدای عز و جل با موسی علیه السلام مناجات فرمود این بود که: «ای موسی! تقرّب جویندگان به من، به چیزی مانند پرهیز از محرّماتم نزدیکی نجسته اند. همانا من اقامت در بهشت های جاویدان را به آنها اجازه می دهم و دیگری را با آنها شریک نمی سازم (یعنی بهشت های جاویدان، مختصّ پرهیزگاران از محرّمات است)» (3).

دیگر احادیث این قسم، عبارت اند از:

3. کتاب الدعاء، باب البكاء، ج 4، ص 234، حدیث 6.

4. کتاب الدعاء، باب من ذکر الله عز و جل فی کلّ مجلس، ج 4، ص 257، حدیث 11.

ص: 420

1- همان، ج 1، ص 43، حدیث 5.

2- همان، ج 3، ص 418، حدیث 6.

3- همان، ص 127، حدیث 3.

5 . کتاب الدعاء ، باب من ذکر الله -

عزّوجلّ - فی کلّ مجلس ، ج 4 ، ص 256 ، حدیث 9 .

6 . کتاب الدعاء ، باب من ذکر الله -

عزّوجلّ - فی کلّ مجلس ، ج 4 ، ص 256 ، حدیث 10 .

7 . کتاب الدعاء ، باب من ذکر الله -

عزّوجلّ - فی کلّ مجلس ، ج 4 ، ص 256 ، حدیث 7 .

8 . کتاب الدعاء ، باب من تستجاب دعوته ، ج 4 ، ص 274 ، حدیث 8 .

9 . کتاب فضل القرآن ، باب ترتیل القرآن بالصوت الحسن ، ج 4 ، ص 419 - 420 ، حدیث 6 .

10 . کتاب التوحید ، باب الخیر والشر ، ج 1 ، ص 213 - 214 ، حدیث 1 .

11 . کتاب الایمان والکفر ، باب القسوة ، ج 4 ، ص 22 ، حدیث 1 .

12 . کتاب الایمان والکفر ، باب الرضا بالقضاء ، ج 3 ، ص 101 - 102 ، حدیث 7 .

13 . کتاب الایمان والکفر ، باب الشکر ، ج 3 ، ص 155 ، حدیث 27 .

14 . کتاب الایمان والکفر ، باب التواضع ، ج 3 ، ص 187 ، حدیث 7 .

15 . کتاب الایمان والکفر ، باب فضل فقراء المسلمین ، ج 3 ، ص 362 ، حدیث 12 .

16 . کتاب الایمان والکفر ، باب حبّ الدنیا والحرص علیها ، ج 4 ، ص 5 - 6 ، حدیث 9 .

17 . کتاب الایمان والکفر ، باب إدخال السرور علی المؤمنین ، ج 3 ، ص 271 - 272 ، حدیث 3 .

18 . کتاب الایمان والکفر ، باب ذمّ الدنیا والزهد فیها ، ج 3 ، ص 203 ، حدیث 21 .

و . خطاب به حضرت عیسیٰ علیه السلام که شامل سه حدیث است :

1 . عبد الرحمان بن حمّاد ، در حدیثی مرفوع - که آن را به معصوم رسانده است - می گوید : خدای - تبارک و تعالی - به عیسیٰ بن مریم

فرمود : «ای عیسیٰ! باید که

زبان در پنهان و آشکار ، يك زبان باشد و همچنين دلت . همانا من ، تو را از نَفْسِ خودت می ترسانم و چون من ، آگاهی (برای تو) کافی است . دو زبان در يك دهان نشاید ، و دو شمشیر در يك غلاف ننگند ، و دو دل در يك سینه نباشد . نهاد انسان نیز این چنین است (که دو عقیده مخالف ، در يك ذهن نتواند جای گیرد)». (1)

2 . ابن فضال در حدیث مرفوعی (که سند آن را به معصوم رسانده) روایت می کند که خدای - عزوجل - به عیسی علیه السلام فرمود : «ای عیسی! مرا در خاطر خود یاد کن تا من نیز تو را به یاد آورم ، و مرا در میان مردمان یاد کن تا من نیز تو را در میان جمعی بهتر از جمع آدمیان (یعنی فرشتگان) یاد کنم . ای عیسی! دلت را برای من نرم کن و در تنهایی ها بسیار مرا یاد کن و بدان که شادی من به این است که برای من تواضع کنی و در این باره ، زنده (دل) باش و مرده (دل و افسرده) مباش». (2)

حدیث دیگر این قسم ، عبارت است از :

3 . کتاب الایمان والکفر ، باب الشك ، ج 4 ، ص 119 - 120 ، حدیث 9 .

ز . خطاب به رسول اکرم صلی الله علیه و آله که شامل هفت حدیث است :

1 . امام باقر علیه السلام می فرماید :

خدای تعالی به محمد صلی الله علیه و آله وحی کرد که : «ای محمد! من تو را آفریدم ، در حالی که هیچ نبودی و از روح خود در تو دمیدم ، برای شرافتی که از خود ، نسبت به تو قائل شدم ؛ زمانی که اطاعت تو را بر همه مخلوقاتم واجب ساختم . پس هر که از تو فرمان برد ، مرا فرمان برده و هر که از تو نافرمانی کند ، مرا نافرمانی کرده است . و آن اطاعتی را که به خودم اختصاص داده بودم ، درباره علی و نسلش (یعنی یازده فرزند معصوم او) نیز واجب ساختم». (3)

ص: 422

1- . همان ، ج 4 ، ص 43 ، حدیث 3 .

2- . همان ، ص 262 ، حدیث 3 .

3- . همان ، ج 2 ، ص 326 ، حدیث 4 .

2. امام صادق علیه السلام فرمود :

خدای - تبارک و تعالی - می فرماید : «ای محمد! من ، تو و علی را به صورت نوری ، یعنی روحی بدون پیکر آفریدم ، پیش از آن که آسمان و زمین و عرش و دریایم را بیافرینم . پس تو همواره ، یکتایی و تمجید مرا می گفتی . سپس دو روح شما را گرد آوردم و یکی ساختم ، و آن يك روح ، مرا تمجید و تقدیس و تهلیل می گفت . آن گاه ، آن را به دو قسمت کردم و باز ، هر يك از آن دو قسمت را به دو قسمت نمودم تا چهار روح شد : محمد یکی ، علی یکی ، حسن و حسین دو تا» . سپس خدا فاطمه را از نوری که در ابتدا روحی بدون پیکر بود آفرید . آن گاه با دست خود ، ما را مسح کرد و نورش را به ما رسانید .(1)

دیگر احادیث این قسم ، عبارت اند از :

3. کتاب الحجّة ، باب أنّ الأئمّة علیهم السلام لم يفعلوا شیئا ولا يفعلون إلاّ بعهد من الله عز و جل وأمر منه لا يتجاوزونه ، ج 2 ، ص 29 - 30 ، حدیث 2 .

4. کتاب الحجّة ، باب أنّ الأئمّة علیهم السلام لم يفعلوا شیئا ولا يفعلون إلاّ بعهد من الله عز و جل وأمر منه لا يتجاوزونه ، ج 2 ، ص 31 - 34 ، حدیث 4 .

5. کتاب التوحید ، باب حجج الله علی خلقه ، ج 1 ، ص 232 ، حدیث 4 .

6. کتاب الایمان و الکفر ، باب من أذى المسلمین و احتقرهم ، ج 4 ، ص 54 ، حدیث 8 .

7. کتاب الحجّة ، ما جاء فی الاثنی عشر والنصّ علیهم علیهم السلام ، ج 2 ، ص 470 - 474 ، حدیث 3 .

پنج . احادیثی که بیانگر قول خداوند خطاب به ملائکه است . این دسته ، شامل پنج حدیث است :

1 . امام صادق علیه السلام فرمود :

ص : 423

-1 . همان ، ص 325 - 326 ، حدیث 3 .

هنگامی که بنده ای دعا می کند، پس خدای عز و جل به دو فرشته (که موکل بر انسان هستند یا دو فرشته دیگر) می فرماید: «من دعای او را به اجابت رساندم، ولی حاجتش را نگه دارید؛ زیرا من دوست دارم که آواز او را بشنوم». و همانا بنده ای هم هست که وقتی دعا می کند، خدای - تبارک و تعالی - می فرماید: «زود حاجتش را بدهید که آوازش را خوش ندارم!». (1)

2. امام صادق علیه السلام فرمود:

هرگاه مردی دعا کند و پس از دعا بگوید: ما شاء الله لا حول ولا قوة الا بالله، خدای عز و جل می فرماید: «بنده مؤمنم، چون دل به من نهاد و تسلیم امر من شد، حاجتش را برآورده سازید». (2)

دیگر احادیث این قسم، عبارت اند از:

3. کتاب الحجّة، باب مولد الحسین بن علی علیهما السلام، ج 2، ص 366 - 367، حدیث 6.

4. کتاب الدعاء، باب من أبطأت عليه الإجابة، ج 4، ص 246، حدیث 7.

5. کتاب الایمان والکفر، باب الکبائر، ج 3، ص 381 - 382، حدیث 9.

شش. احادیثی که از ائمه علیهم السلام نقل شده که آن امامان، در بعضی کتب، خوانده اند که خداوند چنین فرموده است. این دسته، شامل دو حدیث زیر است:

حسین بن علوان می گوید: در مجلسی نشسته بودیم و درس می آموختیم. هزینه سفر من، تمام شده بود. یکی از رفقا به من گفت: «برای این گرفتاری ات به که امیدواری؟». گفتم: به فلائی. گفت: «پس به خدا قسم که حاجتت برآورده نمی شود و به آرزویت نمی رسی و مرادت حاصل نمی گردد». گفتم: تو از کجا می دانی که رحمت خدا بر تو باد؟ گفت: امام صادق علیه السلام به من حدیث فرمود که: در یکی از کتاب ها خوانده است که خدای - تبارک و تعالی - می فرماید:

ص: 424

1- همان، ج 4، ص 245، حدیث 3.

2- همان، ص 289، حدیث 1.

به عزّت و جلال و بزرگواری و رفعتم بر عرشم سوگند که آرزوی هر کس را که به غیر من امید بندد ، به نومییدی ، قطع می کنم و نزد مردم ، بر او جامه خواری می پوشانم . او را از نزدیک خود می رانم و از فضلم دور می کنم . او در گرفتاری ها به غیر من آرزو می بندد ، در صورتی که گرفتاری ها به دست من است! و به غیر من ، امیدوار می شود و در فکر خود ، در خانه غیر از مرا می کوبد! با آن که کلیدهای همه درهای بسته ، نزد من است و در خانه من ، برای کسی که مرا بخواند باز است!

کیست که در گرفتاری هایش به من ، امید بسته باشد و من ، امیدش را قطع کرده باشم؟ کیست که در کارهای بزرگش ، به من امیدوار گشته و من ، امیدش را از خود بریده باشم؟ من آرزوهای بندگانم را نزد خود نگاه داشتم و آنها به نگهداری من ، راضی نگشتند . آسمان هایم را از کسانی که از تسبیحم خسته نشوند (فرشتگان) پر کردم و به آنها دستور دادم که درهای میان من و بندگانم را نبندند ؛ ولی آنها به قول من اعتماد نکردند . مگر آن بنده نمی داند که اگر حادثه ای از حوادث من ، او را بکوبد ، کسی جز به اذن من ، آن را از او بر نمی دارد . پس چرا از من روی گردان است؟

من با بخشش خودم آنچه را که از من نخواستی ، به او می دهم و سپس آن را از او می گیرم ، و او برگشتش را از من نمی خواهد و از غیر من می خواهد؟ او درباره من فکر می کند که ابتدا و پیش از خواستن او عطا می کنم ؛ ولی چون از من بخواهد ، به درخواست کننده خود جواب نمی گویم؟ مگر من بخیلیم که بنده ام مرا بخیل می داند؟ مگر هر جود و کرمی از من نیست؟ مگر عفو و رحمت ، دست من نیست؟ مگر من محلّ آرزوها نیستم؟ پس چه کسی می تواند آرزوها را پیش از رسیدن به من قطع کند [چه کسی می تواند آرزوها را جز من قطع کند]؟ آیا آنها که به غیر من امید دارند ، نمی ترسند (از عذابم یا از بریدن آرزوهایشان یا از مقام قریم یا از قطع نعمت هایم از آنها) ؟

اگر همه اهل آسمان ها و زمینم به من امید بندند ، و به هر يك از آنها به اندازه

امیدواری همه بدهم، به قدر عضو مورچه ای، از ملکم کاسته نمی شود. چگونه کاسته شود از ملکی که من سرپرست آن هستم؟ پس بدا به حال آنها که از رحمتم نومیدند و بدا به حال آنها که نافرمانی ام می کنند و از من پروا ندارند. (1)

2. سعید بن عبد الرحمان می گوید: با موسی بن عبد الله (بن حسن) در ینبع بودم و هزینه سفرم تمام شده بود. یکی از فرزندان حسین علیه السلام به من گفت: «در این گرفتاری ات به که امیدواری؟». گفتم: به موسی بن عبد الله. گفت: «بنا براین، حاجت روا نمی شود و به مقصودت نمی رسی». گفتم: برای چه؟ گفت: «چون در یکی از کتاب های پدرم دیدم که خدای عز و جل می فرماید: «- سپس همان حدیث قبل را بیان نمود -». من گفتم: پسر پیامبر! برایم املا کن. برایم املا فرمود. من گفتم: به خدا بعد از این، از او حاجتی نخواهم. (2)

هفت. احادیثی که بیانگر سخن خداوند در تورات است. این دسته، شامل پنج حدیث است:

1. اسحاق بن عمّار می گوید: شنیدم امام صادق علیه السلام می فرمود:

در تورات نوشته است: «ای آدمیزاد! هرگاه خشمگین می شوی، مرا به یادآور تا تو را هنگام خشمم، به یاد آورم و با آنها که نابودشان می کنم، نابودت نکنم. و هرگاه سستی بر تو وارد شد، به انتقام گیری من برای خود، راضی باش؛ زیرا انتقام گیری من برای تو، از انتقام گیری خودت بهتر است». (3)

2. امام باقر علیه السلام می فرمود:

در تورات نوشته است، از جمله مناجات خدای عز و جل با موسی بن عمران علیه السلام این بود که: «ای موسی! راز پنهان مرا در باطن خویش پوشیده دار و در آشکارت، سازگاری با دشمن من و دشمن خود را از جانب من، نشان بده و با نشان دادن راز

ص: 426

1- همان، ج 3، ص 107 - 109، حدیث 7.

2- همان، ص 109، حدیث 8.

3- همان، ص 414، حدیث 10.

پنهانم ، سبب دشنام دادن آنها به من مشو ، تا در دشنام دادن من ، شريك دشمن خود و دشمن من گردی» (1).

ديگر احاديث اين قسم ، عبارت اند از :

3 . كتاب الدعاء ، باب ما يجب من ذكر الله عز وجل في كل مجلس ، ج 4 ، ص 255 ، حديث 4 .

4 . كتاب الدعاء ، باب ما يجب من ذكر الله عز وجل في كل مجلس ، ج 4 ، ص 256 ، حديث 8 .

5 . كتاب الايمان والكفر ، باب العبادة ، ج 3 ، ص 130 ، حديث 1 .

هشت . احاديثي كه بيانگر سخن خداوند در يكي از كتاب هاي آسماني است ، بدون ذكر نام كتاب . در اين دسته ، تنها يك حديث وجود دارد :

امام باقر عليه السلام فرمود :

در يكي از كتاب هايي كه خدا نازل کرده ، آمده است كه : منم خدائي كه جز من ، كسي شايسته پرستش نيست . نيكي را آفريدم و بدى را آفريدم . خوشا به حال آن كه نيكي را به دستش جاري ساختم! واى بر كسي كه بدى را به دستش جاري ساختم! واى بر كسي كه بگويد چرا اين طور و چرا آن طور؟! (چرا نيكي به دست اين و بدى به دست آن جاري شد؟)» (2) . نه . احاديثي كه بيانگر قول خداوند ، در روز قيامت اند . اين دسته ، سه حديث را در بردارد :

1 . امام باقر عليه السلام مي فرمايد :

چون روز قيامت مي شود ، خداى - تبارك و تعالى - دستور مي دهد كه يك منادى ، در برابرش فرياد كند : فقرا كجا هستند؟ گروه بسيارى بر مي خيزند . خدا

ص: 427

1- . همان ، ص 179 ، حديث 3 .

2- . همان ، ج 1 ، ص 214 ، حديث 2 .

می فرماید: «بندگان من!». می گویند: «لَبَّيْكَ پروردگارا!». می فرماید: «من شما را برای خواری و پستی شما در نظر فقیر نساختم؛ بلکه برای چنین روزی انتخابتان کردم. در چهره مردم تأمل و جستجو کنید، هر کس به شما احسانی کرده، نسبت به من کرده است؛ پس از جانب من، بهشت را به او پاداش دهید». (1)

2. امام صادق علیه السلام می فرمود:

هرگاه مؤمن، خدای عز و جل را درباره حاجت خود بخواند، خدای عز و جل می فرماید: «اجابت او را به تأخیر اندازید، به خاطر شوقی که به آواز و دعای او دارم». پس چون روز قیامت شود، خدای عز و جل می فرماید: «ای بنده من! تو مرا خواندی (و دعا کردی) و من اجابت را پس فرستادم. اکنون پاداش تو چنین و چنان است. و باز درباره فلان چیز و فلان چیز، مرا خواندی (و دعا کردی) و من اجابت تو را به تأخیر انداختم و پاداش تو چنین و چنان است». [سپس امام] فرمود: پس بنده مؤمن، آرزو می کند که ای کاش، هیچ دعایی از او در دنیا اجابت نمی شد برای آن پاداش نیکی که می بیند». (2)

روایت دیگر این قسم، عبارت است از:

3. کتاب الایمان والکفر، باب فضل فقراء المسلمین، ج 3، ص 363 - 364، حدیث 18.

ده. احادیثی که بیانگر این است که اگر فردی چنین کند، خداوند، او را چنین مورد نداد قرار می دهد. این دسته، شامل ده حدیث است:

1. امام صادق علیه السلام فرمود:

هیچ مسلمانی، از برادر مسلمانش در راه خدا و برای خدا دیدن نمی کند، جز آن که خدای عز و جل فریادش زند: «ای زائر! خوش باش و بهشت،

ص: 428

1- همان، ج 3، ص 363، حدیث 15.

2- همان، ص 257، حدیث 10.

برایت خوش باشد». (1).

2. امام باقر علیه السلام در تفسیر گفتار خدای - تبارک و تعالی - : «و می پذیرد از آنان که ایمان آوردند و کردار نیک کردند ، و بیفزاید برای ایشان از فضل خویش» ، (2) فرمود :

مقصود ، مؤمنی است که برای برادر (دینی) خود ، در پشت سر او دعا کند . پس فرشته ، برای دعای او آمین گوید . خدای عزیز جبار می فرماید : «برای توست دو برابر آنچه (برای برادرت) درخواست کردی ، و آنچه (نیز برای او) درخواست کردی ، به خاطر این که او را دوست داشتی ، به تو داده شد (و دعایت در حق او مستجاب شد)» . (3).

دیگر احادیث این قسم ، عبارت اند از :

3. کتاب الایمان والکفر ، باب تعجیل فعل الخیرات ، ج 3 ، ص 213 ، حدیث 7 .

4. کتاب الایمان والکفر ، باب تعجیل فعل الخیرات ، ج 3 ، ص 212 - 213 ، حدیث 6 .

5. کتاب الایمان والکفر ، باب الذنوب ، ج 3 ، ص 374 ، حدیث 17 .

6. کتاب الایمان والکفر ، باب المعانقة ، ج 3 ، ص 265 ، حدیث 1 .

7. کتاب الدعاء ، باب الإلحاح فی الدعاء والتلبث ، ج 4 ، ص 223 - 224 ، حدیث 2 .

8. کتاب الایمان والکفر ، باب زیارة الإخوان ، ج 3 ، ص 256 ، حدیث 6 .

9. کتاب الایمان والکفر ، باب زیارة الإخوان ، ج 3 ، ص 255 ، حدیث 4 .

10. کتاب الایمان والکفر ، باب زیارة الإخوان ، ج 3 ، ص 257 - 258 ، حدیث 12 .

ص: 429

1- . همان ، ج 4 ، ص 270 ، حدیث 3 .

2- . سوره شورا ، آیه 25 .

3- . الکافی ، ج 4 ، ص 246 - 247 ، حدیث 9 .

احادیث قدسی موجود در الکافی، به صورت زیر، در کتب مختلف این کتاب، پراکنده شده اند:

1. کتاب الایمان والکفر، 73 حدیث.

2. کتاب الدعاء، 23 حدیث.

3. کتاب الحجّة، یازده حدیث.

4. کتاب التوحید، پنج حدیث.

5. کتاب العقل والجهل، دو حدیث.

6. کتاب فضل العلم، دو حدیث.

7. کتاب فضل القرآن، یک حدیث.

1. أصول الحديث علومه و مصطلحه ، محمد عجاج الخطيب ، بيروت : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، 1417 ق .
2. أصول الحديث و أحكامه في علم الدراية ، جعفر سبحاني ، قم : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، 1419 ق ، دوم .
3. الكافي ، محمد بن يعقوب الكليني ، ترجمه : سيد جواد مصطفوي و سيد هاشم رسولي ، تهران : دفتر نشر فرهنگ اهل البيت عليهم السلام .
4. جامع المقال ، فخر الدين الطريحي ، تحقيق : محمد كاظم الطريحي ، تهران : المطبعة الحيدرية .
5. الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية ، محمد باقر الحسيني المرعشي (ميرداماد) ، قم : مكتبة آية الله المرعشي ، 1405 ق .
6. علوم الحديث و مصطلحه ، صبحي صالح ، بيروت : دار العلم للملايين ، 1991 م .
7. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث ، محمد جمال الدين القاسمي ، تحقيق : محمد بهجة البيطار ، بيروت : دار النفائس ، 1407 ق .
8. لبّ اللباب ، محمد جعفر شريعتمدار الاسترآبادي ، تحقيق : محمد حسيني مولوي (منتشر شده در : ميراث حديث شيعه ، دفتر دوم ، قم : دارالحديث ، 1378 ش) .
9. المدخل إلى دراسة الحديث والسنة ، سمر العشا ، دمشق ، 1419 ق .

- 10 . مشرق الشمسين ، بهاء الدين محمّد بن الحسين العاملى ، قم : مكتبة بصيرتى ، 1398 ق .
- 11 . معجم مصطلحات الحديث و لطائف الأسانيد ، محمّد ضياء الرحمان الأعظمى ، رياض : مكتبة أضواء السلف ، 1420 ق .
- 12 . مقباس الهداية ، عبد الله المامقانى ، تحقيق : محمّد رضا المامقانى ، قم : مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ، 1411 ق .
- 13 . منهج النقد فى علوم الحديث ، نور الدين عتر ، دمشق : دار الفكر ، 1412 ق .
- 14 . نهاية الدراية (شرح الوجيزة) ، السيّد حسن الصدر العاملى الكاظمى ، تحقيق : ماجد الغرباوى ، قم : نشر المشعر ، 1413 ق .
- 15 . الوجيزة فى علم الدراية ، بهاء الدين محمّد بن الحسين العاملى ، قم : منشورات مكتبة بصيرتى ، 1398 ق .

علم امامان در اصول «الكافی» نمونه ای از برای چند و چون سازش «حدیث» با «کلام» (جویا جهانبخش)

علم امامان در اصول «الكافی»

نمونه ای از برای چند و چون سازش «حدیث» با «کلام»

جویا جهانبخش

چکیده

در این مقاله، سعی شده است که دیدگاه های کلامی در خصوص میزان علم ائمه علیهم السلام، با توجه به روایات مندرج در اصول الكافی بخش «کتاب الحجّة»، مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

نگارنده، نخست دیدگاه متکلمان بزرگ شیعه مانند شیخ مفید رحمه الله را در مورد علم امامان علیهم السلام مطرح می کند. آن گاه به ظهور غالیان و تلاش آنان در جعل و تحریف احادیث، بویژه در خصوص امامان و صفات آنها اشاره می نماید و از منظری تاریخی، دیدگاه های صوفیانه و اندیشه های غالیانه نسبت به علم امامان را به نقد می کشد و اصول الكافی و روایات مندرج در آن در باره علم امامان را مرجعی مطمئن برای شیعیان در این خصوص معرفی می کند. احاطه یا عدم احاطه امامان بر علم غیب در روایات الكافی و همچنین کیفیت علم ائمه علیهم السلام و گستردگی این علم، از مباحث مهم مطرح شده در این مقاله است.

نگارنده، ضمن انعکاس دیدگاه های مختلف در این موضوع، بر این نکته تأکید دارد که علم امامان، برگرفته از قرآن است و احاطه ائمه بر جمیع معلومات و کیفیت این علوم،

مورد اختلاف است و برخی از این دیدگاه ها متعادل و برخی دیگر افراطی است.

کلیدواژه ها: اصول الكافی، علم امامان، علمای شیعه، شرط امامت، غالیان.

ص: 433

بِآلِ مُحَمَّدٍ عَرَفَ الصَّوَابُ *** وَفِي آيَاتِهِمْ نَزَلَ الْكِتَابُ

وَهُمْ حُجَجُ الْإِلَهِ عَلَى الْبَرِيَّةِ *** بِهِمْ وَبِحُكْمِهِمْ لَا يُسْتَرَابُ. (1)

درآمد

مسئله علم پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام، هر چند (در روزگاران دور، به سبب مداخله های غالیان، و در روزگاران نزدیک تر، به واسطه تفاسیر متصوفاً و متفلسفانه و حشویانه از موارث غلات) پیوسته جلوه ای غامض و بُغرنج داشته است، در نهاد خود، بس روشن و بی زنگار می نماید.

