



## علوم قرآن و حدیث



خدا و تاریخ انسان از دیدگاه عهدین و قرآن / دکتر محمد تقی انصاری پور

راهکارهای تمیز مشترکات و توحید مختلفات / دکتر سهیلا بیروزفر - فاطمه رضاداد

روش ابن بابویه در نقد حدیث / دکتر مهدی جلالی

بررسی دگرگونی مفهومی امی و امتها در عهد عتیق، عهد جدید و قرآن کریم / دکتر حسین حیدری

شناخت طنز و بررسی جایگاه و کاربرد آن در روایات اسلامی / دکتر سهراب مروتی - قدرت ذوالفقاری فر

واکاوی حکم تجری در ادله نقلی / دکتر سیدمهدی نریمانی - دکتر محمدتقی فخلعی



## مطالعات اسلامی

### علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی - پژوهشی

شماره ۹۳ - پاییز و زمستان ۱۳۹۳ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

سر دبیر: دکتر سید کاظم طباطبایی

ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده ها به انگلیسی: احمد رضوانی

### هیأت تحریریه

دکتر مرتضی ایروانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سید محمد باقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

دکتر سید کاظم طباطبایی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سید رضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

محمد علی مهدوی راد

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

دکتر فتح الله محمدی

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

حسن تقی زاده

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

محمد واعظ زاده خراسانی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

اعتبار علمی - پژوهشی این نشریه بر اساس نامه شماره ۳/۱۱/۸۴۵ مورخ ۱۳۸۸/۵/۱۴ مدیر کل امور پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری تمدید شد.

### یادآوری

۱ - نظر به اینکه مطالب این نشریه بر روی اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است مقاله‌ای که جهت درج در آن ارسال می‌شود به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و ارسال گردد.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۴ - مقالات مندرج در این نشریه، نمودار آرا و نظرات نویسندگان آنها است.

۵ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

بهای این شماره: ۱۰۰۰۰ ریال

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی: <http://jm.um.ac.ir/index.php/Quran>

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی و پایگاه اطلاعات نشریات کشور نمایه می‌شود.

الله أكبر  
الله أكبر



## مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی، به نشانی (<http://jm.um.ac.ir/index.php/Quran>) دریافت می‌شود.
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داوری‌ها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷- پس از چاپ، ده نسخه از مقاله و یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد. چنانچه نویسندگان به نسخه‌های بیشتری نیاز داشته باشند، می‌توانند به شیوه‌ای که در «برگ درخواست اشتراک» توضیح داده شده است نسبت به خرید مجله اقدام کنند.

## راهنمای تدوین مقالات

- حوزه فعالیت نشریه *مطالعات اسلامی* عبارت است از: ۱ - علوم قرآن و حدیث؛ ۲ - فقه و اصول؛ ۳ - فلسفه؛ ۴ - تاریخ و فرهنگ. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه *مطالعات اسلامی* انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:
- ۱ - هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
  - ۲ - زبان غالب نشریه فارسی است. ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.
  - ۳ - حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

- ۴ - چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به دو زبان فارسی، و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ۵ - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- ۶ - هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
- ۷ - شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.
- ۸ - نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.
- ۹ - ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان ( ) بیاید.
- ۹ - ۱ - منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.
- ۹ - ۲ - در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.
- ۹ - ۳ - یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.
- ۱۰ - ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتاب شناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰ - ۱ - مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال

انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.

۱۰ - ۲ - کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام

مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.

۱۰ - ۳ - گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.

۱۱ - چون مطالب این نشریه بر روی شبکه اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است

مقاله به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم‌افزار word حروفچینی و ارسال

گردد.



## مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر عباس اسماعیلی زاده (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر مرتضی ایروانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر سهیلا پیروزفر (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر محمد تقوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. دکتر مهدی جلالی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر سید عبدالمجید حسینی زاده (استادیار دانشگاه پیام نور تهران)
۷. دکتر محمدحسن رستمی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۸. دکتر بمانعلی دهقان (دانشیار دانشگاه یزد)
۹. دکتر پرویز رستگار جزی (دانشیار دانشگاه کاشان)
۱۰. دکتر غلامرضا رئیسیان (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۱. دکتر محمدعلی رضایی کرمانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر محمدکاظم رحمان ستایش (عضو هیئت علمی دانشکده علوم حدیث)
۱۳. دکتر احمد زارع زردینی (استادیار دانشگاه میبد)
۱۴. دکتر جواد صالحی فدردی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. دکتر سیدکاظم طباطبایی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر عبدالهادی فقهی زاده (دانشیار دانشگاه تهران)
۱۷. دکتر عباس عرب (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. دکتر نهله غروی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)
۱۹. دکتر کاظم قاضی زاده (استادیار دانشگاه تربیت مدرس)
۲۰. دکتر سیدمحمد مرتضوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۱. دکتر مجید معارف (استاد دانشگاه تهران)
۲۲. دکتر منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

## فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	خدا و تاریخ انسان از دیدگاه عهدین و قرآن دکتر محمد تقی انصاری پور
۳۹	راهکارهای تمیز مشترکات و توحید مختلفات دکتر سهیلا پیروزفر - فاطمه رضاداد
۶۵	روشنی ابن بابویه در نقد حدیث دکتر مهدی جلالی
۹۱	بررسی دگرگونی مفهومی امی و امت‌ها در عهد عتیق، عهد جدید و قرآن کریم دکتر حسین حیدری
۱۱۷	شناخت طنز و بررسی جایگاه و کاربرد آن در روایات اسلامی دکتر سهراب مروتی - قدرت ذوالفقاری فر
۱۴۱	واکاوی حکم تجری در ادله نقلی دکتر سیدمهدی نریمانی - دکتر محمدتقی فخلعی
۱۶۶	چکیده مقالات به زبان انگلیسی

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳  
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۳۷-۹

## خدا و تاریخ انسان از دیدگاه عهدین و قرآن\*

دکتر محمد تقی انصاری پور  
هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب قم  
Email: m\_ansaripoor@yahoo.com

### چکیده

در متون مقدس ادیان ابراهیمی توجه به گذشته و حال و آینده تاریخ بشر جایگاهی شاخص دارد. کتب موجود در عهد عتیق، با ساختاری نسبتاً تاریخ گونه، سرگذشت انسان را از آغاز آفرینش جهان و انسان شروع می کند و تا رسیدن به پیدایش قوم بنی اسرائیل ادامه می دهد. از این جا به بعد این تاریخ رنگ قومی به خود می گیرد و در نهایت نگاهی به تصورات و مفاهیم آخرالزمانی دارد که گاه قومی اند و گاه فراگیر. عهد جدید را باید در دو بخش جداگانه اناجیل و رساله ها مورد بررسی قرار داد. بخش اناجیل فاقد نگاه تاریخ گونه عهد عتیق است، اما در عین حال، از دیدگاه نگارندگان آن، از تحقق وعده های مسیحایی عهد عتیق خبر می دهد. بخش رساله ها (بطور خاص رساله های پولس) مفاهیمی را از عهد عتیق وام می گیرد و با تفسیری خاص از آن ها، نوعی الهیات مخصوص به خود و نوعی فلسفه تاریخ عرضه می کند. تصلیب حضرت عیسی (ع) و صعود آن حضرت به آسمان «نقطه عطفی» مهم در این فلسفه تاریخ به شمار می رود. چنین مطالب قرآن و نیز محتوای آیات قرآن گرچه حالت گزارش تاریخ گونه ندارد، اما در مفاهیم قرآنی گذشته و حال بطور ضمنی و آینده انسان به جد و با تأکید مورد توجه قرار دارد.

تفاوت ها در باب دوران های تاریخی در سه متن مذکور در دو جا تجلی خاص دارد: بخش الهیات موجود در رساله های پولس، که در آن شاهد فلسفه تاریخ خاصی هستیم و در عهد عتیق، که در آن الهیات صبغه قومی به خود گرفته است.

**کلیدواژه ها:** خدا، انسان، تاریخ، قرآن، عهد جدید، عهد عتیق، فرجام شناسی.

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۲/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۱۲/۱۳.

## مقدمه

در میان مفاهیم و تصورات موجود در سه متن دینی عهد عتیق، عهد جدید و قرآن، که متون مقدس ادیان ابراهیمی به شمار می‌روند، دو مفهوم خدا و انسان را می‌توان بارزترین مفاهیمی دانست که مطالب قرآن و عهدین بطور عمده معطوف به آنهاست. گذشته از نوع خداشناسی و انسان‌شناسی عرضه شده در هر یک از این سه متن، که دو مبحث تطبیقی مهم بین این سه متن به شمار می‌رود، ارتباط بین خدا و انسان در تصورات دینی یهودیان، مسیحیان و مسلمانان نیز جایگاه مهم و خاص دارد و از مطالعه قرآن و عهدین می‌توان به این دریافت رسید که هر جا بحث از خدا و صفات او مطرح است، به نحو مستقیم یا غیر مستقیم به رابطه او با انسان مربوط می‌شود. یعنی نوع خداشناسی این سه متن دینی، (یعنی هر چه خدا می‌گوید و هر چه می‌کند و حتی هر وصفی را که واجد است و هر صفتی که از ساحت او دور است)، همه به نحوی به این مربوط است که انسان چگونه بیندیشد، به چه چیز بیندیشد، چه بکند، چه نکند، چگونه باشد و چگونه نباشد.

در میان مفاهیم مربوط به حوزه رابطه خدا با انسان، یکی از تصورات مهم و هویت‌بخش در این سه متن، این است که انسان خود را در جهان بیکران تنها و رها نمی‌بیند، بلکه خویش را در جهانی هست شده و وابسته به خدایی می‌یابد که خالق همه هستی، برتر از هر موجود، عالم مطلق، توانای مطلق، ازلی و ابدی، همه‌جا حاضر و با خبر از ضمیر او و خیال‌های دل او است. این تصور اساسی خود منشأ احساس وابستگی انسان به خداست.

یک وجه مهم از این وابستگی، وابسته بودن تاریخ گذشته و آینده انسان<sup>۱</sup> به خدا و دوران‌ها و مقاطع تاریخی تصویر شده در کتب مقدس ادیان ابراهیمی برای قافله انسانی است. بحث از این دوران‌ها تجلی بخش یکی از وجوه رابطه خدا با انسان از دیدگاه سه متن دینی

۱. از ویژگی‌های مهم انسان، که شاید از جمله وجوه تمایز او از موجودات مادون او نیز باشد، زمان‌آگاهی اوست. مراد از این خصوصیت، گذشته از هر بحث فلسفی در باب حقیقت زمان و عینی دانستن آن یا هر تفسیر دیگر، نوعی التفات و توجه انسان نسبت به گذشته، حال و آینده خویش است که منشأ پیدایش نوعی دغدغه خاطر و به تعبیری منشأ دغدغه سرنوشت برای او می‌شود. این التفات به گذشته و آینده می‌تواند به معنای گذشته و آینده خود یا گذشته و آینده مجموعه انسان‌ها یا گذشته و آینده کل جهان باشد و در هر مورد ذهن او را به پرسشگری وادار کند. در واقع این سوال همان سوال «من آیین و فی آیین و الی آیین» است که لزوماً در مورد همه انسان‌ها به معنی نگرش خطی و طولی به تاریخ نیست بلکه گاه هم‌چون بعضی ادیان شرقی می‌تواند نوعی نگرش ادواری یا حلزونی در کار باشد، اما در مورد ادیان ابراهیمی، که بحث این نوشتار به آن‌ها مربوط است، این تصور نوعی تصور طولی و خطی است و نتیجه آن نوعی حاصل آمدن نوعی هویت دینی خاص برای پیروان آنهاست. (در باب تصویری روشن از زمان در سنت‌های دینی به فصل هفتم کتاب معرفت و معنویت تحت عنوان «سرمدیت و نظم زمانی» نوشته سید حسین نصر، و به طور خاص در مورد تصور ادواری یا حلزونی به صفحات ۲۸۳ تا ۲۸۶ از این فصل مراجعه کنید.)

مورد بحث است. حاصل آمدن یا ایجاد این مقاطع می‌تواند محصول رابطه تکوینی - تشریحی خدا با انسان و رابطه تشریحی انسان با خدا<sup>۱</sup>، (به منزله پاسخ انسان به فعل الهی<sup>۲</sup>)، باشد کما این که فعل الهی نیز، (اگر بخواهیم برطبق ظاهر متون دینی مورد بحث سخن بگوییم)، گاه پاسخی به استعدادها و ظرفیت‌ها و نوع عمل انسان است.

مقاله حاضر ارائه تصویری از چند بخش دیدن تاریخ انسان در ارتباط او با خدا و بیان آن‌ها در سه متن دینی ادیان ابراهیمی است.

پیش از ورود به اصل بحث بجاست نگاهی کوتاه به فرآیند شکل‌گیری و نامگذاری متون مقدس یهودی و مسیحی داشته باشیم. مسیحیان در دوران اولیه مسیحیت و زمانی که هنوز به مثابه گروهی یهودی شناخته می‌شدند، هم‌چون یهودیان، متون مقدس مربوط به پیشینه یهودی خود را با نام‌هایی مثل «شریعت و صحف پیامبران» (متی، ۵: ۱۷)، «شریعت موسی، پیامبران و مزامیر» (لوقا، ۲۴: ۴۴) یاد می‌کردند. آنان به تدریج با فاصله گرفتن از یهودیان، نسخه‌ای از متون مقدس یهودی را که به زبان یونانی ترجمه شده بود و تفاوت‌هایی با نسخه عبری داشت، در اواخر قرن دوم میلادی، به مثابه متن مقدس مرتبط با پیشینه یهودی خود به رسمیت شناختند و متون مختص ایمان مسیحی خود را در ادامه آن قرار دادند. بعدها (در قرن چهارم میلادی) بخش مربوط به پیشینه یهودی خود را «عهد عتیق» و متون مقدس مربوط به ایمان مسیحی‌شان را «عهد جدید» نامیدند. (این نام‌گذاری برگرفته از مفاهیم الهیات پولسی است که در ادامه این نوشتار به آن‌ها اشاره خواهد شد). اما یهودیان کتاب مقدس خود را، که به زبان عبری بوده و هست، در دوره خاخامی، (بعد از ویرانی دوم معبد در سال هفتاد میلادی)، در ابتدا «میکرا»، به معنی متن خواندنی و بعدها «تنخ» نامیدند. این نام برگرفته از حرف اول سه بخش اصلی این کتاب، یعنی تورات، نویسیم (انبیاء) و کتویم (مکتوبات) است.<sup>۳</sup>

۱. مثل ایمان، اطاعت و عبودیت و شکر از جانب انسان نسبت به خدا

۲. مصداق بارز فعل الهی در اینجا هدایت تکوینی و تشریحی از جانب خداست.

۳. برای آگاهی بیشتر در باب تاریخ شکل گرفتن کتاب مقدس مسیحیان و یهودیان و فرآیند نامگذاری آن‌ها رجوع کنید به:

Sheppard, Gerald, art: "Canon" in *The Encyclopedia of Religion*, ed. by M. Eliade, Macmilan Publishing Co. New York, 1987, v. 3, pp. 63-4

و نیز رجوع کنید به: ترجمه «عهد جدید»، از پیروز سیار، بخش دیباچه مترجم و مقاله «عهدین همچون کتاب مقدس» از استفن پریکت، ترجمه نگارنده، در مجموعه مقالات الهیات جدید مسیحی (مشخصات کتابشناختی این دو منبع در پایان مقاله آمده است).

### عهد عتیق و دوره‌های حیات انسان

در عهد عتیق، بخش نخست تاریخ انسان بر روی زمین شامل آفرینش آدم تا زمان ظهور حضرت موسی(ع) و خارج ساختن بنی اسرائیل از مصر است. انسان در روز ششم آفرینش خلق شده و بر طبق یکی از دو روایتی که در آغاز سفر پیدایش آمده است مدتی کوتاه با همسر خود در باغ عدن جای داشته و با تناول از درخت ممنوع از باغ عدن اخراج شده و آسایش آنجا را از دست داده است. از آن پس بنا بر این شده که با تحمل زحمت، کار کند و روزی خود را از زمین تأمین نماید. پس از این ماجرای هابیل و قاین و شیث و در ادامه با یادکرد نسل آدم از فرزندان شیث، بحث ظهور انبیاء از نسل شیث مطرح می‌شود. در این دوره انبیا مثل حضرت نوح(ع)، و از نسل او حضرت ابراهیم(ع)، حضرت اسحاق(ع) و حضرت یعقوب(ع) به ظهور رسیده‌اند. خداوند از طریق آنان انسان‌ها را به یکتاپرستی دعوت می‌کند و با انبیاء خود «عهدهایی»<sup>۱</sup> می‌بندد و خواهان پای‌بندی آنان و پیروانشان به آن عهدها می‌شود. قوم بنی اسرائیل که از نسل ابراهیم و از فرزندان اسحاق و یعقوب‌اند، به مثابه قومی که به‌طور خاص مورد عنایت خداوندند، در اواخر این دوران شکل گرفته‌اند. گزارش این دوران در ابتدای عهد عتیق و در اولین کتاب آن، که در میان مسیحیان به سفر پیدایش شناخته می‌شود<sup>۲</sup>، آمده است. از همین جاست که متن مقدس یهودی صبغه تند قومی به خود می‌گیرد و این حالت تا پایان کتاب مقدس عبری ادامه پیدا می‌کند.

بیان رابطه تشریحی و رابطه تکوینی خدا با انسان در این دوران از این قرار است که رابطه تشریحی او با انسان از طریق پیام‌آوران الهی و در قالب «عهد»های خدا با انسان تحقق یافته است. ارتباط تکوینی خدا با انسان، در نگاه سطحی متدینانه، گویی فقط به دخل و تصرف خدا در روال عادی جریان امور طبیعت و ایجاد پدیده‌هایی، که به نام معجزه شناخته می‌شوند، خلاصه می‌شود. این تصرفات تکوینی گاهی جنبه بلا و عذاب به خود می‌گیرد که نوعی کیفر برای کسانی است که به گناهان مبتلا شده‌اند و از مفاد عهد سرپیچی کرده‌اند و یا به آن بی‌اعتنایی کرده‌اند و گاه جنبه پاداش برای کسانی است که به عهد خدا پای‌بند مانده‌اند (از باب

۱. مفهوم عهد، که در زبان عبری با واژه «بریت» و در ترجمه یونانی با واژه «دیاکتیک» از آن یاد می‌شده، از مفاهیم مهم الهیاتی یهودیان است و ناظر به رابطه خاص بین خدا و این قوم بوده است (مثل: خروج ۱۹: ۵، ۲۴: ۸، تثنیه ۷: ۱۰ و ۱۲، ۸: ۱۸). در قرآن نیز بارها به این مفهوم اشاره شده است از جمله: «یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی التي أنعمت علیکم و أوفوا بعهدی أوف بعهدکم...» (بقره/۴۰)، هم‌چنین: بقره/۹۳، ۸۴، ۶۳، مائده/۱۳، ۷۰، ۱۲، ۷.

۲. نام سفر پیدایش در متن مقدس عبری عبارت است از برشیت.

نمونه: پیدایش بابهای ۱۷، ۱۸ و ۱۹: ۱-۲۹ و ۲۲: ۱۵-۱۹).