خداوند، واپسین پیام آور خود را در سرزمین حجاز برانگیخت. این پیام آور، چونان دیگر پیام آوران خداوند، مردی بود از جنس بشر، و نه از گونه ای دیگر. بسیاری از انسان ها پیامبرانی را می خواستند و می پسندیدند که فرابشری (و مثلاً: از

فرشتگان) باشند؛ اما خداوند، شالوده کار را بر این نهاد که پیامبران، انسان هایی باشند چونان دیگر انسان ها. و اگر نه چنین بود، آیا پیامبران («أسوه ای نیکو») و مقتدایی شایسته برای انسان های دیگر می توانستند بود؟

اوصیای واپسین فرستاده خداوند، یکی پس از دیگری، در کار ارشاد و راه نمایی مردمان، بر جای او نشستند. اینان، جملگی، مردمانی کاردان و پارسا بودند که از پیام

ص: 434

1- . دو بیت است از سروده ای ممتاز از سروده های ابوالحسن علی بن عبد الله بن الوصیف، معروف به «ناشی صغیر» یا «ناشی اصغر» 271 - 365 ق. ما این دو بیت را از مناقب آل ابی طالب علیهم السلام (ابن شهر آشوب، ج 4 ص 301) برگرفته ایم. این شعر را به نادرست، به ابن فارض مصری نیز نسبت داده و مدعی تشیع او شده اند (نقل نقد آمیز آن در الکنی و الألقاب شیخ عباس قمی (ج 1، ص 375) آمده است. هم آن نسبت و هم آن ادعا پایه ای نمی تواند داشت. این بیت ها را به عمرو بن عاص نیز نسبت داده اند (ر.ک: خلاصة عبقات الأنوار، میلانی، ج 4 ص 203). درباره ناشی صغیر، سدراینده این ابیات، و همچنین در تحقیق نسبت آنها بدو. ر. ک: الغدیر، امینی، ج 4، ص 25 - 33) .

پیامبر صلی الله علیه و آله نیک اطلاع داشتند و هرگاه در شناخت و فهم و تفسیر و اجرای آن، گریهی می افتاد، می توانستند آن گره را بگشایند و مردمان را راه نما و راه گشا باشند. آگاهی به کتاب خدا و سنت رسول خدا، ابزار این گره گشایی و لازمه آن توانایی بود. از همین رو، امامان شیعه به قرآن و سنت، آگاه بودند و در گشودن دشواری های آن و آموزاندن شیوه اجرای آموزه های قرآن و سنت، به غایت توانا بودند.

این، چیزی بود که لازمه کار، و شرط وصایت و خلافت ایشان بود و البته به تصریح مجموعه ای از روایات و اخبار گوناگون - که احتمال کذب و جعل در جمیع آنها راه نمی تواند داشته باشد - این اوصیا، بارها از نهانی ها نیز خبر داده اند و کراماتی که بر آگاهی ایشان از برخی امور غیبی دلالت دارد، از ایشان صادر شده است.

البته به پیامبر صلی الله علیه و آله و نه این پیشوایان پاک علیهم السلام، احاطه ای بر غیب نداشتند. این، از قرآن کریم و سنت های قطعی و واقع ملموس تاریخی، به روشنی مستفاد می شود. اگر چه به وحی و الهام الهی و...، گاه از امور و جوانبی از غیب، خبر داده اند - و البته این پایه از غیبدانی ایشان نیز اکتسابی بوده، نه ذاتی، و واجد علم به جمیع نهانی ها و امور غیبی نبودند.

ادّعی کسانی که پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام را بر جمیع معلومات و اعیان و افراد و امور، محیط شمرده اند، ادّعی بی پایه است که در برابر صریح قرآن و سنت و واقع تاریخ، تاب پایداری نمی آورد.

طرح مسئله

مسلمانان، هم داستان اند که جبرئیل برای پیامبر صلی الله علیه و آله وحی می آورد. پیامبر خدا، به گزارش قرآن و سیره در انتظار وحی بود و برای رسیدن پاسخ برخی پرسش ها و... چشم به راه می ماند و حتی از دیر رسیدن وحی، نگران و دغدغه مند می شد. (1) این

ص: 435

1- . در این مورد، رجوع کنید به شأن نزول «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَى» سوره ضحی، آیه 3 در التبیان، شیخ طوسی، ج 10 ص 368؛ مجمع البیان، طبرسی، ج 10 ص 381؛ الکشاف، زمخشری، ج 6 ص 263 و... .

وحی که این اندازه انتظار کشیدنی بود، چه بود؟ آیا مطالبی بود که پیامبر صلی الله علیه و آله به همان تفصیل و پیش از رسیدن آن، بدان آگاهی داشت؟!

خداوند، در قرآن تصریح می کند که داستان برخی فرستادگان را برای واپسین پیامبرش گفته و برخی را برای او نگفته است. (1) آیا پیش از آن که به تدریج و در درازنای عمر نبوت، این داستان ها به پیامبر خدا گفته شود - و حتی تصریح گردد که اینها اخبار غیبی است که به او داده می شود - ، او از آنها مطلع بوده است؟!

خداوند، در قرآن تصریح کرده است که برخی منافقان، در پیرامون پیامبر خدا هستند که در نفاق، چیره دست و پیگیرند و پیامبر صلی الله علیه و آله آنها را نمی شناسد، ولی خداوند، آنها را می شناسد:

«وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَهُمُ ۚ سَاءَ نَعْدِبُهُمْ مَّرْتِينَ ثُمَّ يَرْدُونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ» . (2)

آیا «لَا تَعْلَمُهُمْ»، با فرض احاطه نبی بر جمیع نهانی ها سازگار است؟! (3)

ص: 436

1- . «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ...» سوره غافر، آیه 78 .

2- . سوره توبه، آیه 101 .

3- . بر بنیاد این آیه، هیچ اشکالی به نبوت نبی وارد نیست، حتی اگر بسیاری از مسائل و احوال و حوادث پیرامون خود را نداند و بر جملگی احاطه نداشته باشد. به قول شیخ مفید در مسئله مورد تصریح همین آیه: «وَلَيْسَ بِمُنْكَرٍ أَنْ يَسْتُرَ اللَّهُ عَنْ نَبِيِّهِ نِفَاقَ كَثِيرٍ مِنَ الْمُتَنَافِقِينَ...» المسائل السروية، ص 94. ابن طاووس نیز چنین تصریحی به مناسبت همین آیه دارد (ر. ک: سعد السعود، ص 223). از منظری، توجه برانگیزتر از این آیه، آیتی دیگر است که می فرماید: «قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا بِيَكُمُ إِنِ اتَّبَعُوا إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (سوره...، آیه 9). شریف مرتضی علم الهدی، در تفسیر «مَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا بِيَكُمُ» می نویسد: «... والمُرَادُ بِالآيَةِ: أَنِّي لَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا بِيَكُمُ مِنَ الْمَنَافِعِ وَالْمَضَارِّ الدُّنْيَوِيَّةِ كَالصَّحَّةِ وَالْمَرَضِ، وَالْغِنَى وَالْفَقْرَ، وَالْخُصْبَ وَالْجُدْبَ؛ وَهَذَا وَجْهٌ صَحِيحٌ وَاضِحٌ لَا شُبُهَةَ فِيهِ. وَيَجُوزُ أَيْضًا أَنْ يُرِيدَ: أَنِّي لَا أَدْرِي مَا يُحَدِّثُهُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَيَأْمُرُنِي بِهِ وَإِيَّاكُمْ مِنَ الشَّرْعِيَّاتِ وَمَا يَنْسَخُ مِنَ الشَّرْعِيَّاتِ وَمَا يَقَرِّمُهُ وَيَسْتَدَامُ لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ غَيْبٌ عَنْهُ؛ وَهَذَا يَلِيْقُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي أَوَّلِ الْآيَةِ: «قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِنَ الرُّسُلِ» وَفِي آخِرِهَا: «إِنْ اتَّبَعُوا إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ» (رسائل الشریف المرتضی، ج 3، ص 105). به عقیده برخی دیگر از پیشوایان دانش تفسیر، محذوری نیست که آیه، حتی ناظر به جوانب اخروی باشد و البته مراد عدم اطلاع پیامبر صلی الله علیه و آله از پاره ای جزئیات و تفصیل ثواب خود و دیگر مؤمنان، و عقاب منافقان و کافران بوده باشد (ر. ک: متشابه القرآن و مختلفه، ج 2 ص 14، الصافی، ج 6 ص 450). زمخشری نیز آورده است: «يجوز أن يكون نفيًا للدراية المفضلة» (الكشاف، ج 3 ص 517). درباره این آیه شریفه، همچنین، ر. ک: مجمع البيان، ج 9 ص 139 و 140 .

اوصیای پیامبر خدا نیز چنین بودند. برای آگاهی بر پاره ای از احوال و حوادث، خبرستان می فرستادند، از مردم پرسش می کردند و... و بر غیب، احاطه نداشتند.

جان کلام را متکلم برجسته شیعه، شیخ مفید، در المسائل العکبریّة، چنین بیان می کند:

الشَّيْعَةُ... إِنَّمَا إِجْمَاعُهُمْ ثَابِتٌ عَلَى أَنَّ الْإِمَامَ يَعْلَمُ الْحُكْمَ فِي كُلِّ مَا يَكُونُ، دُونَ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِأَعْيَانِ مَا يَحْدُثُ وَيَكُونُ عَلَى التَّقْصِيلِ وَ التَّمْيِيزِ؛ (1)

شیعیان... بر این هم داستان اند که امام، حکم هر رُخدادی را می داند، بی آن که به عین هر رُخداد، عالم باشد و از يك يك امور، به تفصیل و تمییز، باخبر باشد.

نظر شیخ مفید

سخن مهمّ شیخ مفید در المسائل العکبریّة که علامه مجلسی نیز در مرآة العقول (2) آن را نقل می کند، البتّه با این که امامان علیهم السلام پاره ای از امور غیبی، و نه جمیع این امور را از ره گذر اعلام و آگاهی بخشی خداوند متعال بدانند، منافاتی ندارد، مفید خود در أوائل المقالات، تصریح کرده و گفته است:

ص: 437

1- . المسائل العکبریّة، ص 69 .

2- . ر.ک: مرآة العقول، ج 3 ص 125. این گفتار مفید را مجلسی ثانی در بحار الأنوار ج 42 ص 257 نیز نقل کرده است .

إِنَّ الْأُمَّةَ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَدْ كَانُوا يَعْرِفُونَ صَمَائِرَ بَعْضِ الْعِبَادِ وَيَعْرِفُونَ مَا يَكُونُ قَبْلَ كَوْنِهِ؛

امامان آل محمد صلی الله علیه و آله ، گاه ضمائر برخی از بندگان را می دانستند، و گاه از آنچه رخ می داد، پیش از رخ دادنش باخبر بودند.

و البته همو، بی درنگ می افزایش:

و لَيْسَ ذَلِكَ بِوَاجِبٍ فِي صِدْقَاتِهِمْ، وَلَا شَرْطًا فِي إِمَامَتِهِمْ، وَإِنَّمَا أَكْرَمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ وَأَعْلَمَهُمْ إِيَّاهُ لِلطَّفِّ فِي طَاعَتِهِمْ وَالتَّمَسُّكِ بِإِمَامَتِهِمْ. وَ لَيْسَ ذَلِكَ بِوَاجِبٍ عَقْلًا، وَ لَكِنَّهُ وَجِبَ لَهُمْ مِنْ جِهَةِ السَّمَاعِ؛ (1)

این، نه از صفات لازم برای ایشان بود، نه شرط امامتشان؛ بلکه تنها خدای تعالی از برای آن که لطفی (2) [از برای خلاق]، باشد در اطاعت ایشان و تمسک به امامتشان، ایشان را بدین موهبت، گرامی داشته و از این نهانی ها آگاهانیده است.

این مطلب (آگاهی امامان از برخی امور نهانی)، واجب عقلی نیست (یا: عقل، آن را لازم نمی شمرد)، لیکن از طریق نقل، در حق ایشان ثابت گردیده است.

تأکید شیخ مفید بر آن بود که دانستن رخدادها و حوادث، و شناختن یکایک امور و موارد عینی، شرط امامت نیست و ما بدین نکته که امام به جمیع چنین چیزهایی علم دارد، قائل نیستیم. علمی که لازمه امامت است و قدر متیقن علم امام نیز هست، علم به دین است، یا به تعبیر شیخ مفید، علم به احکام امور و رخدادها.

نظر ابن شهر آشوب

ابن شهر آشوب، در کتاب کرامند متشابه القرآن و مختلفه می گوید:

النَّبِيُّ وَالْإِمَامُ يَجِبُ أَنْ يَعْلَمَا عُلُومَ الدِّينِ وَالشَّرِيعَةِ، وَلَا يَجِبُ أَنْ يَعْلَمَا الْغَيْبَ وَ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ، لِأَنَّ ذَلِكَ يُؤَدِّي إِلَى أَنْهُمَا مُشَارِكَانِ لِلْقَدِيمِ تَعَالَى فِي جَمِيعِ

ص: 438

1- . أوائل المقالات، تحقیق: ابراهیم الأنصاری، ص 67؛ همان، تحقیق: مهدی محقق، ص 21 با ضبط «للطف» به جای «للطف»؛ همان، تحقیق شیخ الإسلام زنجانی و واعظ چرندابی، ص 77 .

2- . ناگفته پیداست که مقصود شیخ از «لطف»، در این جا، مفاد مُصطلح کلامی آن است، نه معنای لغوی آن .

مَعْلُومَاتِهِ وَ مَعْلُومَاتُهُ لَا تَنْتَاهِي...؛ وَ يَجُوزُ أَنْ يَعْلَمَا الْغَائِبَاتِ وَ الْكَائِنَاتِ الْمَاضِيَاتِ أَوْ الْمُسْتَقْبَلَاتِ بِإِعْلَامِ اللَّهِ تَعَالَى لَهُمَا شَيْئًا مِنْهَا؛ (1)

پیامبر و امام، واجب است که علوم دین و شریعت را بدانند، و واجب نیست غیب و آنچه را بوده است و خواهد بود، بدانند؛ زیرا این، بدان جا می انجامد که در همه دانسته های قدیم متعال (خداوند متعال که «قدیم» است) با او هُنْبَاز باشد، حال آن که دانسته های قدیم (خداوند)، نامتناهی است... و رواست که غائبات و کائنات گذشته یا آینده را به واسطه اعلام و اخبار خدای تعالی به پیامبر و امام بدانند، البته پاره ای از آنها را.

ابن شهر آشوب، در این باره، کُشته شدن امیر مؤمنان علی علیه السلام را، نمونه وار، یاد کرده و گوشزد نموده است که بنا بر روایات، آن حضرت از کشته شدن خویش، آگاه بوده است و همچنین، قاتل خود را می شناخته است؛ ولی به عقیده ابن شهر آشوب، ممکن نیست که امام، از وقت دقیق (2) کشته شدن خود، آگاه بوده باشد. (3)

ما را در این جا با درستی یا نادرستی مثالی که ابن شهر آشوب آورده است، کاری نیست؛ زیرا ای بسا بر خلاف رأی ابن شهر آشوب، آگاهی امام از وقت دقیق کشته شدن نیز روا باشد و از دیدگاه کلامی به بن بست نینجامد. (4) نکته، تأکید و تصریح چنین بزرگانی است به مفهومی روشن که از «کتاب» و «سنت» و «واقع تاریخ» مستفاد می گردد، و آن، عدم احاطه علمی امام است به غیب. (5)

ص: 439

-
- 1- . متشابه القرآن و مختلفه، ج 1 ص 211 .
 - 2- . ابن شهر آشوب، تعبیر «علی التَّعِين» را به کار برده که در متشابه القرآن چاپی، به نادرست، «علی التَّعِير» آمده است .
 - 3- . متشابه القرآن و مختلفه، ج 1 ص 211 .
 - 4- . سنج: تراثنا، ش 37، ص 72 (رساله «علم الأئمة عليهم السلام بالغيب...»).
 - 5- . عبد الجلیل قزوینی رازی - که ابن فندق به إعجاب او را «أبوالکلام و ابن بجدیه» معارج نهج البلاغه، تحقیق: أسعد الطَّيِّب، ص 158 می خواند، در بیانی طولانی در باب دانش پیشوایان دینی می نویسد: «... و مصطفی صلی الله علیه و آله با جلالت و رفعت و درجه نبوت در مسجد مدینه... ندانستی که بر بازار، چه می کنند و احوال های دگر تا جبرئیل نیامدی، معلوم وی نشدی...» (نقض، تصحیح: محدث أرموی، ص 286). این که جز وحی و الهام، چه ابزارها و طرقی می توانسته است منجر به آگاهی پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام بر غیب باشد، جای پژوهشی درازدامن دارد. به عقیده شیخ مفید، توانمندی های خدادادی چون «تَوْسُم» و «تَقْرُس» هم که در اختیار برخی بندگان ویژه خداوند قرار می گیرد و در پاره ای از متون دینی بدانها اشارت رفته است، لزوما علم آور نبوده، ای بسا بیش از «ظن» به حاصل نیاورند در این باره ر.ک: المسائل العکبریّة، ص 97 .

آنچه به این تصریحات، اهمیت فوق العاده می بخشد، پندار غلوآلود کسانی است که گمان کرده اند پیامبر و امام، بر تمامی عالم، احاطه علمی کامل داشته اند و بر بنیاد همین پندار، به تفسیر و تحلیل نصوص (متون دینی) نشسته اند و حتی این پندار شگفت و تناقض انجام را به تاریخ و فرهنگ شیعه تحمیل کرده اند و مدعی شده اند که بنا بر مذهب مختار شیعه دوازده امامی، خداوند متعال، علم همه چیز را به امامان علیهم السلام آموخته است و در آسمان و زمین، هیچ چیز بر ایشان پوشیده نیست.

چنین عقایدی، اغلب با استشهاد به ظاهر شماری از احادیث الکافی و بصائر الدرجات و... بی آن که حساسیتی بسنده در اطمینان از صدور یا دلالت احادیث به کار رود، در میان عوام شیعه، تبلیغ و ترویج می گردد. (1)

این در حالی است که اگر حدیثی بنخواهد در باب جزئیات طهارت و نجاست و

ص: 440

1- . برای نمونه، ر.ک: امراء هستی، سید ابوالفضل نبوی قمی، بویژه ص 83 و 84 و 324 و 329؛ تجلی ولایت، محمد هادی شیخ الاسلامی، ص 303، 321 و 356؛ ولایت کلیه، میرجهانی طباطبایی، ج 1، ص 167 - 254؛ الولاية التكوينية بين القرآن والبرهان، القطيفي، ص 83 و 84. جالب است که این گونه عقاید، در توضیح و تعلیق بر آثار مخالفان چنین باورهایی نیز مجال طرح داده می شود. برای نمونه، ر.ک: أوائل المقالات، دارالمفید، ص 313 تعلیقه آقای ابراهیم انصاری زنجانی، که در آغاز آن می گوید: «... عَلَّقْتُهَا... توضیحا لبعض عباراته و مقاصده».

نکاح و طلاق سخن بگویند، به اقتضای شیوه فقهی مرسوم، بدون تحقیق در سند و محتوا، و همچنین سازگاری یا ناسازگاری آن با دیگر احادیث و حتی استنباط قدما و فتوای مشهور و... رها نمی شود که نباید هم بشود.

می دانیم که غالیان، بویژه در سده های دوم و سوم هجری، کوششی سخت در جعل و تحریف احادیث و پراکندن اندیشه های خود در موارث مکتوب شیعه کرده اند و درست از همین رو بیشینه محدثان برجسته و متکلمان شاخص شیعه در آن اعصار، تا سده های چهارم و پنجم، از حساسیتی ویژه نسبت به غلات و رواسب اندیشه و عمل ایشان، تهی نبودند و تا حدودی در طرد و نفی افکار و عقاید غالیان، کامیاب شدند.

دریغمانده، در ادوار اخیر، نسبت به پاره ای از موارث مکتوب و احادیث برافته غالیان، از سوی شماری از فاضلان و نخبگان شیعی، اقبالی و رویکردی متفاوت صورت پذیرفته است و کسانی با این ذهنیت ها حتی از متون دینی استوار و متن های غیر غالیانه نیز تفاسیر و تاویلی غلوآلود به دست داده و می دهند.

بررسی علل و عوامل چنین رویکرد خطرناک و گرایش بیم انگیزی، نیاز به کندوکاو بسیار در اندیشه های حاکم و انگیزه های مؤثر در فکر و فرهنگ شیفتگان و مروّجان موارث و افکار غلوآلود دارد. چنین بررسی فراخ دامنه ای، در حوصله این مقال نیست؛ لیکن از اشارتی بدان، نمی توان تن زد.

متصوّفه و مسئله علم امام

چند سده پس از آغاز غیبت کبرا، تصوّف که تا پیش از آن، عمدتاً در جهان اهل تسنن بالیده بود و رنگ و رویی ستّیانه داشت،⁽¹⁾ به مرور با تشیع، آشتی کرد و در آمیخت و با ظهور شخصیت های برجسته ای چون سید حیدر آملی، انبوهی از اندیشه های ابن عربی مآبانه، به حوزه فرهنگ شیعی راه یافت و هاضمه فکری و فرهنگی جامعه

ص: 441

1- . سنج: تبصرة العوام، تصحیح: عباس اقبال، ص 122 .

شیعه، برای استقبال از میراث تصوّف (با تمام اَحمال و اَنقالی که بر خود داشت)، تمرین داده شد.

ظهور سلسله صفویه - که خاستگاهی خانقاهی داشتند و علی رغم دگرسازی پاره ای از رویکردهای صوفیانه، در درازنای فرمان روابی خویش، رنگ و لعاب متصوّفانه را تا بر افتادن به واسطه شورش افغانان، حفظ کرد - (1) بر شدّت تأثیر تصوّف بر تشیّع افزود؛ تأثیری که تا امروز با همه تغییراتی که در شتاب آن پدید آمده، ادامه داشته است.

رواج رأی ها و نگرش های صوفیانه و اشتها مناقب و مقامات گزاف آلودی که متصوّفان برای مشایخ خویش قلم زده اند، بی گمان، از عوامل زمینه ساز «اقبال به احادیث بر یافته غالیه» یا «خوانشِ غالیه از متشابهات اخبار»، بوده است.

برای نمونه، دهدار شیرازی، در توجیه فقره «أنا بكلّ شیء علیم» از حدیث ساختگی و منکر موسوم به «خطبة البیان»، درست از چنین دری در می آید که:

از خوشه چینان خرمن آن جناب ولایت مآب، منقول است که: عالم نزد عارف، چون سفره است پیشِ نظرش انداخته. و از قُدوة الأولیاء، خواجه بهاء الدین نقشبند، منقول است که: عالم نزد عارف، چون پشت ناخن اوست. و از سیّد التّابعین، اویس قرنی رضی الله عنه روایت آمده که گفت: «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ». و از حضرت قطب الأولیاء العارفين المحققین، الشّیخ الحاج محمّد بن أبی النّجم الخنجی - قَدَسَ اللهُ رُوحَهُ العزیز - آمده که: بر اولیای امت محمّد، سرّ خلقتِ پشه پوشیده نیست. و هرگاه حالِ خوشه چینان این باشد، چه گمان می رود در حقّ صاحبِ خرمن؟! (2)

ص: 442

- 1- . پیامدهای بقای رسوبات خانقاهی در فضای دوره صفوی را می توان در آثار بزرگانی چون مجلسی ثانی م 1110 ق ملاحظه کرد که علی رغم ناهمسویی با متصوّفه و پاره ای انتقادات شدید اللّحن نسبت بدیشان، در دیباجه زاد المعاد (اسلامیه، ص 3) از «صوفیان صفوت نشان» سخن به میان آورده است و ترجمه فرحة الغری را به «کما قال المولوی...» (ص 145) ختم می کند.
- 2- . شرح خطبة البیان، دهدار شیرازی، ص 57.

وی، همچنین تصویری صوفی پسند و ابن عربی مآبانه از امیر مؤمنان علی علیه السلام به دست می دهد، باشد که توجیه گر چنان کلامی باشد:

وجودش من حیث الإتحاد بالحقیقة المحمّدیة صلی الله علیه و آله، شامل جمیع جزئی و کلی ممکنات است و روحش آینه تجلی ذات مع جمیع الأسماء و الصفات ... و چون نفس خود را دانسته، جمیع مندرجات نفس را نیز دانسته. پس جمیع اشیا را دانسته و از این خبر فرموده:

أَتَزَعِمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ *** وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ. (1)

اینچنین درهم بافتنی های فرینده که با معجونیه از حق و باطل، و رطب و یابس، اذهان و عقول را مسحور و مدهوش می کنند، از سده هفتم تا کنون، در تاریخ فرهنگ ما، خریداران بسیار داشته اند و هم امروز هم در درخشان ترین مراکز علمی سنتی و جدید ما، کسانی هستند که در برابر جهان بینی منبعث از فتوحات و فصوص، دامن از کف می دهند.

ارزیابی این شیفتگی، خواست این سخنگاه نیست؛ و البته به جای خویش، بایسته است. قصد ما از استشهاد به تفکرات و تقولات امثال دهمدار شیرازی، توجه دادن به زمینه مناسبی است که چنین تفکرات و تقولاتی برای پذیرش رأی های غالبانه در عرصه دین شناسی پدید آورده اند.

اخباریان و مسئله علم امام

نوعی اخبارگرایی افراطی که بویژه در برخی اخباریان عصر صفوی نمود یافت، همدوش با تفکر متصوفانه غلوگرا، سبب ساز اتکایی حشویانه بر اخبار موضوع و مشکوک، و تمسک افراطی به ظواهر بعض احادیث عقیدتی و اخلاقی گردید. هر چند با بالا گرفتن نزاع اصولیان و اخباریان و غلبه اصولیان، تفکر اخباری در حیطه فقه مصطلح، کم رنگ شده، در حیطه عقاید و اخلاق، آسیب معتناهی ندید و علی

ص: 443

الخصوص با تکیه بر تفکرات متصوّفانه شایع - که توسط فلسفه صدرایی نیز بیش و کم حمایت می‌گردید - ، تا اندازه‌ای رشد و توسعه نیز یافت.

در این فضای غبارآلود که تمایل به اندیشه‌های غالبانه در آن فراوان بوده، کسانی با تکیه بر پاره‌ای احادیث که موهم احاطه علمی امامان بر تمامی عالم بوده است، و در حالی که معمولاً صحت صدور این احادیث، مغفول افتاده یا مفروغ عنّه گرفته شده، درباره مسئله علم امام، به داوری و نتیجه‌گیری پرداخته‌اند.

گروهی دیگر نیز، از جمله افرادی بیرون از حوزه تشیع، با نظر به استنادات و نتیجه‌گیری‌های گروه پیش‌گفته، احادیث و موارد مؤثر امامیه را به باد انتقاد گرفته، با تکیه بر قرائت و تفسیر و برداشت گروه یاد شده، - به زعم خویش، خطّ بطلان بر اهمیت فراوان کتاب‌هایی چون الکافی و بزرگانی چون کلینی کشیده‌اند.