بخش دوم تاریخ انسان از زمان خروج از مصر و فرورستادن شریعت بر قوم بنی اسرائیل از طریق حضرت موسی (ع) و عهد بستن با آنان در جوار کوه سینا تا ظهور مسیحا است. این عهد را با نام عهد شریعت می‌شناسند.<sup>۱</sup> این دوران نیز، مثل دوره قبل از آن، شاهد جانب هدایتگری خدا نسبت به انسان هستیم اما تفاوت آن با دوره پیشین آن است که در اینجا تمام تمرکز متن متوجه قوم بنی اسرائیل است و گویا مردمان دیگر مورد عنایت خالق خویش نیستند. حتی این ادعا دور نیست که وجود دوره نخست به منزله مقدمه‌ای برای تحقق یافتن این دوران است و به عبارت دیگر اصالت (به معنای هدفمندی الهی در طراحی تاریخ بشر) با این بخش دوم است و بخش نخست نقش تبعی یا مقدمی دارد. یکی از مشخصه‌های دوران دوم، «عهد» بین خدا و «قوم بنی اسرائیل» به منزله قومی است که ذریه حضرت ابراهیم (ع) را شکل می‌دهند و بنا بر آن است که وعده‌های پیشین خدا به حضرت ابراهیم (ع) در باره آنها تحقق یابد. گذشته از آن، عهدهای جدیدی نیز با واسطه حضرت موسی (ع) و حضرت داود (ع) بین خدا و این قوم در میان می‌آید. گفته شد که اولی به عهد شریعت شناخته می‌شود، دومی نزد آنان به عهد پادشاهی معروف است. زیرا به مقتضای آن به شرط پایبندی پسران داود به احکام تورات و راستی در سلوک هر کس از ذریه حضرت داود بر بنی اسرائیل حکومت کند حکومت او نابود نخواهد شد. لذا مشخصه دیگر این دوران اهمیت پیدا کردن شریعت و لزوم التزام به آن و نیز پیدایش پادشاهی در قوم بنی اسرائیل است. حجم قابل توجهی از مطالب کتب انبیاء در عهد عتیق و نیز بخش مهمی از مطالب نامه‌های پولس، که دارای پیشینه مهم یهودی است، ناظر به عهد بنی اسرائیل با خدا و لزوم پایبندی به آن و البته در الهیات پولس ارائه تفسیر جدید از آن و پیدایش نوعی تحول در آن است.<sup>۲</sup> پیش از ظهور پادشاهی در میان بنی اسرائیل آنان از طریق ارشاد و هدایت داوران، که با خداوند ارتباط داشتند، هم با وظایف دینی خود آشنا می‌شدند و هم بر مشکلات خویش فائق می‌آمدند و شرّ اقوام بت‌پرست را دفع می‌کردند. تا اینکه به درخواست آنان از یکی از داوران، مانند اقوام دیگر دارای پادشاه شدند (اول سموئیل: ۸). در

۱. شرح مفصل این عهد در سفر خروج از باب ۱۹ تا ۲۴ و سفر تثبیه باب ۵ آمده است.

۲. برای نمونه نگاه کنید به: غلاطیان ۴: ۲۱-۳۰، عبرانیان ۸: ۶-۱۳ (اگر نامه به عبرانیان از پولس باشد و البته با توجه به تفسیرهای تمثیلی مفاهیم متن مقدس یهودی در آن، و این که این شیوه بیان الهیات در نامه‌های پولس مشهود است این احتمال قوی است).

دوران بعضی از پادشاهان، بخصوص در دوره حضرت داود(ع) و حضرت سلیمان(ع)<sup>۱</sup> قوم بنی اسرائیل به اقتدار و عظمت دست یافتند.

بخش سوم تاریخ انسان در عهد عتیق مقطعی است از تاریخ انسان که گفته شده در تصورات دینی یهودیان و کتاب مقدس آنان به تدریج در قالب تصور فرجام‌شناسانه درآمده است: «از دوران اقتدار و عظمت بنی اسرائیل در فلسطین، (قرن ۱۰ تا ۶ قبل از میلاد) امیدهایی مبنی بر این که شخصی از ذریه حضرت داود(ع) روزی همه دشمنان بنی اسرائیل را مغلوب خواهد ساخت وجود داشته است (مزامیر باب ۲ و باب ۱۱۰)» (Nelson, William, 1993, p.192). این امیدها مربوط به آینده‌ای نزدیک و زودرس بوده، و حتی نه آینده‌ای مربوط به فرجام این جهان، (در برابر فرجام مرتبط به جهان دیگر)، اما به هر روی این آینده نزدیک صورت تحقق به خود نگرفته است، بلکه حادثه‌ای برخلاف آنچه امید داشتند، یعنی اسارت و کوچاندن آنان به بابل اتفاق افتاد.<sup>۲</sup> همچنین گفته شده است که: «در دوران اسارت یهودیان در بابل وعده بازگشت شکوهمندان قوم بنی اسرائیل به سرزمین یهودیه (اشعیا ۴۰-۵۵) مطرح بوده است (اشعیا ۴۳: ۱۸-۲۱، ۴۸: ۲۰ و ۲۱، ۵۱: ۹-۱۱). حزقیال نیز از روزی سخن گفته که قوم به خانه برمی‌گردند (حزقیال ۳۴: ۱۱-۱۶، ۴۷) و اینکه یهودیه ویران شده به یک باغ عدن جدید تبدیل می‌شود (۳۶: ۳۵). باز در اینجا نیز گرچه قوم به یهودیه بازگشتند ولی باغ عدن و شهر آرمانی بنا نشد. همچنین امیدهای دیگری از این دست، مثل ظهور پادشاه و مسیحی که منشأ عظمت و اقتدار قوم و مغلوب شدن امت‌ها خواهد شد، تحقق نیافت و این امر سبب شد که جامعه یهودی آن امید خوش‌بینانه و قریب‌الوقوع پیشین را از دست بدهد و در دوره اخیر شکل‌گیری نهائی کتاب مقدس عبری به تصویر فرجام‌شناسانه آخرالزمانی که همراه با علائم آسمانی و رویدادهای خارق طبیعی است، روی بیاورد.» (Ibid. pp. 192-3).

چه این تحلیل را درباره نحوه پیدایش تصور فرجام‌شناسانه موجود در عهد عتیق بپذیریم و چه یهودیان را از دوره‌های متقدم‌تر واجد تصورات فرجام‌شناسانه با معنی آخرالزمانی آن

۱. حضرت داود(ع) و حضرت سلیمان(ع) از دیدگاه متن مقدس یهودیان گرچه نبی هستند اما صبغه پادشاهی آن دو بسیار شاخص‌تر است.

۲. در حدود سال ۵۸۶ قبل از میلاد بخش جنوبی منطقه فلسطین، که به نام یهودیه شناخته می‌شد و شهر مهم اورشلیم در آن قرار داشت و دو سبط یهودا و بنیامین در آن می‌زیستند، مورد هجوم پادشاه بابل، نبوکد نصر قرار گرفت و بسیاری از ساکنین یهودی آن به بابل به اسارت برده شدند. این اسارت که نیم قرن به طول انجامید یکی از حوادث مهم تاریخ قوم یهود به شمار می‌رود و به اسارت بابلی شناخته می‌شود (دوم پادشاهان ۲۴: ۱۰-۱۷ و ۲۵: ۱-۱۲؛ ناس، جان بی، ۵۲۷).

۳. این بخش از کتاب اشعیا را که به نام اشعیا ثانی می‌شناسند، به لحاظ ادبیات و محتوا با بخش اول کتاب اشعیا متفاوت و به این دلیل آن را منسوب به پیامبری ناشناخته می‌دانند (Nelson, William, 1993, p.192).



بدانیم، در حال حاضر این نوع مفاهیم در متن مقدس یهودی موجود است و بخش مهمی از بینش دینی آنان را در باب آینده حیات انسان شکل می‌دهد. این آینده با مفاهیمی از قبیل آمدن جلال خدا، (حجّی ۲: ۶-۹)، ذرّیّه داود (زرّبايل<sup>۱</sup>، نگ: عزرا ۲: ۲، حجّی ۲: ۲۳)، مسیحا<sup>۲</sup>، روز خداوند، مغلوب شدن دشمنان قوم و سرانجام، آکنده شدن زمین از امنیّت و سلامت و عدالت و وراثت زمین (مزامیر ۳۷: ۲۹) همراه است: «و نهالی از تنه یسی<sup>۳</sup> بیرون آمده، شاخه‌ای از ریشه‌هایش خواهد شکفت... مسکینان را به عدالت داوری خواهد کرد و به جهت مظلومان زمین برآستی حکم خواهد نمود... شریران را به نفخه لب‌های خود خواهد کشت... و گرگ با بره سکونت خواهد داشت و پلنگ با بزغاله خواهد خوابید...» (اشعیا ۱۱: ۱-۱۰)، «از من درخواست کن و امت‌ها را به میراث تو خواهم داد و اقصای زمین را ملک تو خواهم گردانید» (مزامیر ۲: ۸ و ۱۱۰: ۴-۷)، «ترقی سلطنت و سلامتی او را بر کرسی داود و بر مملکت وی انتها نخواهد بود تا آن را به انصاف و عدالت از الان تا ابدالآباد ثابت و استوار نماید. غیرت یهوه صباوت این را بجا خواهد آورد» (اشعیا ۹: ۷ و مثل این مضمون در ارمیا ۳۳: ۱۴ و ۱۵). در برخی از کتاب‌های پیش‌گویانه عهد عتیق، مانند کتاب عاموس این آینده برای همه قوم بنی اسرائیل آینده‌ای درخشان نیست. عاموس عبارت «روز خداوند» را که بناست به تصویر دوران شکست دشمنان بنی اسرائیل بپردازد، برضد آنان تفسیر می‌کند: «وای بر شما که مشتاق روز خداوند می‌باشید، روز خداوند برای شما چه خواهد بود؟ تاریکی و نه روشنایی...» (عاموس ۵: ۱۸-۲۰ و ۹: ۹-۱۱). او درباره این آینده از نوعی گزینش در میان قوم سخن گفته است: «...خاندان بنی اسرائیل را در میان همه امت‌ها خواهم بیخت، چنانکه غله در غربال بیخته می‌شود...» (عاموس ۹: ۸-۱۳). شاخص مهم دوره سوم تاریخ انسان پیدایش دگرگونی اساسی است. دگرگونی در رابطه بین خدا و قوم او، و یا در رابطه بین خدا و همه انسان‌هایی که خدا آن‌ها را بر جای گذاشته است: «و بعد از آن روح خود را بر همه بشر خواهم ریخت و پسران

۱. زرّبايل بنابر متن عهدین یکی از نوادگان حضرت داود(ع) است که در اسارت بابلی حضور داشته است و پس از اسارت از کسانی بوده است که مأموریت بازسازی معبد را برعهده داشته است.

۲. تلفظ این واژه در زبان عبری ماشیح است که به لحاظ لغوی به معنی «تدهین شده» است. در متن مقدس عبری این واژه غالباً در مورد پادشاهان به کار می‌رود و دلیل آن این است که در مراسم انتصاب آنان سر آنان با روغن تدهین می‌شده است. (داوران ۹: ۸-۱۵، ۲ سموئیل ۵: ۳، اول پادشاهان ۱: ۳۹ و...). متونی که در عهد عتیق اشاره به ظهور پادشاهی غالب شونده و عدل‌گستر در آینده دارند به متون مسیحایی (messianic texts) شناخته می‌شوند. گرچه خود واژه مسیحا به این معنی، (یعنی پادشاهی «با خصوصیت آخرالزمانی»)، در متن مقدس عبری نیامده است. (Sawyer, John F. A., pp.513-4).

۳. یسی در کتاب مقدس نام پدر حضرت داود(ع) است: لوقا ۳: ۳۱ و ۳۳.

و دختران شما نبوت خواهند نمود و پیران شما و جوانان شما رؤیایا خواهند دید...» (یوئیل ۲: ۲۸-۲۹)، احکام خدا نقض نخواهد شد و فرمانبرداری فراگیر پدیدار می‌شود. این دگرگونی چنان است که گویی آفرینشی جدید صورت گرفته و آسمان و زمین از نو بنا شده‌اند (اشعیا ۶۵: ۱۷-۲۵؛ ۶۶: ۲۲). در این دوران انسانی از عالم بالا می‌آید و سلطنتی جاودانی بر همگان به او داده می‌شود: «و در رؤیای شب نگرستم و اینک مثل پسر انسان با ابرهای آسمان آمد و نزد قدیم‌الایام رسید و او را به حضور وی آوردند و سلطنت و جلال و ملکوت به او داده شد تا جمیع قوم‌ها و امت‌ها و زبان‌ها او را خدمت نمایند. سلطنت او سلطنت جاودانی و بی‌زوال است و ملکوت او زایل نخواهد شد» (دانیال ۷: ۱۳ و ۱۴).

سیادت و سیطره جهانی برای برگزیدگان پدید می‌آید. این برگزیدگان بنابر بعضی از عبارت‌های کتاب اشعیا و کتاب‌های دیگر پیش‌گویانه عهد عتیق از ذریه قوم بنی‌اسرائیل و به خصوص از نسل داوودند (مثل اشعیا ۶۶: ۲۲ و باب ۱۱، مزامیر ۳۳: ۱۲) و بنابر بعضی عبارات دیگر شامل صالحان از جمیع امتهای هستند (مثل مزامیر ۳۷: ۲۰-۲۲، ۲۹، ۳۴).

شایان توجه است که بخش‌هایی از متون پیش‌گویانه عهد عتیق در باب سخن از «روز خداوند» به نشانه‌هایی اشاره کرده‌اند که از آن‌ها با تعبیر «رویدادهای حاکی از پایان دهر» یاد شده است مثل: لرزش زمین و ارتعاش آسمان، تیره شدن آفتاب و ماه و زوال نور ستارگان (یوئیل ۲: ۱۰ و ۱۱، اشعیا ۲۴: ۱۷-۲۰)، داوری درباره امت‌ها (یوئیل ۳: ۱۲)، مصیبت و اندوه بی‌مانند، زنده شدن بسیاری از مردگان و جاودانگی پس از آن (دانیال ۱۲: ۱-۳). به دلیل وجود این قسم نشانه‌ها دو گونه ابهام به «وضعیت نهائی» یا «دوران فرجامین انسان» در متن عهد عتیق راه یافته است: نخست آنکه آیا دوران فرجامین حیات بشر دورانی زمینی و این جهانی است یا دورانی آن جهانی و یا این که دو دوران متمایز و مجزا در کار خواهد بود. در عهد عتیق و چنان که خواهد آمد در عهد جدید نیز تصویر چندان روشنی در این باره وجود ندارد. دوم این که اگر دوران فرجامین را دورانی این جهانی بدانیم و به عبارت دیگر اگر به دوران نهایی و آرمانی این جهانی قائل باشیم، با صرف نظر از اینکه دورانی آن جهانی هم در کار هست یا نه، آیا این دوران مختص قوم بنی‌اسرائیل است یا همه امت‌ها را شامل می‌شود. دلیل وجود این ابهام دوم آن است که متون فرجام‌شناختی عهد عتیق غالباً محفوف با مکتوباتی است که محور آن قوم بنی‌اسرائیل است و گاه در آن‌ها سخن از جلال و شکوه یافتن دوباره اورشلیم و بازگشت قوم به سرزمین موعود به میان آمده است (مثل یوئیل ۳: ۱۶).

### عهد جدید و دوره‌های حیات انسان

در عهد جدید، درباره دوره‌های تاریخ حیات بشر در ارتباط او با خدا، شاهد دو بینش نسبتاً متفاوت هستیم. این تفاوت مربوط به نحوه تصویری است که در بینش دوم عرضه شده و در آن دوران‌های حیات بشر با مفاهیمی از قبیل هبوط، آلودگی سرشت انسان، بندگی، شریعت، تجسد فرزند خدا و فدیة گناه انسان پیوند یافته است. در بینش نخست مفاهیم مذکور حضور ندارد و نقشی در تقسیم تاریخ حیات انسان در زمین ایفا نمی‌کند.

بینش نخست مربوط به اناجیل همدید یا همنوا<sup>۱</sup>، یعنی سه انجیل متی، مرقس و لوقا است. این اناجیل در مقام نگاه به گذشته و تحلیل و تفسیر دوران‌های گذشته حیات انسان نیستند بلکه عمدتاً نظر به حال و آینده دارند. آنچه در آن‌ها بارز است، مفهوم «ملکوت خدا» و فرارسیدن دورانی جدید است. در این دوران، «پیام‌آوری» جدید، (اشاره به حضرت عیسی‌ع) با معجزات گوناگون برای رهانیدن رنج‌دیدگان به ظهور رسیده است و در آستانه آمدن او هشدارهایی مبنی بر آمادگی یافتن برای پذیرش او به یهودیان داده شده است: «توبه کنید، زیرا ملکوت آسمان نزدیک است» (متی ۳: ۲)، عیسی به جلیل آمده به بشارت ملکوت خدا موعظه کرده، می‌گفت: «وقت تمام شد و ملکوت خدا نزدیک است. پس توبه کنید و به انجیل ایمان بیاورید» (مرقس ۱: ۱۵).

در این اناجیل، گرچه هر یک بطور جداگانه و مستقل به این موضوع پرداخته است، مفهوم «ملکوت خدا» یا «ملکوت آسمان» موضوع مکرر و عمده‌ای در پیام [حضرت] عیسی‌ع) به مخاطبان است. در اناجیل همنوا، در مجموع، حدود پنجاه بیان یا مثل و در انجیل یوحنا یک بیان صریح در این باره از ایشان نقل شده است (مثل متی ۴: ۱۷ و ۲۳؛ مرقس ۱: ۱۵؛ لوقا ۴: ۴۲ و ۴۳؛ یوحنا ۳: ۳ و ۵) و بنابر این در آثار رسمی اتفاق بر این است که این ملکوت نقطه تأکید

۱. اناجیل همنوا به سه انجیل نخست در عهد جدید، یعنی انجیل مرقس، انجیل متی و انجیل لوقا گفته می‌شود. این سه انجیل در کاربرد عبارت‌ها و نیز ترتیب مطالب با یکدیگر شباهت عمده دارند. این شباهت‌ها از اواخر قرن هیجدهم به بعد در مطالعات مربوط به اناجیل موجب بحث‌ها و ارائه فرضیه‌هایی شده است. از جمله فرضیه‌هایی در باب چگونگی تقدم و تأخر سه انجیل اول بر یکدیگر و اقتباس متی و لوقا از انجیل مرقس و از منبعی ناشناخته یا اقتباس گزینشی مرقس از متی. art. "Synoptic Problem" in: The Oxford Dictionary of The Christian Church, ed. by F. L. Cross & E.A. Livingstone

علاوه بر این با مراجعه به متن این سه انجیل درمی‌یابیم که دیدگاه‌های الهیاتی این سه، که در صدد بیان سرگذشت حضرت عیسی‌ع) و سخنان آن حضرت هستند، نسبت به انجیل چهارم، بسیار به یکدیگر نزدیک‌ترند. انجیل چهارم، یعنی انجیل یوحنا، فصل اول خود را با کلمه (Logos) بودن حضرت عیسی‌ع) و تجسم یافتن الوهیت در او و ازلی بودن او آغاز می‌کند و به این لحاظ متضمن نوعی تفاوت نگرش با سه انجیل نخست است. (برای توضیح بیشتر رک: جان بی. ناس، ۶۲۴)

اصلی الهیات [حضرت] عیسی (ع) بوده است (Chilton, Bruce D., p. 408) در بخش‌های دیگر عهد جدید تعبیر «ملکوت خدا» به کار نرفته است اما مواردی را که در آن از آمدن دوباره حضرت عیسی (ع) (و در اناجیل هم‌نوا: «آمدن پسر انسان») یاد شده است (مثل رومیان ۱۳: ۱۱-۱۲؛ عبرانیان ۹: ۲۶-۲۸؛ اول قرنتیان ۴: ۵، ۱۵: ۲۳-۲۵)، مرتبط با همین مفهوم شناخته‌اند (Travis, Stephen H., p. 685)

مفهوم «ملکوت خدا» یا «ملکوت آسمان» در اناجیل هم‌نوا، هم دارای بار معنایی معنوی - اخلاقی است - به این معنی که ورود به آن مستلزم ایجاد دگرگونی اخلاقی در خویشتن و گسستن از علائق فرودین و دل‌بستگی‌های این دنیایی است<sup>۲</sup> - و هم بار «تاریخی» با خود دارد یعنی اشاره به دورانی مطلوب از حیات بشر دارد که باید در صدد دریافتن آن و ورود به آن بود. اینکه این دوران تاریخی چه زمانی است عبارات موجود در اناجیل دلالت یکسانی در این باره ندارند: روشن نیست که آیا با آمدن حضرت عیسی (ع) آغاز شده است (و البته به دلیل وجود مؤلفه اخلاقی - معنوی در مفهوم ملکوت خدا، فرارسیدن آن به معنی ورود همه انسان‌ها در آن نیست بلکه فقط زمینه ورود به آن برای همگان فراهم شده ولی شرط اساسی حضور در آن تلاش و رشد معنوی است)، یا اینکه در واقع نوعی دوران آخرالزمانی است که در آینده، و مثلاً، هنگام بازگشت دوباره حضرت عیسی (ع) محقق خواهد شد. بعضی از عبارات اناجیل حاکی از تحقق و فعلیت یافتن آنند: «لیکن هرگاه من به روح خدا دیوها را اخراج می‌کنم، هر آینه ملکوت خدا بر شما رسیده است» (متی ۱۲: ۲۸)، «و چون فریسیان از او پرسیدند که ملکوت خدا کی می‌آید، او در جواب ایشان گفت: «ملکوت خدا با مراقبت نمی‌آید و نخواهند گفت که در فلان یا فلان جاست زیرا اینک ملکوت خدا در میان شما است» (لوقا ۱۷: ۲۰-۲۱؛ ۱۱: ۲۰).