فارغ از مسئله صحت صدور آن احادیث، به پندار نگارنده این سطور، آنچه زبان طاعنان را بدین سان گشوده و تعارضی بین میان اندیشه استوار متکلمان برجسته‌ای چون شیخ مفید و سید مرتضی، و روایات این بحث در کتابی چون الکافی افکنده است، ناستواری روش و بینش برخی نویسندگان و حدیث‌پژوهان است، هم در فهم نص، و هم در جمع میان احادیث و ادله.

حاجت به تذکار نیست که در چنین بحث‌های دقیقی، لغزش‌های کوچک و کاستی‌های خرد، به کج روی‌هایی بس بزرگ می‌انجامد.

علمای متأخر و مسئله علم امام

گروهی از محققان، پنداشته‌اند که مقتضای جمع بین آیات و روایات، آن است که معنی نفی غیب از معصومان، این است که از پیش خود غیب ندانند و آنچه... می‌دانند، به وسیله وحی یا الهام از طرف خداست. (1)

ص: 444

1- . أصول کافی، ترجمه و شرح کمره‌ای، ج 2 ص 781. اصل سخن، از مرآة العقول است ر.ک: مرآة العقول، ج 3، ص 117. همچنین سنج: ولایت کلیّه، میرجهانی طباطبایی، ج 1، ص 173 .

این سخن صحیح است، ولی دقیق نیست و با مدّعی برخی غلوزدگان که می‌پندارند تنها تفاوت علم امام یا پیامبر با علم خدا، این است که علم خدا، ذاتی است و علم امام یا پیامبر، اکتسابی است، چندان فرقی ندارد؛ در حالی که صریح قرآن، آن است که خداوند، چیزهایی می‌داند که پیامبرش را از آنها بی‌اطلاع نهاده است. (1) نیز صریح تاریخ، آن است که امامان پاك عليهم السلام در بسیاری از امور روزمره و اعیان و حوادث، از دیگران کسب اطلاع می‌کرده‌اند (مثلاً از فلان شخص، در باب بهمان واقعه، کسب خبر می‌کرده‌اند یا کسی را برای خبر آوردن، گسیل می‌داشته‌اند).

مایه تعجب، بل تأسف است که برای نمونه، مرحوم آیه الله شیخ محمدباقر کمره ای - تَغَمَّدَهُ اللهُ بِغُفْرَانِهِ - ، خود بر ترجمه اصول الکافی، به صراحت می‌نویسد:

آیات و اخبار وارده در این که امام یا پیغمبر، غیب نمی‌داند، در شمار آیات و اخبار متشابهه قرار می‌گیرد و باید برای آنها، دنبال معنای صحیحی بود. (2)

به عبارت دیگر، صریح قرآن و سنت قطعی را باید تأویل کرد و صریح تاریخ را باید به دور افکند و آن‌گاه، پایه اتکا را بر فرض‌های خود و روایاتی نهاد که اغلب آنها، اگر نه همه آنها، از حیث صدور، محل تردید و تأمل‌اند.

نقد دیدگاه مرحوم کمره ای

این بنده، با همه احترامی که برای خدمات دینی مرحوم کمره ای قائل است و با این که آن مرد خردم را به واسطه پاره‌ای جفاها که بر او رفته، از مظلومان تاریخ فرهنگ معاصر می‌داند، (3) از طرح پیشنهادی و روش شناسی (متدولوژی) مختار ایشان برای مواجهه با چنین مسئله‌ای به جد، در شگفت و آسف شده، و بی‌اختیار، با خود

ص: 445

1- . سنج: سوره توبه ، آیه 101 .

2- . اصول کافی، ترجمه و شرح کمره ای، ج 2، ص 784 .

3- . درباره زندگانی و کارنامه مرحوم کمره ای، ر.ک: جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی ایران 1320 - 1357 ش، رسول جعفریان، چ ششم .

کرده ای تأویل، حرف بگر را *** خویش را تأویل کن، نبی ذکر را. (1)

بنا بر پیشنهاد مرحوم کمره ای و هم اندیشان ایشان، تمامی پرسش های روزمره و احوالپرسی ها و استفسارها و کسب خبرهای معصومان علیهم السلام، جنبه حقیقی نداشته اند و باید تأویل شوند. آیا این نه، مستلزم چیزی از سنخ تخصیص اکثر است که قُبْح آن (2) بر دیده و ران، پوشیده نیست؟

بررسی احادیث در باره علم امام

نادرستی انگاره احاطه علمی امام بر تمامی عالم، به جای خود روشن است؛ ولی از سوی دیگر، این هم که احادیثی که اصحاب آن انگاره، گواه سخن خویش می گیرند، لزوماً چنان دلالتی داشته باشند، از بُن، محلّ تأمل است. حتّی انگاره هایی مانند این که امام هرگاه بخواهد از هر چیزی باخبر شود، از آن باخبر خواهد شد و مستند شدن چنین انگاره ای به احادیث الکافی، جای مناقشه دارد. در الکافی می خوانیم:

عَنْ عَمَّارِ السَّاباطِيِّ ، قَالَ : سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْإِمَامِ يَعْلَمُ الْغَيْبَ؟ فَقَالَ : لَا ، وَ لَكِنْ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَعْلَمَ الشَّيْءَ أَعْلَمَهُ اللَّهُ ذَلِكَ ؛ (3)

از عمّار ساباطی منقول است که گفت: از امام صادق علیه السلام درباره امام پرسیدم که: آیا غیب می داند؟ فرمود: نه؛ لیک چون خواهد که چیزی را بداند، خداوند، او را بدان می آگاهاند .

ص: 446

1- . مثنوی معنوی، ط. لاهوتی، دفتر اول 98 بیت: 1080 .

2- . آقای محمّد هادی شیخ الإسلامی که از هواداران نظریه احاطه علمی امام به همه عالم است، نیک دریافته که حمل مُعْظَم پرسش ها و گفتارهای عادی امامان علیهم السلام بر مجاز و ترفند، قبیح است و درست از همین روی، در پی راه حل برآمده است ر.ک: تجلّی ولایت، ص 325. البته ایشان راه حلّی پیشنهاد کرده که دست کم برای بنده، هیچ مفهوم نیست و فوق العاده تکلف آمیز، بل عین تناقض به نظر می رسد .

3- . اصول کافی، ترجمه و شرح کمره ای، ج 2، ص 296 ترجمه حدیث، از نگارنده است .

این معنا که افزون بر این حدیث، در هر سه حدیث يك باب الكافی، (1) مورد تصریح

قرار گرفته (یعنی این که: امام، هرگاه بخواهد بداند، می داند)، علی الظاهر، به قید یا قیودی مقید است.

در نهج البلاغة، گفتاری از امیر مؤمنان علیه السلام منقول است که بنا بر سرنویس آن، به يك چند پیش از دیده از جهان فرو بستن آن حضرت، تعلق دارد. در این گفتار آمده است:

أَيُّهَا النَّاسُ! كُلُّ امْرِئٍ لَاقٍ مَا يَفْرُغُ مِنْهُ فِي فِرَارِهِ؛ وَ الْأَجَلَ مَسَاقِ النَّفْسِ؛ وَ الْهَرَبُ مِنْهُ مُوَفَّاتُهُ. كَمْ أَطْرَدْتُ الْأَيَّامَ أَبْحَثُهَا عَنْ مَكْنُونِ هَذَا الْأَمْرِ، فَأَبَى اللَّهُ إِلَّا إِخْفَاءَهُ. هَيْهَاتَ! عِلْمٌ مَحْزُونٌ! (2)

این سخن روشن و صریحی است که: «كَمْ أَطْرَدْتُ الْأَيَّامَ أَبْحَثُهَا عَنْ مَكْنُونِ هَذَا الْأَمْرِ...». پیداست امام علیه السلام چیز یا چیزهایی را درباره مطلق مرگ (یا: مرگ خویش، آن سان که بعضی از شارحان نهج البلاغة استنباط کرده اند)، می جستجو است و علی رغم تمایل به علم بدان، به مقصود خویش نرسیده است و «فَأَبَى اللَّهُ إِلَّا إِخْفَاءَهُ»، معنایی جز این نمی تواند داشته باشد. (3)

این حدیث نهج البلاغة را در الكافی نیز می بینیم. (4) در بعضی متون قدیمی دیگر، همچون مروج الذهب مسعودی نیز آمده است (5) و بر روی هم، از احادیثی است که مورد پذیرش، واقع شده است.

ص: 447

- 1- . ر.ك: همان، ص 297 و 298 .
- 2- . همان، ج 3، ص 18 الطَّهارة، باب سیزدهم .
- 3- . سنج: شرح نهج البلاغة، ابن میثم، ج 3، ص 209؛ الדיباج الوضی، ج 3، ص 1187؛ إرشاد المؤمنین، ج 2، ص 21؛ بهج الصَّبَاغَة، ج 11، ص 28 - 30؛ توضیح نهج البلاغة، شیرازی، ج 2، ص 354 و 355. علامه مجلسی، در مرآة العقول ج 3، ص 296، تأویلی را پسندیده که هم دور از نصّ است، و هم ناهمخوان با فهم شارحان نهج البلاغة است مجلسی، خود به این نکته اخیر، اشاره کرده است .
- 4- . ر.ك: أصول کافی، ترجمه و شرح کمره ای، ج 2، ص 423؛ مرآة العقول، ج 3، ص 293 .
- 5- . ر.ك: نهج الصَّبَاغَة، ج 11، ص 26 .

پس گویی این که امامان هر گاه بخواهند، می دانند، ناظر به دانستگی های لازم در امر امامت است؛ یعنی همان چیزهایی که قوام دریافت بدانهاست و علم دین.

به عبارت دیگر، این دسته از احادیث الکافی در مقام بیان آن اند که لوازم امامت، بی دریغ در اختیار امام قرار می گیرند، نه هر چیزی که امام، آهنگ دانستن آن کند.

البته ای بسا چیزهای بسیاری بیرون از این حوزه باشد که وقتی امام بخواهد، خداوند، علم آنها را در اختیار او قرار می دهد؛ لیک علی الظاهر، اطلاق آن ملازمه خواستن و دانستن، به دایره ای ویژه راجع است.

در الکافی، در حدیثی که از امام باقر علیه السلام نقل شده، آمده است:

أَتَرُونَ أَنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - افْتَرَضَ طَاعَةَ أَوْلِيَائِهِ عَلَى عِبَادِهِ، ثُمَّ يُخْفِي عَنْهُمْ أَخْبَارَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَقْطَعُ عَنْهُمْ مَوَادَّ الْعِلْمِ فِيمَا يَرِدُ عَلَيْهِمْ مِمَّا فِيهِ قِوَامٌ دِينِهِمْ؟! (1)

در این نص، آشکارا مواد علمی لازم برای امام که خداوند باید در اختیار او قرار دهد تا نقض غرض نشود، پاسخ آن مسائل و تفصیل آنها، مباحثی قلمداد می گردد که بر امامان عرضه می شده و قوام دین بدانهاست. به نظر می رسد تأکید و استدلال وارد به «ما يَرِدُ عَلَيْهِمْ مِمَّا فِيهِ قِوَامٌ دِينِهِمْ»، نشان می دهد که در عدم اخفای اخبار آسمان ها و زمین نیز - که پیش تر در گزاره ای مطرح شده - ، آنچه عدم اخفای آن لازم است، همین گونه اخباری باشد که قوام دین بدانهاست، نه جمیع اخبار. وانگهی، اگر کسی مدعی شود مراد گوینده، مطلق اخبار آسمان ها و زمین بوده است، این پرسش پیش می آید که آگاهی از جمیع اخبار آسمان ها و زمین، چه ربطی به زیربنای سخن، یعنی «افتراض طاعت اولیا بر عباد» دارد؟

بنا بر این نص، امام باقر علیه السلام فریضه بودن طاعت از امامان را بر بندگان خدا مطرح

ص: 448

کرده است تا آنچه را لازمه آن است، تثبیت نماید. لازمه فریضه بودن طاعت امام، کارآمدی او در زمینه کاری است که بر عهده او نهاده اند و به عبارت دیگر، کارآمدی و بصیرت او در «مِمَّا فِيهِ قِوَامٌ دِينِهِمْ».

در میان سَلَف، هیچ متکلم برجسته ای را نمی شناسیم که آگاهی از جمیع اخبار آسمان ها و زمین را لازمه امامت و «شرط» آن قرار داده باشد. از همین رو، اگر مراد از «أخبار السّماوات و الأرض»، مطلق اخبار باشد، نه آنچه به «قوم دین» راجع است، بالطبع، این بخش نص از سیاق سخن بیرون می افتد؛ چه، سیاق سخن متوجه آن است که با تکیه بر اصل «امامت»، «لازمه» این اصل را مطرح سازد و تثبیت کند، نه آنچه را که «شرط» و «لازمه» شمرده نمی شود، خصوصا با توجه به ذهن و اندیشه مخاطبان که می بایست اقناع می شده اند.

روایاتی را که می گویند: امامان، به «ما کان» و «ما یكون» و «ما هو کائن» عالم اند، (1) می توان بر همین علم لازم امامت، حمل کرد؛ یعنی امامان، پاسخگوی جمیع مسائل دینی گذشته و حال و آینده هستند.

در الکافی، روایتی هست که گفتگویی را میان هشام بن حکم و امام صادق علیه السلام گزارش می کند و در پایان آن گفتگو، امام علیه السلام خاطر نشان می نماید که حجّت خداوند، باید بتواند پاسخگوی خلق باشد. روایت، این است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَنَى عَنْ خَمْسَمِئَةِ حَرْفٍ مِنَ الْكَلَامِ، فَأَقْبَلْتُ أَقْوَلَ: يَقُولُونَ كَذَا وَ كَذَا، قَالَ: فَيَقُولُ: قُلْ كَذَا وَ كَذَا. قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! هَذَا الْحَلَالُ وَ هَذَا الْحَرَامُ أَعْلَمُ أَنَّكَ صَاحِبُهُ وَ أَنَّكَ أَعْلَمُ النَّاسِ بِهِ، وَ هَذَا هُوَ الْكَلَامُ.

فَقَالَ لِي: وَيْكَ، يَا هِشَامُ! لَا يَحْتَجُّ اللَّهُ - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - عَلَى خَلْقِهِ بِحُجَّةٍ لَا يَكُونُ عِنْدَهُ كُلُّ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ. (2)

ص: 449

1- . ر.ك: همان، ص 304 - 310 .

2- . همان، ص 310. در مأخذ، «لا» در «لا يَحْتَجُّ» درون قلاب قرار دارد .

به زعم راقم، آنچه در این حدیث، اطلاعی بدیع محسوب می شود، تبیین نحوه نگرش عالم شیعی برجسته ای چون هشام بن حکم به امام است. هشام، امام علیه السلام را پاسخگوی پرسش های فقهی می دیده است و شاید در مقایسه با فقیهان بزرگ آن عصر - که به نوعی از برجسته ترین عالمان دین محسوب می شدند - ، به همین بُعد از شخصیت امام علیه السلام توجه داشته است. لذا عالم بودن آن حضرت را نیز در همان بُعد فقهی معنا می کرده است. پس از آن، متوجه مقام امام علیه السلام به عنوان يك عالم کلام نیز شده است.

به عبارت دیگر، حتی شیعیان نخبه ای چون هشام بن حکم که بالطبع، امام خود را مردی «عالم» می دانستند، در تفسیر این واژه و تعیین حیطه اشتمال و گستره دلالت آن، به زمینه هایی خاص نظر داشتند.

بر این بنیاد، طبیعی است اگر امام علیه السلام در گفتگو با چنین اشخاصی ، از علم فوق العاده خود سخن بگویند، بر انصراف ذهنی مخاطب به «زمینه های خاص»، تکیه داشته باشد؛ یعنی توقع داشته باشد که مخاطبان ، به حسب آنچه از او به عنوان امام انتظار می رود، این سخن را بفهمند و مثلاً او را دارای علم فوق العاده و بی هیچ کاستی در زمینه هایی چون قرآن و سنت و عقاید و احکام بدانند، نه مثلاً صنعت شمشیرسازی یا فنّ کوزه گری.

چنین قواعدی بر عرف گفتگو حاکم اند. وقتی شما را به کتاب خانه ای می برند یا به نزد طیبی راه نمایی می کنند و می گویند: «اکنون می توانی هر پرسشی که داری ، از این شخص بپرسی؟»، گستره دلالت این «هر پرسشی» به حسب مقام و کارکرد شخص مورد نظر، معلوم است. در مورد کتابدار، آن «هر پرسشی» به حیطه آگاهی های کتابداری باز می گردد و در مورد طیب، به گستره دانش پزشکی.

علامه مجلسی، در شرح حدیث: «يُسْطُ لَنَا الْعِلْمُ فَنَعْلَمُ وَيُقْبَضُ عَنَّا فَلَا نَعْلَمُ»، (1) می نویسد:

وَلَوْ عَمَّ الْقَبْضُ وَ الْبَسْطُ فِي جَمِيعِ الْعُلُومِ فَلَا بُدَّ مِنْ تَخْصِيصِهِ بِغَيْرِ مَا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ مِنْ أُمُورِ الدِّينِ، بَلْ كُلُّ مَا يُسْتَلَوْنَ عَنْهُ، فَإِنَّهُ قَدْ وَرَدَ أَنَّهُ لَا يَكُونُ الْإِمَامُ يُسْتَلُّ عَنْ أَمْرٍ وَيَقُولُ: «لَا أَدْرِي». (2)

حدیثی از بصائر الدرجات که علامه مجلسی در مرآة العقول (3) آن را گواه گرفته، تصریح می کند که علم امام در حلال و حرام، افزوده نمی شود:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ، مَوْلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ سُلَيْمَانَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! سَمِعْتُكَ وَأَنْتَ تَقُولُ غَيْرَ مَرَّةٍ: لَوْلَا أَنَا نَزَادَ لَأَنْفَدْنَا. قَالَ: أَمَّا الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ، فَقَدْ وَ اللَّهُ أَنْزَلَهُ اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ بِكَمَالِهِ، وَ مَا يَزَادُ الْإِمَامُ فِي حَلَالٍ وَ لَا حَرَامٍ. قَالَ: فَقُلْتُ: فَمَا هَذِهِ الزِّيَادَةُ؟ قَالَ: فِي سَائِرِ الْأَشْيَاءِ سِوَى الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ. (4)

آن توضیح مجلسی و این روایت بصائر، به ناگزیر، مؤید آن است که آنچه امام علیه السلام به «ما کان و ما یکون و ما هو کائن» آن علم دارد، معلومات گستره حلال و حرام، یا به تعبیر ما: دین شناسی لازم برای امام است.

بی پرده باید گفت: فرض این که امام به «همه چیز» علم دارد و در عین حال، از طریق یا طُرُقِی به علم او افزوده می شود که در روایات، آمده و پیوسته، مورد استقبال اخبارگرایان بوده است، از بن، فرض معقولی نیست. برای آن که چیزی بتواند بر علم امام افزوده شود، باید دامنه آن «همه چیز» پیش گفته محدود گردد تا جایی برای افزوده

ص: 451

1- . همان ، ص 290 .

2- . مرآة العقول، ج 3، ص 110 .

3- . ر.ك : همان ، ص 107 .

4- . بصائر الدرجات، تحقیق: المعلم، ج 2، ص 255 ؛ همان، تحقیق: کوچه باغی، ص 413 با اندکی دگرسانی .

شدن باشد.

اینک اگر بگوییم: آن «همه چیز»، «همه چیز در حوزه دانستی های لازم برای امام» است که وی به آن علم دارد و آن گاه، علم او به امور دیگر و حوادث جزئی و اعیان و افراد، به مرور افزوده می شود، دیگر چنان تناقض و ناسازگاری ای در میان نخواهد بود.

در خطبه ای از نهج البلاغه آمده است:

إِيَّهَا النَّاسُ! سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَطْرُقَ السَّمَاءَ أَعْلَمُ مِنِّْي بِطُرُقِ الْأَرْضِ، قَبْلَ أَنْ تَشْغَرَ بِرَجْلِهَا فِتْنَةً تَطَأُ فِي خِطَامِهَا وَ تَذْهَبُ بِأَحْلَامِ قَوْمِهَا. (1)

محلّ سخن، عبارت «فَلَا تَأْتِ بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّْي بِطُرُقِ الْأَرْضِ» است. این به چه معناست که امیر مؤمنان علی علیه السلام به راه های آسمان، آگاه تر باشد تا راه های زمین؟ يك راه آن است که بگوییم: این عبارت، متضمن نوعی شیگرد ادبی و ترفند بیانی است و مراد، آن نیست که حقیقتاً امام علیه السلام آن را بیش از این می شناسد؛ بلکه با این شیگرد، تأکید فرموده که هر گاه به آسمان - که دور از دسترس است - آگاه باشد، بالطبع و بالتبع، به زمین که در دسترس تر است، نیک آگاه است، و این، تعبیری باشد برای تأکید بر علم فراوان خویش. بعضی از شارحان نهج البلاغه، این راه را در شرح عبارت یاد شده پیموده اند. (2) البته وجوه دیگری نیز ذکر شده. (3) وجهی که در این میانه از منظر گفتگوی ما قابل توجه است، تفسیر کلام با تمسک به همان ظاهر آن، بی تأویل و انصراف است.

احمد بن محمد وبری خوارزمی، از قدیمی ترین شارحان نهج البلاغه، به صراحت، چنین خوانشی را تأیید کرده است. وی گفته:

ص: 452

1- نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، ص 206 خطبه 189.

2- ر.ك: توضیح نهج البلاغه، شیرازی، ج 3، ص 157؛ معارج نهج البلاغه، بیهقی، ص 706.

3- ر.ك: الدبیاج الوضی، ج 4، ص 1937 و 1938؛ إرشاد المؤمنین، ج 2، ص 457.

معناه: أَنْ عَلِمَهُ، بِالَّذِينَ أَوْفَى مِنْ عِلْمِهِ بِالْدُّنْيَا. (1)

البته دیگرانی، نظیر همین قول را به تفصیل، در همان روزگاران دور، آورده بوده اند که قطب الدین راوندی، در مقام گفتاورد از اینان، می گوید:

معناه: أَنَا بِالْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي أَنْزَلْتُ مِنْ طُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّْي مِنَ الْأُمُورِ الدُّنْيَاوِيَّةِ الَّتِي تُعَلَّمُ مِنْ طَرِيقِ الْمَشَاهِدَةِ وَالْإِخْتِبَارِ، وَهِيَ مَعْقُولَةٌ لِي، فَسَلُونِي عَنْهَا فَإِنَّهَا مَصَالِحٌ وَأَطْفَافٌ لَكُمْ. (2)

ابن ابی الحدید معتزلی نیز قولی مشابه را نقل کرده و در مقام گفتاورد، می گوید:

أَرَادَ أَنَا بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْفَتَاوَى الْفَقْهِيَّةِ أَعْلَمُ مِنِّْي بِالْأُمُورِ الدُّنْيَاوِيَّةِ؛ فَعَبَّرَ عَنْ تِلْكَ بِطُرُقِ السَّمَاءِ، لِأَنَّهَا أَحْكَامٌ إِلَهِيَّةٌ، وَعَبَّرَ عَنْ هَذِهِ بِطُرُقِ الْأَرْضِ، لِأَنَّهَا مِنَ الْأُمُورِ الْأَرْضِيَّةِ. (3)

ابن میثم بحرانی، هم قول اخیر را که ابن ابی الحدید آورده، گزارش کرده، و هم سخن ویری را آورده است و تفسیر دیگری را نیز خود مقدم داشته که همه، حاکی از آن است که «أَعْلَمُ» را به معنای حقیقی آن گرفته است. (4)

در میان شارحان معاصر نیز تمایل به تمسک به معنای حقیقی «أَعْلَمُ»، وجود دارد. (5)

به یاد داشته باشیم که پیامبران علیهم السلام آمدند تا ما را به راه های آسمان، آشنا کنند و از این رو، سخن و رسالت و نبوتشان، در واقع، همان «نردبان آسمان» است که در ادب

ص: 453

- 1- . معارج نهج البلاغة، ص 706. در شرح نهج البلاغة ابن میثم ج 4، ص 201، به جای «أوفى»، «أوفو» آمده است .
- 2- . منهاج البراعة، راوندی، ج 2، ص 448.
- 3- . شرح نهج البلاغة، ابن ابی الحدید، ج 13، ص 106 .
- 4- . شرح نهج البلاغة، ابن میثم، ج 4، ص 200 و 201 .
- 5- . برای نمونه، ر . ك : مواجهه زنده یاد شیخ محمد جواد مغنیه با نصّ یاد شده در : فی ضلال القرآن، ص 118 .

عرفانی ما، از آن سخن گفته اند:

نردبان آسمان است این کلام *** هر که زین بر می رود، آید به بام

نی به بام چرخ، کو آخضر بُود *** بل به بامی کز فلک، برتر بُود. (1)

متنی که با بعثت انبیا بر ما نهاده شده، آن است که طریق دسترسی به راه های آسمان را برای ما هموار و میسر ساخته اند:

نردبان هایی است پنهان در جهان *** پایه پایه، تا عنان آسمان. (2)

از کنار این نکته آسان نمی توان گذشت که انقلابی که پیامبر صلی الله علیه و آله و پیشوایان پاک علیهم السلام در جهان افکندند، در حیطه عقاید و اخلاق و احکام بود، و آنچه به دست این خاندان در جهان نوسازی شد، نه شیمی بود، نه فیزیک، نه ریاضی و نه پزشکی.

البته پسان تر مسلمانان، و صد البته تحت تأثیر جهان بینی اسلامی، در این آفاق هم گام های بلند و تحوّل آفرینی برداشتند؛ ولی این تأثیر درازآهنگ مع الواسطه، چیزی است، و انقلاب مستقیم و مباشرت در امر آن، چیزی دیگر. پیامبر صلی الله علیه و آله در پیکارهای اسلامی متعدّد، حضور داشت و هیچ يك از آن پیکارها از حیث صناعت نظامی، توسط آن حضرت به گونه ای دیگر و با ابزارها و وسایل جنگی متفاوت با ابزار و وسایل آن روزگار، سامان داده نشد. حتی خندق جنگ احزاب که به پیشنهاد و برنامه ریزی سلمان قدس سره ساماندهی شد و مایه شگفتی اعراب گردید. (3) نه اختراع پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بود و نه اختراع مسلمان؛ بلکه بخشی از شگردهای رزمی همان روزگار بود که در جای های دیگری چون ایران، متداول بود؛ ولی برای عرب، آشنا نبود.

الغرض، انقلابی که پیامبر خدا بانی آن شد، انقلاب در عقاید و احکام و اخلاق بود

ص: 454

1- زندگی مولانا جلال الدین محمد، مشهور به مولوی، بدیع الزمان فروزانفر، ص 162.

2- مثنوی معنوی، طبع لاهوتی، ج 3، ص 1059 دفتر پنجم، بیت 2556.

3- ر.ك: السیرة الحلیّیة، ج 2، ص 636.

و از جمله همان جنگ‌ها را، نه صناعت رزمی آن، که غایات ارزشی و حدود اخلاقی و احکام متمایز آن از جنگ‌های غیر مسلمانان، ممتاز می‌کرد.

از این منظر، متون و مآثورات فراوانی را می‌توان بازخوانی کرد. برای نمونه، آن‌جا که در الکافی از امام باقر علیه السلام نقل می‌شود:

لَوْ كَانَ لِأَلْسِنَتِكُمْ أَوْ كَيْفَةٌ لَحَدَّثْتُ كُلَّ امْرِئٍ بِمَا لَهُ وَعَلَيْهِ. (1)

سیاق کلام، کاملاً بر می‌تابد که مراد، همه عوامل اصلی سود و زیان دینی، یعنی مایه‌های سعادت و شقاوت باشد. در این صورت است که با آیات قرآن نیز ناسازگاری‌ای نخواهد داشت.

بنا بر حدیثی در الکافی، امام صادق علیه السلام، خود را عالم به آنچه در آسمان‌ها و زمین، و بهشت و دوزخ هست، و آنچه بوده و خواهد بود، می‌خواند و سپس، این دانش را مکتسب و مستفاد از کتاب خدا می‌شمرد و بدین استناد می‌جوید که در قرآن، تبیان هر چیزی هست:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةَ، وَعِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ عَبْدُ الْأَعْلَى وَ أَبُو عُبَيْدَةَ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بَشِيرٍ الْخَثْعَمِيُّ سَمِعُوا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: إِنِّي لِأَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ، وَ أَعْلَمُ مَا فِي النَّارِ، وَ أَعْلَمُ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ. قَالَ: ثُمَّ مَكَثَ هُنَيْئَةً فَرَأَى أَنَّ ذَلِكَ كَبَّرَ عَلَيَّ مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ، فَقَالَ: عَلِمْتُ ذَلِكَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ؛ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ: فِيهِ تَبْيَانٌ كُلِّ شَيْءٍ. (2)

گذشته از عبارت «فیه تبیان کُلِّ شیء» که نصّی قرآنی نیست و نقل به معنای «تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (3) است (4) و بر فرض صحّت صدور حدیث، نفس متکی شمردن آن علم

ص: 455

1- . اصول کافی، ترجمه و شرح کمره‌ای، ج 2، ص 318 .

2- . همان، ص 306 .

3- . سوره نحل، آیه 89 .

4- . مرآة العقول، ج 3، ص 130 .

دامنه ور به کتاب خدا و گواه گرفتن تبیان بودن قرآن بر جامعیتی که چنان علمی از آن به در تواند آمد، در خور ملاحظه است.

این که قرآن، «تبیان» است، یعنی چه؟ و تبیان بودن قرآن، آیا برای بی کرانه بودن علم مخزون در آن، مفید است؟ وانگهی، گستره علم امامان - که متناسب و متکی به تبیان بودن قرآن قرار داده شده - ، اگر با گستره درون مایه قرآن، متناسب و متناظر

باشد، آیا بی کرانگی را بر می تابد؟

بحثی در جامعیت قرآن

بحث از جامعیت قرآن و معنای این جامعیت، بحثی مستقل است؛ ولی چون به بحث ما نیز ربطی دارد، از اشارتی بدان، گزیر نیست.

بر خلاف دیدگاه حاکم بر بعض مردم عادی که جامعیت قرآن را به معنای احتوا و اشتمال آن بر همه چیز می پندارند، نگاه غالب محققان و بویژه مسلمانان عصر صحابیان و تابعیان، چنین نبوده است.

در آن عصر، حتی ظاهراً تبادر «تبیان بودن قرآن در باب همه چیز»، به اوامر و نواهی، و احکام واجب و حرام راجع می شده و مسئله جامعیت را ناظر به احکام شریعت می دانسته اند.⁽¹⁾

به هر روی، مفسران بزرگی چون شیخ طوسی و شیخ طبرسی و جار الله زمخشری، تبیان بودن و جامعیت قرآن را در امور مربوط به دین و مسائل دینی می دانند، و حتی در همین حیطه دینی هم کسانی چون فخر رازی، تقییدات دقیق تری به میان آورده اند؛ و بر سر هم، این دیدگاه مختار غالب محققان اسلامی است که نمی توان تبیان بودن قرآن را در حیطه ای ویژه ندانست.⁽²⁾

ص: 456

1- . جامعیت قرآن، ایازی، ص 87 .

2- . برای تفصیل بیشتر، ر.ک: همان، ص 88 - 112 .

به تعبیر قرآن پژوه نامی هم روزگار ما، مرحوم آیه الله شیخ محمد هادی معرفت رحمه الله، این ادعا که قرآن، حاوی تمامی علوم محتاج الیه، اعم از دینی و غیر دینی است، سخنی است که نه موجبی دارد و نه دلیلی. موجبی ندارد، چون وظیفه شرع، بیان چنین مطالبی نیست، و دلیلی ندارد، چون بالعیان پیداست که بسیاری از معلومات عادی بشر، در قرآن نیامده است. (1)

باری! انصاف را روا نیست برداشتی از تبیینیت و جامعیت قرآنی که به قول مرحوم آیه الله معرفت، بیشتر شعاری روزنامه ای است تا سخنی علمی، (2) محور فهم تشابه و تناظری قرار گیرد که میان دایره علم امام و محتوای قرآن، بیان شده است.

شیخ کلینی در پایان حدیثی بلند از امام صادق علیه السلام، نقل می کند که امام علیه السلام فرمود:

عَلِمُ الْكِتَابِ وَاللَّهِ كُلُّهُ عِنْدَنَا! عِلْمُ الْكِتَابِ وَاللَّهِ كُلُّهُ عِنْدَنَا! (3)

با توجه به معنایی که از تبیینیت و جامعیت قرآن خاطرنشان گردید، به نظر می رسد چنین حدیثی، واجد معنایی همسو با آنچه تاکنون در باب علم امام گفته ایم، باشد.

در صدر همین حدیث بلند الکافی - که بنا بر متن آن و در اواخر آن، امام صادق علیه السلام با تأکید خاطرنشان می فرماید که همه «علم کتاب» نزد ایشان است، مطلب فوق العاده قابل توجه و اندیشه، برانگیزی آمده است:

عَنْ سَدِيرٍ قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَأَبُو بَصِيرٍ وَيَحْيَى الْبَرَّازُ وَدَاوُدُ بْنُ كَثِيرٍ فِي مَجْلِسِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذْ خَرَجَ إِلَيْنَا وَهُوَ مُغْضَبٌ، فَلَمَّا أَخَذَ مَجْلِسَهُ قَالَ: يَا عَجَبًا لَأَقْوَامٍ يَزْعُمُونَ أَنَا نَعْلَمُ الْغَيْبَ. مَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ. لَقَدْ هَمَمْتُ بِضَرْبِ جَارِيَتِي فُلَانَةَ، فَهَرَبَتْ مِنِّي، فَمَا عَلِمْتُ فِي أَيِّ بُيُوتِ الدَّارِ هِيَ؟ (4)

ص: 457

1- . برای تفصیل رأی مرحوم آیه الله معرفت در این باب، ر.ک: ضمیمه روزنامه اطلاعات شماره 23860، ص 8 و 9 یادنامه مرحوم آیه الله معرفت .

2- . برای ملاحظه عین عبارت مرحوم آیه الله معرفت، ر.ک: ضمیمه اطلاعات، شماره پیش گفته، ص 9 .

3- . اصول کافی، ترجمه و شرح کمره ای، ج 2، ص 296 .

4- . همان، ص 294 .

جمع این صدر با آن ذیل، بدین سان آسان خواهد بود که گفته شود امام علیه السلام از هر نهانی آگاه نیست؛ ولی علم کتاب، نزد اوست. و البته جزئیاتی چون محلّ کنیزکی که از تنبیه گریخته یا ...، جزو علم کتاب نیست. (1)

بنا بر همان حدیث، سدید و دو تن دیگر، از امام علیه السلام می پرسند: «جُعِلْنَا فِدَاكَ! سَمِعْنَاكَ وَأَنْتَ تَقُولُ كَذَا وَكَذَا فِي أَمْرِ جَارِيَتِكَ وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّكَ تَعْلَمُ عِلْمًا كَثِيرًا وَلَا نَسْبُكَ إِلَى عِلْمِ الْغَيْبِ». (2)

الباقی گفتار مروی از امام علیه السلام و آنچه را در باب احاطه خویش به علم کتاب، خاطر نشان می کند، می توان تبیین و توضیحی دانست ناظر به آنچه اینان با عبارت «تَعْلَمُ عِلْمًا كَثِيرًا» بیان کرده اند.

وانگهی، در حدیثی در الکافی، صراحتاً از تفصیل و توسعه پذیری «عِلْمِ مَا قَدْ كَانَ وَ مَا سَيَكُونُ»، سخن رفته است :

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ لَمْ يَهْبِطْ حَتَّى أَعْلَمَهُ اللَّهُ - جَلَّ ذِكْرُهُ - عِلْمَ مَا قَدْ كَانَ وَ مَا سَيَكُونُ وَ كَانَ كَثِيرٌ مِنْ عِلْمِهِ ذَلِكَ جُمَلًا يَأْتِي تَفْسِيرُهَا فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَ كَذَلِكَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ عَلِمَ جُمَلَ الْعِلْمِ وَ يَأْتِي تَفْسِيرُهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ. (3)

با توجه به چنین حدیثی، دیگر قائل شدن به نوعی محدودیت در دایره «علم به ما کان و ما سیکون»، خرق اجماع یا سنت شکنی نخواهد بود؛ و اگر کسی قائل شود که مراد از «ما کان و ما یكون»، معنای مطلق و بی استثنا و فراگیر آن نیست و لزومی ندارد منتهای ظرفیت لغوی این تعبیر، مقصود بوده باشد، پیشنهادی غریب به میان نیاورده است.

ص: 458

1- . از راه استطراد، این نکته نیز جای تذکار دارد که کسانی که علم غیب نفی شده در متن قرآن و سنت قطعی را تنها علم غیب ذاتی نه علم غیب مکتسب می دانند، توجیه پسندیده ای برای سیاق روایاتی از این دست، ارائه نمی توانند داد .

2- . اصول کافی، ترجمه و شرح کمره ای، ج 2، ص 294 .

3- . همان، ص 274 .

غریب آن است که در استنباطات فقهی، دست کشیدن از ظاهر برخی الفاظ و عبارات احادیث، کار بسیار متداولی است و فقیهان، بنا بر مسلمات فقه، پاره ای از الفاظ و عبارات را به آسانی از معنای ظاهری خود، گردانیده، به راه دیگری می برند؛ ولی در باب عقاید و به خاطر مسلمات عقیدتی - که اغلب از مسلمات فقهی محکم تر و قاطع ترند -، بسیاری حاضر نیستند، ولو اندکی از اطلاق و ظهور بعضی الفاظ، آن هم تازه در اخبار آحاد، وانگهی آحاد ضعاف - که برای اثبات عقاید، وزنی ندارند -، عدول کنند.

تقیید و تحدید دامنه دلالت لفظ، با عنایت به ادله و شواهد دیگر، از متداول ترین شیوه های فهم نص نزد عموم عقلا و از جمله نزد عالمان دینی، بوده و هست.

بی تردید، بهره وری از این شیوه معتبر فهم نص، راجح تر است تا تکلفات کسانی که برای جمع بین اخبار و شواهد و ادله، مثلاً قائل می شوند که امام علیه السلام چیزی را هم می داند و هم نمی داند! (1)

نتیجه گیری

باید گفت ما در برابر احادیث موهم احاطه علمی امامان علیهم السلام بر جمیع معلومات و مانند این مفاهیم، سه راه پیش رو داریم:

الف. طرد و ترك این احادیث؛

ب. تفسیر و توضیح این احادیث، با شیگردهای فهم نص و فقه الحدیث، به نحوی که رفع تعارض، با ادله قطعی حاصل شود؛

ج. تفسیر غالبانه این احادیث و توجیه تعارض ها به شیوه های صوفی پسندی که

ص: 459

1- . این ادعای عجیب را نگارنده، خود، اختراع نکرده است. برای ملاحظه این ادعا، ر.ک: تجلی ولایت، ص 324 و 325 .

لزوماً با منطق و عرف و عقل، سازگار نیست. (1)

راه نخست را اغلب کسانی پیموده اند که - خصوصاً با تأثر از بعضی سلفیان اهل تسنن، گشاده دستانه، میراث حدیثی شیعه را عرصه قلع و قمع و تاخت و تاز منکرانه و نافیانه قرار می دهند و در ردّ احادیث، مبالغات و محاباتی بسنده ندارند.

راه سوم را غالباً کسانی می پیمایند که تحت تأثیر تفکرات غالیانه و حشویانه و صوفیانه، از عدم رفع تعارض و نیز تعلیق فهم نص بر نظریه های صوفیانه و غالیانه ای که خود محلّ اشکال اند، کمتر پروا می کنند.

راه دوم، راهی است که مقتضای شیوه مدّرسی تفکر کلامی و حدیثی قدمای امامیه چون شیخ مفید و سید مرتضی است. تنها از همین راه دوم است که می توان توضیح داد چگونه متکلمان برجسته ای چون شیخ مفید، هم مُنکر احاطه علمی امام بر جمیع جزئیات عالم بودند، و هم کتابی چون الکافی را - علی رغم احتوا بر آن احادیث مورد بحث - ، عزیز و مُعظّم می داشتند. یعنی می توان توضیح داد که بزرگی چون شیخ مفید و احتمالاً خود شیخ کلینی هم این احادیث را چگونه می فهمیده و قابل نقل و نشر دانسته بودند.

مرحوم آیه الله کمره ای، از مترجمان الکافی، فرمایش شیخ مفید را که در المسائل العکبریّه آمده بوده - و بخشی از آن گذشت - ، چنین ترجمه کرده است:

دعوی اجماع بر این که امام علیه السلام هر چه می شود، می داند، درست نیست، و اجماع ما بر خلاف آن است. از کجا شیعه، اجماع بر این عقیده دارند؟! اجماع شیعه، بر این است که امام، حکم هر چه [را] پیش آید، می داند، نه این که عالم به خود پیشامدهاست، به طور تفصیل... ما دریغ نداریم که امام، بسا خود حوادث را به اعلام از طرف خدا بداند؛ و اما آن که هر چه می شود، می داند، قبول نداریم. (2)

ص: 460

1- . در این شیوه های عجیب و متنوع، گاه ابزارهای جدید ناسنجیدنی چون «شمّ الولاية» ادّعایی سنج: تجلّی ولایت، شیخ الاسلامی، ص 35، هاشم هم مجال طرح پیدا می کنند .

2- . اصول کافی، ترجمه و شرح کمره ای، ج 2، ص 786 .

مرحوم کمره ای، پسان تر در توضیحی بر این گونه سخنان «اساتید فن» (به تعبیر خود)، خُرده گرفته و از جمله گفته که این اساتید فن، در تنگنای اعتراض، مجبور به انکار اصول مسلمة مذهب گردیده اند، چنانچه شیخ مفید رحمه الله در برابر اجماع بر این که امام، هر چه را پیش آید، می داند، مدعی اجماع بر خلاف آن شده است که اگر تحلیل و تجزیه شود، اجماع شیعه را بر نادانی امام - نَعُوذُ بِاللَّهِ - نتیجه می دهد. (1)

اکنون که این سطور بر قلم جاری می شود، دیری است که زنده یاد آیه الله کمره ای، در حجاب تُراب، نهان گردیده و از قیل و قال این جهان، رسته است؛ لیک در مقام تبیین مرام و در مخاطبت با هم اندیشگان آن مرحوم، می توان پرسید:

اولاً- «اجماع بر این که امام، هر چه را پیش آید، می داند»، در کدام منبع معتبر و قدیمی به اثبات رسیده؟ و این، چه اجماعی است که بزرگانی از اساتید فن، در آن جای ندارند؟

ثانیا اجماع، هرگاه با صریح قرآن و سنت قطعی و واقع تاریخی مخالف افتد، چه ارزشی دارد؟

ثالثا این که شیخ مفید - أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُ الشَّرِيف - را این گونه متهّم به کذب می کنند - نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ مِثْلِ هَذَا الْإِدْعَاءِ وَالْإِفْتِرَاءِ - ، مبتنی بر چه مدرک و دلیلی است؟! (2)

ص: 461

1- . همان، ص 788 .

2- . مشتمن کننده است که جانبداری از پندارها و عقاید حشوئیّه و غالیان، کار ما را به اهانت به شیخ بزرگوار، مفید بکشاند که بلااستثنا بر سر سفره علم و عمل او نشسته ایم. اهانت به عالمانی نظیر شیخ مفید و سید مرتضی - أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُمَا - و متهّم کردن ایشان به «کوتة نظری»، مَعَ الْأَسْف، رفتاری است که به پشتوانه پاره ای فرضیه های غالیانه و صوفیانه، مجال ظهور یافته است سنج: تجلی ولایت، ص 349 - 354. از قضا این تعبیر «کوتة نظری» که برخی غلوگرایان متأخر در حق بزرگانی چون شیخ مفید و سید مرتضی بر زبان می رانند، یادآور تعبیری است که غالیان در روزگار حضور امامان علیهم السلام درباره مخالفان اعتدالی مشرب خود از شیعیان به کار می بردند و آنان را «مُقَصَّرَه» می خواندند و مدعی بودند که آنان چنان که باید، سرشت ایزدی امامان علیهم السلام را نشناخته و در این باره، تقصیر کرده اند (ر.ک: الغنوصیة فی الإسلام، هاینس هالم، ص 19؛ مکتب در فرآیند تکامل، مدرّسی طباطبایی، ص 93 و 97 و 98) .

رابعا عقیده شیعه آن است که امام، به وظیفه خود و امور شریعت و دیانت، داناست و اگر گفته شود که هیچ مخلوقی را سراغ نداریم که به همه جزئیات معلومات و اعیان و افراد و حوادث و احوال، دانا باشد، چه ادعای قبیحی صورت نبسته و چه مشکلی در میان آمده که نیاز به استعاذه باشد؟ و آیا حق، جز این است؟!

خامسا اگر با خروج پاره ای از معلومات از دایره علم کسی و از جمله امام علیه السلام، اطلاق «نادان» بر او روا باشد، پس اطلاق «نادان»، نه فقط بر من بنده و زید و عمرو، که بر جمیع محققان و مدرّسان عالی مقدار حوزه و دانشگاه رواست؟! آیا عرف اهل زبان، چنین اطلاقی را تأیید می کند؟ این است بضاعت لغوی و زبانی کسی که خود را در بحث های عقیدتی ... وارد می کند و به ترجمه کلام خدا و ائمه هُدا دست می یازد؟!

سادسا اگر خروج پاره ای از معلومات از دایره علم امامان علیهم السلام مایه این همه وِیل و فغان و استعاذه شود، هم اندیشگان مرحوم کمره ای باید با خواندن قرآن و حدیث و از جمله همین کتاب الکافی که در آن از علم مخصوص به خداوند سخن رفته، و همچنین از افزوده شدن معلومات امامان یاد شده ... و ...، پیوسته استعاذه کنند و فغان سر دهند. آیا باید به هنگام خواندن این حدیث الکافی نیز چنین کنند که:

إِنَّ لِلَّهِ عِزًّا وَ جَلَّ عِلْمَيْنِ: عِلْمٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ، وَ عِلْمٌ ... (1).

این سخن، پایان ندارد، باز ران *** تا نمانیم از قطار کاروان. (2).

سخن آخر

کامه من در این گفتار، بیشتر آن بود که پرتوی افکننده شود بر سازش پذیری حدیث با کلام؛ یعنی نشان داده شود که می توان عقیده استواری را که متکلمانی چون شیخ مفید

ص: 462

1- . اصول کافی، ترجمه و شرح کمره ای، ج 2، ص 290 .

2- . مثنوی معنوی، ط. لاهوتی، دفتر اول، ص 241، بیت 3523 .

و سید مرتضی و شیخ طوسی و ابن شهر آشوب، درباره علم امام علیه السلام بیان داشته اند، داشت و در عین حال، از طرد و نفی احادیثی چون بعضی احادیث کافی که در نگاه نخست با آن عقیده، ناسازگار می نماید، ناگزیر نبود.

در این میان، بیش از آن که دغدغه تمسک بدان احادیث - ای بسا از بن به عنوان «خبر واحد» چندان به کار تمسک عقیدتی نیابند - در کار باشد، توضیحی کارساز در باب چرایی ایستار امثال شیخ مفید به کف خواهد آمد که از يك سو آن به امام شناسی غلوستیزانه، مجال طرح می دهند و از سوی دیگر، کافی را با آن عناوین و ابواب درشت مورد بحث درباره علم امامان علیهم السلام به جلالت می ستایند. آیا کسانی چون شیخ مفید، از راه فقه الحدیثی متأملانه و دقت در مقاصد احادیث یاد شده (مثلاً: با قرائتی که در این گفتار، پیشنهاد شد)، این احادیث را با آن باور، سازش پذیر نمی یافته اند؟

آنچه درباره قرائت پیشنهادی از احادیث یاد شده در کافی آوردیم، البته

پیشنهادی است فروتنانه که ای بسا با اندیشه ای درنگ آمیزتر بتوان آن را پیراست و آراست یا نگرشی دیگر را جایگزین آن ساخت.

کس ندانست که منزلگه مقصود کجاست *** این قدر هست که بانگ جرسی می آید. (1)

ص: 463

1- . دیوان حافظ، به تصحیح عیوضی و بهروز، ص 250، با تغییر «معشوق» به «مقصود» .

1. إرشاد المؤمنین إلى معرفة نهج البلاغة المبین، یحیی بن ابراهیم بن یحیی الجحّاف، مقدّمه: السید محمّد حسین الحسینی الجلالی، تحقیق: السید محمّد جواد الحسینی الجلالی، ج 3، قم: دلیل ما، 1422 ق / 1380 ش، اوّل.
2. أصول کافی، محمّد بن یعقوب الكلینی، ترجمه و شرح فارسی: محمّد باقر کمره ای، 6 ج، تهران - قم: أسوه، 1381 ش، پنجم.
3. امراء هستی در حکومت چهارده معصوم علیهم السلام بر جمیع موجودات، سید ابوالفضل نبوی قمی، تهران: اسلامیّه، 1381 ش، دوم.
4. أوائل المقالات، محمّد بن محمد بن نعمان العُکبری البغدادی (الشّیخ المفید) (336 - 413 ق)، تحقیق: ابراهیم الأنصاری الزّنجانی الخوئی، بیروت: دار المفید، 1414 ق، دوم.
5. أوائل المقالات، محمّد بن محمد بن التّعمان العُکبری البغدادی (الشّیخ المفید) (336 - 413 ق)، به اهتمام: مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، 1372 ش / 1413 ق، اوّل.
6. أوائل المقالات، محمّد بن محمد بن التّعمان العُکبری البغدادی (الشّیخ المفید) (336 - 413 ق)، مقدّمه و تعلیق: فضل الله شیخ الإسلام الزّنجانی، به اهتمام: الحاج عبّاسقلی وجدی (واعظ چرندابی)، قم: مکتبه الدّاوری.

ص: 464

1- . لوح های فشرده رایانه ویژه مطالعات اسلامی، واسطه دسترسی به برخی از این منابع بوده اند.

- 7 . بحار الأنوار، محمّد باقر بن محمّد تقی المجلسی (العلامة المجلسی) (1037 - 1110 ق)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، 1403 ق، سوم.
- 8 . بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمّد، محمّد بن الحسن الصفّار (ابن فروخ) (م 290 ق)، تصحیح: الحاج میرزا محسن کوچه باغی، تهران: مؤسسه الأعلمی، 1374 ش، دوم.
- 9 . بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمّد، محمّد بن الحسن الصفّار (ابن فروخ) (م 290 ق)، تحقیق: السید محمّد السید حسین المعلم، 2 ج، قم: المكتبة الحیدریّة، 1384 ش / 1426 ق، اول.
- 10 . بهج الصبّاعة فی شرح نهج البلاغة، محمّد تقی التّستری، اعداد و ترتیب: مؤسسه نهج البلاغة، تهران: دار امیرکبیر للنّشر، 1418 ق / 1376 ش، اول.
- 11 . پژوهشی پیرامون مفردات قرآن، علی رازینی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، 1384 ش، اول.
- 12 . تبصرة العام فی معرفة مقالات الأنام، منسوب به: سید مرتضی بن داعی حسنی رازی، تصحیح: عبّاس اقبال، تهران: اساطیر، 1364 ش، دوم.
- 13 . التبیان فی تفسیر القرآن، محمّد بن الحسن الطّوسی (الشیخ الطّوسی) (385 - 460 ق)، تحقیق و تصحیح: أحمد حبیب قصیر العاملی، 10 ج، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، 1409 ق.
- 14 . تجلّی ولایت، محمّد هادی شیخ الإسلامی (1288 - 1373 ش)، به اهتمام: حمید حق نیا، شیراز: دریای نور، 1383 ش، دوم.
- 15 . ترجمه فرحة الغری، محمّد باقر بن محمّد تقی المجلسی (العلامة المجلسی) (1037 - 1110 ق)، پژوهش: جویا جهانبخش، تهران: 1379 ش، اول.
- 16 . توضیح نهج البلاغة، السید محمّد الشیرازی، قم: مؤسسه الفکر الإسلامی، 1410 ق، دوّم.
- 17 . جامعیت قرآن، سید محمّد علی ایازی، رشت: کتاب مبین، 1380 ش، سوم.