بعضی دیگر از عبارات حاکی از قریب‌الوقوع بودن آنند، به گونه‌ای که مخاطبان حضرت عیسی (ع) در زمان حیات خود می‌توانند آن را دریابند: «...لهذا شما نیز حاضر باشید، زیرا در ساعتی که گمان نبرید پسر انسان می‌آید» (متی ۲۴: ۳۶-۴۴)، درباره شیوه دعا کردن، از قول حضرت عیسی (ع) چنین نقل کرده‌اند که: «هرگاه دعا کنید، گوئید: ای پدر ما که در آسمانی،

۲. «... عیسی باز توجه نموده بدیشان گفت: ای فرزندان چه دشوار است دخول آنانی که به مال و اموال توکل دارند در ملکوت خدا. سهل‌تر است که شتر به سوراخ سوزن درآید از اینکه شخص دولتمند به ملکوت خدا داخل شود.» (مرقس ۱۰: ۲۴ و ۲۵)

«تا عدالت شما بر عدالت کاتبان و فریسیان افزون نشود، به ملکوت آسمان هرگز داخل نخواهید شد.» (متی ۵: ۲۰)

نام تو مقدّس باد، ملکوت تو بیاید، اراده تو چنان که در آسمان است، در زمین نیز کرده شود» (لوقا ۱۱: ۲)، «...بلکه ملکوت خدا را طلب کنید...» (لوقا ۱۲: ۳۱)، «...بعضی از حاضران در اینجا هستند که تا ملکوت خدا را نبینند ذائقه موت را نخواهند چشید.» (لوقا ۹: ۲۷).

بعضی از عبارات‌ها هم حاکی از ارتباط آن با تصورات و مفاهیم آخرالزمانی‌اند: «ایضاً ملکوت آسمان مثل دامی است که به دریا افکنده شود و از هر جنسی به آن درآید، و چون پُر شود به کناره‌اش کشند و نشسته خوب‌ها را در ظروف جمع کنند و بدها را دور اندازند. بدین‌طور در آخر این عالم خواهد شد. فرشتگان بیرون آمده، طالحان را از میان صالحان جدا کرده...» (متی ۱۳: ۴۷-۵۰).

به همین دلیل مشخص نبودن دوران ملکوت خدا، به معنی فعلیت یافتن آن در زمان حضور حضرت عیسی (ع) یا فعلیت یافتن آن در آینده‌ای نزدیک یا دور، گفته شده است که در این باره سه دیدگاه در میان الهی‌دانان مسیحی وجود دارد: بعضی از الهی‌دانان مسیحی بیانات ناظر به ملکوت خداوند در اناجیل را تحت عنوان «فرجام‌شناسی سازوار»<sup>۳</sup> صرفاً به معنی رویدادهای مرتبط به پایان جهان دانسته‌اند. در مقابل برخی دیگر به «فرجام‌شناسی فعلیت یافته»<sup>۴</sup> قائل شده‌اند و بر این باورند که حضرت عیسی (ع) ملکوت خدا را با آمدن خودش تحقق یافته می‌دانست. و بعضی هم دیدگاه سومی به نام «فرجام‌شناسی افتتاح شده»<sup>۵</sup> دارند، به این معنی که حضرت عیسی (ع) طلیعه ملکوت خدا را فرآورد و بعضی از جنبه‌های فرمانروایی خدا در او محقق بود اما ملکوت کامل فقط در پایان جهان محقق می‌یابد (Nelson, William B., p. 193).

بنابراین می‌توان گفت که تاریخ حیات بشر بنابر دیدگاه موجود در اناجیل هم‌نوا دارای سه بخش است: بخش نخست عبارت است از آغاز آفرینش انسان و حضور او بر روی زمین تا ظهور فرستاده جدید خداوند. در این انجیل‌ها از این فرستاده هم با نام پسر انسان یاد شده و هم پسر خدا.<sup>۶</sup> مشخصه این دوران ظهور شأن هدایتگری خداوند از طریق ارسال انبیائی است

۳. consistent eschatology

۴. realized eschatology

۵. inaugurated eschatology

۶. مثل لوقا ۱: ۳۳ و ۳۵، متی ۱۸: ۱۱، لوقا ۹: ۵۶. «پسر انسان لقب خود خوانده‌ای است که غالباً [حضرت] عیسی (ع) در اناجیل به کار برده است. در اناجیل هم‌نوا هفتاد و دو بار آمده است... اگر عبارتهای مشابه لحاظ نشود، شمار عبارتهای مشتمل بر پسر انسان چهل و سه مورد خواهد بود...».

مفاد بیان مُکینز مولر آن است که بنابر عبارتهای منقول از حضرت عیسی (ع) در عهد جدید، آن حضرت تعبیر «پسر خدا» را به منزله نام یا لقبی برای خود به کار نبرده است.

که با خود «پیام مکتوب» نیز دارند: «عیسی وی را گفت: و نیز مکتوب است خداوند خدای خود را نیازمندی... مکتوب است که خداوند خدای خود را سجده کن و او را فقط عبادت نما» (متی ۴: ۷-۱۰)، پیام آور جدید در راستای انبیاء پیشین است و مویذ پیام آنان و شأنی همانند انبیاء پیشین دارد: «گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات یا صُحُف انبیاء را باطل سازم. نیامده‌ام تا باطل نمایم بلکه تا تمام کنم» (متی ۵: ۱)، «لهذا آنچه خواهید که مردم به شما کنند، شما نیز بدیشان همچنان کنید، زیرا این است تورات و صُحُف انبیاء» (متی ۷: ۱۲).

بخش دوم تاریخ حضور انسان بر زمین از زمان رستاخیز او از مردگان (مرقس ۱۰: ۳۴) تا بازگشت دوباره اوست. در این دوران بنابر اناجیل همونا پیروان او باید در انتظار بازگشت وی و متوجه پذیرفته شدن خویش توسط مولایی که ناگهان بازمی‌گردد باشند (مرقس ۱۳: ۳۲-۳۷؛ متی ۲۴: ۴۲-۵۱؛ ۲۵: ۱-۳۰؛ لوقا ۱۲: ۳۵-۴۸). مدعیانی ظهور خواهند کرد که خود را به نام مسیح معرفی می‌کنند و سبب گمراهی می‌شوند. جنگ‌ها و زلزله‌ها پدید خواهد آمد. گناه افزون خواهد شد و با پیروان مسیح دشمنی خواهند کرد و آنان را شکنجه می‌کنند و می‌کشند و صبر کامل عامل نجات خواهد بود (متی ۲۴: ۴-۱۴؛ مرقس ۱۳: ۵-۱۳ و ۱۳: ۲۱-۲۴). حضرت عیسی (ع) گاه به پیروان خود وعده حضور روح القدس در میان مؤمنان و یاری رساندن به آنان را در دورانی که در پیش است داده است (مرقس ۱۳: ۱۱).

در سومین مرحله تاریخ حیات انسان بازگشت دوباره حضرت عیسی (ع) محقق می‌شود (متی ۲۳: ۲۳؛ ۲۴: ۳ و ۳۰ و ۳۹ و ۴۴؛ مرقس ۱۳: ۲۶)، زمان این بازگشت حتی برای او نیز نامعلوم است، فقط خدا از آن آگاه است (متی ۲۴: ۳۶، ۲۵: ۱۳؛ مرقس ۱۳: ۳۲-۳۵؛ لوقا ۱۲: ۴۰) و تحقق آن ناگهانی است (متی ۲۴: ۲۷؛ لوقا ۳۴: ۲۱). معرفی این دوران با مفاهیم آن جهانی نیز همراه است، مثل: تاریکی آفتاب و ماه و فروریختن ستارگان (متی ۲۴: ۲۹-۳۰؛ مرقس ۱۳: ۲۴-۲۵)، انقضای عالم (متی ۲۴: ۳)، داوری بر جمیع امت‌ها (متی ۲۵: ۳۱)، اصحاب یمین که حیات جاودانی می‌یابند و ملکوت خدا را به ارث می‌برند و اصحاب یسار که به عذاب همیشگی دچار می‌شوند (متی ۲۵: ۳۱-۴۶).

با توجه به ویژگی‌های مذکور این دوران صبغ‌های آن جهانی دارد و ترسیم آن در قالب نوعی فرجام این جهانی برای جامعه بشری دشوار به نظر می‌رسد.

چنان که پیش از این گذشت، در عهد جدید بینش دومی هم درباره دوره‌های تاریخ حیات بشر در ارتباط با خدا وجود دارد که مربوط به بخش رساله‌های پولس<sup>۷</sup> است و با مفاهیمی از قبیل: گناه نخستین، هبوط، مرگ، بندگی انسان، کفار، شریعت، تجسد، فدیة گناه و فیض مرتبط است.

براساس این دیدگاه تاریخ حیات انسان بر روی زمین، به جز قطعه‌ای که مربوط به زندگی آدم و حواء در باغ عدن است، و البته دوره‌ای اساسی و آرمانی است، دارای سه بخش عمده است:

۱) از آدم تا زمان بر صلیب شدن حضرت عیسی (ع) و رستاخیز او از مردگان و صعود او به آسمان ۲) از صعود حضرت عیسی (ع) تا بازگشت دوباره او به زمین ۳) دوران بازگشت حضرت عیسی (ع) به زمین و داوری او در باب انسان‌ها.

دو دوره نخست نماینده دو نوع ارتباط از جانب خدا با انسان یا دوگونه دخالت و تصرف در سرنوشت اوست و هدف هر دو نجات انسان است: قسم اول از این دو نوع ارتباط، ارتباطی تشریحی یا ارسال «شریعت» است و در واقع شامل طرحی است که به تبع گناه نخستین تحقق یافت، گناه نخستین در تفسیر پولس سبب «هبوط انسان به معنی: آلودگی سرشت او» و مقدر شدن مرگ برای انسان شد (رومیان ۵: ۱۲ و ۱۵). این ارتباط تشریحی از طریق ارسال انبیاء و ابلاغ شریعت توسط آنان تحقق یافت (عبرانیان ۱: ۱-۲).

«شریعت» در اینجا دارای معنایی خاص است. شریعت باری بر دوش انسان است که به واسطه لغزش اولیه آدم و حوا بر گردن او افتاده است. در این دوران انسان دارای حیاتی جسمانی است و مکلف به انجام تکالیف شریعت است که باید جسم او را مهار کند. او به دلیل دچار شدن آدم به گناه نخستین، از مرتبه فرزندی خدا به بندگی خدا تنزل یافت، بنابراین از هنگام هبوط به بعد عبد است و چنان که شأن عبد اطاعت دستورات است، بنابراین ناچار به حمل بار شریعت است. شریعت تکالیف زحمت‌آوری است که انسان را به رتبه «عدالت»

۷. پولس شخصیتی یهودی بوده که حضرت عیسی (ع) را در زمان حیاتشان ندیده و از حواریون آن حضرت هم نبوده است بلکه از کسانی بوده که با گروندگان به حضرت مسیح (ع) به شدت مخالفت می‌کرده و در پی آزار و شکنجه آنان بوده، بنابراین نقل کتاب اعمال رسولان وی در مأموریت خود از طرف شورای روحانیون یهودی در اورشلیم به سمت دمشق در بین راه ادعا می‌کند که مکاشفه‌ای برای او رخ داده و حضرت مسیح (ع) را در عالم مکاشفه دیده است و از طرف ایشان برای تبلیغ مسیحیت مأموریت یافته است. وی از آن پس سفرهای زیادی کرد و آیین مسیحیت را با محتوایی متفاوت با دیدگاه حواریون تبلیغ کرد از جمله این موارد نفی شریعت موسوی بود. (در باب شخصیت پولس و مکاشفه و دیدگاه‌های او به کتاب اعمال رسولان بابهای ۹ به بعد در کتاب مقدس مراجعه کنید).

نمی‌رساند و کسی را کامل نمی‌کند اما به مثابه مقدمه‌ای ضروری برای آگاه شدن انسان از گناه‌کاری خویش و ناتوانی خود در رستن از گناه لازم شده است و در نهایت، مقدمه‌ای است برای رسیدن به مرحله‌ای دیگر از تاریخ هستی انسان بر زمین.<sup>۸</sup>

قسم دوم نوعی ارتباط تکوینی - تشریحی است و این طرحی است برای محو گناهان انسان، که به دنبال حاصل نشدن مطلوب در طرح اول، به وقوع پیوسته است. از آنجا که زندگی در زیر بار شریعت به نحو تمام و کمال تحقق‌پذیر نبود و با تمرد و عصیان آمیخته شد، و سبب فرونی گناه شد (رومیان ۴: ۱۴-۱۵)، بنابراین همراه با لعنت بود و انسان را به عدالت نرسانید: «زیرا جمیع آنانی که از اعمال شریعت هستند، زیر لعنت می‌باشند زیرا مکتوب است: ملعون است هر که ثابت نماند در تمام نوشته‌های کتاب شریعت تا آن‌ها را بجا آورد اما واضح است که هیچ کس در حضور خدا از شریعت عادل شمرده نمی‌شود زیرا که عادل به ایمان زیست خواهد نمود.» (غلاطیان ۳: ۱۰-۱۳ و نیز غلاطیان ۲: ۱۶: «زیرا که از اعمال شریعت هیچ بشری عادل شمرده نخواهد شد، همچنین نگ: غلاطیان ۵: ۱-۶، رومیان ۳: ۱۹-۲۶). بنابراین برای نجات انسان و آزاد ساختن او از گناه دورانی دیگر و برنامه نجاتی دیگر تحقق یافت. در این طرح فرورستادن «فیض» جانشین «ارسال شریعت» می‌شود: «مسیح ما را از لعنت شریعت فدا کرد...» (غلاطیان ۳: ۱۳)، «اما شریعت در میان آمد تا خطا زیاده شود. لکن جایی که گناه زیاده گشت، فیض بی‌نهایت افزون گردید. تا چنان‌که گناه در موت سلطنت کرد، همچنین فیض نیز سلطنت نماید به عدالت برای حیات جاودانی به وساطت خداوند ما عیسی مسیح» (رومیان ۵: ۲۰-۲۱).

دوران دوم حیات بشر با تجسد یافتن فرزند خدا در میان انسان‌ها و ایمان آوردن به او تحقق می‌یابد: «خدا که در زمان سلف به اقسام متعدد و طریق‌های مختلف به وساطت انبیاء به پدران ما تکلم نمود، در این ایام آخر به ما وساطت پسر خود متکلم شد که او را وارث جمیع موجودات قرار داد و به وسیله او عالم‌ها را آفرید» (عبرانیان ۱: ۱-۲).<sup>۹</sup>

۸. این که پولس شریعت موسوی را پس از تصلیب حضرت عیسی (ع) دارای اعتبار نمی‌داند امری مسلم است (از باب نمونه: نامه به رومیان ۵: ۱۲-۲۱ و ۶: ۱-۱۵)، اما این که دیدگاه او در باره نقش شریعت در دوره‌های پیشین چه بوده است در میان الهی‌دانان مسیحی محل بحث است. از بعضی از فقرات نامه او به رومیان چنین برمی‌آید که گویا وی نقش شریعت را این می‌داند که انسان را به ناتوانی خود در اطاعت از خدا و گناهکار شناختن خویش آگاه کند زیرا از نظر او هیچ انسانی قادر به نگه داشتن همه احکام شریعت نیست (رومیان ۷: ۷-۱۳).

۹. در این دیدگاه بین موسی (ع) و عیسی (ع) تفاوت هست: «و موسی مثل خادم در تمام خانه او امین بود تا شهادت دهد بر چیزهایی که بعد می‌بایست گفته شود. و اما مسیح مثل پسر بر خانه او.» (عبرانیان ۳: ۵ و ۶)



در این دوران انسان مؤمن از «عبد بودن» رهایی می‌یابد و به آزادی می‌رسد. بار شریعت از دوش او برداشته می‌شود و از طریق ایمان به مسیح (ع) به عدالت نائل می‌شود. عادل شدن انسان در این زمان با ایمان به تجسد فرزند خدا و فدا شدن او برای انسان‌ها حاصل می‌آید: «خلاصه ای برادران فرزندان کنیز نیستیم، بلکه از زن آزادیم. پس به آن آزادی که مسیح ما را به آن آزاد کرد، استوار باشید و باز در یوغ بندگی گرفتار مشوید...» (غلاطیان ۴: ۳۱ و ۵: ۱). البته نبود شریعت در این دوران به معنی نبود هیچ‌گونه تکلیفی بر دوش انسان نیست. بلکه ظاهراً مراد از «شریعت» در اینجا آن دسته از تکالیفی است که مستلزم تلاشی جسمانی و رنج بدنی و به خصوص ختنان، دادن کفاره، روزه و گزاردن قربانی‌ها است.<sup>۱</sup> اما «اعمال روح» یعنی آنچه با پاک نگه داشتن روح مرتبط است و به نوعی فاصله گرفتن از تعلقات مادی و دنیایی به حساب می‌آید و متضمن اجتناب و ترک عمل است، (مثل آنچه در ده فرمان<sup>۲</sup> آمده است)، در این بخش از الهیات عهد جدید، که باید آن را الهیات منسوب به پولس بنامیم، متضمن نفی کامل مفهوم «شریعت» نیست و بنابراین کنار نرفته است: «اما می‌گویم به روح رفتار کنید، پس شهوات جسم را بجا نخواهید آورد. زیرا خواهش جسم به خلاف روح است و خواهش روح به خلاف جسم و این دو با یکدیگر منازعه می‌کنند به طوری که آنچه می‌خواهید نمی‌کنید اما اگر از روح هدایت شدید، زیر شریعت نیستید» (غلاطیان ۵: ۱۶-۱۸).

ترسیم دو دوره مذکور با نوعی انسان‌شناسی، یعنی قائل بودن به دو بُعد متمایز جسم و روح برای انسان، همراه است. دوران نخست دورانی است که انسان زیر سیطره خواهش‌های جسم بسر برده است و نقش شریعت مهار ساختن این خواهش‌ها بوده است، اگرچه از عهده آن برنیامده است، و صرفاً انسان را از ناتوانی خود آگاه ساخته است. در دوران دوم انسان مؤمن به مسیح، همانند مسیح در جسم مرده است و دوباره در روح زنده گشته و از مردگان برخاسته است.<sup>۳</sup> مردن جسم و بر صلیب رفتن انسان دارای معنایی مجازی یعنی ترک گفتن خواهش‌های خواهش‌های مربوط به جسم و بی‌اعتنایی به آن‌هاست و برخاستن از مردگان نوعی زندگی

۱. «... کاهنی به طور دیگر باید ظهور نماید که به شریعت و احکام جسمی مبعوث نشود بلکه به قوت حیات عرفانی.» (عبرانیان ۷: ۱۵ و ۹: ۱۶؛ ۹: ۱۴-۹)

۲. ده فرمان دستورات دهگانه‌ای است که خداوند بر حضرت موسی (ع) نازل کرد و از بنی اسرائیل پیمان گرفت که به آن‌ها و نیز احکامی که به حضرت موسی (ع) وحی کرده بود پای‌بند باشند. (خروج، بابهای ۲۰ تا ۲۴)

۳. رومیان ۶: ۴-۳ «... پس چون که در موت او تعمید یافتیم، با او دفن شدیم تا آن‌که به همین قسمی که مسیح به جلال پدر از مردگان برخاست، ما نیز در تازگی حیات رفتار نماییم... انسانیت کهنه ما با او مصلوب شد تا جسد گناه معدوم گشته دیگر گناه را بندگی نکنیم...»