- 18 . خلاصة عبقات الأنوار، على الحسينى الميلانى، ج 4، قم و تهران: مؤسسه البعثة، 1406 ق.
- 19 . الديباج الوضى فى الكشف عن أسرار كلام الوصى (شرح نهج البلاغة)، يحيى بن حمزة بن على الحسينى (669 - 749 ق)، تحقيق: خالد بن قاسم بن محمّد المتوكّل، اشراف: عبد السلام بن عبّاس الوجية، صنعاء: مؤسسه الإمام زيد بن على الثقافية، 1424 ق، أول.
- 20 . ديوان حافظ، به تصحيح: اكبر بهروز ورشيد عيوضى، تهران: امير كبير، 1363 ش، دوم.
- 21 . رسائل الشريف المرتضى (المجموعه الثالثة)، مقدمه و اشراف: السيّد أحمد الحسينيّ، اعداد: السيّد مهدي الرجائى، قم: دار القرآن الكريم، 1405 ق، أول.
- 22 . زاد المعاد، محمّدباقر بن محمّد تقى المجلسى (العلامة المجلسى) (1037 - 1110 ق)، تهران: اسلاميه، 1379 ش، نهم.
- 23 . زندگانی مولانا جلال الدين محمّد، مشهور به مولوى، بديع الزمان فروزانفر، تهران: كتابفروشى زوّار، 1366 ش، پنجم.
- 24 . سعد السّعود، السيّد على بن موسى الحسنى الحسينى (ابن الطاووس)، قم: منشورات الرضى، 1363 ش.
- 25 . السيرة الحلبيّة، على بن إبراهيم الحلبي، 3 ج، بيروت: دار المعرفة.
- 26 . شرح خطبة البيان، محمّد بن محمود دهدار شيرازى (947 - 1016 ق)، به اهتمام: محمّد حسين اكبرى ساوى، تهران: صائب، 1380 ش، دوم.
- 27 . شرح نهج البلاغة، ابن أبى الحديد، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، 1387 ق، دوم.
- 28 . شرح نهج البلاغة، على بن ميثم البحرانى (ابن الميثم) (م 679 ق)، 5 ج، قم: دفتر تبليغات اسلامى، 1362 ش.
- 29 . الغدير فى الكتاب و السنّة و الأدب، عبد الحسين أحمد الأمينى النجفى، بيروت: دار الكتاب العربى، 1397 ق، چهارم.
- 30 . الغنوصية فى الإسلام، هاينس هالم، ترجمه: راند الباش، مراجعه: د. سالمه صالح، كولونيا

(ألمانيا): منشورات الجمل، 2003 م، أول.

31. فى ظلال نهج البلاغة، محاولة لفهم جديد: محمد جواد المغنية، تحقيق: سامى الغريرى، قم: مؤسسة دارالكتاب الإسلامى، 1426 ق، دوم.

32. الصّافى فى تفسير القرآن، محمد محسن بن شاه مرتضى (الفيض الكاشانى)، تحقيق: السيّد محسن الحسينى الأمينى، تهران: دار الكتب الإسلاميّة، 1416 ق، أول.

33. الكشّاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل، محمود بن عمر الزّمخشرى الخوارزمى (467 - 538 ق)، 4 ج، قاهره: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابى الحلبي و أولاده بمصر، 1385 ق.

34. الكنى و الألقاب، الشيخ عبّاس القمى، تهران: مكتبة الصدر.

35. متشابه القرآن و مختلفه، محمد بن على بن شهر آشوب المازندراني (ابن شهر آشوب) (م 588 ق)، تحقيق: السيّد حسن المصطفوى، قم: بيدار، 1410 ق، سوم.

36. مجمع البيان فى تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطّبرسى (أمين الإسلام)، 10 ج، بيروت: مؤسسة الأعلّمى، 1415 ق، أول.

37. مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمد تقى المجلسى (العلامة المجلسى) (1037 - 1110 ق)، تحقيق: السيّد هاشم الرسولى، تهران: دار الكتب الإسلاميّة، 1379 ش، چهارم.

38. المسائل السّروية، محمد بن محمد بن نعمان العُكبرى البغدادي (الشيخ المفيد) (336 - 413 ق)، تحقيق: صائب عبد الحميد، بيروت: دار المفيد، 1414 ق، دوم.

39. المسائل العكبريّة، محمد بن محمد بن نعمان العُكبرى البغدادي (الشيخ المفيد) (336 - 413 ق)، تحقيق: على أكبر الإلهى الخراسانى، بيروت: دار المفيد، 1414 ق، دوم.

40. معارج نهج البلاغة، على بن زيد البيهقى الأنصارى (493 - 565 ق)، تحقيق: أسعد الطّيب، قم: بوستان كتاب، 1422 ق / 1380 ش، أول.

41. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (على أساس: معجم محمد فؤاد عبدالباقى، حسب

ص: 467

جذور الكلمات)، وضعه: محمد جعفر صدری، تهران: مكتبة السهروردی للدراسات و النشر، 1384 ش / 1426 ق، اول .

42 . مكتب در فرآیند تكامل (نظری بر تطوّر مبانی فكری تشیع در سه قرن نخستین)، سیّد حسین مدرّسی طباطبایی، ترجمه : هاشم ایزدپناه، تهران: كوبر، 1386 ش، ویرایش سوم، اول .

43 . مناقب آل أبی طالب، محمد بن علی بن شهر آشوب المازندرانی (ابن شهر آشوب)، تحقیق و فهرسة: یوسف البقاعی، 5 ج، بیروت: دار الأضواء، 1991 م / 1412 ق، دوم .

44 . منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، سعید بن هبة الله الزاوندی (قطب الدّین) (م 537 ق)، تحقیق: السّید عبد اللطیف الكوه كمری، به اهتمام: السّید محمود المرعشی، 3 ج، قم:

مكتبة آية الله المرعشی النجفی العامّة، 1406 ق، اول .

45 . نقض (بعض مثالب التّواصب فی نقض بعض فضائح الرّوافض)، عبد الجلیل القزوينی الرازی، تصحیح: میر جلال الدّین محدث أرموی، تهران: انجمن آثار ملی، 1358 ش .

46 . نهج البلاغة، ترجمه: سیّد جعفر شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، 1371 ش، سوم .

47 . الولاية التّكوينية بین القرآن و البرهان، ضیاء السّید عدنان الخبّاز القطیفی، قم: مدين، 1426 ق، اول .

48 . ولایت کلّیه، سیّد حسن میرجهانی طباطبایی (1279 - 1381 ش)، تحقیق و تصحیح: سیّد محمد لولاکی، قم: الهادی، 1382 ش، اول .

ص: 468

آفاق علم امام در «الکافی»

اصغر غلامی

چکیده

امامت الهی، منصبی است که به جعل خداوندی حاصل می‌گردد و وجوب اطاعت همگان را در پی می‌آورد. امام، باید از ویژگی‌ها و امتیازاتی برخوردار باشد تا شأن مطاع بودن را واجد گردد. از جمله این ویژگی‌ها، علم الهی است.

کلینی، در «کتاب الحجة» از کتاب شریف الکافی، ابواب متعددی در علم امامان معصوم علیهم السلام باز کرده است. از مجموع 130 باب و 1015 حدیث، در کتاب الحجة، 93 باب و 364 حدیث و بیش از 391 مورد، به نحوی بیانگر علم الهی امامان علیهم السلام است.

منابع و سعه (گسترده‌گی) علم امامان علیهم السلام در چهار محور اصلی قابل پیگیری است.

1. سرچشمه‌های غیبی علم امام؛

2. عرصه‌های علوم امام؛

3. مجاری یا وسایط غیبی علم؛

4. حیات و جریان دائم علم.

قرآن مجید، سرچشمه اصلی علم امامان علیهم السلام حاوی تمام علوم است و امام علیه السلام با دارا بودن علوم قرآن، بر همه چیز آگاهی دارد.

اسم اعظم نیز منبع عظیمی از علم است که خدای تعالی به امامان علیهم السلام عطا فرموده است.

عرصه‌های علوم امامان علیهم السلام، شامل منابع مکتوب، مثل جفر، جامعه، صحیفه حضرت

زهرا علیها السلام، و علم به ماکان و مایکون است .

تحذیث، نکت در قلب و نقر در اسماع، از مجاری و وسایط غیبی علم امامان علیهم السلام است . این نوع از علم که علم حادث نامیده می شود، در شب های قدر، شب های جمعه و لحظه به لحظه، به امامان علیهم السلام افاضه می شود، به این ترتیب، افاضه علم به امامان، همواره جریان دارد .

پس علاوه بر این که خدای تعالی منابع فراوانی از علوم را در اختیار اهل بیت علیهم السلام قرار داده - که هر یک از این منابع فراتر از حد درک و فهم انسان است - هر لحظه نیز بر سعه علمی ایشان می افزاید و این علم، بر اساس روایات، افضل علوم ائمه علیهم السلام است . کلیدواژه ها : علم امام، الکافی، اسم اعظم، مصحف فاطمه، صحیفه جامعه .

الف . معنای امام

امام، در لغت به معنای پیشوا و مقتدا است . اعم از این که فردی گمراه و ستمکار و یا فردی هدایت یافته و عادل باشد . (1) در معجم مقاییس اللغة چنین آمده است :

امام، کسی است که به او اقتدا و در کارها، پیش انداخته شود . (2)

امام به همین معنا نیز در قرآن کریم و احادیث شریف به کار رفته است . خدای تعالی می فرماید :

«يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ» : (3)

روزی که همه مردم را به امامشان بخوانیم .

امام صادق علیه السلام می فرماید :

إِنَّ الْأئِمَّةَ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، امامان . قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : «وَجَعَلْنَا لَهُمْ أئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا»، (4) لا بأمر الناس، يقدمون أمر الله قبل أمرهم و حكم الله قبل

ص: 470

1- . ر. ك: لسان العرب، ج 24، ص 12 .

2- . معجم مقاییس اللغة، ج 1، ص 28 .

3- . سوره اسراء، آیه 71 .

4- . سوره انبیاء، آیه 73 .

حکمهم: قال: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ»، (1) يقدمون أمرهم قبل أمر الله و حكمهم قبل حكم الله و يأخذون بأهوائهم خلاف ما في كتاب الله عز و جل؛ (2)

همانا، امامان، در کتاب خدای عز و جل دو قسم اند. خدای تبارک و تعالی می فرماید: «آنها را امامانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می کنند»، نه به امر مردم. امر خدا را بر امر خود مقدم می دارند و حکم او را پیش از حکم خود قرار می دهند. می فرماید: «آنها را امامانی قرار دادیم که به سوی آتش دعوت می کنند». امر خود را بر امر خدا مقدم داشته و حکمشان را پیش از حکم خدا قرار می دهند و به خاطر هوای نفسشان چیزی را که بر خلاف کتاب خداست، اخذ می کنند.

بنا بر این، امام، دارای معنای عامی است که شامل امام هدایتگر و امام گم راه کننده می شود. اما نوشتار حاضر، درباره امامی است که از جانب خدا و به عنوان جانشین خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله منصوب شده است.

بنا بر این، امامت مطرح شده در مباحث شیعی که مأخوذ از قرآن کریم است، مقام افتراض طاعة دارد. این مقام، مقامی است که بسیاری از انبیای الهی دارای آن نبودند و نبی والا مقامی چون حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام پس از طی ابتلائات و امتحانات سخت، به این مقام نایل آمد، (3) در حالی که قبل از آن دارای مقام عبودیت، نبوت، رسالت و خلّت بود. (4)

روشن است کسی که دارای چنین مقامی می شود، باید خصوصیات و ویژگی های متناسب با این مقام را داشته باشد که اصلی ترین این خصوصیات، عصمت و علم است.

به عبارت دیگر، مقام امر، نهی و سلطنت بر خلق، که مختص خدای تعالی و به

ص: 471

1- .سوره قصص، آیه 41 .

2- .الكافی، ج 1، ص 216 .

3- .سوره بقره، آیه 124 .

4- .سوره یونس، آیه 35 .

اراده اوست ، به کسی تمليك می شود که دارای عصمت و علم الهی است .

خدای تعالی در آیه ای دیگر با ارشاد به حکم عقل ، می فرماید : کسی باید اطاعت شود که به سوی حقّ رهنمون می شود .(1) و از آن جا که راهنمایی به سوی حق ، نیازمند شناخت حقّ و علم به آن است ، آمریت نیز حقّ کسی است که دارای چنین علمی باشد .

بنا بر این ، امامت مطرح شده در قرآن و روایات ، منصبی است که نیاز به علم فراوانی دارد و چون از سوی خدا برای امام جعل می شود ، علم متناسب با آن نیز باید توسط خدای تعالی به امام افاضه گردد .

مدعای مقاله آن است که خدای تعالی ، منابع و خزائن علوم را در اختیار ائمه علیهم السلام قرار داده و سعه علمی ائمه علیهم السلام ، به تناسب این منابع ، بسیار زیاد و مافوق درك بشر عادی است . در این مقاله سعی داریم به این موضوع پرداخته و روایات وارد شده در این زمینه را با دسته بندی مناسبی عرضه کنیم .

ب . لزوم مراجعه به روایات ائمه علیهم السلام برای فهم خصائص ایشان

ممکن است عده ای اشکال کنند که رجوع به روایات ائمه علیهم السلام برای بیان علم ایشان ، مصادره به مطلوب است . در پاسخ ، باید گفت : این که امام باید عالم باشد و بلکه علم او بالاتر از همه آحاد امت باشد ، اصلی مسلم است . زیرا امام ، کسی است که سرپرستی جامعه انسانی و بلکه در واقع سرپرستی تمام عوالم امکان را به عهده دارد ، لذا چنین شخصی باید نسبت به احوال انسان ها و امور عالم ، علم احاطی داشته و از حقیقت آنها آگاه باشد تا در اجرای عدل هیچ مشکلی برای او ایجاد نشود . و این موضوعی است که عقل هر انسان آگاهی ، بدان حکم می کند . بنا بر این ، روایات

ص: 472

1- . بحار الأنوار ، ج 25 ، ص 141 . برای بررسی بیشتر این بحث ، ر. ک : تفسیر مناهج البیان ، ج 1 ، ص 332 - 359 .

مطرح شده در این زمینه، همگی مُذکِر و مُنبِه هستند و استناد به این روایات، به معنای تعبد به آنها نیست تا مصداق مصادره باشد، بلکه از باب تذکر و بیدارگری است.

از سوی دیگر، آگاهی از کیفیت عالم شدن امام، به کمک عقل، برای انسان میسر نمی شود و انسان نمی داند امام، چگونه به همه امور موجود در عوالم خلق، احاطه علمی دارد. در نتیجه لازم است در بیان منابع و کیفیت عالم شدن امام و دایره و گستره آن، به روایاتی که از خود ایشان رسیده مراجعه شود.

البته مراجعه به قرآن در این مورد، بسیار کارساز و راه گشاست. چرا که انسان قبل از این که امام شناس شود، باید خداشناس باشد تا امام شناسی از ناحیه خدای تعالی برای وی میسر و سهل گردد. و آن کس که در خداشناسی مشکل داشته باشد، در امام شناسی نیز مشکل خواهد داشت و از نظر عقلی هم نخواهد توانست خصایص لازم برای امام را فهمیده و بیان کند. در نتیجه خصایص امام، باید توسط خدا و شخص امام که منصوب از جانب خداست، بیان گردد.

ج. اعتبار احادیث «الکافی»

اطمینان به صدور حدیث، از راه های مختلفی حاصل می شود که از مهم ترین آنها، معتبر بودن حدیث نزد مؤلفان جوامع حدیثی است که به دقت، تدبیر، تحقیق و عدالت شناخته شده اند.

با توجه به دقت نظر و احاطه ای که کلینی و دیگر محدثان بزرگ شیعه، نظیر شیخ طوسی و شیخ صدوق، به احادیث اهل بیت علیهم السلام داشته اند، نمی شود گفت آنان بدون علم و یقین و به صرف ظن و گمان، حدیثی را به معصوم نسبت می دهند. بنا بر این، شهادت آنان بر صحت احادیثی که در کتاب های ایشان آورده اند، باید در صحت استناد به معصوم، کافی باشد. (1)

ص: 473

1- در این زمینه ر. ک: روضة المتقین، ج 1، ص 20.

از مقدمه الکافی می توان چنین استفاده کرد که کلینی احادیثی را در الکافی نقل کرده که از نظر خود ایشان ، استناد آنها به ائمه علیهم السلام صحیح است. (1) لذا با توجه به دقت نظر و نیز عدالت و تقوای کلینی ، می توان به احادیث الکافی اعتماد کرد .

نکته دیگر در بحث احادیث الکافی ، حجّیت اخبار آحاد است . آیه الله صافی گلپایگانی در مورد ملائک مقبول بودن خبر واحد می نویسد :

در باب حجّیت خبر واحد ، بالاخره در علم اصول اطمینان به صدور ، میزان اعتبار شناخته شده و روش عرف و عقلا نیز بر همین نحو قرار دارد. (2)

نتیجه این که با توجه به دقت نظر کلینی و یقین ایشان در نسبت دادن احادیث به معصومان علیهم السلام ، می توان به صدور احادیث موجود در الکافی از ناحیه امامان علیهم السلام اطمینان کرد و برای اعتبار این احادیث نیز اطمینان از صدور ، کافی است .

از آن جا که مقاله حاضر ، عهده دار مباحث رجالی نیست و صرفاً در صدد بررسی آفاق علم امام با توجه به روایات کتاب الحجّة الکافی است ، لذا بر اساس مبنای موثوق الصدور که مورد قبول بسیاری از علمای بزرگ شیعه است ، به بررسی احادیث مربوط به علم امام در یکی از کتب اربعه پرداخته است . بر اساس بررسی انجام شده ، از مجموع 130 باب و 1015 حدیث موجود در کتاب الحجّة الکافی ، 93 باب و 364 حدیث (و بیش از 391 مورد) به نحوی بیانگر علم الهی امامان علیهم السلام است .

در 311 مورد ، علم الهی امامان علیهم السلام به صورت روشن و مستقیم ، مطرح گشته است . در 48 مورد ، به علم الهی امامان علیهم السلام اشاره شده است .

در ده مورد ، حجیت امام علیهم السلام مطرح شده است. (3) چهار مورد ، گویای عصمت امام علیه السلام است. (4) در چهارده مورد ، امامان علیهم السلام ، واجب اطاعة معرفی

ص: 474

1- ر. ک: أصول الکافی ، مقدمه مؤلف .

2- فروغ ولایت در دعای ندبه ، ص 27 .

3- درباره رابطه حجّیت و علم ، ر. ک: الکافی ، ج 1 ، ص 168 - 169 و 200 .

4- درباره رابطه عصمت و علم ، ر. ک: نهج البلاغه ، خطبه 200 ، معانی الأخبار ، ص 132 ؛ الکافی ، ج 1 ، ص 202 .

شده اند. (1) و بالاخره در چهار مورد نیز عدالت، (2) هدایت، (3) خلافت (4) و حفظ دین (5) توسط امامان علیهم السلام مطرح شده است.

در ادامه ضمن دسته بندی روایات، بررسی منابع و سعه علم امام را در کتاب الحجة

الكافی پی می گیریم.

یکم. سرچشمه های غیبی علم امام

الف. امام، حامل علوم قرآن

خدای تعالی می فرماید:

«وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّلْكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ»؛ (6)

و ما قرآن را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز است و برای مسلمانان، هدایت و رحمت و بشارت است.

خداوند، در آیه فوق تصریح می فرماید که در قرآن، بیان همه چیز آمده است. اما بر اساس حدیث امام باقر علیه السلام، هیچ کس نمی تواند ادعا کند که همه علوم قرآن، اعم از ظاهر و باطن، نزد اوست الا اوصیا علیهم السلام. (7)

همچنین در حدیث منصور بن حازم از امام صادق علیه السلام، تصریح شده که حجیت قرآن یا استفاده از آن، نیاز به کسی دارد که حامل علوم قرآن باشد. به همین جهت

ص: 475

-
- 1- درباره رابطه وجوب طاعت و علم، ر. ک: الكافی، ج 1، ص 261 و 262.
 - 2- معنای عدل، وضع الشیء فی موضعه است. لذا امام، برای برقراری عدل، باید به حقایق اشیاء، عالم باشد تا آنها را در جای مناسب خود به کار گیرد.
 - 3- برای هدایت به حق، باید نسبت به حقیقت عالم بود.
 - 4- خلافت خدا همان مقام وجوب طاعت است. برای روشن شدن رابطه وجوب طاعت و علم ر. ک: الكافی، ج 1، ص 261 و 262.
 - 5- برای حفظ دین، باید بن دین عالم بود.
 - 6- سوره نحل، آیه 89.
 - 7- الكافی، ج 1، ص 228.

چنین کسی، حجت خدا بر خلق بوده و اطاعت از او، بر دیگران واجب است. (1) بنا بر این، ائمه علیهم السلام که حجت خدا و دارای مقام فرض الطاعة هستند، حاملان علوم قرآن نیز هستند. امام صادق علیه السلام می فرماید:

قسم به خدا، همانا من همه کتاب خدا را از اول تا آخرش می دانم، مانند آن که قرآن در دست من است. در قرآن، خبر آسمان و زمین و خبر گذشته و آینده وجود دارد. خدای عز و جل می فرماید: در قرآن، بیان هر چیزی هست. (2)

حضرت موسی بن جعفر علیه السلام نیز می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: «وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سَدَّ بِيْتِ بِهِ الْجِبَالِ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُتِبَ بِهِ الْمَوْتَى». (3) وقد وُثِنَا نحن هذا القرآن الذي فيه ما تَسِيرُ بهِ الجبال و تقطع بهِ البلدان و تحيي بهِ الموتى ... إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: «وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (4) ثم قال: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» (5) فنحن الذين اصطفانا الله عز و جل و أورثنا هذا الذي فيه تبیان كل شیء؛ (6)

همانا خدای تعالی در کتابش می فرماید: «اگر به واسطه قرآن، کوه ها به حرکت درآیند یا زمین با آن طی شود یا به وسیله آن با مردگان سخن گفته شود». و ما این قرآن را که با آن، کوه ها به حرکت در می آید و زمین طی می شود و مردگان زنده می شوند، به ارث برده ایم ... خداوند متعال می فرماید: «هیچ غائبی در زمین و آسمان نیست مگر آن که در کتاب مبین موجود است» و نیز می فرماید: «سپس این کتاب را به گروهی از بندگان برگزیده خود به ارث دادیم». پس ما آن گروه

ص: 476

1- ر. ک: همان، ص 169.

2- همان، ص 229. آیه، در قرآن، «تبیاناً لكل شیء» است که امام علیه السلام نقل به معنا کرده اند.

3- سوره رعد، آیه 31.

4- سوره نمل، آیه 75.

5- سوره فاطر، آیه 32.

6- الکافی، ج 1، ص 266.

هستیم که خداوند عز و جل برگزیده و کتاب خویش را که بیان همه چیز در آن است، به ما ارث داده است.

ملا صالح مازندرانی می نویسد:

قول امام علیه السلام که می فرماید: «خداى تعالى فرمود: بیان هر چیزی در قرآن است»،

به معنای آن است که قرآن، روشن کننده و توضیح دهنده همه چیز است. (1)

به اعتقاد ایشان، اگر امام، حامل علم همه قرآن نباشد، سرگردان کردن خلق، بطلان شرع و انقطاع شریعت لازم می آید و همه این امور به حکم عقل و نقل، باطل است. (2)

بنا بر این، به موجب آیات و روایات، قرآن مجید، حاوی تمام علوم است و ائمه علیهم السلام نیز حامل علوم قرآن هستند. لذا امام با داشتن علوم قرآن، به روشنی و وضوح بر همه چیز آگاهی دارد و به واسطه آن از هر چیزی بی نیاز است. در نتیجه منبع اصلی علم امام، کتاب خدا است و بازگشت همه منابع دیگر، به قرآن کریم است. امام رضا علیه السلام می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَقْبِضْ نَبِيَّهٖ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَتَّىٰ أَكْمَلَ لَهُ الدِّينَ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ . فِيهِ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ . بَيْنَ فِيهِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالْحُدُودِ وَالْأَحْكَامِ وَجَمِيعِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ كَمَلًا . فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ : «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (3)؛ (4)

خداى تعالى پیامبرش را قبض روح نکرد تا دین را برای او کامل نمود و قرآن را بر او نازل فرمود که بیان هر چیزی در آن است و در آن، حلال و حرام و حدود و احکام و جمیع آنچه را که مردم بدان نیازمندند به صورت کامل هست. خداى عز و جل می فرماید: «ما در قرآن از هیچ چیزی فروگذار نکردیم».

ص: 477

1- . شرح أصول الكافي، ج 5، ص 363.

2- . همان، ص 361.

3- . سورة انعام، آیه 38.

4- . الكافي، ج 1، ص 198 - 199.

ب. اسم اعظم، منبع عظیم علم امامان علیهم السلام

بر طبق روایات اهل بیت علیهم السلام، اسم اعظم، هفتاد و سه حرف است که خداوند هفتاد و دو حرف آن را برای اهل بیت علیهم السلام آشکار کرده و علم يك حرف از آن را از بندگانش پنهان داشته و مختص به خود نموده است. کلینی می نویسد:

عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنَّ اسمَ الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً و إنما كان عند آصف منها حرفٌ واحدٌ، فتكلم به فحسف بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس، حتى تناول السرير بيده، ثم عادت الأرض كما كانت أسرع من طرفة العين. ونحن عندنا من الإسم الأعظم، إثنتان وسبعون حرفاً و حرفٌ واحد عند الله تعالى، إستأثر به في علم الغيب عنده و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم (1)؛

جابر از امام باقر علیه السلام نقل می کند که فرمود: همانا، اسم اعظم خدا، هفتاد و سه حرف دارد و آصف بن برخیا، يك حرف از آن را داشت و بدان تکلم نمود و زمین ما بین خود و تخت بلقيس را شکافت تا تخت را با دست خود گرفت و (نزد سلیمان) آورد، سپس زمین به حالت اول خود بازگشت. و این اتفاق سریع تر از يك چشم بر هم زدن بود و حال آن که هفتاد و دو حرف از اسم اعظم نزد ماست و يك حرف از آن نزد خدا در علم غیب است که خدا آن را مخصوص خود قرار داده و هیچ حول و قوه ای نیست مگر به خدای بالا مقام و عظیم الشأن.

بر اساس روایات این باب، اسم اعظم الهی، منبع عظیمی از علم است که حضرت عیسی فقط با داشتن دو حرف از آن، مردگان را زنده می کرد و بیماران را شفا می داد. و ائمه علیهم السلام، هفتاد و دو حرف از آن را دارا هستند. همچنین در این دسته از روایات تصریح شده است که آصف بن برخیا، يك حرف از اسم اعظم را داشت که قرآن از او چنین تعبیر می کند:

«قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ»؛ (2)

ص: 478

1- . الكافي، ج 1، ص 230 (روایات دیگری در این باب به همین مضمون وجود دارد).

2- . سوره نمل، آیه 40.