جدید یا حیاتی روحانی است که فارغ و آزاد از خواهش‌های جسم است و ثمرات روحی را در پی دارد.<sup>۱</sup> آنچه در زمره اخلاقیات ستوده است (و نیز، چنان‌که گذشت، آنچه در فرامین ده‌گانه بیان شده است) آثار و افعال روح به حساب می‌آید و بنابراین باقی بودن آن‌ها با برداشته شدن شریعت، که ناظر به تکالیف جسمانی بود، ناسازگاری ندارد، بلکه می‌توان از این امور با تعبیر «شریعت مسیح» یاد کرد: «و اعمال جسم آشکار است یعنی زنا و فسق و ناپاکی و فجور و بت‌پرستی و دشمنی و ... و حسد و قتل... لکن ثمره روح محبت و خوشی و سلامتی و حلم و مهربانی و نیکویی و ایمان و تواضع و پرهیزکاری است که هیچ شریعت مانع چنین کارها نیست... و آنانی که از آن مسیح می‌باشند جسم را با هوس‌ها و شهواتش مصلوب ساخته‌اند. اگر به روح زیست کنیم، به روح هم رفتار بکنیم» (غلاطیان ۵: ۱۹-۲۶)، «بارهای سنگین یکدیگر را متحمل شوید و بدین نوع شریعت مسیح را به جا آورید» (غلاطیان ۶: ۲).

در این دوران دگرگونی اساسی در راه و رسم نجات و شیوه نائل شدن به عدالت پدید آمده است و این شیوه تغییرناپذیر و همیشگی است به دلیل این‌که در دوره جدید (دوران دوم) کاهنان گوناگونی که یکی جانشین دیگری می‌شود، در کار نیست (تغییر مقام کهنانت حاکی از تغییر شریعت است) بلکه انسان‌های مؤمن برای همیشه یک رئیس کهنه دارند که به آسمان رفته و در دست راست خدا نشسته است و شفیع گناهان در نزد پدر است. بدینسان از این پس راه نجات یگانه‌ای برای انسان‌ها در کار است: «زیرا هرگاه کهنانت تغییر می‌پذیرد، البته شریعت نیز تبدیل می‌یابد» (عبرانیان ۷: ۱۲)، «لکن وی (عیسی) چون تا ابد باقی است، کهنانت بی‌زوال دارد. از این جهت نیز قادر است که آنانی را که به وسیله وی نزد خدا آیند، نجات بی‌نهایت بخشند، چون که دائماً زنده است تا شفاعت ایشان را بکند» (عبرانیان ۷: ۲۴ و ۲۵). این دوره

۱. تأثیر دیدگاه‌های گنوسی‌گری که قائل به نوعی ثنویت بین عالم ماده و عالم روح بودند و اولی را شر و پلید می‌شمردند در این طرز تلقی مشهود است: «ایشان (گنوسی‌ها) ... از یک گونه ثنویت شروع کرده، روح را اساساً از جسم جدا دانستند و گفتند عالم ماده آن قدر پلید و ناپاک است که شأن خداوند عالم نیست چنین مخلوق ناپسندی به وجود آورد. عیسی، که موجودی الهی و جاوید بود، قبل از پیدایش جهان در میان گروهی از مجررات ازلی مرکب از دو جنس انث و ذکور زندگانی می‌کرد... عاقبت چون عیسای رئوف و مهربان، یعنی آن موجود ازلی علوی مشاهده نمود که در زمین فساد و گمراهی به حد کمال رسیده است، نقابی از جسم و پیکر انسانی بر خود آراست... پس به روی زمین آمد و بنی‌آدم را که با ماده پلید و چرکین اجسام در تنازع بودند تعلیم داد که به وسیله ریاضت و زهد بدن را مهار کرده، برای فکر و ضمیر، حکمت و خرد جاویدی حاصل کنند و از بند و زنجیر عالم ماده خود را آزاد سازند و از شرور گوشت و استخوان خلاصی یافته و موجودی علوی و مجرد گردیده، به نعمت بقا و ابدیت نایل شوند.» (ناس، جان بایر، ۹ - ۶۲۸)، «پس همین در فکر شما باشد که در مسیح عیسی نیز بود که چون در صورت خدا بود، با خدا برابر بودن را غنیمت نشمرد لیکن خود را خالی کرده، صورت غلام را پذیرفت و در شباهت مردمان شد و چون در شکل انسان یافت شد، خویشتن را فروتن ساخت و تا به موت صلیب مطیع گردید.» (فیلیپیان ۲: ۵-۹)

دوم که با پیدایش نقطه عطفی بسیار شاخص، یعنی آمدن پسر خدا بر زمین، تجسد یافتن و بر صلیب رفتن او، در تاریخ انسان تحقق یافته است، «دوران عهد جدید»<sup>۱</sup> نامیده شده است. «عهد جدید» نیز یکی دیگر از مفاهیم برگرفته از فرهنگ الهیاتی یهودی در متن مقدس یهودیان است. در کتاب ارمیا آمده است که: «خداوند می‌گوید: اینک ایامی می‌آید که با خاندان اسرائیل و خاندان یهودا عهد تازه‌ای خواهم بست. نه مثل آن عهدی که با پدران ایشان بستم در روزی که ایشان را دستگیری نمودم تا از زمین مصر بیرون آورم زیرا که ایشان عهد مرا شکستند... شریعت خود را در باطن ایشان خواهم نهاد و...» (ارمیا ۳۱: ۳۱-۳۴). در متن دینی مسیحی پس از نقل عبارت بالا و استناد به آن، این «عهد تازه» به پیمانی از جانب خداوند برای ایمان به مسیح تفسیر شده و وصف «جدید» بودن آن، دلیل تفاوت اساسی آن با عهدهای پیشین دانسته شده است: «زیرا اگر آن اول بی‌عیب بود، جایی برای دیگری طلب نمی‌شد. چنان‌که ایشان را ملامت کرده می‌گوید: خداوند می‌گوید اینک ایامی می‌آید که با خاندان اسرائیل و خاندان یهودا عهدی تازه استوار خواهم نمود. نه مثل آن عهدی که با پدران ایشان بستم، در روزی که من ایشان را دستگیری نمودم تا از زمین مصر برآوردم... پس چون «تازه» گفت، اول را کهنه ساخت و آنچه کهنه و پیر شده است، مشرف بر زوال است» (عبرانیان ۸: ۷-۱۳)، «و از این جهت او متوسط [واسطه] عهد تازه‌ای است تا چون موت برای کفاره تقصیرات عهد اول به وقوع آمد، خوانده‌شدگان و عده میراث ابدی را بیابند» (عبرانیان ۹: ۱۵).

دوره سوم تاریخ بشر زمانی است که حضرت عیسی (ع) بار دیگر ظاهر خواهد شد.<sup>۲</sup> بینش دوم که مربوط به الهیات پولسی است، بیشتر به موضوع زنده شدن مردگان پرداخته است: «و چنانکه در آدم همه می‌میرند در مسیح نیز همه زنده خواهند گشت. لیکن هرکس به رتبه خود، مسیح نوبر است و بعد آنانی که در وقت آمدن او از آن مسیح می‌باشند. و بعد از آن انتها است

۱. واژه عهد در این کاربرد به معنی پیمان است.

۲. اشاره به این موضوع لازم است که اعتقاد به اینکه حضرت عیسی پادشاه یهود است، همچنین به کار بردن لقب پسر خدا برای او دارای پیشینه در مفاهیم یهودی است. در متون عهد عتیق از «پادشاهی» یاد شده است که حاکمیت خدا را در سرزمین خدا برقرار می‌کند و پسر خدا نیز هست: «و من پادشاه خود را نصب کرده‌ام. بر کوه مقدس خود صهیون. فرمان را اعلام می‌کنم: خداوند به من گفته است: تو پسر من هستی امروز تو را تولید کردم. از من درخواست کن و امت‌ها را به میراث تو خواهم داد و اقصای زمین را ملک تو خواهم گردانید...» (مزامیر ۲: ۶-۹). لقب «پادشاهی» اقتدار و سلطه سیاسی و احیاناً نظامی را به یهودیان الهام می‌کند و لقب «پسر خدا» از محبوبیت او نزد خدا حکایت دارد. گویا در قوم بنی‌اسرائیل این دو لقب و نیز لقب سومی با عنوان «مسیح» القابی بوده که در هر برهه مصداقی خاص می‌توانست داشته باشد، البته مشروط به اینکه ویژگی‌های اقتدار سیاسی، نظامی، اعتقاد به یهوه، خدای بنی‌اسرائیل، عظمت بخشیدن به قوم در برابر دشمنان آنان و نوعی شجاعت و شهامت در سلوک فردی و اجتماعی او وجود داشته باشد. کتاب مزامیر داود آکنده از بیاناتی است که هم بیانگر تصور کلی فوق‌الذکر و هم نماینده مصداق خاص در زمان خاص یعنی حضرت داود(ع) است.

وقتی که ملکوت را به خدا و پدر بسپارد و در آن زمان تمام ریاست و تمام قدرت و قوت را نابد خواهد گردانید» (اول قرن‌تینان ۱۵: ۲۳-۲۴). در این بینش مسیح(ع) که بار نخست برای آمرزش گناهان قربانی شد و پس از آن زنده شد و به آسمان صعود کرد، بار دیگر ظاهر خواهد شد تا منتظران خود را نجات بخشد (عبرانیان ۹: ۲۸).

در اینجا نیز این پایان، پایانی آن جهانی است و نکته مهم و شاخص در اینجا این است که زنده‌شدگان دارای جسم زمینی نیستند: «...جسم نفسانی کاشته می‌شود و جسم روحانی برمی‌خیزد... چنان‌که صورت خاکی را گرفتیم، صورت آسمانی را نیز خواهیم گرفت... کرنا صدا خواهد داد و مردگان بی‌فساد خواهند برخاست و ما متبدل خواهیم شد» (اول قرن‌تینان ۱۵: ۴۲-۵۳).

### قرآن و دوره‌های حیات انسان

در قرآن در باب تاریخ حیات انسان در ارتباط با خدا سه مرحله اساسی و عمده و دو مرحله همراه با تأکید کمتر به چشم می‌خورد: مرحله نخست مثل آنچه در عهد عتیق و عهد جدید گذشت، مرحله‌ای است که در آن جنبه هدایتگری خداوند از طریق مبعوث ساختن برگزیدگانی از میان انسان‌ها و ارسال پیام‌های مشتمل بر آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و مناسکی به سوی آنان نمود عمده دارد. از دیدگاه قرآن این جریان اختصاص به منطقه و قومی خاص ندارد: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ»: «هیچ امتی نبود مگر آنکه در میانشان بیم‌دهنده‌ای - پیامبری - گذشت. شاید بتوانیم این دوران را با استناد به آیاتی همچون: «... وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَانْفِرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (بقره/۲۸۵) دوران «کُتُب و رُسُل» نامید. بعثت این انبیاء اگرچه نماینده ارتباط تشریعی خدا با انسان است، اما از آنجا که سرنوشت این برگزیدگان حاکی از در کار بودن نوعی هدایت تکوینی نسبت به آنان، در سطحی است فوق آنچه در باب انسان‌های متعارف جریان دارد، مثل اینکه حتی از اوان کودکی برخوردار از توجه خاص خدا و قرار گرفتن در مسیری ویژه و اعجاز‌آمیزانند،<sup>۱</sup> بنابراین گویا قرار است که با ایفاء نقش واسطه بین خدا و انسان توسط آنان نوعی سیر تکوینی برای «تاریخ حیات انسان» رقم بخورد و به بیان دیگر این اراده خداوند (اعم از تکوینی و تشریعی) است که به «تاریخ انسان» شکل «نهایی» می‌بخشد و باز به عبارت دیگر اگرچه در ساختن تاریخ

۱. مثل ماجرای زندگی حضرت یوسف(ع)، حضرت موسی(ع) و حضرت یحیی(ع) و حضرت عیسی(ع) در قرآن.

ارادهٔ انسان نیز دخالت دارد،<sup>۱</sup> اما آنچه این «مسیر» را شکل نهایی می‌بخشد ارادهٔ خدا و خواست اوست که غلبه دارد. این طرز تلقی دریافتی درون‌دینی و موافق با آیات قرآن است: «...وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ»: «و خدا بر کار خویش چیره و تواناست».<sup>۲</sup>

از ویژگی‌های عمومی و مشترک پیام‌آوران ارائه‌پیمای است که در گام نخست انسان را از ساختار کلی عالم هستی و از کجایی و به کجایی آن و نیز جایگاه انسان در جهان آگاه می‌سازند در گام بعد او را دارای مسئولیتی سنگین در قبال این نقشه از هستی می‌شناسند و برای او آینده‌ای ابدی ترسیم می‌کنند که ساختن آن در گرو میزان مسئولیت‌پذیری اوست. این آگاهی‌بخشی در قالب دو شکل کلی «بیم دادن و بشارت دادن» صورت می‌پذیرد. نکتهٔ دیگر اینکه در باب انسان‌های «برگزیده» این است که آنان به تعبیر قرآن «حجة» خدا بر انسان‌اند، و به بیان دقیق‌تر و نزدیک‌تر به متن قرآن، زمینه سلب حجت داشتن انسان در برابر خدا به هنگام داوری هستند، به این معنا که با آمدن آنان و پیام‌رسانی آنان زمینه‌ای برای سلب مسئولیت انسان‌ها از عملکردهای عصیان‌گرانه و خطاآمیزشان باقی نمی‌ماند.<sup>۳</sup> نکته دیگر اینکه همهٔ آنان عهدی با خدا دارند مبنی بر یاری‌رسانی به نبی‌ای که پس از آن‌ها بیاید و تصدیق‌کنندهٔ پیام آنان باشد. به مقتضای این عهد هر نبی‌ای باید تصدیق‌کنندهٔ انبیاء پیش از خود و نیز تصدیق‌کننده و یاری‌رساننده به نبی یا انبیا پس از خود باشد.<sup>۴</sup>

۱. دخالت داشتن ارادهٔ انسان در اینجا با قطع نظر از آن دیدگاه ریزبینانهٔ فلسفی است که ارادهٔ انسان را در طول ارادهٔ خداوند محسوب می‌دارد و بنابراین تمام تغییر و تحولات جهان آفرینش را منسوب به خدا می‌داند و به همین دلیل زمینهٔ بحث از جایگاه اختیار و ارادهٔ انسان را می‌گشاید. بدون در نظر گرفتن این دیدگاه می‌توان چنین گفت که سازوکار حاکم بر جهان تکوین (و از جمله ساختار درونی انسان مثل عدالت‌دوستی، گرایش به امانت‌داری، وفای به عهد، راستگویی، رحمت‌آوری و...)، در مجموع جریان مطلوب و مرضی خداوند را تأیید می‌کند و با آن همسویی دارد و در مقابل، جریان یا جریانهای غیر مرضی خدا را (که خاستگاه آن نیز در درون انسان است: حرص و فزون‌خواهی) طرد می‌کند: «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبُ أَنَا وَرُسُلِي»: «خدای نوشته - حکم کرده - است که من و فرستادگانم البته پیروز خواهیم شد» (مجادله/۲۱).

۲. یوسف/۲۱، آیه بطور کامل‌تر چنین است: «وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»: «و بدینسان یوسف را در آن سرزمین جای [و توان] دادیم [تا آنچه می‌خواستیم تحقق بخشیم] و تا او را از تعبیر خوابها بیاموزیم. و خدا بر کار خویش چیره و تواناست و لکن بیشتر مردم نمی‌دانند».

۳. رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا: پیامبرانی که بشارتگر و هشداردهنده بودند، تا برای مردم، پس از [فرستادن] پیامبران، در مقابل خدا [بهبانه و] حجتی نباشد، و خدا توانا و حکیم است. (نساء/۱۶۵)

۴. «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَ أَقْرَرْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ: و [یاد کن] هنگامی را که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که هر گاه به شما کتاب و حکمتی دادم، سپس شما را فرستاده‌ای آمد که آنچه را با شماست تصدیق کرد، البته به او ایمان بیاورید و حتماً یاریش کنید. [آن گاه] فرمود: «آیا اقرار کردید و در این باره پیمانم را پذیرفتید؟» گفتند: «آری، اقرار کردیم.» فرمود: «پس گواه باشید و من با شما از گواهانم.» (آل عمران/۸۱).

دوره نخست تاریخ انسان، از آغاز آفرینش آدم تا زمانی که آخرین پیام‌آور به سوی بشر مبعوث شده و رسالتی همگانی و فراگیر داشته است، استمرار یافته و با پایان یافتن حیات او به سرانجام رسیده است، به این معنی که پس از او پیام‌آور دیگری از جانب خدا به سوی بشر نخواهد آمد.

آنگونه که از بسیاری از آیات قرآن برمی‌آید تفاوت عمده بین آخرین پیام‌آور و انبیاء پیشین، حتی آنانکه پیام مکتوب یعنی کتاب و صحیفه داشته‌اند، در این است که پیام آخرین پیام‌آور آهنگ مخاطبه با همه انسانها را دارد و قلمرو رسالت رسول آخر شامل همه انسان‌های حاضر و آینده است: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا»: «بگو: ای مردم، من پیامبر خدا به سوی همه شما هستم» (اعراف/۱۵۸)، «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ»: «و تو را

فخر رازی در تفسیر مفاتیح الغیب در ذیل این آیه چنین می‌گوید: اعلم أن المقصود من هذه الآيات تعديد تقرير الأشياء المعروفة عند أهل الكتاب مما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قطعاً لعذرهم وإظهاراً لعنادهم و من جملتها ما ذكره الله تعالى في هذه الآية و هو أنه تعالى أخذ الميثاق من الأنبياء الذين أتاهم الكتاب و الحكمة بأنهم كلما جاءهم رسول مصدق لما معهم آمنوا به و نصره، و أخبر أنهم قبلوا ذلك و حكم تعالى بأن من رجع عن ذلك كان من الفاسقين، فهذا هو المقصود من الآية فحصل الكلام أنه تعالى أوجب على جميع الأنبياء الإيمان بكل رسول جاء مصدقاً لما معهم: «بدان که مراد از این آیات افزودن شمار شواهد شناخته شده نزد اهل کتاب بر نبوت پیامبر اسلام است تا با بیان آن جای عذری برای آنان باقی نگذارد و دشمنی آنها را آشکار نماید. از جمله این شواهد ... میثاقی است که از انبیاء دارای کتاب و حکمت گرفته شده ... حاصل سخن این آیه این است که خداوند متعال بر همه انبیاء واجب کرده است که به هر پیامبری که تصدق کنند تعالیم آنها باشد ایمان بیاورند» (مفاتیح الغیب، ۸/۲۷۳)

در سوره احزاب نیز سخن از پیمان سخت گرفتن از انبیاء به میان آمده است اما از مضمون آن پیمان چیزی بیان نشده. در تفسیر نمونه در ذیل آیه ۷ سوره احزاب چنین آمده است: «... آنها موظف بودند همه انسانها را قبل از هر چیز به سوی توحید دعوت کنند. و نیز موظف بودند یکدیگر را تایید نمایند، و پیامبران پیشین امتهای خود را برای پذیرش پیامبران بعد آماده سازند، همانگونه که پیامبران بعد دعوت پیامبران پیشین را تصدیق و تاکید نمایند.»