کسی که بخشی از علم کتاب نزد او بود (آصف)، گفت: من (تخت بلقیس را) قبل از چشم بر هم زدن، برای تو می آورم.

و حال آن که بر اساس حدیث امام صادق علیه السلام، همه علم کتاب، نزد ائمه علیهم السلام است. (1)

امام باقر علیه السلام در پاسخ برید بن معاویه که در مورد آیه «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُو عِلْمُ الْكِتَابِ» (2) سؤال می کند، می فرماید:

إِنَّا عَنِ وَعَلَىٰ أَوْلَانَا وَأَفْضَلُنَا وَخَيْرُنَا بَعْدَ النَّبِيِّ -

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - (3)

منظور، ما (اهل بیت) هستیم و علی، اول ما و افضل ما و بهترین ما بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است.

علاّمه مجلسی، معتقد است که ظاهر روایت، بیانگر آن است که مراد از کتاب، قرآن است. همچنین احتمال دارد منظور، جنس کتاب باشد، پس معنا چنین می شود که «علم همه کتب، نزد ماست» ... (4)

بنا بر این، روشن است که اسم اعظم یا علم کتاب، یکی از منابع ائمه علیهم السلام است. همچنین تمام هفتاد و دو حرف اسم اعظم، در کتاب است و امام علیه السلام نیز دارای کلّ علم کتاب است.

دوم. عرصه های علوم امامان الف. منابع مکتوب علوم ائمه علیهم السلام

1. جفر

جفر، در اصل به معنای بزغاله، و جلد جفر، به معنای پوست بزغاله است. جفر مطرح شده در روایات ائمه علیهم السلام نیز به معنای پوست یا کیسه ای از پوست است. بر

ص: 479

1- ر. ک: الکافی، ج 1، ص 229.

2- سوره رعد، آیه 43.

3- الکافی، ج 1، ص 229.

4- مرآة العقول، ج 3، ص 34.

طبق روایات، ائمه علیهم السلام دو پوست و یا دو انبان دوخته شده از پوست داشتند که در یکی سلاح رسول الله صلی الله علیه و آله قرار داشت که از آن به «جفر احمر» تعبیر شده است و در دیگری، موارث علمی انبیا - علی نبینا و آله و علیهم السلام - قرار دارد که بدان «جفر ابیض» اطلاق می کردند.

از حسین بن ابی العلاء، نقل شده که گفت: از امام صادق شنیدم که فرمود:

إنّ عندی الجفر الأبیض . قال : فأیّ شیءٍ فیہ؟ قال : زبور داوود و توراة موسی و إنجیل عیسی و صحف ابراهیم و الحلال و الحرام و مصحف فاطمة ... و فیہ ما یتحتاج الناس إلینا و لا نحتاج إلى أحد ... و عندی الجفر الأحمر . قال : قلت : و أیّ

شیءٍ فی الجفر الأحمر؟ قال : السلاح ...؛ (1)

به درستی که جفر سفید، نزد ماست. پرسیدم: در آن جفر، چه چیزی هست؟ فرمود: زبور داوود، تورات موسی، انجیل عیسی، صحف ابراهیم، احکام حلال و حرام و مصحف فاطمه علیها السلام... و در آن همه اموری که مردم در آن به ما نیازمند هستند، وجود دارد و ما به احدی نیازمند نیستیم... همچنین جفر سرخ، نزد ماست. عرض کردم: در جفر سرخ، چه چیزی هست؟ فرمود: سلاح...

از ظاهر حدیث فوق چنین استفاده می شود که جفر ابیض، از اختصاصات ائمه علیهم السلام است. اما متأسفانه گاهی از جفر، چیزی از سنخ رمالی، تقال و... تصور می شود. (2)

ابن قتیبه، ضمن ارائه تفسیری نادرست از جفر، تصریح می کند که شیعه معتقد است ائمه علیهم السلام منبع علمی دارند که هر آنچه مردم نیازمندند و هر آنچه تاقیامت اتفاق خواهد افتاد، در آن هست. (3) وی از این موضوع استبعاد کرده و سخن یکی از سران

ص: 480

1- . الکافی، ج 1، ص 240.

2- . در این قسمت، از درس گفتارهای آیه الله شیخ محمد رضا جعفری، بهره برده شده است. ر. ک: علم الهی امام مجموعه درس گفتارها، ص 21.

3- . در باره رابطه وجوب طاعت و علم، ر. ک: الکافی، ج 1، ص 261 - 262.

زیدیه را که به عنوان تمسخر جفر بیان شده، نقل می کند(1) و حال آن که ادعای شیعیان در مورد علم امام، در تاریخ زندگی ائمه علیهم السلام در موارد فراوانی به اثبات رسیده است.

ابن خلدون در مورد جفر می نویسد:

و بدان کتاب جفر، اصلش آن است که هارون بن سعید عجلی از سران زیدیه کتابی داشت که آن را از امام صادق علیه السلام روایت می کرد و علم آنچه برای اهل بیت به طور عموم و برای برخی از ایشان به طور خاص قرار بوده اتفاق افتد، در آن بود. و تفسیر قرآن و آنچه از عجایب معانی در بطون قرآن هست، در آن است که از جعفر صادق علیه السلام روایت شده است.(2)

اما در قرن پنجم، خلفای عباسی همگی منجم داشتند که از حوادث آینده به آنها خبر می دادند. ابو العلاء، این عقیده را به طنز بیان کرده و می نویسد:

لقد عجبوا لآل البيت لما *** آتاهم علمهم في جلد جفر

و مرآة المنجم هي صغرى *** تریه كل عامرة و قفر.(3)

البته تفسیر ابو العلاء نیز غلط است و ائمه علیهم السلام خود چنین بیان نفرموده اند.

ابن عربی، با تفسیر عرفانی خود، جفر را در مسیر علم حروف قرار داده(4) و پس از او نیز تفاسیر در مورد جفر در همین مسیر است.

روشن است علم حروفی که ابن عربی مطرح می کند، هیچ ارتباطی با جفر ائمه علیهم السلام ندارد؛ زیرا اهل بیت علیهم السلام خود چنین چیزی را در مورد جفر نفرموده اند.

ص: 481

1- ر. ک: تأویل مختلف الحدیث، ص 70 - 71.

2- مقدمه ابن خلدون، ج 1، ص 364 - 365.

3- الأنوار البهية، ص 51؛ وفيات الاعیان، ج 3، ص 240. ترجمه: از حماقت مردم در عجبم؛ چرا که وقتی اهل بیت علیهم السلام ادعا می کنند، پوست بزغاله ای به ما رسیده که علم ایشان به حوادث آینده در آن هست، از ایشان نمی پذیرند، اما سخن منجم را که در آینه کوچک تر از پوست بزغاله حوادث دیده می شود، می پذیرند.

4- ر. ک: ينابيع المودة لذوی القربى، ج 3، ص 222؛ شرح المواقف، ص 276؛ كشف الظنون، ج 1، ص 591.

جفری که به عنوان علم حروف مطرح شده، در بین شیعیان، مثل شیخ بهایی نیز رایج بوده است، لکن صرف نظر از درستی یا نادرستی چنین علمی، روشن است که این علم و این تفاسیر از جفر، با جفری که در دست ائمه علیهم السلام و از اختصاصات ایشان است، هیچ ارتباطی ندارد.

2. مصحف فاطمه علیها السلام و صحیفه جامعه

بر اساس روایت امام صادق علیه السلام، صحیفه جامعه، صحیفه ای به طول هفتاد ذراع است؛ در عرض یک پوست به ضخامت ران یک شتر بزرگ و در آن هر آنچه که بشر بدان نیاز دارد، هست و هیچ مسئله ای نیست مگر این که حل آن در این صحیفه هست، حتی تاوان یک خراش (1).

همچنین ایشان در مورد مصحف فاطمه علیها السلام فرمودند:

همانا فاطمه علیها السلام پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله هفتاد و پنج روز عمر کرد و حزن شدیدی از رحلت پدر بزرگوارشان بر ایشان وارد شد، به همین دلیل جبرئیل خدمت ایشان آمد تا غم و اندوه ایشان را کاهش دهد و به ایشان آرامش خاطر ببخشد. لذا ایشان را از اخبار و جایگاه پدر بزرگوارشان آگاه می کرد و از آنچه قرار بود بعد از ایشان برای فرزندانشان واقع شود اخبار می نمود و علی امیر المؤمنین علیه السلام این مطالب را می نوشت، پس این است مصحف فاطمه علیها السلام (2).

در حدیث دیگری، حضرت امام صادق علیه السلام ضمن رد و تکذیب قول زیدیه، جفر، جامعه و مصحف فاطمه علیها السلام و سلاح رسول الله صلی الله علیه و آله را از اختصاصات ائمه علیهم السلام شمرده است (3).

بدین ترتیب روشن است که منابع علمی ائمه علیهم السلام از اختصاصات ایشان است.

ص: 482

1- الکافی، ج 1، ص 241؛ بصائر الدرجات، ص 153 - 154.

2- همان جا.

3- الکافی، ج 1، ص 41.

مرحوم علامه مجلسی در ذیل حدیث یاد شده، می نویسد:

ائمه زیدیه از بنی الحسن، به جفر افتخار و ادعا می کردند که جفر، نزد ایشان است و [جفر] خوشایندشان نبود، چون مصحف فاطمه علیها السلام در آن هست ... (1).

امام صادق علیه السلام در مورد خصوصیت مصحف فاطمه علیها السلام می فرماید:

تظهر الزنادقة فی سنة ثمان و عشرين و مائة . و ذلك أتى نظرتُ فی مصحف فاطمه علیها السلام قال : قلت : و ما مصحف فاطمه؟ قال : ...
أما إنه ليس فيه من الحلال و الحرام و لكن فيه علم ما يكون ؛

زنادقه، در سال 128 ظهور می کنند و این خبر را در مصحف فاطمه علیها السلام دیدم. (راوی می گوید) عرض کردم: مصحف فاطمه چیست؟ فرمود: ... در آن چیزی از حلال و حرام نیست و لکن علم آنچه واقع خواهد شد در آن است.

با توجه به این روایت و روایت اول، روشن می شود در صحیفه جامعه، احکام و مسائل آمده و حتی تاوان يك خراش هم ذکر شده است. اما ائمه علیهم السلام تأکید کرده اند در مصحف فاطمه علیها السلام، چیزی از احکام وجود ندارد بلکه در آن، اخبار آینده و ملوک آمده است. و این تأکید به خاطر آن است که کسی گمان نکند تحدیث ملک به حضرت صدیقه کبری علیها السلام به معنای وحی شریعت است. به همین جهت در موارد بسیاری هر گاه سخن از مصحف فاطمه علیها السلام به میان آمده، ائمه علیهم السلام متذکر شده اند که چیزی از قرآن (وحی شریعت) در آن نیست.

امام صادق علیه السلام در مورد مصحف فاطمه علیها السلام می فرماید:

مصحفٌ فيه مثل قرآنکم هذا، ثلاث مرات . واللّه ما فيه من قرآنکم حرف واحد؛ (2)

مصحفی است که در آن سه برابر قرآن مطلب هست. اما سوگند به خدا که حتی يك حرف از قرآن، در آن نیست.

و در حدیث دیگری، امام صادق علیه السلام تصریح می کند که اخبار ملوک در مصحف

ص: 483

1- . مرآة العقول، ج 3، ص 58 - 59 .

2- . الکافی، ج 1، ص 239 - 240 .

فاطمه علیها السلام آمده است. (1)

روایات در مورد مصحف فاطمه علیها السلام و صحیفه جامعه فراوان است، اما ما در این جا به همین مقدار بسنده می کنیم.

ب. شناخت افراد و خصوصیاتشان

به تصریح برخی روایات، ائمه علیهم السلام افراد مختلف را با خصوصیات آنها می شناسند. امام باقر علیه السلام می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِيثَاقَ شِيعَتِنَا بِالْوِلَايَةِ لَنَا وَهُمْ ذُرِّيَّةٌ... وَعَرَّفَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - وَعَرَّفَهُمْ عَلِيًّا وَنَحْنُ نَعْرِفُهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ؛ (2)

به درستی که خداوند از شیعیان بر ولایت ما عهده گرفته در حالی که ایشان [در عالم] ذر بودند... و ایشان را به رسول خدا صلی الله علیه و آله و امیر المؤمنین علیه السلام شناساند و ما نیز آنها را از طرز گفتارشان می شناسیم.

و نیز می فرماید:

ما وقتی شخصی را ببینیم، حقیقت او را که مؤمن است یا منافق می شناسیم. (3)

امام صادق علیه السلام به عبد الله بن سلیمان می فرماید:

نعم، إنَّ الإمام إذا أبصر إلى الرجل، عرفه و عرف لونه و إن سمع كلامه من خلف حائط، عرفه و عرف ما هو...؛ (4)

بله، به درستی که امام، هر گاه به کسی نگاه کند او را می شناسد، رنگ او را می داند و اگر صدای او را از پشت دیوار بشنود، او را می شناسد و قصد او را می داند...

مرحوم ملا صالح مازندرانی در ذیل این حدیث می نویسد:

قول امام علیه السلام که می فرماید: ما آنگاه که مردی را ببینیم او را می شناسیم، بدین

ص: 484

1- همان، ص 242.

2- همان، ص 438.

3- همان جا.

4- همان، ص 439.

معناست که اهل بیت علیهم السلام از ظاهر هر چیزی، باطن آن را می شناسند، به مجرد مشاهده آن. و این نوعی از انواع علوم ایشان است. (1) آفاق علم امام در «الکافی»

ج. علم ائمه علیهم السلام به ما کان و ما یکون

بر اساس برخی روایات، امامان علیهم السلام به آنچه اتفاق افتاده و به آنچه واقع خواهد شد، علم دارند. امام باقر علیه السلام می فرماید:

عجبت من قوم يتولّونا و يجعلونا أئمة و يصفون أنّ طاعتنا مفترضةً عليهم كطاعة رسول الله - صَلَّى الله عليه و آله و سلّم - ، ثم يكسرون حجّتهم و يخصمون أنفسهم بضعف قلوبهم ، فينقصونا حقّنا و يعيبون ذلك على من أعطاه الله برهان حقّ معرفتنا و التسليم لأمرنا . أترون أنّ الله - تبارك و تعالی - افترض طاعة أوليائه على عباده ، ثم يخفي عنهم أخبار السماوات و الأرض و يقطع عنهم مواد العلم فيما يرد عليهم ، مما فيه قوام دينهم؟! (2)

تعجب می کنم از گروهی که ولایت ما را پذیرفته و ما را امام قرار داده اند و معتقدند که اطاعت ما بر ایشان همانند اطاعت رسول خدا صلی الله علیه و آله واجب است. سپس دلیل خود را شکسته و به واسطه سستی دل هایشان خود را در مقابل دشمنان محکوم می نمایند؛ پس حق ما را نقض می کنند و بر کسی که خداوند برهان روشن معرفت و تسلیم را در مقابل امر ما، به او عطا کرده، عیب می گیرند. آیا می پذیرید که خدای تبارک و تعالی، طاعت اولیای خود را بر بندگانش واجب کند و سپس اخبار آسمان ها و زمین را از ایشان مخفی دارد و ریشه و اساس علم در آنچه که از ایشان سؤال می شود را قطع کند در صورتی که قوام دین آنها همین است؟!

در این حدیث، تصریح شده چون اطاعت امام بر خلق واجب شده است، لذا اساس و ریشه علم که قوام دین بر آن است، باید نزد امام باشد. و این امر با داشتن علم قرآن میسر است و استبعادی ندارد. امام صادق علیه السلام می فرماید:

ص: 485

1- شرح أصول الکافی، ج 7، ص 129.

2- الکافی، ج 1، ص 261 - 262.

إِنِّي لأعلم ما في السماوات وما في الأرض وأعلم ما في الجنة وأعلم ما في النار وأعلم ما كان وما يكون . ثم مكث حنيئة . فرأى أن ذلك كبر على من سمعه منه . فقال : علمت ذلك من كتاب الله عز وجل إن الله - عز وجل - يقول : فيه تبيان كل شيء ؛ (1)

به درستی که من آنچه را در آسمان ها و زمین است و آنچه در بهشت و جهنم است را می دانم . و آنچه را اتفاق افتاده و آنچه را واقع می شود ، می دانم . سپس اندکی مکث کرد . وقتی دید این سخن برای شنونده سنگین است ، فرمود : این علم را از کتاب خدای عز و جل می دانم . همانا خدای عز و جل می فرماید : در آن ، بیان همه چیز است .

تا این جا روشن شد عرصه علوم امامان علیهم السلام ، شامل تمامی چیزهایی است که مشیت الهی بر آن تعلق گرفته است . در ادامه به بررسی کیفیت عالم شدن ائمه علیهم السلام یا مجاری و وسایط غیبی علم می پردازیم .

سوم . مجاری یا وسایط غیبی علم

الف . روایات نکت و نقر

حضرت امام موسی کاظم علیه السلام ، در کیفیت عالم شدن ائمه علیهم السلام می فرماید :

مبلغ علمنا علی ثلاثة وجوه : ماض و غابر و حادث . فأما الماضي ، فمفسر و أما الغابر ، فمزبور و أما الحادث ، فقذف فی القلوب و نقر فی الأسماع . و هو أفضل علمنا و لا نبی بعد بینا ؛ (2)

علم ، به سه وجه به ما می رسد : گذشته ، آینده و حادث . اما علم گذشته ، علمی است که تفسیر شده و علم آینده ، علم مزبور و مکتوب است و اما علم حادث ، چیزی است که در قلب انداخته و در گوش خوانده می شود . و بهترین علم ما همین است و پیامبری بعد از پیامبر ما وجود ندارد .

ص: 486

1- . همان ، ص 261 .

2- . همان ، ص 264 .

نکت (افتادن در قلب) و نقر (خواندن در گوش)، از خصوصیات ائمه علیهم السلام است. ابو الخیر می گوید:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني سألت عبد الله بن الحسن، فزعم أن ليس فيكم إمام. قال: بلى، والله يا ابن النجاشي! إن فينا لم ينكت في قلبه ويوقر في أذنه و تصافحه الملائكة...؛ (1)

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: من از عبد الله بن حسن سؤال کردم. او گمان می کند امام، در بین شما (اهل بیت) نیست. فرمود: قسم به خدا ای پسر نجاشی! به درستی که از ماست آن که علم به قلب او انداخته می شود و به گوش او خوانده می شود و ملائکه با او مصافحه می کنند....

حضرت امام رضا علیه السلام نیز روایت امام صادق علیه السلام را بدین صورت تفسیر می کند:

أما الغابر، فما تقدم من علمنا و أمّا المزبور، فما يأتينا و أمّا النكت في القلوب، فإلهام و أمّا النقر في الاسماع، فإنه من ملك؛ (2)

غابر، علمی است که از سابق بوده و مزبور، علمی است که در آینده به ما می رسد و افتادن در قلب، الهام است و کوبیدن در گوش، از سوی ملک است.

با توجه به روایات فوق که می فرماید «نقر» از سوی ملک صورت می گیرد، می توان نتیجه گرفت که «نقر» معادل تحدیث است. در روایات دیگر، تصریح شده علم برتر ائمه علیهم السلام، علمی است که هر صبح و شام و هر ساعت به ائمه علیهم السلام تحدیث می شود. (3) لذا امام کاظم علیه السلام در مورد «نقر» می فرماید: «و هو أفضل علمنا». و بعد از اشاره به این که «نقر» از سوی ملک است، تأکید می فرمایند: «لا نبی بعد نبینا». این

تأکید، به لحاظ آن است که تحدیث به معنای وحی شریعت نیست.

مرحوم علامه مجلسی می نویسد:

ص: 487

1- بصائر الدرجات، ص 318.

2- همان جا.

3- الكافي، ج 1، ص 229.

اگر چنانچه از قول امام علیه السلام، توهم ادعای نبوت (توسط ائمه) ایجاد شود - چرا که مردم خیال می کنند اخبار از ملك، مخصوص انبیا است - امام علیه السلام این توهم را نفی کرده به واسطه این که فرموده: «پیامبری بعد از پیامبر ما نیست». و آن به خاطر فرق بین نبی و محدث است که نبی، ملك را هنگام القای حکم می بیند و محدث به واسطه اسماع، از مسئله آگاه می شود و ملك را نمی بیند و حکم شرع به او القاء می شود، چنانچه گذشت. (1)

ب. محدث بودن ائمه علیهم السلام

کلینی می نویسد:

عن محمد بن اسماعیل، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: الأئمة، علماء، صادقون، مفهمون، محدثون؛ (2)

از محمد بن اسماعیل نقل شده که گفت: از امام رضا علیه السلام شنیدم که می فرمود: ائمه، عالمان، راستگویان، فهمیدگان و محدثان هستند.

حضرت امام صادق علیه السلام در توضیح محدث بودن امام، به محمد بن مسلم می فرماید:

إنه يسمع الصوت ولا يرى الشخص. فقلت له: جعلت فداك! كيف يعلم أنه كلام الملك؟ قال: إنه يعطى السكينة والوقار حتى يعلم أنه كلام ملك؛ (3)

به درستی که (محدث) صدای ملك را می شنود، اما شخص ملك را نمی بیند، (محمد بن مسلم می گوید) به حضرت عرض کردم: فدایت شوم! محدث چگونه می فهمد صدایی که شنیده، صدای ملك است؟ فرمود: به درستی که به او سکینه و وقار عطا می شود تا او کلام ملك را می شناسد.

با توجه به این دو روایت، روشن شد که ائمه علیهم السلام، محدث هستند و محدث کسی

ص: 488

1- . مرآة العقول، ج 3، ص 137 .

2- . الكافي، ج 1، ص 271 .

3- . همان جا .

است که ملك، اموری را به ایشان الهام و بیان می کند. همچنین مشخص شد که محدث هنگام الهام، شخص ملك را نمی بیند، بلکه فقط صدای او را می شنود. و لذا برای راوی، سؤال شده که امام چگونه صدای ملك را تشخیص می دهد که با پاسخ امام صادق علیه السلام روشن می شود خداوند، علمی به امام عطا کرده که صدای ملك را به وضوح می شناسد و بدین وسیله اضطراب و تردید از ایشان دور شده و آرامش و اطمینان حاصل می گردد.

ممکن است در این جا اشکال دیگری به ذهن برسد که مضمون این روایات که رؤیت ملك را توسط محدث نفی می کند، با روایات دیگری که خبر از مرآوده فرشتگان با ائمه علیهم السلام می دهند، منافات دارد.

در پاسخ باید گفت: در روایاتی که مرآوده فرشتگان با ائمه علیهم السلام مطرح شده، سخن از فرشته ای نیست که خبر می آورد، در صورتی که در روایات تحدیث، سخن از فرشته ای است که خبر می آورد. به عبارت دیگر، ندیدن فرشته مخبر در حال تحدیث، امری است و نزول فرشتگان به خانه های اهل بیت علیهم السلام و دیدارشان، امر دیگری است.

تذکر به این نکته لازم است که محدث بودن و نبوت، لازم و ملزوم همدیگر نیستند. لذا این شبهه که لازمه محدث بودن ائمه علیهم السلام، قائل شدن به نبوت ایشان است، اساساً وارد نیست. همین اشکال در روایتی مطرح شده و امام باقر علیه السلام بدان پاسخ داده است. کلینی می نویسد:

عن حمران بن أعین، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: إنَّ عليًّا كان محدثًا... يحدثه ملك. قلت: تقول: إنَّه نبِيٌّ؟ قال فحرَّك يده هكذا: أو كصاحب سليمان، أو كصاحب موسى، أو كذی القرنين، أو ما بلغكم أنَّه قال: وفیکم مثله؛ (1)

از حمران بن اعین نقل شده که امام باقر علیه السلام فرمود: به درستی که علی علیه السلام، محدث

ص: 489

بود ... ملك به او تحديت مي نمود . عرض كردم : آيا ايشان نبی بود؟ حضرت دست خویش را (به نشانه نفی) حرکت داده و فرمودند : بلکه مانند صاحب سلیمان (آصف بن برخیا) یا مصاحب موسی (حضرت خضر) و یا مانند ذی القرنین است . آيا به شما نرسیده که [پیامبر] فرمود : و در میان شما نیز مانند او هست .

در پاورقی اصول الكافی در مورد عبارت آخر حدیث فوق چنین آمده است :

فقد روی أنه صلى الله عليه وآله قال : إن عليًا ذوقني هذه الأمة؛ (1)

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود : به درستی که علی علیه السلام ، ذی القرنین این امت است .

بنا بر این ، وحی و تکلم ملائکه ، تلازمی با نبوت شخص ندارد . چنان که خدای تعالی در قرآن کریم ، سخن از تکلم ملائکه با حضرت مریم علیها السلام می گوید ، (2) در حالی که حضرت مریم ، نبی نیست .

همچنین در قرآن تصریح شده که خداوند به مادر حضرت موسی ، وحی نمود ، در حالی که مادر حضرت موسی علیه السلام ، نبی بود . (3) در نتیجه ، محدث بودن ائمه علیهم السلام و تکلم جبرئیل با حضرت صدیقه کبری علیها السلام ، به معنای نبی بودن این ذوات مقدسه نیست .

ج . تأیید امام با روح القدس

خدای تعالی برای رسولان و برگزیدگان خود ، پنج روح قرار داده و ایشان را با روح القدس تأیید نموده است . حضرت امام صادق علیه السلام در مورد رسولان الهی می فرماید :

جعل فيهم خمسة أرواح ، أيدهم بروح القدس ، فبه عرفوا الأشياء . و أيدهم بروح الإيمان ، فبه خافوا الله عز وجل و أيدهم بروح القوة ، فبه قدروا على طاعة الله . و أيدهم بروح الشهوة ، فبه اشتها طاعة الله عز وجل و كرهوا معصيته . و جعل فيهم روح المدرج

ص : 490

1- . همان جا .

2- . سوره آل عمران ، آیه 42 و 45 .

3- . سوره قصص ، آیه 7 .

خدای تعالی در رسولان خود، پنج روح قرار داده است. و ایشان را با روح القدس تأیید نموده که به وسیله آن همه چیز را می دانند. و با روح ایمان، تأیید نموده که به واسطه آن خوف از خدای عز و جل دارند. و با روح قوت، تأیید کرده که به وسیله آن قادر به طاعت خدا می شوند. و با روح شهوت، تأیید کرده که به آن میل به اطاعت خدای عز و جل و کراهت از معصیت او می یابند. و در ایشان روح جنبندگی و حیات قرار داده که مردم به واسطه آن رفت و آمد می کنند.