۱. در قرآن بارها روی سخن با «ناس» و «انسان» است و به مفهوم و هویت انسان توجه خاص وجود دارد. (واژه انسان شصت و پنج بار و واژه «انس» نیز که به همین معنی است هیجده بار وارد شده است). تعبیر «یا ایها الانسان» و «یا ایها الناس» با بسامد فراوان در قرآن به کار رفته است. گزاره‌های قرآنی ذیل قابل توجه هستند: «یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خَلَقَکُمْ (بقره/۲۱)، یا ایها الناس کلوا مما فی الارض حلالاً طیباً (بقره/۱۶۸)، یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم... (نساء/۱)، یا ایها الناس قد جاءکم الرسول بالحق من ربکم (نساء/۱۷۰)، یا ایها الناس قد جاءکم برهان من ربکم (نساء/۱۷۴)، قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً (اعراف/۱۵۸)، یا ایها الناس قد جاءکم موعظةً من ربکم و شفاء... (یونس/۵۷)، یا ایها الناس قد جاءکم الحق من ربکم (یونس/۱۰۸)...

توجه به مفهوم انسان و هویت و ویژگی‌های او در این آیات قابل توجه است:

ایحسب الانسان ان یترک سدی (قیامت/۱۴)، او لا یدکر الانسان انا خلقناه من قبل و لم یک شیئاً (مریم/۶۷)، و کان الشیطان للانسان خذولاً (فرقان/۲۹)، ان الانسان خلق هلوعاً (معاراج/۱۹)، ان الانسان لفی خسر (عصر/۲)، لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (تین/۴)، و ان لیس للانسان الا ما سعی (نجم/۳۹)، بل یرید الانسان لیفجر امامه (قیامت/۵)، یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملا فیه (انشقاق/۶).... «اعتنا به شأن انسانی انسان و نوعی نگاه جمعی به مجموعه انسانها گویای هدفمندی جامع و ارائه برنامه‌ای همه جانبه‌نگر برای اجتماع بشری است.

نفرستادیم مگر برای همه مردم» (سبأ/۲۸)<sup>۱</sup>. این در حالی است که بنابر آنچه در قرآن به چشم می‌خورد پیام‌آوران پیشین در تمام یا عمده دوران رسالت خود متوجه قومی خاص بوده‌اند. دوره دوم تاریخ حیات انسان، دورانی است که بشر در حالت انقطاع وحی بسر می‌برد. طبعاً قرآن که پیام‌آور خاتم را پیامبری در سلسله انبیاء پیشین<sup>۲</sup> و آموزه‌های خود را همان آموزه‌های عمومی انبیاء گذشته<sup>۳</sup> و آن‌ها را شامل و فراگیر نسبت به همه انسان‌ها می‌شمرد، وظیفه انسان در این دوران را هم‌چون دوره گذشته، اعتقاد و پای‌بندی به تعالیم و دستوراتی می‌داند که از جانب خدا برای او آورده است. بیان تشریح بسیاری از تکالیف دینی با بکار گرفتن واژه‌ای متخذ از ریشه «کتابت»، حاکی از تأکید بر حتمیت، ثبات، تداوم و برگشت‌ناپذیری در آموزه‌های عملی آیین خاتم است: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا»: «نماز بر مؤمنان، در اوقات معین مقرر شده است» (نساء/۱۰۳)، «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»: «روزه بر شما مقرر شده است، همان‌گونه که بر کسانی که پیش از شما [بودند] مقرر شده بود» (بقره/۱۸۳)، «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ»: «بر شما [حق] قصاص مقرر شده» (بقره/۱۷۸)، «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ»: «بر شما مقرر شده است که چون یکی از شما را مرگ فرا رسد، اگر مالی بر جای گذارد، ...»

۱. البته در مورد آیه دوم بعضی از تفاسیر مثل کشاف واژه کافه را به معنی بازدارنده دانسته اما لازم بازدارندگی نسبت به همه مردم را عمومیت دعوت دانسته است: «...لأنها إذا شملتهم فقد كفتهم أن يخرج منها أحد منهم»، تفسیر مجمع البیان معنی عمومیت دعوت را ترجیح داده است و تعبیر للناس را قید وابسته به کافه شمرده است: «أى عامة للناس كلهم العرب والعجم و سائر الأمم عن الجبائی و غیره». دو تفسیر فوق از این آیه می‌تواند مستند بحث ما یعنی عمومیت دعوت پیامبر اکرم (ص) باشد. بعضی از تفاسیر هم، مثل المیزان، این واژه را به معنی رادع و بازدارنده دانسته‌اند یعنی: ما تو را باز دارنده از معاصی و بشیر و نذیر فرستاده‌ایم. در توجیه تفسیر اخیر گفته‌اند واژه «کافه» حال است و ذوالحال آن مفعول ارسلناک است نه کلمه ناس، زیرا تقدیم حال بر ذوالحال مجرور جائز نیست. آیات دیگری را نیز شاهد عمومیت رسالت پیامبر اسلام دانسته‌اند، مثل: وَ أَوْحَىٰ إِلَىٰ هَٰذَا الْقُرْآنِ لِتُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ (انعام/۱۹).

۲. «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ»: «و محمد نیست مگر فرستاده‌ای که پیش از او پیامبران و فرستادگان گذشتند» (آل عمران/۱۴۴)، «قُلْ مَا كُنْتُ بِدَاعًا مِنَ الرُّسُلِ»: «بگو من نوآمده‌ای از پیامبران نیستم» (احقاف/۹)

۳. «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَنَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ»: «از [احکام] دین، آنچه را که به نوح در باره آن سفارش کرد، برای شما تشریح کرد و آنچه را به تو وحی کردیم و آنچه را که درباره آن به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش نمودیم که: «دین را برپا دارید و در آن تفرقه‌اندازی نکنید» (شوری/۱۳)، «مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ»: «به تو گفته نمی‌شود مگر آنچه به فرستادگان پیش از تو گفته شده است. هر آینه پروردگارت تو خداوند آموزش و خداوند کیفری دردناک است» (فصلت/۴۲)، البته این یک احتمال در معنی آیه است. در بعضی از تفاسیر، علاوه بر این، دو احتمال دیگر نیز در معنی آیه مطرح شده یکی اینکه تهمت‌هایی که کفار به تو می‌زنند چیز تازه‌ای نیست و نسبت به پیامبران پیشین هم رفتار کفار همین‌گونه بوده است. احتمال دیگر این است که به پیامبران پیش از تو هم این مطلب گفته شد که پروردگارت تو هم بخشنده است و هم دارای کیفر دردناک (التبیان، ۱۳۲/۹)، همچنین آیتی که در آنها سخن از تصدیق کتب آسمانی پیشین مطرح است شاهد همسانی کلی آموزه‌های وحیانی انبیاء و تداوم آن‌ها در آخرین مرحله از سلسله انبیاء است.

وصیت کند» (بقره/۱۸۰). اصولاً یادکرد قرآن از پیام‌های آسمانی تحت عنوان و نام کلی «کتاب» دارای این نکته است که در ریشه این واژه مفهوم ثبات و ماندگاری لحاظ شده است<sup>۱</sup>، زیرا ماده کتَبُ به معنی دوختن قطعات چرم به یکدیگر یا به هم بستن دو لب حیوان بوده است: الْكُتُبُ: ضَمُّ أَدِيمٍ إِلَى أَدِيمٍ بِالْخِيَاطَةِ، يُقَالُ: كَتَبْتُ السَّقَاءَ، وَ كَتَبْتُ الْبَغْلَةَ: جَمَعْتُ بَيْنَ شَفْرِيهَا بِحَلْقَةٍ<sup>۲</sup>. به نظر میرسد پس از این کاربرد اولیه، و البته با عنایت به آن، واژه کتب به نحو در مورد «نوشتن» به کار برده شده گویی کسی که با قلم بر روی قرطاس چیزی می‌نوشته است معانی را به صورت الفاظی به یکدیگر یا بر سطح قرطاس می‌دوخته تا پابرجا باقی بماند آن‌چنانکه دو قطعه چرم به هم دوخته می‌شوند تا از هم گسسته نشوند.

آغاز این مرحله دوم حیات بشر بر روی زمین، هنگام وفات آخرین پیامبر و انجام آن، مرگ جامعه انسانی در زمین با به وقوع پیوستن حادثه‌ای است که در قرآن از آن به «نسخ صور» یاد شده است. این تعبیر حکایت از فرجام‌شناسی آن جهانی دارد یعنی نوعی فرجام است که با فروپاشی نظام کنونی حاکم بر عالم طبیعت همراه است و آیات بسیار زیادی در قرآن از این پایان سخن می‌گویند.

در دوران «ختم نبوت» هدایت انسان از طریق تمسک به قرآن که به مثابه آخرین حلقه از حلقه‌های پیام‌های الهی در میان بشر باقی می‌ماند جامعه عمل می‌پوشد. پیامبر اسلام بر تلاوت، تعلیم، نگارش و حفظ قرآن تأکید فراوان داشت و شمار زیادی از کاتبان و حافظان وحی در همان دوران آغازین اسلام تربیت شدند. تلاوت آیات قرآن، که یکی از دو میراث مهم پیامبر معرفی شده بود، نوعی «عبادت خدا» بود و مسلمانان بر مداومت بر این عبادت رغبت داشتند. بنا به گفته قرآن صیانت از این پیام را خدا خود بر عهده گرفته است: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»: «بی‌گمان ما خود قرآن را فرو فرستاده‌ایم و به یقین ما نگهدارنده آن خواهیم بود»<sup>۳</sup>. اما از آنجا که این منبع الهام‌بخش نیازمند تفسیر و تأویل است و در موارد بسیار نیازهای جزئی و دستورات عمل‌های مربوط به موارد خاص را بیان نکرده و آن را بر عهده «پیامبر و اولی‌الامر و اهل‌الذکر» گذاشته است<sup>۴</sup>، بنابراین در دوران «ختم رسل» در کنار قرآن، که نقش ارائه‌دهنده

۱. البته واژه‌های دیگری همچون: نبأ، ذکر، بیان و قول نیز با دلالت بر معنی «پیام آسمانی» در قرآن به کار برده شده است ولی هیچیک از آنها مثل واژه کتاب در قرآن کاربرد نیستند.

۲. راغب اصفهانی، مفردات القرآن، ماده کتب

۳. حجر/۹

۴. انبیاء/۷، نحل/۴۳، نساء/۵۹



منشور کلی و خط مشی‌های اساسی اعتقادی و عملی را داراست، کارشناس آشنا با متن نیز سهم عمده و اساسی در ابلاغ هدایت الهی ایفا می‌کند. پیامبر اسلام خود، در ضمن بیانی مشهور به «حدیث ثقلین»<sup>۱</sup> به این دو عامل مهم به مثابه دو میراث گرانبهای خویش تصریح کرده و تمسک به آن دو را تضمین‌کننده هدایت پیروانش در تاریخ پس از خود دانسته است.<sup>۲</sup> بر اساس این حدیث دوران ختم رسل را، برای دست یافتن به دلالتی ایجابی در مورد آن، می‌توان دوران «کتاب و عترت» نیز نامید. البته این نام با تلقی همه مسلمانان از دوران ختم رسل هم‌خوانی کاملی ندارد بلکه، تا جایی که به چگونگی تفسیر عترت و چگونگی بهره‌گیری امت اسلامی از عترت پیامبر(ص) مربوط می‌شود، یکی از نقاط اختلاف امت اسلامی بوده است. البته اگر به جای عترت واژه سنت، به معنی «اعمال و سخنان پیامبر(ص)»، را به کار ببریم آنگاه تعبیری مورد اتفاق همه مسلمانان خواهیم داشت. در این صورت کسانی که بر عترت، به مثابه عامل قرین کتاب، تأکید دارند سنتی را معتبر می‌دانند که از طریق عترت، گزارش شده باشد، و به بیانی دیگر، هر آنچه توسط عترت پیامبر اسلام نقل شده باشد می‌تواند به طور اطمینان‌بخش حاکی از سنت پیامبر اسلام(ص) باشد.

مرحله سوم حیات جامعه انسانی، که حاکی از نوعی ارتباط تکوینی دگرگونه بین خدا و انسان است استمرار حیات کنونی و وضعیّت حاضر نیست. پس از فروپاشی نظام طبیعی موجود، و گویا با فاصله‌ای زمانی (به دلیل تعبیر تُمّ که آن را دالّ بر این مفهوم می‌دانند)، و پس از آنکه جهانی نو و دگرگونه برپا می‌شود، نفخ صور دوم اتفاق می‌افتد و به دنبال آن همه انسان‌ها دوباره حیات پیدا می‌کنند، سر از خاک برمی‌آورند<sup>۳</sup> و مرحله سوم زندگی بشر که دارای ویژگی جاودانگی است آغاز می‌شود. عالم جدید تفاوت‌های جهان‌شناختی اساسی‌ای با وضعیّت کنونی عالم طبیعت دارد و به لحاظ ارزشهای انسانی نیز قابل قیاس با این جهان

۱. این بیان در صدر «روایت مشهور غدیر» به مثابه مقدمه خطاب به پیامبر اسلام آمده است و موسوعه الغدیر که به منظور نشان دادن منبع حدیث غدیر از منابع گوناگون حدیثی و تاریخی و ادبی نگاشته شده است بزرگترین مصدری است که می‌توان به آن ارجاع داد.

۲. یکی از این دو قرآن، کتاب خدا، و دیگری «عترت» یا اهل بیت پیامبر(ص) است. نویسنده تفسیر البحر المحیط در ذیل آیه ۳۳ سوره احزاب در باره مصادیق «اهل‌البیت» روایتی از ابو سعید الخدری نقل می‌کند که متن آن چنین است: «هو خاص برسول الله و علی و فاطمه و الحسن و الحسين» و در ادامه می‌گوید: «و روی نحوه عن انس و عائشة و أم سلمه». (ابوحیان اندلسی، البحر المحیط فی التفسیر، ۸/ ۴۷۹) شگفت این است که ابوحیان علی‌رغم نقل این دیدگاه از دو صحابی و دو نفر از همسران پیامبر اسلام(ص) آن را نمی‌پذیرد.

۳. «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ». (و در صورت دمیده شود پس هر که در آسمان‌ها و هر که در زمین است بیهوش شود - بمیرد - مگر آنان که خدای خواهد، سپس بار دیگر در آن دمیده شود، پس ناگهان ایستادگانی باشند که می‌نگرند.) (زمر/ ۶۸)

نیست: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»: «و این زندگانی دنیا جز سرگرمی و بازی نیست و هر آینه سرای واپسین زندگانی [راستین] است، اگر می دانستند» (عنکبوت/۶۴). بخش عمده‌ای از آموزه‌های قرآن (یک سوم تا یک چهارم حجم مطالب قرآن) متوجه این مرحله از حیات انسان و بیان جزئیات آن است. یکی از تأکیدات قرآن، ناشناخته بودن زمان وقوع این دوران برای غیر خدا، حتی برای پیام‌آور وحی است. بعضی از مفاهیم ناظر به این آموزه که مربوط به حوزه معنایی پایان این جهان و یا مربوط به تحقق حیات آن جهانی انسان هستند، از این قرارند: الساعة، أَسْرَاطُ السَّاعَةِ، زلزله الساعة، تکویر الشمس، انکدار النجوم، خسوف القمر، انشقاق السماء، مَدُّ الارض، تبدیل الارض، طی السماء، تسجیر البحار، النفخ فی الصور، يوم الخروج، يوم البعث، يوم النشور، قیام، يوم القيامة، يوم الجمع، يوم الحساب، يوم الدين، اليوم الآخر، الآخرة، يوم الفصل، يوم التغابن، يوم الحسرة، يوم التناد، يوم الخلود، وزن، موازين، موازين القسط، ثقل الموازين، خفة الموازين، ايفاء الاعمال، جزاء، حسنة، سيئة، كتاب الاعمال، اصحاب اليمين، اصحاب اليسار، اصحاب الجنة، اصحاب النار، جنات، انهار، عيون، عليين، دار السلام، دار الخلد، دار الآخرة، دار القرار، جهنم، سعير، حجيم، حميم، عذاب، نار.

در کنار این مراحل سه‌گانه به دو مقطع دیگر نیز باید اشاره کرد که قرآن، در مقایسه با حیات آن جهانی، به گونه صریح، بسیار کمتر از آن سخن گفته است. یکی از این دو، حیات برزخی انسان‌هاست که پس از مرگ هر انسان آغاز می‌شود و تا هنگام رستاخیز همگانی استمرار می‌یابد: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ... كَلَّا... وَمِنْ وَّرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ»: «تا چون یکی از آنان را مرگ فرارسد گوید: پروردگارا مرا بازگردانید... نه چنین است... و فرارویشان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند» (مؤمنون/۹۹-۱۰۰). این که آیا از دیدگاه قرآن انسان در عالم برزخ دارای حیات، یا نوعی از حیات هست یا نه، باید گفت قرآن دست کم برای بعضی از انسان‌ها بطور قطع گونه‌ای از حیات را قائل است: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنَّ لَّا تَشْعُرُونَ»: «و کسانی را که در راه خدا کشته شوند مردگان مگوئید، بلکه زندگانند ولی شما در نمی‌یابید» (بقره/۱۵۴)، «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»: «و کسانی را که در راه خدا کشته شدند، مرده مپندار، بلکه زندگانند و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند» (آل عمران/۱۶۹). شاید با استناد به همین دو آیه بتوان گفت که کسان دیگری که از دیدگاه قرآن می‌توان آن‌ها را «اموات» نامید،



نیست بلکه مربوط به صالحان و شایستگان از همه امت‌ها است. ثانیاً ذکر این آینده، به دلیل کاربرد واژه «کتابت» درباره آن، همراه با تأکید بر وقوع آن و حتمی بودن آن است و نکته سوم اینکه این آینده، آینده‌ای این جهانی است و دلیل آن این است که خداوند به جانشینان در زمین توانایی زیستن دیندارانه، و التزام به دینی که او برای آنان پسندیده است در فضایی همراه با امنیت، عطا می‌کند (نور/۵۵).<sup>۴</sup> با توجه به اینکه موضوع دین‌دارانه زیستن، که حاکی از وجود اوامر و نواهی الهی و معنی‌داری اطاعت و عصیان است، موضوعی این جهانی است بنابراین می‌توان این آینده را آینده‌ای مربوط به حیات انسان در این دنیا دانست. این ویژگی بخصوص با عبارت موجود در آخر آیه ۵۵ سوره نور، که در مقام نکوهش کسانی است که در آن شرایط گرایش به کفر پیدا کنند،<sup>۵</sup> بسیار روشن است. نکته نهایی درباره این بخش از حیات بشر این است که این دوران حاکی از نوعی فرجام‌شناسی این جهانی است که ممکن است مدت استمرار آن آنچنان طولانی باشد که نتوان آن را قابل قیاس با کل دوران‌های پیشین حیات بشر دانست. به عبارت دیگر گویی ما هم اکنون در مقدمه کوتاه، گذرا و چند صفحه‌ای کتاب طولانی و حجیم آفرینش این جهان کنونی به سر می‌بریم و مزه شیرین حیات این جهانی در سایه بندگی خدا را کسانی می‌چشند که در آن زمان می‌زیند. در واقع حیات واقعی انسان در آن زمان تجلی پیدا می‌کند. مهم‌ترین دلیل کلامی‌ای که می‌توان بر این دیدگاه عرضه داشت

<sup>۴</sup> در دیدگاه غالب شیعی از مسلمانان، در این دوره از حیات بشر گروهی از انسانهایی که پیش از این دوران مرده بوده‌اند دوباره زنده می‌شوند. این عقیده که به «رجعت» مشهور است هم شامل انسان‌های بسیار شایسته می‌شود و هم انسان‌های بسیار ناشایست. در گروه نخست عده‌ای برای حاکمیت بر جامعه جهانی به این جهان بازگردانده می‌شوند (مثل امامان شیعی) و عده‌ای برای اینکه آنان علاوه بر شایستگی‌های خود در آرزوی درک این دوران بوده‌اند و آن را از خدا درخواست می‌کرده‌اند. گروه دوم احتمالاً کسانی هستند که منشأ ایجاد انحرافات بزرگ در جامعه انسانی و تاریخ بشر بوده‌اند و جهت محاکمه شدن و اثبات راه حق برای انسان‌ها به دنیا برگردانده می‌شوند. (برای اطلاع از جزئیات و روایات مربوط به این دیدگاه به تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن (ذیل آیه ۸۲ تا ۸۵ از سوره نمل) از سید هاشم بحرانی مراجعه کنید.

در تفسیر نمونه نیز در ذیل این آیات چنین می‌خوانیم: بسیاری از بزرگان این آیه را اشاره به مساله رجعت و بازگشت گروهی از بدکاران و نیکوکاران به همین دنیا در آستانه رستاخیز می‌دانند، چرا که اگر اشاره به خود رستاخیز و قیامت باشد، تعبیر به "مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا" (از هر جمعیتی، گروهی) صحیح نیست، زیرا در قیامت، همه محشور می‌شوند، چنان‌که قرآن در آیه ۴۷ سوره کهف می‌گوید: وَ حَشَرْنَا لَهُمْ قَلَمًا نُّعَادِرُ مِنْهُمْ أَحَدًا؛ "ما آنها را محشور می‌کنیم و احدی را ترک نخواهم گفت".

شاهد دیگر این است که قبل از این آیه سخن از نشانه‌های رستاخیز در پایان این جهان بود، در آیات آینده نیز به همین موضوع اشاره می‌شود، بنا بر این بعید به نظر می‌رسد که آیات قبل و بعد از حوادث پیش از رستاخیز سخن گوید، اما آیه وسط از خود رستاخیز، هماهنگی آیات ایجاب می‌کند که همه درباره حوادث قبل از قیامت باشند. در این زمینه روایات فراوانی نیز داریم ... ولی مفسران اهل سنت معمولاً آیه را ناظر به قیامت می‌دانند، و ذکر کلمه "فوج" را اشاره به رؤساء و سردمداران هر گروه و جمعیت می‌شمرند و در مورد ناهماهنگی آیات که از این تفسیر برمی‌خیزد گفته‌اند آیات در حکم تاخیر و تقدیم است و گویی آیه ۸۳ بعد از ۸۵ قرار گرفته باشد! ولی می‌دانیم هم تفسیر "فوج" به معنی مزبور خلاف ظاهر است، و هم تفسیر ناهماهنگی آیات به تقدیم و تاخیر.

<sup>۵</sup> «وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور/۵۵)

آیاتی پرشمار قرآنی است که آفرینش این جهان را بر اساس حکمت الهی و به حق می‌داند و ساحت فعل الهی را از فعل عبث و لهو و باطل بری می‌شمارد.<sup>۶</sup>

### نتیجه‌گیری

یکی از ویژگی‌های اساسی سه متن دینی ادیان ابراهیمی نگاه این متون به گذشته، حال و آینده انسان و ارتباط آن با خداست. هر سه متن فوق تاریخ انسان را شامل دوره‌های متمایزی می‌بینند که تحت اراده خدا رقم می‌خورد و نمودی اساسی از ارتباط خدا با انسان را نشان می‌دهد. دوره‌ای را که از هبوط یا انتقال آدم به زمین آغاز می‌شود، در عهدین و قرآن می‌توان به دوره ارتباط خدا با انسان از طریق پیام‌آوران نامید. در بخش نامه‌های پولس از عهد جدید، که نوعی فلسفه تاریخ خاص را ترسیم می‌کند، این ارتباط با هدف ارسال شریعت صورت گرفته است و نقش شریعت، به نوبه خود، آگاه ساختن انسان از ناتوانی خویش در بجا آوردن آن و آگاه ساختن او از گناه کار بودن سرشت وی است. پس از این، هر یک از سه دین ابراهیمی به نقطه عطفی می‌رسند که این نقطه عطف در هر یک با دیگری متفاوت است. در عهد عتیق عبارت است از ظهور نبوت حضرت موسی (ع) و عهد بستن بنی اسرائیل در صحرائی سینا با خدا، در عهد جدید عبارت است از ظهور حضرت عیسی (ع) به مثابه مسیح موعود و رستاخیز او از مردگان و صعود به آسمان با وعده بازگشت دوباره، در قرآن عبارت است از ظهور پیامبر اسلام به مثابه آخرین فرد از سلسله انبیاء و به پایان رسیدن دوره‌ای که آن را می‌توانیم دوران رسل و کتب بنامیم. اما بار دیگر موضوع نقطه عطف تاریخی در بخش «نامه‌های پولس و انجیل یوحنا» در عهد جدید تفاوت اساسی با عهد عتیق و قرآن دارد، یعنی در اینجا بنا به گزارش نامه‌های مذکور و انجیل یوحنا، فعل خدا در برقرار کردن ارتباط با انسان با گذشته کاملاً متفاوت است. این ارتباط تاکنون از طریق ارسال انبیاء بود، اما در این زمان به صورت فرستادن «پسر یگانه‌اش» درآمده است، به عبارت دیگر کسی که با ظهور او و صعود او به آسمان نقطه عطف در تاریخ بشر ایجاد شد از جنس رسولان پیشین نیست، بلکه صبغه الهی دارد و آفرینش او فعل بدیع و بی نظیر خدا در تاریخ انسان تلقی می‌شود.

تفاوت شاخص دیگر در سه متن مورد بحث، به دوره نهایی تاریخ بشر مربوط می‌شود. این دوران در قرآن نمودی بسیار اساسی و متفاوت با دو متن دیگر دارد به گونه‌ای که می‌توان

<sup>۶</sup> مثل آیات: نساء/۲۶، انعام/۱۲۸، توبه/۴۰ و ۷۱، نور/۵۲، نساء/۱۶۵ و ۱۷۰ و ...

گفت اولاً حدود یک چهارم از حجم بیانات قرآن را به خود اختصاص داده و ثانیاً از دیدگاه قرآن حیات اساسی و اصیل انسان وابسته و مربوط به آن دوره است. این دوره نهایی در عهد عتیق و عهد جدید نیز مطرح است اما در عهد عتیق با حجمی بسیار اندک و در عهد جدید با اهمیتی بیشتر از عهد عتیق و نیز با شاخصه بازگشت دوباره عیسی مسیح (ع) برای داوری نهایی در باب اعمال انسان‌ها.

### منابع

#### قرآن کریم.

قرآن کریم، ترجمه فولادوند.

کتاب مقدس، ترجمه فارسی.

ابو حیان، محمد بن یوسف، *البحر المحيط فی التفسیر*، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.

بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه- قم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.

بریکت، استفن، «عهدین همچون کتاب مقدس»، *مجموعه مقالات هیات جدید مسیحی*، گروه مترجمان، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.

سیار، پیروز، *عهد جدید*، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، بی تا.

زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، قم، مؤسسه انتشاراتی اسماعیلیان، ۱۳۹۳ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.

طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.

طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد قصیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.

ناس، جان بی، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، ۱۳۷۵.

- نصر، سید حسین، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات سهروردی، ۱۳۸۰.
- Chilton, Bruce D., art.: "Kingdom of God" in: *The Oxford Companion to the Bible*, ed. by Bruce M. Metzger & Michael D. Coogan, Oxford University Press, New York, 1993
- Livingstone, E. A., art.: "Synoptic Problem" in: *The Oxford Dictionary of The Christian Church*, Oxford University Press, third edition, New York, 1997
- Muller, Mogens, art.: "Son of Man" in: *The Oxford Companion to the Bible*, op. cit.
- \_\_\_\_\_, art.: "Son of God", in: *The Oxford Companion to the Bible*, op. cit.
- Nelson, William B., art.: "Escatology", in: *The Oxford Companion to the Bible*, op. cit.
- Sawyer, John F. A., art.: "Messiah", in: *The Oxford Companion to the Bible*, op. cit.
- Sheppard, Gerald, art.: "Canon" in *The Encyclopedia of Religion*, ed. by M. Eliade, Macmilan Publishing Co. New York, 1987, v. 3
- Travis, Stephen H., art.: "Second Coming of Christ", in: *The Oxford Companion to the Bible*, op. cit.





مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳  
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۶۴-۳۹

## راهکارهای تمیز مشترکات و توحید مختلفات\*

دکتر سهیلا پیروزفر<sup>۱</sup>

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: spsp7375@gmail.com

فاطمه رضاداد

دانشجوی دکتری و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

Email: rezadad@gmail.com

### چکیده

شناسایی سلسله روایان واقع در اسناد برای کشف صحت و سقم سند به منظور بهره‌گیری از حدیث ضروری است. از جمله مشکلاتی که در اسناد روایات به چشم می‌خورد، تکرار نام‌هایی است که قابل انطباق بر دو یا چند راوی است. از سویی دیگر برخی از روایان در اسناد روایات با عناوین و اسامی گوناگون یاد شده‌اند. عناوین متعددی که همگی حکایت از یک شخص دارد. بحث تمیز مشترکات و توحید مختلفات و یکسان‌سازی روایان متعدد در شناخت راوی و تحلیل و ارزیابی سند روایت توسط دانشمندان با شیوه‌های خاصی صورت می‌گیرد. رجالیان بخشی از تلاش‌های خود را به این موضوع اختصاص داده و راه‌هایی از جمله توجه به طبقه راوی، وجود عناوین به طور مستقل در کتاب‌های رجال به خصوص رجال نجاشی؛ اختلاف در طریق و راوی کتاب بودن، وجود اختلاف در راوی و مروی عنه؛ آگاهی از کنیه‌ها، لقب‌ها و موقعیت جغرافیایی شهرها، توجه به تصحیف‌های احتمالی و... را از جمله راهکارهای تمیز مشترکات و توحید مختلفات دانسته‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** علم رجال، تمیز مشترکات، توحید مختلفات.

---

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۲/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۱۲/۱۳.

۱. نویسنده مسئول

### ۱. مقدمه

علم رجال را دانشی دانسته‌اند که از حالات راویان از جهت اتصاف به شرایط قبول خبر و عدم آن بحث می‌کند. (مامقانی، ۱۷۲/۱-۱۷۳، سبحانی، ۹؛ فضلی، ۱۰-۱۱) مسائل علم رجال نیز شامل مباحثی چون الفاظ جرح و تعدیل و تعارض میان توثیق و تضعیف، توثیقات عام و خاص، تمیز مشترکات، توحید مختلفات و ... است.

به طور خلاصه علم رجال در دستیابی به صحت و سقم روایات از طریق شناسایی سند؛ پیراستن منابع روایی از روایات موضوع یا ضعیف و ترجیح سندی در روایات متعارض، می‌تواند نقشی اساسی ایفا کند.

هدف از این علم نیز شناخت راویان ثقه و ضعیف، ممدوح و مذموم و مشایخ و شاگردان راویان و طبقه آنان، به منظور ارزیابی اسناد روایات است.

### ۲. طرح مسأله

یکی از مباحث مهم و مطرح در شناسایی حال راویان شناخت راویان مشترک و تشخیص اتحاد یا عدم اتحاد عناوین گوناگون است. این موضوع در اسناد بسیاری از روایات به چشم می‌خورد و ناآشنایی با راهکارهای تشخیص، موجب بروز اشکالاتی در برداشت‌های درایه الحدیثی شده است. گاه یک خبر به دلیل اشتراک عنوان یکی از راویان آن میان ثقه و ضعیف توسط بعضی از فقهای بزرگ کنار گذاشته شده است. از طرف دیگر برخی از عناوین یک راوی را در کتب رجالی نمی‌توان یافت و یا بعضی عناوین متحد در مدخل‌های جداگانه‌ای آمده‌اند که برای برخی از این مدخل‌ها اطلاعات کاملی نوشته نشده و یا به صورت مهمل رها شده‌اند، عناوینی هم که در کتب رجالی نیامده‌اند باعث شده حکم به مجهول بودن راوی شود که از اسباب ضعف روایت به شمار می‌آید. ناآشنایی با تعابیر مختلف از یک راوی در خبر و در نتیجه مجهول ماندن مصداق آن باعث شده بعضی از فقها آن خبر را رها کرده و در جستجوی دلایل دیگر باشند. بنابر این؛ موضوع تشخیص اسامی مشترک و شناسایی عناوین متعدد از یک راوی نقش بسیار مهمی در تأیید یا رد سند روایات ایفا می‌کند. این شناسایی، با معیارها و ملاک‌های خاصی و به کمک مشاهده قرائن داخلی یا خارجی حاصل می‌شود.

سوال تحقیق حاضر این است که در آثار رجالی چه راهکارهایی برای تشخیص عناوین مشترک و تمیز یکسان بودن عناوین یک راوی وجود دارد؟ بنابر این هدف از تحقیق حاضر

ارائه راهکارهای کشف عنوان صحیح یک راوی و تشخیص درست مصداق آن - تمییز مشترکات و توحید مختلفات - است.

### ۳. تمییز مشترکات

مشترک، حدیثی است که راوی یا راویانی در سلسله سند آن وجود داشته باشد که قابلیت انطباق بر بیش از یک مصداق را داشته باشد و به اصطلاح میان چند نفر مشترک باشد. (مامقانی، مقباس الهدایه، ۲۸۸/۱) این اشتراک ممکن است فقط در اسم باشد، مانند اَبان که بین ۱۹ نفر مشترک است<sup>۱</sup>. یا حماد که مشترک بین حماد بن عثمان و حماد بن عیسی است<sup>۲</sup>؛ یا در اسم راوی و نام پدرش باشد مانند فضیل بن عثمان که بین دو نفر مشترک است و مانند محمد بن احمد یا احمد بن محمد در سند زیر:

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن بکر بن صالح عن الحسن بن علی ... (کافی، ۲/۱۰۷، ح ۷) که نفر اول یعنی محمد بن یحیی بر ۴ نفر قابل انطباق است<sup>۳</sup> و نفر دوم یعنی احمد بن محمد بر افراد زیادی می‌تواند دلالت داشته باشد؛ از جمله احمد بن محمد بن ولید، احمد بن محمد بن خالد البرقی، احمد بن محمد بن سعید (ابن عقده)، احمد بن محمد بن عیسی الأشعری، احمد بن محمد بن ابی نصر، احمد بن محمد السیاری و.... یا در کنیه، لقب یا نسب باشد مانند ابن سنان که میان چند نفر مشترک است، از جمله عبدالله بن سنان و محمد بن سنان، که دومی را ثقه نمی‌دانند. (خوبی، ۱۶۰/۱۶)<sup>۴</sup>

#### ۳،۱- اشتراک و تأثیر آن در برداشت‌های درایه الحدیثی

تکرار عناوینی که مشترک بین دو یا چند راوی باشد از مشکلاتی است که در اسناد روایات زیاد به چشم می‌خورد و باعث التباس احوال آن‌ها بر حدیث پژوهان، می‌گردد؛ از جمله در سند بیش از ۸۰۰ روایت در منابع حدیثی شیعه علی بن ابی حمزه عن ابی بصیر آمده است ولی در هیچ‌یک از آن‌ها مراد از ابی بصیر یا ابن ابی حمزه مشخص نشده است.

۱. از جمله ابان بن تغلب، که از اصحاب امام سجاد، امام باقر و امام صادق علیهم السلام است، و ابان بن عثمان که از اصحاب امام صادق و امام کاظم (علیهما السلام) است

۲. هر دو از اصحاب سه امام: امام صادق، امام کاظم و امام رضا (علیهم السلام) هستند، اولی متوفای ۱۹۰ و دومی متوفای ۲۰۹ یا ۲۰۸ است. (رجال نجاشی، ۱۴۳-۱۴۲)

۳. محمد بن یحیی العطار، محمد بن یحیی الخزار؛ محمد بن یحیی الخثعمی، محمد بن یحیی المعاذی

۴. ابن سنان در سند بیش از ۴۷۰ روایت فقهی آمده. در مورد محمد بن سنان بنگرید به مقاله ابن سنان در ترازوی نقد، مرتضی عرب و حسن نقی زاده، کتاب قیم، شماره ۲

عدم تشخیص نام یا اشتباه در تطبیق باعث خطای در ارزیابی سندی می‌شود. البته اگر همه نام‌های مشترک در درجه یکسانی از وثاقت باشند، مشخص کردن راوی مشترک در صورتی اهمیت می‌یابد که راویان مشترک در یک عصر نباشند که در این صورت بازشناسی مشترکات در حکم به ارسال یا اسناد حدیث مفید خواهد بود. و اگر در دو خیر متعارض راوی مشترکی باشد که یکی ثقه و دیگری ضعیف باشد و یا هر دو ثقه و یا هر دو ضعیف باشند ولی در وثاقت و ضعف در درجه یکسانی نباشند در این صورت توجه به تمیز و تشخیص مشترکات ضرورت می‌یابد. به عنوان مثال در سندی که پیشتر از کتاب کافی نقل شد در میان اسامی مشترک محمد بن یحیی، در باره محمد بن یحیی المعاذی توثیق و تضعیفی نیامده است و در میان عناوین مشترک میان احمد بن محمد، ابن عقده، زیدی ثقه و السیاری به شدت تضعیف شده و سایر عناوین امامی و ثقه‌اند. بنابراین موضوع تمیز مشترکات در تعیین راوی ثقه از غیر ثقه، شناسایی ارسال و اسناد سند و ترجیح در مقام تعارض<sup>۵</sup> و حکم به صحت یا عدم صحت سند؛ در نتیجه استفاده از روایت آن سند اهمیت می‌یابد.

مرحوم مامقانی در این باره می‌نویسد: «من جمله المهمات فی هذا الفن تمییز المشترکات من الرجال لتوقف تصحیح السند علیه» (تنقیح المقال، ۲۰۲/۱)

### ۳،۲ - پیشینه بحث

موضوع شناسایی راویان مشترک به خصوص در آثار رجالی قرن یازدهم به بعد مورد توجه جدی قرار گرفته است، از جمله آثار مطرح در این زمینه می‌توان به «منتقى الجمان فی الأحادیث الصحاح و الحسان» ابومنصور حسن بن زین الدین پسر شهید ثانی معروف به صاحب معالم - م ۱۰۱۱ ق - اشاره کرد. وی در مقدمه کتاب خود در فائده ششم از دوازده فائده به تفصیل به این موضوع پرداخته و در تمام کتاب هر گاه با عناوین مشترکی مواجه شده، به ارائه راهکارهایی برای تمیز راویان مشترک پرداخته و به نکات قابل توجهی اشاره کرده است. فخر الدین طریحی نیز در باب دوازدهم کتاب رجالی خود با عنوان «جامع المقال فیما يتعلق بأحوال الحدیث و الرجال» شیوه‌های تمیز مشترکات را ارائه داده است. محمد امین کاظمی شاگرد طریحی، در مقدمه کتاب خود هدایه المحدثین إلی طریقه المحمدين این قسمت از کتاب را تصحیح کرده که به مشترکات کاظمی شهرت یافته است. (آغا بزرگ تهرانی، ۱۹۰/۲۵، رقم ۲۰۵)

۵. چون از راه‌های ترجیح یکی از روایات متعارض، مراجعه به سند است.

مرحوم اردبیلی نیز در جامع الرواه خود با استقصای کامل روایات کتب اربعه، تلاش کرده از طریق استخراج راوی و مروی عنه، همه عناوین مشترک را تشخیص دهد.<sup>۶</sup> مجموعه کتاب‌های «ترتیب الأسانید» مرحوم بروجردی و آثار مشابهی که سید موسی شبیری زنجانی در این زمینه فراهم آورده‌اند، نیز گامی دیگر برای حل این ابهام است. سازمان‌یافته‌ترین اثر چاپی در این زمینه، کتاب معجم رجال الحدیث است که از جهت استقرار مشایخ و شاگردان، بی نظیر است.