از میان این پنج روح، سه روح قوت، شهوت و حیات، بین همه انسان ها مشترك است. مؤمنان علاوه بر این روح، دارای روح ایمان، و رسولان و امامان دارای روح دیگری به نام روح القدس هستند. همچنین با توجه به روایت فوق، ظاهراً مراد از روح القدس، مرتبه ای علم است که با نور آن، امام به حقیقت اشیا معرفت پیدا می کند. همچنین روایات، تصریح دارند که روح القدس نمی خوابد، غافل نمی شود، به بازی سرگرم نمی شود و مغرور نمی گردد. (2)

بنا بر این، روح القدس، از منابع علمی ائمه علیهم السلام که با وجود آن، امام از خطا و لغزش مصون است و هیچ گاه غفلت ندارد و حتی هنگام خواب، هر چند جسم او می خوابد لکن به واسطه روح القدس که خواب و غفلت ندارد، امام همواره از امور آگاه است. مرحوم ملا صالح مازندرانی در این باره می نویسد:

ریشه غفلت (مطرح شده در روایت) یا از این باب است که گفته می شود غفلت کردم از آن غفلت کردنی، و این وقتی گفته می شود که شخص اصلاً متذکر مطلب نباشد، و یا از باب اغفلته (افعال) است و آن هنگامی است که شخص، خود را به غفلت بزند در حالی که واقعا در یاد او باشد. اولی، غفلت ناشی از مثلاً خواب را نفی می کند، چنانچه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «چشم من می خوابد ولی قلبم

ص: 491

1- . الکافی، ج 1، ص 271 - 272 .

2- . ر. ک: همان، ص 272 .

نمی خوابد». و دومی، هر نوع غفلتی را به کلی نفی می کند. (1)

بر اساس روایت امام باقر علیه السلام، روح القدس، نوری است که از سوی خدای تعالی به نبی و امام افاضه می شود و با آن نور، امام از زیر عرش تا زیر خاک را می شناسند. (2)

در دسته ای از روایات، در مورد روح تفویض شده به امامان علیهم السلام، تعبیر «روحا من امرنا» به کار رفته است. و در برخی روایات دیگر نیز تعبیر «روح منه» آمده است. لذا با توجه به اختلاف تعبیر روایات درباره روح، می توان گفت مراد از روح، مراحل علمی از علم و فهم است. و با جمع مختلف در این زمینه چنین استفاده می شود که «روح القدس»، مرحله ای از علم است که در همه انبیا و اوصیا، بوده است. ولی «روح منه» و «روح من امرنا» مرحله بالاتری است که مخصوص خاتم الانبیا و ائمه علیهم السلام است. (3)

همچنین در بیشتر روایات تصریح شده که روح، فرشته نیست، بلکه خلقی اعظم از ملائکه است. اما در روایتی در تفسیر آیه: «كَذَلِكَ أُوحِيَٰنَا إِلَيْكَ...»، مراد از روح، فرشته بیان شده است. (4) در این مورد می توان گفت ممکن است این مرحله از علم، در برخی موارد به واسطه فرشته به امام برسد. لذا از فرشته ای که ناقل چنین علمی است به روح تعبیر شده است.

نکته مهم دیگری این که در روایات فوق بیان شده، این است که روح القدس، پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله به امام علیه السلام منتقل می شود. در حالی که برخی روایات، حاکی از آن هستند که امیر المؤمنین علیه السلام در حیات رسول الله صلی الله علیه و آله نیز حامل روح القدس بوده است. راوی می گوید:

قلت لأبي عبد الله صلى الله عليه وآله: جعلت فداك! إنَّ الناس يزعمون أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وجَّه

ص: 492

1- شرح أصول الكافي، ج 6، ص 64.

2- الكافي، ج 1، ص 272.

3- ر.ك: مرآة العقول، ج 3، ص 173.

4- ر.ك: بحار الأنوار، ج 25، ص 60.

عليّما عليه السلام إلى اليمن ليقضى بينهم . فقال عليّ عليه السلام : فما وردت عليّ قضية إلا حكمتُ فيها بحكم الله و حكم رسول الله صلى الله عليه وآله . قال : صدقوا قلت : و كيف ذاك و لم يكن أنزل القرآن القرآن كلّ و قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله غائبا عنه؟ فقال : تتلقاه به روح القدس؛(1)

به امام صادق عليه السلام عرض کردم : فدایت شوم! مردم می گویند : رسول خدا صلى الله عليه وآله ، علی علیه السلام را به یمن فرستاد در میان مردم قضاوت کند . علی علیه السلام فرموده است : هیچ قضیه ای بر من پیش نیامد مگر این که در آن به حکم خدا و حکم رسول او صلى الله عليه وآله حکم کردم . فرمود : راست می گویند . عرض کردم : این چگونه ممکن است در حالی که نه همه قرآن نازل شده بود و نه رسول خدا صلى الله عليه وآله نزد او بود؟ فرمود : روح القدس حکم را به او القا می کرد .

علاوه بر این گونه روایات ، عصمت ائمه علیهم السلام پیش از امامت نیز دلالت دارد امام قبل از امامت ، دارای روح القدس است . بنا بر این ، روایاتی که بیان می کنند روح القدسی که همراه پیامبر است ، پس از رحلت ایشان به امام منتقل می شود ، دلالت ندارند که امام علیه السلام در حیات رسول الله صلى الله عليه وآله هیچ ارتباطی با روح القدس ندارد . بلکه روایات دیگر ، صریح در این هستند که مراتبی از روح القدس قبل از امامت نیز در شخص امام وجود دارد و با روشنایی آن ، امام از خطا و غفلت مصون می شود . و مرتبه بالاتر روح القدس که همراه پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله بوده ، پس از ایشان به امام منتقل می شود .

د . انتقال جمیع علوم انبیا ، رسل و ملائکه به ائمه علیهم السلام

کلینی ، در مورد نسبت علم ائمه علیهم السلام به جمیع علوم انبیا ، رسل و ملائکه ، روایاتی را نقل می کند که بیانگر دو قسم از علم برای خدای تعالی هستند . يك قسم ، علمی است که خداوند آن را برای ملائکه ، انبیا و رسولان خود آشکار نموده است و قسم دیگر ، علم مکفوف است که بر هیچ يك از مخلوقات خویش آشکار نکرده است . بر اساس

ص: 493

1- . بصائر الدرجات ، ص 452 - 453 ؛ بحار الأنوار ، ج 25 ، ص 57 .

این روایات، علمی که برای انبیا، رسولان و ملائکه آشکار شده، ائمه علیهم السلام نیز آن را دارا هستند. اما علم مکلف که خداوند آن را برای خود اختصاص داده است، هر گاه در چیزی از آن، بدا حاصل شود خداوند علم آن را به ائمه علیهم السلام می دهد. امام صادق علیه السلام می فرماید:

إِنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، عِلْمِينَ: عِلْمًا أَظْهَرَ عَلَيْهِ مَلَائِكَتَهُ وَأَنْبِيَائَهُ وَرَسُولَهُ، فَمَا أَظْهَرَ عَلَيْهِ مَلَائِكَتَهُ وَرَسُولَهُ وَأَنْبِيَائَهُ فَقَدْ عِلْمَنَاهُ. وَعِلْمًا إِسْتَأْثَرَ بِهِ فَإِذَا بَدَأَ اللَّهُ فِي شَيْءٍ

منه، أَعْلَمْنَا ذَلِكَ وَعَرَضَ عَلَى الْأُمَّةِ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِنَا؛(1)

همانا، برای خدای تبارک و تعالی، دو علم هست. علمی که آن را بر ملائکه، انبیا و رسلش آشکار نموده است، پس هر آنچه را که بر ملائکه، رسولان و انبیائش آشکار کرده، علم آن را به ما داده است. و علمی که به خودش اختصاص داده است، پس هر گاه در چیزی از آن، بدا حاصل شود، خداوند ما را به آن، عالم می کند در حالی که بر ائمه پیش از ما نیز عرضه شده است.

این قبیل روایات، با روایاتی که دلالت بر زیاد شدن علم ائمه علیهم السلام دارند، هماهنگی داشته و گویای این مطلب هستند که علم مکفوف که مختص به خدای تعالی است، تقدیرات و خلق جدید، محو و اثبات در کتاب بدائیات است که هر گاه خداوند بخواهد به تدریج علم آنها به امام علیه السلام داده می شود. همچنین این روایات با روایات نفی علم غیب نیز سازگار است، بدین معنا که مراد اهل بیت علیهم السلام از نفی علم غیب، عدم آگاهی ایشان از این امور است که هنوز تقدیر نشده اند و پس از تقدیر، علم آنها به ائمه علیهم السلام داده می شود که به تعبیر خود ایشان، افضل علوم ایشان نیز همین است. این دو مورد در مبحث مربوط به هر کدامشان، بیشتر توضیح داده خواهد شد.

1. ائمه علیهم السلام، وارث علم خاتم الانبیا علیهم السلام

برخی روایات تصریح دارند که امیر المؤمنین علیه السلام و ائمه و اهل بیت علیهم السلام، در تمام

ص: 494

علم رسول خدا صلی الله علیه و آله ، با ایشان شریک هستند . امام باقر علیه السلام فرمودند :

نزل جبرئیل علی محمد صلی الله علیه و آله بر مانتین من الجتة ، فلقیه علیی علیه السلام فقال : ما هاتان الرمانتین اللتان فی یدک؟ قال : أما هذه فالنبوة ، ليس لك فيها نصيب و أما هذه فالعلم . ثم فلقها رسول الله صلی الله علیه و آله بنصفین ، فأعطاه نصفها و أخذ رسول الله صلی الله علیه و آله نصفها ، ثم قال : أنت شریکی فیہ و أنا شریکک فیہ . قال : فلم یعلم ، و الله ، رسول

الله صلی الله علیه و آله حرفا مما علمه الله عز و جل إلا و قد علمه علیا ثم انتهى العلم إلینا . ثم وضع یدہ علی صدره ؛(1)

جبرئیل برای رسول خدا صلی الله علیه و آله دو انار از بهشت فرود آورد . پس امیر المؤمنین علیه السلام با رسول خدا صلی الله علیه و آله برخورد (ملاقات) نمود و عرض کرد . « این دو اناری که در دست شماست ، چیست » . رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود : « اما این یکی ، نبوت است که تو از آن نصیبی نداری و اما این دیگری ، علم است » . سپس رسول الله صلی الله علیه و آله آن را نصف کرد و نیمی از آن را به امیر المؤمنین علیه السلام داد و نیم دیگر را خود برداشت و سپس فرمود : « تو در علم ، شریک من هستی و من در آن با تو شریکم » .

[امام باقر علیه السلام] فرمود : به خدا سوگند ، رسول خدا صلی الله علیه و آله حرفی از آنچه خدای عز و جل

به او تعلیم کرده را عالم نیست مگر آن که آن را به علی علیه السلام تعلیم نمود و سپس این علم به ما می رسد . و دست خود را بر سینه مبارک خود گذاشت .

امام رضا علیه السلام در نامه ای به عبد الله بن جنذب می نویسد :

أما بعد فإنّ محمدا صلی الله علیه و آله كان أمين الله في خلقه ، فلما قبض عليه السلام كُنّا أهل البيت ورثته . فنحن أمناء الله في أرضه ، عندنا علم البلى و المنایا و ... و نحن أولى الناس بكتاب الله و نحن أولى الناس برسول الله صلی الله علیه و آله و ... ؛(2)

اما بعد ، به درستی که محمد صلی الله علیه و آله ، امین خدا در میان خلقش بود . هنگامی که رحلت نمود ، ما اهل بیت ، وارث ایشان بودیم . پس ما امنای خدا در زمین هستیم و علم بلایا و منایا نزد ماست ... و ما سزاوارترین مردم به کتاب خدا و مقدم ترین مردم به

ص: 495

1- . همان ، ص 263 .

2- . همان ، ص 223 - 224 .

رسول خدا صلی الله علیه و آله هستیم ...

بنا بر این، روشن است که ائمه اهل بیت علیهم السلام، وارث تمام علوم خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله هستند. و هیچ علمی به رسول خدا صلی الله علیه و آله نمی رسد مگر این که از طریق ایشان به ائمه علیهم السلام منتقل شده است.

2. ائمه علیهم السلام، وارث علوم و کتب انبیای پیشین

بر اساس دسته ای دیگر از روایات، علوم تمام انبیا، برای خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله جمع شده و ایشان تمام این علوم را به امیر المؤمنین علیه السلام منتقل کرده است. به همین سبب، امیر المؤمنین علیه السلام دارای علوم جمیع انبیا و اعلم از همه ایشان است. و از آن جا که علم هر امام به امام بعدی منتقل می شود، همه ائمه علیهم السلام دارای جمیع علوم انبیا و اعلم از ایشان هستند. (1)

همچنین بر اساس روایات دیگر، کتب و منابع علمی انبیا، به ترتیب از نبی ای به نبی دیگر منتقل شده تا به خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله رسیده (2) و از ایشان به هر یک از ائمه علیهم السلام به ارث می رسد. (3)

کَلَّ كِتَابَ نَزَلَ، فَهَوَّ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ وَنَحْنُ هُمْ؛ (4)

هر کتابی که نازل شده، نزد اهل علم است و ما اهل علم هستیم.

ابو بصیر از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

ای ابا محمد! به راستی که خدای عز و جل چیزی به انبیا، عطا نکرده مگر آن که آن را به محمد صلی الله علیه و آله نیز عطا کرده است. و به محمد صلی الله علیه و آله تمام آنچه را به انبیا عطا کرده، عطا نموده و صحفی که خداوند در قرآن می فرماید: «صحف ابراهیم و موسی» نزد

ص: 496

1- . ر. ك : همان ، ص 222 - 223 .

2- . البته اوصیا هم در انتقال علوم ، واسطه بوده اند .

3- . ر. ك : الكافی ، ج 1 ، ص 225 .

4- . ر. ك : همان ، ص 225 - 226 .

بر اساس این روایات و نیز روایاتی که در باب جفر مطرح شد، روشن می گردد علوم همه انبیای گذشته و کتب ایشان، در نزد ائمه علیهم السلام است و بخشی از منابع علمی ایشان است.

ه . انتقال علم امام سابق به امام بعدی

بر اساس روایات، ائمه اهل بیت علیهم السلام، در علم با یکدیگر مساوی هستند. (2) همچنین علم امام سابق به امام پس از خود منتقل می شود و ائمه علیهم السلام، وارثان علم اند و از یکدیگر علم را به ارث می برند. (3)

امام باقر علیه السلام می فرماید:

إِنَّ الْعِلْمَ الَّذِي نَزَلَ مَعَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَرْفَعْ . وَالْعِلْمُ يَتَوَارَثُ وَكَانَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَالِمَ هَذِهِ

الْأُمَّةِ وَإِنَّهُ لَمْ يَهْلِكْ مِنْهَا عَالِمٌ قَطُّ إِلَّا خَلَفَهُ مِنْ أَهْلِهِ مَنْ عِلْمٌ مِثْلَ عِلْمِهِ أَوْ مَا شَاءَ اللَّهُ؛ (4)

همانا، علمی که به آدم علیه السلام فرود آمد، از بین نرفته است. و علم به ارث می رسد و امیر المؤمنین علیه السلام عالم این امت بود. و به راستی که هیچ گاه عالمی از ما از دنیا نمی رود، مگر یکی از اهل او پس از او، عالم به علمش باشد یا آنچه را خدا خواهد بداند.

امام صادق علیه السلام در مورد وقت انتقال علم امام سابق به امام بعدی می فرماید:

يعرف الذی بعد الإمام علم، من كان قبله فی آخر دقيقة تبقى من روحه؛ (5)

کسی که بعد از امام قبلی جانشین او می شود، علم امام قبل از خود را در آخرین دقیقه از حیات او که روح او باقی است، عالم می شود.

ص: 497

1- . همان، ص 225 .

2- . همان، ص 275 .

3- . همان، ص 222 .

4- . همان جا .

5- . همان، ص 274 - 275 .

بنا بر این ، روشن است تمام علم امام سابق ، به امام پس از او منتقل می شود و ائمه علیهم السلام ، همه در علم یکسان هستند . اما عبارت «أو ما شاء الله» بیانگر آن است که ممکن است علم امام سابق به هر اندازه که بوده ، به توارث برسد یا این که خداوند بخواهد علم بیشتری را به امام بعدی بدهد . و این با روایات افزوده شدن بر علم ائمه علیهم السلام و نیز انتقال علم به امام حاضر از طریق رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه پیشین از ایشان علیهم السلام سازگار و همسو است .

چهارم . حیات و جریان دائم علم

الف . باز شدن هزار باب از هزار باب علم

بر اساس روایات ، رسول اکرم صلی الله علیه و آله هنگام رحلت ، هزار باب از علم را به امیر المؤمنین علیه السلام آموخت که از هر باب آن هزار باب باز دیگر می شود . کلینی از ابوبصیر نقل می کند که به امام صادق علیه السلام عرض کردم :

جعلت فداك ! إنَّ شيعتك يتحدّثون أنّ رسول الله صلی الله علیه و آله علّم عليّاً عليه السلام بابا يفتح منه ألف باب؟ قال : فقال : يا أبا محمّد ! علّم رسول الله صلی الله علیه و آله عليا عليه السلام ألف باب يفتح من كلّ باب ألف باب ...؛ (1)

فدایت شوم ! شیعیان شما حدیث می کنند که رسول الله صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام ، بابی از علم آموخت که از آن ، هزار باب باز می شود؟ حضرت فرمود : ای ابا محمّد ! رسول خدا صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام هزار باب آموخت که از هر باب ، هزار باب علم گشوده می شود .

در روایت دیگری علاوه بر نشان دادن ما فوق درك و تصور بودن علم ائمه علیهم السلام ، تصریح دارد که از علوم ائمه علیهم السلام چیز بسیار اندکی که به يك حرف ناقص از حروف ابجد تشبیه شده به ما رسیده است . (2) همچنین این روایات نشان می دهد که قسمتی

ص: 498

1- . همان ، ص 239 .

2- . همان ، ص 297 .

از علوم رسیده به اهل بیت علیهم السلام، به صورت جمعی و جملی است که در وقت لازم تقصیل آن به امام هر عصر می رسد و افزوده شدن بر علم ائمه علیهم السلام نیز بدین معناست که در آینده پیرامون این موضوع بیشتر بحث خواهد شد.

ب. ائمه علیهم السلام هر گاه اراده کنند، خدای تعالی ایشان را عالم می کند

بر اساس روایات، هر گاه مسئله جدیدی پیش آید و امام در موقعیتی قرار گیرد که علم جدیدی بخواهد، خداوند او را عالم می کند که این دسته از روایات نیز، روایات افزوده شدن بر علم امام علیه السلام را تأیید می کنند.

حضرت امام صادق علیه السلام می فرماید:

إذا أراد الإمام أن يعلم شيئاً، أعلمه الله ذلك؛ (1)

هر گاه امام اراده کند به چیز جدیدی علم پیدا کند، خداوند آن را به او تعلیم می کند.

و نیز می فرماید:

إنَّ الإمام إذا شاء أن يعلم، أعلم؛ (2)

به درستی که امام هر گاه بخواهد بداند، به او علم داده می شود.

روشن است که خواست و اراده امام علیه السلام، به معنای موقعیتی است که ممکن است بر امام علیه السلام پیش بیاید و لزوم ندارد که خواست قولی باشد. در این هنگام خداوند علم جدیدی به امام علیه السلام افاضه می فرماید.

ج. نزول ملائکه بر ائمه علیهم السلام در شب قدر

خداوند می فرماید:

«تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ»؛ (3)

ص: 499

1- همان، ص 258.

2- همان جا.

3- سوره قدر، آیه 4.

ملائکة و روح ، در آن (شب قدر) به اذن پروردگارشان برای هر امری نازل می شوند .

از آیه فوق استفاده می شود که شب قدر استمرار داشته و هر سال تکرار می شود . ذیلاً به بررسی این موضوع می پردازیم .

1 . استمرار شب قدر

تنزل ، فعل مضارع و به معنای تنزّل است ؛ یعنی فرود می آیند . و این حکایت از استمرار دارد . بنا بر این ، ظاهر آیه شریفه ، بر تکرار این شب در هر سال و نزول ملائکه و روح در هر شب قدر دلالت می کند . یعنی امر الهی مربوط به هر سال ، در شب قدر همان سال توسط ملائکه و روح فرود می آید .

امام باقر علیه السلام می فرماید :

إِنَّهُ لَيَنْزِلُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ إِلَىٰ وَوَلِيِّ الْأَمْرِ ، تَفْسِيرُ الْأُمُورِ سَنَةَ سَنَةٍ . يَوْمَ فِيهَا فِي أَمْرِ نَفْسِهِ بَكَذَا وَكَذَا وَفِي أَمْرِ النَّاسِ بَكَذَا وَكَذَا؛ (1)

همانا ، در شب قدر ، به ولیّ امر ، تفسیر امور ، سال به سال نازل می شود . و در این شب هم دستورهایی نسبت به خود او و هم دستورهایی نسبت به مردم ، به او ابلاغ می شود .

2 . چه کسی محل نزول ملائکه است؟

جای این سؤال است که اوامر الهی ، هر سال بر چه کسی فرود می آید؟ مسلم است که این اوامر در عصر خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله ، هر سال بر ایشان نازل می شد ، اما پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز باید کسانی باشند که اوامر الهی در شب های قدر هر سال بر ایشان نازل گردد . اما بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله هیچ کس جز ائمه اهل بیت علیهم السلام چنین ادعایی نکرده ، بلکه فقط ایشان در روایات متعدد این موضوع را خبر داده اند . راوی می گوید به ابن

ص: 500

عبّاس گفتند : امیر المؤمنین علیه السلام به تو فرمود :

إِنَّ لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِي كُلِّ سَنَةٍ وَإِنَّهُ يَنْزِلُ فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ أَمْرُ السَّنَةِ . وَإِنَّ لَذَلِكَ الْأَمْرَ وَلاَةَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ .

فقلت : من هم؟ فقال : أنا وأحد عشر من صلبى أئمة محدّثون ...؛ (1)

همانا ، شب قدر در هر سال هست و امور هر سال ، در آن شب نازل می شد . و برای (نزول) این امر بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله ، والیانی هست . تو گفتی : ایشان چه کسانی هستند؟ فرمود : من و یازده نفر از صلب من ، امامانی که محدّث هستند .

بنا بر این ، روشن است که هر سال ، در شب قدر علم تقدیرات مربوط به آن سال ، به صورت تفصیلی به امام هر عصر اعطا می شود . و نیز مسلم است که نه هر سال ، بلکه هر هفته و هر روز ، بر علوم اهل بیت علیهم السلام افزوده می شود . در ادامه حدیث فوق چنین آمده است :

أنه ليحدث لولى الأمر سوى ذلك ، كلّ يوم علم الله عز وجل الخاص المكنون العجيب المخزون ، مثل ما ينزل في تلك الليلة من الأمر . ثم قرأ : «ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعد سبعة أبهر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز

حكيم»؛ (2)

همانا ، هر روزی غیر از آنچه در شب قدر به ولی امر می رسد ، علم خاص ، پنهان ، حیرت انگیز و مخزون الهی حادث می شود ، مانند آن امری که در شب قدر نازل می شود . سپس این آیه را تلاوت کرد که : «و اگر همه درختان زمین قلم شود و دریا برای آن مرکب گردد و هفت دریای دیگر به آن افزوده شود ، کلمات خدا پایان نمی گیرد . خداوند عزیز و حکیم است» .

بنا بر این ، ائمه علیهم السلام هر اندازه از علم بهره مند باشند ، باز هم نیازمند به علم بی نهایت الهی هستند ، در نتیجه اضافه شدن بر علم ایشان استبعادی ندارد . (3)

ص: 501

1- . همان ، ص 247 .

2- . همان ، ص 248 .

3- . در ادامه ، درباره این موضوع ، بیشتر بحث خواهد شد .

3. چه چیزهایی در شب قدر بر امام نازل می شود؟

ممکن است این اشکال به ذهن برسد که در این صورت، امام بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله علمی خواهد داشت که رسول خدا صلی الله علیه و آله فاقد آن بوده است و نیز امامان بعدی دارای علمی خواهند بود که امامان قبلی آن علم را نداشته اند. همین اشکال و پاسخ آن در روایتی از امام باقر علیه السلام بیان شده است:

مردی به امام باقر علیه السلام گفت: ... آیا [ملائکه در شب قدر] چیزی را به اوصیا می آورند که رسول خدا صلی الله علیه و آله نمی دانست؟ یا چیزی را می آورند که رسول خدا صلی الله علیه و آله به آن آگاه بود؟ در حالی که شما می دانید رسول خدا صلی الله علیه و آله به هنگام رحلتش هیچ چیزی را عالم نبود مگر این که علی علیه السلام نیز آن را حفظ کرده بود؟ ... حضرت فرمود: آنچه می گویم خوب به آن توجه کن. همانا، رسول خدا صلی الله علیه و آله آنگاه که به آسمان ها برده شد، وقتی فرود آمد خداوند متعال همه آنچه تحقق پیدا کرده بود و همه آنچه را در آینده تحقق پیدا می کرد را به او آموخت. و مقدار زیادی از آن علم به صورت جمعی و جملی بود که تفسیر آنها در شب قدر می آید. و علی علیه السلام هم مانند رسول خدا صلی الله علیه و آله، علم جمعی و جملی را دارا بود و تفسیر آن هم در شب های قدر می آید.

راوی پرسید: آیا علم جمعی و جملی تفسیر نداشت؟ حضرت فرمود: چرا، ولی امر الهی در شب های قدر برای پیامبر و اوصیا می آید که فلان کار و فلان کار را انجام بده و آنها این امر را می دانستند و در شب قدر دستور می رسد که آن چگونه باید انجام گیرد... راوی پرسید: آیا اوصیا، علم دارند به آنچه انبیا علم ندارند؟ فرمود: خیر، چگونه وصی به آنچه به او وصیت نشده علم دارد؟ راوی پرسید: آیا می توانیم بگوییم یکی از اوصیا چیزی می داند که وصی دیگر بدان عالم نیست؟ فرمود: خیر، پیامبر نمی میرد مگر این که علم او در سینه وصی اش قرار گیرد و به درستی که ملائکه و روح در شب قدر نازل می شوند با حکمی که (اوصیا) به وسیله آن بین مردم حکم می کنند. راوی پرسید: آیا آن حکم را می دانستند؟ فرمود: بله، قطعاً می دانستند.

ولیکن نمی توانستند چیزی از آن را امضا کنند تا این که در شب های قدر به آنها دستور می رسد در سال پیش رو چگونه عمل کنید . راوی پرسید : ای ابا جعفر ! نمی توانم این کار را انکار کنم؟ امام باقر علیه السلام فرمود : کسی که این را انکار کند از ما نیست ... (1)

بنا بر این ، روشن شد که همه علم ، به صورت جمعی و جملی در نزد ائمه علیهم السلام است اما تفصیل تقدیرات هر سال در شب های قدر به امام همان عصر و زمان می رسد . و فقط امام هر عصر ، مقدرات مربوط به همان سال را در دوره امامت ظاهری خویش می تواند امضا کند .

د . افزوده شدن بر علم امام علیه السلام در هر شب جمعه

چنان که در بحث پیش اشاره شد ، بر اساس روایات متعدد ، در هر شب جمعه بر علوم ائمه علیهم السلام افزوده می شود . (2)
امام صادق علیه السلام فرمودند :

إِنَّ لَنَا فِي كُلِّ لَيْلَةٍ جُمُعَةً سُرُورًا . قُلْتُ : زَادَكَ اللَّهُ ! و ما ذاك؟ قال : إذا كان ليلة الجمعة وافى رسول الله صلى الله عليه وآله العرش و وافى الأئمة عليهم السلام معه و وافينا معهم ، فلا تردّ أرواحنا إلى أبداننا إلا بعلم مستفاد و لولا ذلك لأنفدنا؛ (3)

به درستی که در هر شب جمعه برای ما سروری هست . عرض کردم : خداوند بر سرور شما بیافزاید ! آن سرور چیست ؟ فرمود : هر گاه شب جمعه شود ، رسول الله صلى الله عليه وآله به عرش برآید و ائمه علیهم السلام نیز همراه او برآیند و ما نیز همراه ایشان برآییم ، پس ارواح ما باز نمی گردد به سوی بدنهایمان مگر به همراه علمی که استفاد کردیم و اگر این نبود ، علم ما تمام می شد .

بنا بر این ، یکی از مجاری علوم ائمه اهل بیت علیهم السلام ، علمی است هر شب جمعه به

ص: 503

1- . الكافي ، ج 1 ، ص 251 - 252 .

2- . همان ، ص 253 - 254 .

3- . همان جا .

ایشان افزوده می گردد و اگر بر علم ائمه علیهم السلام افزوده نگردد، علم ایشان تمام می شود.

ه. اگر بر علم امام افزوده نشود، علم ایشان پایان می پذیرد

برخی روایات تصریح دارند که اگر بر علم ائمه علیهم السلام افزوده نشود، علم ایشان پایان می یابد. این دسته از روایات نیز بر جریان دائم علم، تأکید دارند و توقف این جریان را مساوی با محدودیت علم امامان به امور مقدر دانسته و بیانگر آگاهی ائمه علیهم السلام از تقدیرات جدید، محو و اثبات در کتاب و بدائیات هستند. امام رضا علیه السلام فرمودند:

لولا أنا نزاد، لأنفدنا؛(1)

اگر بر علم ما افزوده نشود، علم ما پایان می یابد.

در روایت دیگری در این باب، اشکالی که در افزوده شدن بر علم امام در شب قدر بیان گردید، مطرح شده است. کلینی می نویسد:

عن زرارة، قال: سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: لولا أنا نزاد، لأنفدنا. قال: قلت: تزادون شيئاً لا يعلمه رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: أما إني إذا كان ذلك، عرض على رسول الله صلى الله عليه وآله و آله ثمّ على الأئمة ثم انتهى الأمر إلينا؛(2)

از زراره نقل شده که گفت: از امام باقر علیه السلام شنیدم که می فرمود: اگر بر علم ما افزوده نشود، پایان می پذیرد. عرض کردم: چیزی به علم شما افزوده می شود که رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را نمی دانست؟ فرمود: هر گاه علم اضافی به ما بدهند، اول آن را به رسول الله صلی الله علیه و آله عرضه می کنند، سپس بر همه ائمه علیهم السلام عرضه می شود تا امر به ما منتهی می گردد.

افزوده شدن بر علم ائمه علیهم السلام، به معنای آگاهی ایشان از تقدیرات و خلق جدید خداوند، محو و اثبات در کتاب و نیز اطلاع از بدائیات(3) است. و چون خدای تعالی هر روز، در کار جدیدی است، امور فوق در هر زمانی ممکن است رخ دهد و علم آن

ص: 504

1- همان، ص 255.

2- همان جا.

3- درباره حقیقت بقاء، ر. ک: توحید الإمامية، ص 349 - 404.

در هر زمان به امام همان عصر می رسد . اما این امور ، قبل از این که به امام هر عصر برسد ابتدا به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عرضه شده و سپس از طریق امامان پیشین به امام هر عصر منتقل می شود .

ملا صالح مازندرانی در ذیل این روایت می نویسد :

علم خدای تعالی ، سه قسم است : ... قسم سوم ، (تقدیرات) غیر محتوم است که بداء در آنها جاری می شود و این قسم بسیار است . خدای تعالی آن را در وقتش برای خلیفه خود ظاهر می کند . پس هنگامی که آن را آشکار نمود حتمی می گردد . و مراد از علم مستفاد ، آن علمی است که خدای تعالی برای انبیا و اوصیای خود از قسم آشکار می کند . و در صورتی که این علم را برای ایشان آشکار نمی کرد ، علم ایشان به قسم سوم از علم خدای تعالی قطع می شد . (1)

و نیز می نویسد :

تمام علمی که خدای تعالی به نبی خود صلی الله علیه و آله القا نموده است ، اوصیا او علیهم السلام نیز بدان عالم هستند ، بدون هیچ زیاده و نقصانی . اما علوم مستأثره مخزون ، هنگامی که حکمت الهی ظهور آنها را در اوقات متفرق برای ولیّ زمان و خلیفه موجود در آن اوقات اقتضا نماید ، برای او اظهار می کند . در حالی که لازمه اش آن نیست که امام آن عصر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اعلم باشد . به خاطر آن که امام علیه السلام فرمود : آن علم ، ابتدا بر رسول خدا صلی الله علیه و آله عرضه می شود سپس به امام هر عصری می رسد . و این با روایتی که می گفت : پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نمرد مگر این که حافظ جمله علم و تفسیر آن بود ، منافات ندارد . شاید در این جا مراد از جمله علم ، علم به (تقدیرات) محتوم باشد و علم به غیر محتوم بعد از تبدیل آن به محتوم ، برای پیامبر صلی الله علیه و آله حاصل می شود ، اگر چه بعد از رحلت ایشان باشد . و یا مراد از آن ، علم به محتوم و غیر آن باشد ، به صورت دو طرفه . یعنی وقوع حتمی و یا عدم وقوع آن و سپس علم به حتمی بودن آن در غیر محتومات بعد از رحلت ، برای ایشان حاصل می شود . و الله اعلم . (2)

ص: 505

1- . شرح أصول الكافی ، ج 6 ، ص 24 .

2- . همان ، ص 25 .

محقق گرامی، آقای بیابانی اسکویی، در توضیح این روایت می نویسد:

بنا بر آن روایت، (1) بیشتر علوم پیامبر صلی الله علیه و آله و علوم امامان اهل بیت علیهم السلام، علوم جمعی و جملی هست که نیاز به تفسیر دارد. و خداوند متعال تفسیر آن را بنا بر مصالحی به تدریج در شب های قدر و شب های جمعه و یا روز به روز، به آنها می رساند. یعنی خداوند متعال، پیامبر و امامان را عالم به علمی که در آینده تحقق پیدا خواهد کرد، نموده است، ولی همه آنها را که به آنها تعلیم کرده، وعده نداده است که حتما و به طور قطعی در خارج، موجود کند. خداوند متعال، در این امور آزاد و مختار است و می تواند آن را که در کتاب ثبت کرده و به پیامبر و وصی آموخته است، در خارج تحقق دهد و می تواند هیچ يك از آن ثبت شده و تعلیم داده شده را در خارج به وجود نیاورد. بلکه آنها را علم و آگاهی داده و ایجاد اموری را برای آنها به طور حتم و قطع مشخص کرده که انجام خواهد گرفت و اموری دیگر را موقوف به خواست خود نموده و برخی دیگر را تازه در کتاب ثبت می کند که پیش از این در آن نبوده است. و این دو قسمت، به تدریج به پیامبر و امام علیهم السلام ابلاغ می گردد. (2)

و. علمی که هر صبح و شب به ائمه علیهم السلام می رسد

با توجه به همین اندک روایاتی که در باب منابع علمی و سعه علم ائمه علیهم السلام مطرح شد، فراتر بودن علوم ائمه علیهم السلام را از محدوده درک و فهم ما روشن گشت. اما جالب است که ائمه علیهم السلام هیچ يك از این منابع و علوم را بزرگ ترین منبع و عظیم ترین علم خود نمی دانند بلکه علمی را معرفی می کنند که عظیم تر از تمام علوم یاد شده است. (3) و آن، علمی است که هر روز و بلکه هر ساعت و هر لحظه به ایشان افزوده می شود.

ص: 506

1- منظور، روایتی است که در توضیح حدوث علوم جدید برای امامان علیهم السلام آمده است.

2- معرفت امام، ص 78 - 83.

3- مسلم است علمی که هر صبح و شب به ائمه علیهم السلام می رسد، تفصیل چیزهایی است که در قرآن آمده است. لذا معرفی این علم، به عنوان عظیم ترین منبع علم با این که قرآن منبع اصلی علوم امامان است، منافاتی ندارد.

و این علم، به قدری عظیم است که امام صادق علیه السلام در مقابل آن حتی از علوم جمیع انبیا، تعبیر به علم نمی فرماید. کلینی می نویسد:

قال أبو عبد الله عليه السلام: إنَّ سليمانَ، وورث داوود و إنَّ محمداً، وورث سليمان و إنَّا، وورثنا محمداً. و إنَّ عندنا علم التوراة و الإنجيل و الزبور و تبیان ما فی الألواح.

قال: قلت: إنَّ هذا لهو العلم؟ قال: ليس هذا هو العلم، إنَّ العلم، الذي يحدث يوماً بعد يوم و ساعة بعد ساعة؛ (1)

امام صادق علیه السلام فرمود: همانا، سلیمان از داوود ارث برد و محمد صلی الله علیه و آله از سلیمان و ما از محمد صلی الله علیه و آله ارث بردیم. و به درستی که علم تورات، انجیل و زبور، نزد ماست و نیز بیان هر آنچه در الواح است، پیش ماست. مفضل می گوید: عرض کردم: همانا، علم، همین است. فرمود: این علم، (عظیم) نیست. به درستی که علم، آن است که هر روز پس از روز دیگر و هر ساعت پس از ساعت دیگر به ما تحدیث می شود.

روشن است که مراد از عبارت «إنَّ هذا لهو العلم»، بیان برتری این علم خاص است، به صورتی که بتوان علم را در آن منحصر کرد. و نفی امام بدین معناست که علمی که از انبیای گذشته رسیده، افضل علوم نیست بلکه علم عظیم، علمی است که هر صبح و شب و هر ساعت به ائمه اهل بیت علیهم السلام افاضه می شود که همان علم به تقدیرات و خلق جدید، علم به محو و اثبات در کتاب و علم به بدائیات است که پیشتر بیان شد. این علم، نه تنها از جمیع علوم انبیا و اوصیای گذشته بالاتر است، بلکه از منابع علمی دیگر ائمه علیهم السلام نیز افضل است. (2) زیرا همان گونه که گذشت، منابع دیگر، به صورت جمعی و جملی تقدیرات را بیان کرده اند و تفصیل تغییرات آنها به تدریج در هر لحظه به ائمه علیهم السلام افاضه می شود.

ص: 507

1- . الكافی، ج 1، ص 224 - 225.

2- . ر. ك: همان، ص 239 - 240.

حضرت امام صادق علیه السلام در مورد «صحیفه جامعه»، به منصور بن حازم می فرماید :

لیس هذا هو العلم . إنما هو أثر عن رسول الله صلى الله عليه وآله . إن العلم الذي يحدث في كل يوم و ليلة؛ (1)

این ، آن علم افضل نیست . همانا ، این از رسول الله صلى الله عليه وآله به جا مانده است . به راستی که افضل علم ما ، آن است که هر روز و شب به ما می رسد .

و در روایت دیگر ، وقتی حمران بن اعین به امام صادق علیه السلام عرض می کند : مواریث علمی پیامبران گذشته ، علم اکبر است ؟ حضرت در پاسخ ایشان می فرماید :

یا حمران ! لو لم يكن غير ما كان ، و لكن ما يحدث بالليل و النهار ، علمه عندنا أعظم؛ (2)

ای حمران ! اگر غیر از این ، چیز دیگری نبود ، (تو درست می گفتی) اما آنچه هر شب و روز به ما حدیث می شود ، علم آن نزد ما عظیم تر است .

در نتیجه روشن است خدای تعالی علاوه بر این که منابع فراوانی از علوم را در اختیار اهل بیت علیهم السلام قرار داده - که هر يك از آنها فراتر از حد درك و فهم بشر است - هر لحظه نیز بر سعه علمی ایشان می افزاید که به تعبیر حضرت امام صادق علیه السلام ، این علم ، افضل علوم ائمه علیهم السلام است .

بنا بر این ، امام علیه السلام نه تنها به اخبار گذشته و امور تقدیر شده ، عالم است بلکه به خلق و تقدیر جدید ، محو و اثبات در کتاب و بدائیات نیز در لحظه وقوع ، علم پیدا می کند .

پنجم . نفی علم غیب ، علت و معنای آن

بر اساس روایاتی که تا کنون بررسی گردید ، معلوم شد که منابع فراوانی از علوم در اختیار امامان علیهم السلام قرار داده شده است و هر لحظه نیز بر علم ایشان افزوده می شود . اما

ص: 508

1- . بصائر الدرجات ، ص 139 .

2- . همان ، ص 140 .

در دو روایت، ظاهراً امام علیه السلام علم غیب را از خود نفی می‌کند. اما در ادامه همین دو روایت و روایت دیگر، توضیحاتی در مورد علم غیب بیان شده است. لذا در این جا معنای علم غیب و علت نفی آن از سوی امامان علیهم السلام مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

غیب، اموری را گویند که بر انسان پوشیده باشد. ابن الاعرابی می‌گوید: هر آنچه از چشم پوشیده باشد، غیب است. (1)

با این تعریف، غیب، امری نسبی خواهد بود، یعنی برخی امور، جز بر خدا بر همگان پوشیده است، لذا این امور برای خدا ظاهر و برای مخلوقات، غیب خواهند بود. به همین ترتیب اموری هستند که فقط برای عده‌ای از مخلوقات ظاهر هستند و برای دیگران غیب محسوب می‌شوند. اما آنچه از برخی روایات استفاده می‌شود آن است که به علم مخصوص خدای تعالی، «علم الغیب» اطلاق شده است. پیش‌تر بیان که اسم اعظم، هفتاد و سه حرف است که يك حرف آن، اختصاص به خداوند متعال دارد و این يك حرف، نزد خدا در علم غیب است. (2)

امام باقر علیه السلام در ذیل آیه «عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا» (3)، فرمودند:

«إِلَّا مَنْ أَرْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ»، و كان، و الله، محمد ممن ارتضاه. و أما قوله «عالم الغيب»، فإن الله عز وجل عالم بما غاب عن خلقه، فيما يقدر من شيء و يقضيه في علمه قبل أن يخلقه و قبل أن يفيضه إلى الملائكة. فذلك يا حمران! علم موقوف عنده، إليه فيه المشيئة، فيقضيه إذا أراد و يبدو له فيه فلا يمضيه. فأما العلم الذي يقدره الله عز وجل فيقضيه و يمضيه، فهو العلم الذي إنتهى إلى رسول الله صلى الله عليه و آله ثم إلينا؛ (4)

«به جز کسی که او را پسندد از رسولان خویش»، و سوگند به خدا محمد صلی الله علیه و آله، از

ص: 509

1- ر. ك: لسان العرب، ج 1، ص 654.

2- ر. ك: الكافي، ج 1، ص 230، ح 1 و 3.

3- سورة جن، آیه 27.

4- الكافي، ج 1، ص 256 - 257.

کسانی بود که خدا به رسالت او راضی شد. و اما این که فرموده است: «عالم الغیب» به راستی که خدا، عالم است نسبت به آنچه از خلق خود نهان کرده، در مورد چیزهایی که تقدیر می کند و در علم خود قضا نماید، پیش از خَلق آن و قبل از آن که به فرشتگان ابلاغ کند. ای حمران! این است علمی که خدا نزد خود نگهداشته و خواست الهی بدان تعلق می گیرد و هر گاه اراده کند به اجرا می گذارد و یا بدا در آن رخ می دهد پس آن را اجرا نمی کند. اما علمی که خدای عز و جل آن را تقدیر و قضا کرده و امضا نموده، همان علمی است که به رسول خدا صلی الله علیه و آله رسید و سپس به دست ما می رسد.

بر اساس این روایت، علم غیب، علمی است که مخصوص خداوند متعال است و از خلق پوشیده است. پیش تر بیان شد که برخی روایات، بیانگر دو علم برای خدا هستند؛ یکی علمی که به خودش اختصاص دارد و دیگری، علمی که بر ملائکه، انبیا و رسل آشکار کرده است. علمی که اختصاص به خدای تعالی دارد علمی است که هنوز به مرتبه مشیت نرسیده است. از این علم به عنوان علم غیب تعبیر شده است. اما علمی که به مرتبه مشیت برسد برای امامان علیهم السلام ظاهر می شود. همچنین چون خدا هر لحظه در کاری است، هر گاه بدائی حاصل شود یا تقدیر جدیدی رخ دهد، علم آن نیز به امامان علیهم السلام افاضه می شود. امام رضا علیه السلام در پاسخ شخصی که از علم غیب ایشان سؤال می کند، ساز و کار افاضه علم بر امامان علیهم السلام را توضیح می دهد. (1) در روایت دیگری، امام، آگاهی خود از غیب را نفی می کند و در عین حال می فرماید: هر گاه مسئله جدیدی پیش بیاید و امام علیه السلام در موقعیتی قرار گیرد که نیاز به علم جدیدی داشته باشد، خداوند علم آن را به ایشان افاضه می کند. (2)

ص: 510

1- . همان، ص 256. با توجه به روایات فراوان مطرح شده در قبل مبنی بر این که علم رسول خدا صلی الله علیه و آله به ائمه اهل بیت علیهم السلام منتقل می شود، روشن است مراد از «من شاء الله» در روایت فوق، ائمه اهل بیت علیهم السلام هستند، ضمن آن که اصل روایت نیز در مورد علم امام علیهم السلام است.

2- . الکافی، ج 1، ص 257.

پس با توجه به معنای علم غیب، اثبات افاضه علمی الهی به امامان علیهم السلام، با نفی علم غیب از ایشان منافاتی ندارد.

در روایت مذکور نیز امام صادق علیه السلام علم غیب را از خود نفی می کند اما بلافاصله افاضه علم از سوی خدای تعالی به امام علیه السلام را اثبات می کند. در روایت دیگری که حاکی از توریه یا تقیه امامان علیهم السلام نزد مخالفان است، ابتدا علم غیب، در مجلس عمومی، نفی شده است اما بلافاصله وقتی مجلس خصوصی می شود، علمی فراوان و فراتر از حد درک بشر برای امام اثبات می گردد (1). پس نفی علم غیب، ممکن است از باب تقیه یا توریه باشد. ضمن آن که بر اساس روایت مذکور می توان احتمال داد، مراد روایات از علم غیب، علمی باشد که مخصوص خدای تعالی است.

در نتیجه، این دسته از روایات با روایات فراوانی که علمی الهی و فراتر از درک بشر برای امامان علیهم السلام اثبات می کردند، کاملاً همخوانی دارند. و با روایاتی که بر اضافه شدن به علم امام، دلالت داشتند قابل جمع هستند.

نتیجه نهایی

در این مقاله، با استناد به روایات فراوان، روشن شد خدای تعالی به برگزیدگان خود، یعنی امامان اهل بیت علیهم السلام، علوم فراوانی اعطا کرده و با افاضه علم قرآن کریم که منبع اصلی علوم ایشان است، آنها را از هر چیزی بی نیاز نموده است. ائمه علیهم السلام، با داشتن علوم که تیانا لكل شیء است، به روشنی و وضوح بر همه چیز آگاهی دارند.

همچنین بیان شد گستره علم ائمه علیهم السلام به صورت جمعی و جملی، تمام آنچه را که مشیت الهی بر آن تعلق گرفته شامل می شود و علم به خلق و تقدیرات جدید، محو و اثبات در کتاب و بدائیات نیز لحظه به لحظه به ایشان افاضه می گردد.

وساط علم امامان علیهم السلام، فراوان است و علم ایشان به واسطه تحدیث، نکث و نقر و

ص: 511

امثال آن، توسط مَلَك، همواره در جریان است. و پیوسته بر علوم ایشان افزوده می شود که به فرموده خود ایشان، این حیات علمی و جریان علم، افضل علوم آنهاست. زیرا به خاطر همین افزوده شدن علم است که علوم ائمه علیهم السلام هیچ گاه پایان نمی پذیرد. لذا با توجه به گستردگی و پایان ناپذیر بودن علم امامان، مسلم است برای به دست آوردن علم صحیح که هیچ گونه شبهه و تردیدی در آن نباشد، باید سراغ ایشان را گرفت. زیرا فقط آنها هستند که دین خالص را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دریافت کرده اند و با وجود جهات گوناگون، علومشان هیچ نیازی به اعمال نظر و استفاده از قیاس و امثال آن ندارند. به همین جهت فرموده اند:

إذا أردت العلم الصحيح، فعندنا أهل البيت؛ (1)

اگر طالب علم صحیح هستی، نزد ما اهل بیت است.

و نیز فرموده اند:

فوالله، لا يوجد العلم إلا من أهل بيت، نزل عليهم جبرئيل؛ (2)

به خدا سوگند، علم صحیح یافت نگردد مگر از اهل بیتی که بر آنها فرشته وحی نازل شده است.

پس راه رسیدن به علم دین، اختصاص به امامان اهل بیت علیهم السلام دارد و هر کلمه ای که از غیر آنها درباره دین صادر شود، باطل خواهد بود و هیچ گونه نورانیت و هدایتی در آن نیست و عمل به آن هم ثوابی به دنبال ندارد. فرمود:

كل ما لم يخرج من هذا البيت، فهو باطل؛ (3)

هر چیزی که منشأ آن این خانه نباشد، باطل است.

ص: 512

1- وسائل الشیعة، ج 27، ص 72.

2- بحار الأنوار، ج 2، ص 91.

3- وسائل الشیعة، ج 27، ص 75.

- 1 . مقدمه ابن خلدون ، عبد الرحمان بن محمّد ابن خلدون ، قاهره : دار الشعب .
- 2 . وفيات الأعيان ، احمد بن محمّد بن خلّكان ، قاهره : مكتبة النهضة المصريه ، 1367 ق .
- 3 . تأويل مختلف الحديث ، عبد الله بن مسلم بن قتيبه ، بيروت : 1393 ق .
- 4 . لسان العرب ، محمّد بن مكرم (ابن منظور) ، قم : ادب الحوزة ، 1363 ق .
- 5 . مقاييس اللغة ، ابو الحسن احمد بن فارس ، تحقيق : عبد السلام محمّد هارون ، قم : مكتب الاعلام الاسلامى ، 1404 ق .
- 6 . معرفت امام ، محمّد بيابانى اسكويى ، تهران : انتشارات نأ ، 1381 ش .
- 7 . شرح المواقف ، على بن محمّد جرجانى ، قم : رضى ، 1370 ش .
- 8 . علم الهى امام (مجموعه درس گفتارها) ، محمّد رضا جعفرى ، قم : كتاب خانه فرهنگ جعفرى عليه السلام ، بهار 1385 .
- 9 . كشف الضنون عن أسامى الكتب و الفنون ، مصطفى بن عبد الله حاجى خليفه ، بغداد : مكتبة المثنى .
- 10 . وسایل الشيعة ، محمّد بن حسن الحرّ العاملى ، قم : مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث ، 1414 ق .
- 11 . قرب الإسناد ، عبد الله بن جعفر الحميرى ، نجف : المطبعة الحيدرية ، 1369 ق .

- 12 . فروغ ولايت در دعای ندبه ، لطف الله صافی گلپایگانی ، قم : انتشارات حضرت معصومه علیها السلام ، 1375 ش .
- 13 . التوحید ، محمد بن علی بن بابویه القمی (الشیخ الصدوق) ، تحقیق : سید مهدی حسینی تهرانی ، قم : جامعه مدرسین ، 1409 ق .
- 14 . معانی الأخبار ، محمد بن علی بن بابویه القمی (الشیخ الصدوق) ، تحقیق : علی اکبر غفاری ، قم : جامعه مدرسین ، 1361 ش .
- 15 . بصائر الدرجات ، محمد بن حسن صفار ، تعلیق : محسن کوچه باغی ، 1341 ق .
- 16 . تفسیر العیاشی ، محمد بن مسعود العیاشی ، تحقیق : سید هاشم رسولی ، قم .
- 17 . الأنوار البهیة ، عباس قمی ، بیروت : دار الأضواء .
- 18 . ینایع المودة لذوی القربی ، سلیمان بن ابراهیم قندوزی ، دار الکتب العراقیة ، 1385 ق .
- 19 . الکافی ، محمد بن یعقوب کلینی ، تهران : مؤسسه دار الکتب الاسلامیة .
- 20 . الکافی (الاصول و الروضة و شرح جامع) ، ملا محمد صالح مازندرانی ، تهران : مکتبة الاسلامیة .
- 21 . بحار الأنوار ، محمد باقر بن محمد تقی المجلسی (العلامة المجلسی) ، تهران : دار الکتب الاسلامیة .
- 22 . مرآة العقول ، محمد باقر بن محمد تقی المجلسی (العلامة المجلسی) ، تهران : دار الکتب الاسلامیة ، 1394 ق .
- 23 . روضة المتقین فی شرح [کتاب] من لا یحضره الفقیه ، محمد تقی المجلسی ، تهران : بنیاد فرهنگ اسلامی ، 1393 ق .
- 24 . توحید الإمامیة ، محمد باقر ملکی میانجی ، تهران : وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی .
- 25 . مناہج البیان ، محمد باقر ملکی میانجی ، تهران : وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ، 1417 ق .

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتابخانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارك امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده 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