شوشتری در قاموس الرجال می‌نویسد: «مشهور است که تمییز راویان مشترک از عصر طریحی، کاظمی، عاملی و محمد بن علی اردبیلی آغاز شده ولی تحقیق نشان می‌دهد که قبل از آن‌ها مرحوم میرزا علی استرآبادی در منهج المقال به این امر اهمیت داده و مرحوم اردبیلی نیز مطالب خویش را از کتاب «الوسیط» وی اخذ نموده است و باید گفت اصل و اساس در شناخت راوی مشترک رجال برقی و سپس شیخ طوسی است.» (قاموس، ۱۷/۱)

### ۳،۳- نقش آگاهی‌های رجالی در تمیز مشترکات

پیش از این بیان شد اگر نام راوی بین موثق و غیر موثق مشترک باشد، این اشتراک راوی از اسباب و عوامل ضعف روایت قلمداد می‌شود. که تأثیر به‌سزایی در ارائه حکم بر اساس آن خواهد داشت و به همین دلیل برخی از فقها مانند شهید ثانی و علامه حلی و محقق کرکی تمام روایاتی که در سند آن محمد بن قیس<sup>۷</sup> و یا ابو بصیر است را چون این دو عنوان میان ثقه و غیر ثقه مشترک هستند، با تعابیری مثل «مشترک بین الثقه و غیره» کنار گذاشته و ضعیف دانسته‌اند. (الروضه، ۱۰۹/۹؛ ۱۴۳/۱۰ و ۱۶۸؛ مسالک، ۱۳۴/۱۰؛ حلی، مختلف الشیعه، ۴۰۹/۶؛ کرکی، جامع المقاصد، ۴۵/۱۰) نیز بنگرید به روایت علی بن حکم که چون مشترک میان سه نفر است، مردود دانسته شده است. (مسالک الأفهام، ۶۰/۷ و ۲۱۹ و ۱۳۴).

بنابراین مشکل اشتراک در عناوین، مانعی برای بهره‌گیری از روایات شده و نتیجه آن، کنار گذاشتن روایاتی است که می‌توانستند در ارائه حکم شرعی مؤثر باشند، در حالی که بسیاری از عناوین مشترک موجود در اسناد روایات با بهره‌گیری از راهکارهای تمیز مشترکات قابل تشخیص است.

۶. وی تلاش کرده است تا افزون بر منابع رجالی با مراجعه به احادیث، اشتباهات رجالیان در معرفی ناقص راویان را مرتفع و بسیاری از افراد مجهول را مشخص سازد.

۷. این عنوان بر چهار نفر اطلاق شده است: محمد بن قیس ابو نصر الأسدی، محمد بن قیس ابو عبدالله الأسدی، محمد بن قیس ابو احمد الأسدی، محمد بن قیس ابو عبدالله البجلی این چهار نفر تقریباً هم طبقه‌اند. (نگ: نجاشی، رقم ۸۸۰)

اگر شهید ثانی در این باره به جستجو برای تمیز و تشخیص این اشتراک می‌پرداخت در قضاوت خود در باره این دسته از روایات تجدید نظر می‌کرد:

مرحوم اردبیلی پس از شهید ثانی با تفحص در این باره می‌نویسد: اگر راوی از محمد بن قیس، عاصم بن حمید یا ابن مسکان باشد.<sup>۸</sup> او محمد بن قیس بجلی بوده که ثقه است. (نجاشی شماره ۸۸۱) و روایات او معتبر شمرده می‌شود. (اردبیلی، ۱/ ۲۳۰-۳۱۰؛ ۷/ ۳۳۶؛ نیز بنگرید به: خویی، ۱۷۳/۱۷) در باره علی بن حکم نیز نوه شهید ثانی؛ سید محمد موسوی عاملی می‌نویسد: علی بن حکمی که در سلسله سند واقع شده همان علی بن حکم کوفی است. به دلیل این که احمد بن محمد بن عیسی از او روایت کرده است پس آنچه جد من گفته که اشتراک راوی باعث ضعف روایت می‌شود، فاقد اعتبار و ارزش است. (نهایه المرام، ۵۷/۱)

شهید ثانی هم چنین روایاتی که ابن سنان در طریق آن واقع شده را ضعیف دانسته و دلیل آن را اشتراک راوی - بین محمد و عبدالله بن سنان - در سلسله سند می‌داند. (مسالك الألفهام، ۲۱۹/۱۰-۲۴۹؛ ۳/ ۲۴۹؛ ۷/ ۴۴۳؛ ۸/ ۸۲) ولی برخی دیگر در این باره گفته‌اند: «چون ابن سنانی که از امام صادق (ع) نقل می‌کند همان عبدالله بن سنان ثقه است، روایت او صحیح است. (اردبیلی، ۲/ ۴۰؛ شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۳۸۳، خویی، معجم الرجال، ۲۲/ ۱۹۰؛ نیز بنگرید به خویی، التنقیح، کتاب الطهاره، ۲۰۲/۱) اما ابن سنانی که از امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) روایت کند، محمد بن سنان است که برخی او را تضعیف کرده‌اند. (موسوی عاملی، نهایه المرام، ۱/ ۲۵۰؛ نیز ر.ک. به: خویی، ۲۲/ ۱۹۰) چنانکه ملاحظه می‌شود آگاهی‌های رجالیان در تشخیص راوی، در پذیرش و عدم پذیرش روایت تأثیر داشته و از این رو اهمیت می‌یابد.

### ۳،۴ - اختلاف دیدگاه‌ها در تمیز مشترکات

دانشمندان در این زمینه مباحث قابل توجهی را مطرح کرده‌اند و البته گاه در نتیجه کار هم‌داستان نبوده‌اند. از جمله در تعیین عنوان مشترک محمد بن اسماعیل از مشایخ روایی کلینی<sup>۹</sup>

۸. با این طریق یعنی حمید بن عاصم عن محمد بن قیس عن ابی جعفر (ع) مجموعه‌ای از روایات بیانگر قضاوت‌های امیرالمؤمنین (ع) از امام محمد باقر (ع) نقل شده است و با توجه به این که نجاشی و شیخ طوسی به او کتاب قضایا امیر المؤمنین را نسبت داده‌اند (طوسی، الفهرست، ۳۸۶، رقم ۵۹۲، نجاشی، ۳۲۲، رقم ۸۸۰) می‌توان نتیجه گرفت منظور از محمد بن قیس در این طریق همان محمد بن قیس بجلی است.

۹. در سلسله بسیاری از اسناد کافی از وی و او از فضل بن شاذان روایاتی نقل شده، که طبق تحقیق دانشمندان مشترک میان ۱۶ یا ۱۷ نفر است و در سلسله روایات کافی مشترک میان حداقل ۳ نفر است که در تعیین هویت او میان دانشمندان اختلاف شده است.

، شیخ بهایی در کتاب مشرق الشمسین با بهره‌گیری از قرائن حالی و مقالی در تعیین هویت وی گفته است که از میان احتمالات مطرح در این زمینه، تنها محمد بن اسماعیل برمکی یعنی صاحب صومعه که از ثقات است، (رجال نجاشی، ۳۴۱، ش ۹۱۵) می‌تواند مروی عنه کلینی باشد. وی ادله کسانی که مدعی شده‌اند مراد از محمد بن اسماعیل، ابن بزیع است (مانند اردبیلی، مجمع الفائده و البرهان، ۴۵/۱۰) را مردود دانسته است. (مشرق الشمسین، ۲۷۴) در حالی که متأخرین، محمد بن اسماعیل را محمد بن اسماعیل نیشابوری معرفی کرده‌اند، و برخی دیگر بر آنند که او محمد بن اسماعیل برمکی است. در حالی که محمد تقی مجلسی در خاتمه روضه المتقین بعید دانسته که مراد برمکی باشد. (۴۲۹/۱۴) و محمد باقر مجلسی ظهور این عنوان را در محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری دانسته است. (نک به: مرآة العقول، ۷/۱۳، ذیل ح ۱) برخی شیخ بهایی را در این نظر متفرد دانسته‌اند، گرچه میرزا محمدعلی اردبیلی صاحب جامع الرواه که از معاصران اوست، هم این دیدگاه را پذیرفته است. (جامع الرواه، ۴۵/۱۰)

بخشی از انتقادات مرحوم شوشتری به مرحوم مامقانی نیز در بهره‌گیری از ملاک‌های تعیین هویت روایان همنام و یا عناوین مشترک است وی هم چنین در رساله‌ای که در پایان قاموس الرجال - مجلد یازدهم - به چاپ رسیده تحقیقی در باره روایانی که کنیه ایشان ابوبصیر بوده ارائه کرده است به نظر او این اشتراک، پژوهشگران را دچار اشتباه کرده است. وی در این رساله ادله‌ای را برای اثبات این که کاربرد مطلق این کنیه در اسناد روایات به یحیی اسدی اشاره دارد؛ فراهم آورده است. (قاموس، ۱۱)

### ۳.۵- عوامل و دلایل اشتراک

عوامل مختلفی باعث این اشکال در اسناد شده است که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. **اختصار سند:** گاه نویسنده به اتکای سند قبلی به تلخیص سند می‌پردازد، یعنی به دلیل وجود قرائن در سند قبل در سند دوم بخشی از عناوین را مختصر می‌کند.<sup>۱</sup> به عنوان مثال مرحوم کلینی روایتی را با این سند نقل می‌کند: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی

<sup>۱</sup> . دقت در این نکته مهم است که اصل اولیه در اختصار سند آن است که منجر به اشتراک نشود از این رو اختصار اختصار غالباً همراه با قرینه بوده که در انتقال احادیث به آثار بعدی قرینه‌ها پنهان شده و در نتیجه اشتراک رخ داده است.

عن علی بن نعمان... و در سند بعد نوشته است: «محمد عن احمد عن ابن فضال عن ابن بکیر...» (کافی، ۵۰/۱، ح ۹-۱۰) یا الحسین بن محمد عن المعلی بن محمد عن الحسن بن علی بن الوشاء که در سند بعد به صورت: «الحسین عن المعلی عن الحسن بن علی...» (کافی، ۱۸۰/۱، ح ۱ و ۲) آمده است. که البته در چنین مواردی رجوع به روایت قبل مشکل شناخت عناوین را حل می‌کند. اما اگر این روایت دوم بدون هیچ تغییری به کتب حدیثی دیگر منتقل شود مشکل تشخیص عناوین مطرح می‌شود.

۲. **حذف نام راوی و اکتفا به لقب یا کنیه:** استفاده از لقب و یا کنیه راوی به جای نام او هم از اموری است که موجب اشتراک می‌شود. مثلاً ابوبصیر کنیه جمعی از راویان است که به دلیل حذف نام راوی مشکل اشتراک ایجاد کرده است هم چنین ابن سنان، ابو احمد و موارد فراوان دیگر.

۳. **حذف لقب و اکتفا به نام راوی:** مثلاً محمد بن یحیی که مشترک بین محمد بن یحیی العطار و محمد بن یحیی الخزاز و محمد بن یحیی الخثعمی و محمد بن یحیی المعاذی است یا مانند محمد بن اسماعیل.

۴. **حذف نسب و اکتفا به نام راوی:** به این معنا که نسب راوی از اسم کامل به منظور اختصار حذف گردد به عنوان مثال احمد بن محمد بن خالد - برقی تبدیل به احمد بن محمد شود.

۵. **تصحیف و بی توجهی به نسخه های اصح:** گاهی اوقات علت اشتراک ریشه در تصحیف اسامی دارد به این معنا که نام دو راوی به یک جور نوشته شود از جمله در سند کتاب کافی روایتی با این سند وجود دارد: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن احمد عن... که گمان شده منظور یا: محمد بن یحیی المعاذی و یا محمد بن یحیی الرهنی است، نفر اول توثیق و تضعیفی برایش نیامده و نفر دوم مجهول است. بنابراین، سند روایت ضعیف دانسته شده است. در حالی که محمد بن بحر<sup>۱</sup> الرهنی الزماشیری به محمد بن یحیی الرهنی تصحیف شده است. و اصولاً فردی به نام محمد بن یحیی الرهنی وجود ندارد تا احتمال اشتراک میان او با دیگران داده شود. (حسینی، ۱۲)

به نظر می‌رسد در این موارد مقابله کتب رجالی و استفاده از نسخه صحیح‌تر برای تصحیف‌زدایی از عنوان راوی ضروری است.

۱. یعنی، بحر، یحیی خوانده و نوشته شده است.



مرحوم شوشتری در فایده ۲۱ می‌نویسد: «هیچ‌یک از کتاب‌های رجال به طور صحیح به ما نرسیده است، حتی رجال شیخ و فهرست نجاشی و شیخ؛ هر چند نسخه مصحح این سه، در اختیار ابن طاووس، ابن داود و علامه بوده است، چنان‌که ابن داود تصریح کرده نسخه‌ای از رجال و فهرست شیخ به خط خود شیخ را در اختیار داشته است. رجال برقی و کتاب ابن غضائری تحریفات روشنی دارند و به طور صحیح حتی به علامه و ابن داود نرسیده‌اند گرچه نسخه ابن داود کامل‌تر است؛ نسخه صحیحی از رجال کشی به کسی حتی شیخ و نجاشی نرسیده است، البته این تصحیفات از سوی نسخه‌نویسان رخ داده، نه از مؤلف، بنابراین اعتمادی بر نقل کشی نیست مگر این‌که با قرینه‌ای تأیید شود. رجال ابن داود نیز بسیار دچار تحریف شده و در میان کتب متأخران؛ همانند رجال کشی در میان قدماست.»

#### ۳،۴- راهکارهای شناسایی راویان مشترک

۱. توجه به سند قبل و جستجوی روایت در منابع متقدم: چنان‌که پیش از این بیان شد یکی از دلایل ایجاد اشتراک تکیه نویسنده بر سند قبل و حذف لقب، کنیه و یا نسب از راویان به منظور اختصار است، که با انتقال این حدیث به منابع دیگر، قرائن از دست رفته و مشکل اشتراک پیش می‌آید از این رو با مراجعه به منابع متقدم و جستجو در اسناد قبل از آن راوی مشترک کشف می‌شود. هم چنین تتبع در اسانید و کتب حدیثی دیگر باعث می‌شود گاه سندی که با عنوانی مشترک آمده در کتابی دیگر همراه با قرینه‌ای مثل لقب راوی یا نسب او آمده باشد و راوی از اشتراک خارج شود. مثلاً در سندی از کتاب کافی محمد بن حسن آمده و همان روایت و سند در کتاب «من لا یحضره الفقیه» محمد بن حسن صفار آمده است، که ابهام محمد بن حسن را رفع می‌کند.

۲. راوی کتاب بودن: یکی از روش‌های تشخیص اسامی قابل انطباق بر چند نفر شناسایی راوی کتاب یا اصل حدیثی فرد خاص است. به عنوان مثال مرحوم شوشتری در ترجمه حماد بن عثمان که راوی کتاب حلبی است می‌نویسد: «کل سند فیه حماد عن الحلبي فالمراد به هذا و کل سند فیه حماد عن حریر فالمراد به حماد بن عیسی فهذا راوی الحلبي و ذاک راوی حریر» (قاموس، ۳/ ۶۵۲-۶۶۳) پس اگر در سند روایتی حماد عن الحلبي قرار گیرد، مراد حماد بن عثمان است. چون او راوی کتاب حلبی بوده است. پیش از این بیان شد که با همین روش محمد بن قیس در اسناد برخی روایات از اشتراک خارج می‌شود، چون در طریق حمید بن عاصم عن محمد بن قیس عن ابی جعفر (ع) مجموعه‌ای از روایات بیانگر قضاوت‌های

امیرالمؤمنین(ع) از امام محمد باقر(ع) نقل شده است و با توجه به این که نجاشی و شیخ طوسی به او کتاب قضایا امیرالمؤمنین را نسبت داده‌اند (طوسی، الفهرست، ۳۸۶، رقم ۵۹۲؛ نجاشی، ۳۲۲، رقم ۸۸۰) می‌توان نتیجه گرفت منظور از محمد بن قیس در این طریق همان محمد بن قیس بجلي است.

۲. توجه به متن و اسناد روایات: برای شناخت عنوان صحیح راوی، رجوع به متن و اسناد روایات، نیز توجه به سیاق کلام رجالیان راه گشاست. (نگ: قاموس، ۴/۲: السعد بن سعید النخعی الکوفی؛ ۱۰۳: اصبع بن عبد الملک؛ ۱۰/ ۵۹-۵۶: سلم بن ابی ساره) پیش از این بیان شد در بسیاری از موارد نویسنده با تکیه بر سند قبلی به منظور پرهیز از اطناب مبادرت به تلخیص اسامی راویان کرده است و همین موجب اشتراک آن راوی با دیگر راویان همنام خود شده است، بنابر این برای جداسازی راویان همنام و تشخیص عنوان صحیح مراجعه به منبع اصلی کتاب و توجه به سند قبلی کار آمد است. تحلیل و ارزیابی متن روایات نیز می‌تواند به شناسایی راویان مشترک کمک کند، مانند روایت محمد بن قیس عن ابی جعفر در باره قضایا امیرالمؤمنین یا مثلاً در شرح حال یکی از راویان مشترک نوشته شده باشد: «انه مضطرب الروایه» و متن روایت مورد نظر هم دارای اضطراب باشد. صاحب بهجه الآمال به این نکته توجه کرده است: «كأن يكون احدالمشترکین ممن قیل فی حقه: «انه یروی خطب امیرالمؤمنین (ع) وکانت الروایه فیها أو قیل فیها انه مضطرب الروایه و کانت الروایه مضطربه (علیاری تبریزی، ۶۰/۱) در باره استفاده از مضمون روایات در تشخیص راوی مشترک بنگرید به: قاموس، ۱۴۱/۱: ابراهیم بن بلاد، ۱۵۲: ابراهیم بن ادیس، ۳۱۷/۲: جابر بن عبدالله بن عمرو بن حرام الأنصاری)

۳. دقت در طبقه راوی: کشف طبقه راوی در تعیین مشترکات و جداسازی آن‌ها می‌تواند بسیار کارآمد باشد، پیش از این بیان شد که چگونه دانشمندان در تعیین ابن سنان که مشترک میان عبدالله و محمد است از این روش بهره برده‌اند و دامنه اشتراک را محدودتر کرده‌اند:

مرحوم خوئی می‌نویسد: «التمییز بینهما إنما یكون بملاحظه الطبقه فما كان فی هذه الروایات عن الباقر أو عن الصادق أو من كان فی طبقتهما فالمراد به عبدالله بن سنان كما أن ما كان فیها عن أبی الحسن الرضا(ع) و من بعده فهو محمد بن سنان و ما كان عن أبی الحسن موسی(ع) و من فی طبقته فهو مشترک فیها» (خوئی، ۱۹۰/۲۲-۱۹۱)

یا برای تعیین مصداق محمد بن یحیی و احمد بن محمد در اول اسناد کافی بدون تعلیق در سند، توجه به طبقه نشان می‌دهد که منظور محمد بن یحیی العطار (ابوجعفر قمی)؛ و احمد بن محمد عاصمی است که هر دو از مشایخ کلینی هستند. (نیز نگ: قاموس، ۲/۲۱۹: بکر بن احمد بن ابراهیم، ۳۲۰ جابر بن عبدالله بن رئاب السلمی، ۲۱۱/۱، ابراهیم بن صالح الأنمطی، ۴۸۸/۱، احمد بن العباس النجاشی الصیرفی)

۴. **تبادر ذهنی به دلیل شهرت یا قرائن دیگر:** به عنوان مثال عنوان اسماعیل الجعفی که قابل انطباق بر اسماعیل بن جابر جعفی و اسماعیل بن عبدالرحمن الجعفی است ولی اولی مشهورتر است و ذهن به او منصرف می‌شود. خویی به این مطلب اشاره کرده است: «والإطلاق ينصرف إلى الأول ای اسماعیل بن جابر لأنه اشهر و اعرف و أنه ذو کتاب ما لم یکن قرینه علی الخلاف». (خویی، ۴/۱۱۵) هم چنین در تشخیص ابو بصیر گفته شده اگر در سندی علی بن ابی حمزه البطائی<sup>۱</sup> عن ابی بصیر آمده باشد مراد ابوبصیر یحیی بن القاسم الأسدی المكفوف است زیرا علی بن ابی حمزه عصاکش و راهنمای او بوده است. (نجاشی، رقم ۶۵۶) به خصوص این که مضمون روایات او فقهی است و نه روایات معمولی و معلوم است که از میان اسامی مشترک ابوبصیر<sup>۲</sup> یحیی بن قاسم الأسدی فقیه برجسته‌ای بوده است. (نگ: کشی، ۲۳۸ نام او در طبقه اول اصحاب اجماع آمده است.)

نمونه دیگر نام محمد بن مسلم که مشترک بین ۴ نفر است اما در سند العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم که در ۲۸۲ مورد در کتب اربعه تکرار شده انصراف به محمد بن مسلم الثقفی است زیرا نجاشی در باره العلاء بن رزین می‌گوید: «العلاء بن رزین القلاء ثقفی .... روی عن ابی عبدالله وصحب محمد بن مسلم و فقه علیه» (نجاشی، ۲۹۸، رقم ۸۱۱) و چون از میان ۴ عنوان محمد بن مسلم، محمد بن مسلم ثقفی - از اصحاب اجماع - فقیه است بنابراین در این سند ذهن متبادر به او می‌شود. (نگ: خویی ذیل این عنوان)

۵. **دقت در استادان و شاگردان راوی:** این روش می‌تواند در تمییز مشترکات و جداسازی راویان همنام کمک‌رسان باشد، برخی از دانشمندان مانند مرحوم اردبیلی از این طریق بسیار بهره برده‌اند. به عنوان نمونه ذیل عنوان ابراهیم بن محمد الهمدانی در سند روایتی از کافی می‌نویسد: «الظاهر أنه ابراهیم بن محمد الهمدانی بقرینه روایه محمد بن عیسی عنه» (جامع

۱. بیش از ۳۰۰ حدیث علی بن ابی حمزه بطائی از ابوبصیر نقل کرده است

۲. ابوبصیر غالباً قابل انطباق بر دو نفر است: ۱. لیث بن البختری المرادی ۲. یحیی بن ابی القاسم الأسدی المكفوف

الرواه، (۳۳/۱) وی ذیل عناوین به ضبط تمام استادان و شاگردان اهتمام ورزیده است. از جمله در تعیین احمد بن محمد با شیوه جمع میان مشایخ و شاگردان مراد را در مواردی احمد بن محمد بن عیسی و با همین معیار در مواردی احمد بن محمد بن خالد برقی دانسته است. هم چنین نام محمد بن یحیی در اول اسناد کافی محمد بن یحیی العطار است که از استادان او بوده است.

اما به نظر شوشتری این شیوه نمی تواند به عنوان راه حل قطعی قلمداد شود، زیرا اولاً گاه منابع رجالی در تعیین راوی یا مروی عنه، خطا کرده اند. (قاموس، ۹۷/۱۰؛ ذیل معاذ بن ثابت، ۲۰/۱۰-۲۶)؛ ثانیاً این امر نمی تواند دلالتی بر حصر راویان در یکی از این دو داشته باشد و از همین رو نمی تواند مبنای تمییز مشترکات قرار گیرد. (همان، ۱۸/۱ و ۱۲/۴۴۵) وی بر آن است که این راه، فقط در صورتی که تصریح به انحصار راوی از شخصی باشد می تواند کار آمد باشد. (۱۷/۱-۱۹) در نتیجه این روش در محدود کردن دامنه عناوین مشترک کمک می کند نه تعیین قطعی عنوان.

#### ۶. توجه به نسخه های اصح و منابع دیگر برای تشخیص تصحیف های احتمالی

پیش از این بیان شد بخشی از انتقادات شوشتری بر مامقانی به تصحیف ها و تحریف هایی بر می گردد که در نسخ کتاب های رجالی، در دسترس مامقانی بوده است. از جمله مرحوم شوشتری، ذیل ابراهیم بن خالد العطار، در باره ضبط کنیه اش به ابن ابی ملیقه (از نجاشی) یا ابن ملیکه (از علامه) دومی را ترجیح داده چون نسخه وی را اصح دانسته است. (۱۷۷/۱، نیز: ۸۸/۱-۹۰)، یا ذیل ابراهیم الخارفی، عنوان کشی (المحاربی) را به دلیل مغلوط بودن نسخه کشی نادرست شمرده است. (قاموس، ۱۷۸/۱ نیز بنگرید به: ۲/۲-۱۴-۱۵-۳۵-۳۸-۳۷۹-۱۷۵-۱۹۸؛ ۵۵/۱۰-۵۹-۶۶-۶۴-۲۹۲-۱۵۸-۲۶۵-۲۵۲؛ ۱۱۸/۱، ۱۴۳، ۱۵۰-۱۶۱-۱۶۲) مامقانی ذیل ابراهیم بن حیان واسطی بر آن است که احتمال اتحاد ابراهیم بن حنان و ابراهیم بن حیان وجهی ندارد به دلیل این که در هر دو نسخه رجال شیخ هر دو نام آمده است، یکی در زمره اصحاب امام محمد باقر(ع) و دیگری در شمار اصحاب امام صادق(ع) و اولی اسدی و کوفی است و دومی واسطی. اما مرحوم شوشتری معتقد است که نسخه های در دست مامقانی بی اعتبار است. ضمن این که کتاب های پیشین غالباً بی نقطه بوده و بسیاری از یاران امام محمد باقر(ع)؛ امام صادق(ع) را نیز درک کرده اند. علاوه بر این، شیخ تصریح کرده که ابن

حیان، کوفی و واسطی بوده است.<sup>۱</sup> (قاموس الرجال، ۱/۱۷۶)

#### ۷. کثرت روایات

به عنوان مثال مرحوم خوئی در باره تمیز حماد در سند حماد عن الحلبي می‌نویسد: اگر منظور از حلبی عمران بن علی بن حلبی باشد در این صورت مراد حماد بن عیسی است چون وی فراوان از حلبی نقل روایت می‌کند و اگر منظور محمد بن علی بن شعبه باشد که مشهورتر از سایرین است در این صورت مراد حماد بن عثمان خواهد بود زیرا وی از او بسیار حدیث نقل می‌کند.

مرحوم اردبیلی در باره سندی که در آن نام محمد بن اسماعیل آمده نوشته است: محمد بن اسماعیل مشترک بین سه نفر است ولی در این جا منظور ابن بزیع از اصحاب امام رضا(ع) است به دلیل این که مرحوم کلینی در بسیاری از اسناد کتابش با همین سند نوشته است: محمد بن اسماعیل بن بزیع. (اردبیلی، مجمع الفائده و البرهان، ۴۵/۱۰)

#### ۴. توحید اختلافات

برخی از راویان موجود در اسناد یا کتب رجالی عناوین و اسامی گوناگونی دارند یعنی گاه از یک راوی با تعبیرهای گوناگونی یاد شده است. شناخت عناوین متعدد از یک راوی یا پراکندگی عناوین یک راوی از مباحث مهم در تحلیل و ارزیابی سند روایت به شمار می‌آید. به عنوان مثال از ابن ابی عمیر که از بزرگان حدیث و از اصحاب اجماع به شمار آمده است با تعبیراتی مانند محمد بن ابی عمیر، محمد بن زیاد بن عیسی و محمد بن زیاد بن عیسی الأزدی، ابو احمد الأزدی، محمد بن زیاد، و یا محمد یاد شده است. هم چنین الحسن بن علی الوشاء از راویان امام رضا(ع) با عناوین متعددی در سند کتب حدیثی مواجهیم. مانند: الحسن بن علی بن بنت الیاس، الحسن الخزاز، الحسن بن علی الحذاء، ابن بنت الیاس، الحسن بن علی بن زیاد و... که به دلیل این که همه این عناوین در یک کتاب رجالی و یا یک فصل جمع نشده شناسایی مصداق خارجی با مشکل همراه شده است. بررسی‌های رجالی به منظور کشف این که همه این عناوین حکایت از یک فرد دارد، بسیار مهم خواهد بود.

۱. از ویژگی‌های مرحوم شوشتری در ارزیابی‌های رجالی و در تعیین عنوان صحیح راوی، استفاده از منابع مهمی چون: الإستیعاب، اسد الغابه و... در جهت تکمیل اطلاعات است. (۲/۲۲۳: انس بن مالک القشیری، ص ۱۱۱: الأقرع السلمی المدنی، ص ۱۰۹: اعشى بن مازن، ص ۱۳۰: اوفی بن مؤکد العنبری)

## ۴،۱- نقش توحید مختلفات در مطالعات رجالی

یکی کردن عناوین مختلف؛ که از آن به توحید مختلفات یاد می‌شود، در جرح و تعدیل راوی و شناخت جایگاه و وثاقت یا عدم وثاقت وی و تشخیص ارسال و اسناد و شناخت چهره‌های مجهول و مهمل اهمیت می‌یابد. زیرا ممکن است عنوان مطلق، متحد با راوی ثقه و یا ضعیف باشد که در این صورت وثاقت یا ضعف راوی به اثبات می‌رسد. به عنوان مثال عنوان محمد بن علی اگر متحد با عنوان محمد بن علی الهمدانی باشد ثقه و اگر متحد با محمد بن علی الصیرفی باشد ضعیف است. و یا عنوان آدم بیاع اللؤلؤ اگر متحد با آدم بن المتوکل باشد ثقه، (خویی، ۱۲۲/۱؛ شوشتری، ۸۷/۱) و در غیر این صورت مهمل است.

نتیجه جستجو در باره اتحاد یا عدم اتحاد عناوین؛ شناسایی راویان سلسله اسناد است که تأثیر به‌سزایی در بهره‌گیری از احادیث خواهد داشت. زیرا گاه در سلسله اسناد با عناوین دیگری از یک راوی مواجه می‌شویم که در باره آن‌ها در کتاب رجالی اطلاعاتی نمی‌توان یافت و یا بعضی عناوین متحد در مدخل‌های جداگانه‌ای آمده‌اند که برای برخی از این مدخل‌ها اطلاعات کاملی نوشته نشده و یا به صورت مهمل رها شده‌اند، عناوینی هم که در کتب رجالی نیامده‌اند، باعث شده حکم به مجهول بودن راوی داده شود که از اسباب ضعف روایت به شمار می‌آید. ناآشنایی با تعابیر مختلف از یک راوی در خبر و در نتیجه مجهول ماندن مصداق آن ممکن است باعث شود بعضی از فقها آن خبر را ضعیف تلقی کرده و رها کنند و در جستجوی دلایل دیگر باشند. اشتباهات دیگری نیز در این زمینه رخ داده از جمله یکی از نویسندگان معاصر هنگام برشمردن مشایخ کلینی از ۸ نفر با عنوان مشایخ هشت‌گانه نام برده که ۹۹٪ از روایات کافی توسط آنان روایت شده است و در لیست خود از ابو علی اشعری با ۸۷۵ روایت و احمد بن ادريس با ۱۵۴ روایت یاد کرده است. (معارف، ۴۶۳) و توجه نکرده که در واقع این دو عنوان یک مصداق هستند.

البته شناخت اتحاد یا عدم اتحاد مصداقی عناوین مختلف، معیارها و ملاک‌های خاصی را می‌طلبد. که رجالیان به صورت پراکنده و در ذیل ترجمه بعضی از راویانی که احتمال اتحاد آن‌ها با عناوین دیگر مطرح بوده متعرض این بحث شده‌اند و تاکنون در آثار رجالی به شکل منسجم بیان نشده است در این مقاله با جستجو در بعضی از کتب رجالی از جمله معجم الرجال و قاموس الرجال به آن اشاره خواهد شد.

## ۴,۲- دلایل اختلاف:

تعدد عناوین ممکن است دلایل مختلفی داشته باشد. از جمله:

۱. کوتاه کردن اسامی: به دلیل طولانی بودن اسم راوی برای رعایت اختصار، یا به منظور کم کردن حجم کتاب
۲. نسبت دادن به جد، قبیله، شهر، شغل و ... : مانند ابن ابی نصر برای احمد بن محمد بن ابی نصر و مانند ابن الغضائری برای احمد بن حسین بن عبیدالله الغضائری و حسین بن عبیدالله الغضائری، یا البرقی برای احمد بن محمد بن خالد برقی، محمد بن خالد برقی و ...
۳. حذف نام راوی و اکتفا به لقب یا کنیه: در برخی موارد در نقل حدیث از راوی؛ گاه با اسم و گاه با لقب و یا با کنیه یاد شده است از جمله در سند حدیثی در کمال الدین آمده است:

حدثنا أبي قال حدثنا سعد بن عبدالله قال حدثنا احمد بن محمد بن عيسى و ابراهيم بن مهزيار عن علي بن مهزيار عن الحسين بن سعيد عن أبي علي البجلي عن أبان بن عثمان عن زراره ... (صدوق، ۲۰۲/۱، ح ۴) منظور از ابو علی بجلي، حسن بن محبوب است که یکی از راویان برجسته طبقه سوم اصحاب اجماع است.

نیز مانند ابن ابی عمیر (محمد ابن ابی عمیر) ابن ابی نصر (احمد بن محمد بن ابی نصر) و یا الوشاء (حسن بن علی بن زیاد و شاء)

در مواردی راوی دارای دو لقب است، مانند سکونی که از او با عناوین مختلف اسماعیل بن زیاد سکونی، اسماعیل بن زیاد الشعیری، ابن ابی زیاد، اسماعیل بن ابی زیاد، سکونی، الشعیری، اسماعیل الشعیری یاد شده است.

گفتنی است یک فرد می تواند بنابر تعداد فرزندان، یک کنیه علمی و شماری کنیه اضافی داشته باشد. بنابراین تعدد کنیه ها و القاب در مورد اشخاص طبیعی است. (نگ: قاموس، ۱۴۲/۱۰: معاویه بن وهب الجیلی)

۴. اختصار به دلیل شهرت عنوان راوی نزد نویسنده: در برخی موارد نویسنده به دلیل شهرت نام یا لقب یا کنیه راوی نزد خود به یکی از این عناوین اکتفا می کند. به همین دلیل مرحوم کلینی خود را مقید نکرده از مشایخ خود فقط با یک عنوان تعبیر نماید. مثلاً محمد بن ابی عبدالله (کافی، ۱/ ۱۲۵، ح ۱) محمد بن جعفر الأسدی. (کافی، ۷/۸، ح ۲)

## ۲،۴- راهکارهای توحید مختلفات

از جمله قرائنی که رجالیان از آن بهره برده‌اند، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. توجه دقیق به اطلاعات موجود در ترجمه راویان: مثلا در ترجمه عنوان «السندی بن محمد» نجاشی می‌نویسد: اسمہ أبان یکنی أبا بشر صلیب من جهینه و یقال من بجیلہ و هو الأشهر و هو ابن أخت صفوان بن یحیی (رجال، ۱۸۷، رقم ۴۹۷) بنابراین اگر در اسناد نام أبان بن محمد آمد احتمال این که همان السندی باشد را باید بررسی کرد.

- تعدد کنیه‌ها و القاب در باره راویان بعید نیست و هر فرد می‌تواند به تناسب شغل؛ محل کار، قبیله نسبت ولایی و...؛ القابی داشته باشد.

- گاه لقب فرد بر اساس نسبت ولایی اوست به این معنا که او یا خانواده‌اش آزاد شده قبیله‌ای خاص بوده و از این رو بدان قبیله منسوب شود، به عنوان مثال شیخ طوسی در باره محمد بن ابی عمیر نوشته است: «یکنی أبا احمد من موالی الأزد و اسم ابی عمیر زیاد...» (فهرست، رقم ۶۱۸) هم چنین لقب زراره بن اعین الشیبانی بوده است در حالی که او از قبیله الشیبان نبود. شیخ طوسی ذیل ترجمه او می‌نویسد: «اسمه عبد ربه یکنی أبا الحسن، و زراره لقب له و کان اعین بن سنسن عبدا رومیا لرجل من بنی شیبان تعلم القرآن ثم اعتقه...» (فهرست، رقم ۳۱۲)

- در توحید مختلفات توجه به شغل راوی راهگشا است: نجاشی در باره سلیمان الدیلمی (البجلی) می‌نویسد: «ابو محمد؛ قیل إن اصله من بجیلہ الکوفه، وکان یتجر إلی خراسان و یکنثر شراء سبی الدیلم و یحملهم إلی الکوفه و غیرها فقیل الدیلمی» (رجال نجاشی، رقم ۴۸۲)

- اگر به عنوانی، کتاب نسبت داده شده و عنوان دیگر را صاحب اصل یا تصنیف دانسته باشند، امکان توحید مصداقی وجود دارد زیرا اصل با تصنیف مغایر اما کتاب اعم از هر دو است. (قاموس الرجال، ۱/۷۶۲)

۲. اتحاد و وحدت طریق<sup>۲</sup>: که با ملاحظه طریق نجاشی و مقایسه آن با طریق شیخ طوسی بدست می‌آید<sup>۳</sup>: مانند اتحاد عمرو الفرق با عمرو بن خالد الأفرق که عنوان اول در

۲. به واسطه‌های میان راوی و مروی عنه طریق اطلاق شده است یعنی سلسله راویانی که روایتی یا اصل یا کتابی از طریق آن‌ها منتقل شده است.

۳. نجاشی و شیخ طوسی در فهرست خود بعد از آوردن آثار و مصنفات راویان طریق خود را به آن‌ها بیان کرده‌اند این کار به منظور اثبات صحت انتساب آن کتاب‌ها به نویسندگانشان است در صورتی که طریق شیخ و نجاشی به یک راوی یکسان باشد قرینه اتحاد راوی است.



فهرست شیخ (الفهرست، ۱۱۲، رقم ۴۸۷) عمرو الأزرق و عنوان دوم در رجال نجاشی (۲۸۶، رقم ۷۶۴) عمر بن خالد الحناط لقبه الأفرق، آمده است و مرحوم شوشتری اتحاد این دو را قطعی دانسته و یکی از دلایل این ادعا را اتحاد طریق بر شمرده است. (قاموس، ۶۵۹/۸) هم چنین اتحاد سلام بن ابی عمره با سلام بن عمرو، عنوان اول را نجاشی و عنوان دوم را شیخ آورده است. (خویی، ۱۷۱/۸، شماره ۵۲۶۷، نیز نگ: ۱۳۵/۹، ش ۱۰۳۱۵، عنوان محمد بن بکر با محمد بن بکر الأزدی، خویی، ۱۳۵/۹)

البته باید توجه کرد، گرچه ملاحظه طریق نجاشی و شیخ طوسی از قرائن مهم کشف اتحاد عناوین مختلف است، اما گاه شیخ طوسی و رجال نجاشی با غفلت از اتحاد عناوین متعدد، یک راوی را با چند عنوان در لابلای کتاب خویش آورده اند، لذا باید دانست تعدد عناوین در رجال و فهرست شیخ طوسی و نیز فهرست نجاشی نمی تواند دلیل تعدد مصداق باشد. شوشتری در قاموس مکرر به این نکته توجه نشان داده است. (نگ: قاموس الرجال، ۵۶/۱ - ۷۳۴ - ۱۹۷ - ۳۱۸؛ ۳۷۵/۲ و ۴۰۳؛ ۹/ ۸۱ - ۱۳۵ - ۱۴۱ - ۱۰ - ۵۴)

۳. **توجه به مضمون روایت:** برای نمونه می توان برای اتحاد مصداقی دو عنوان اسماعیل بن ابی فدیک و اسماعیل بن دینار به این امر تکیه نمود که سند یک روایت در یک کتاب بر اسماعیل بن دینار مشتمل است و همان روایت با همان سلسله سند در کتاب یا نسخه ای دیگر اسماعیل بن ابی فدیک را در جای اسماعیل بن دینار نشانده است. (قاموس، ۱۵/۲؛ ۲۶/۱ - ۳۴: مرداس بن عمرو الفدکی)

۴. **راوی کتاب بودن:** مرحوم خویی به همین دلیل، اتحاد آدم بن متوکل با آدم بیاع اللؤلؤ را نتیجه گرفته است: «إن راوی کتاب ابن المتوکل هو عیسی کما فی النجاشی و راوی کتاب بیاع اللؤلؤ فی الفهرست هو عیسی ایضا» (خویی، ۱۲۲/۱)

۵. **یکی بودن سند:** به این معنا که اگر نام راوی با دو تعبیر در سند یک حدیث قرار بگیرد، می تواند دلیل بر یکی بودن آن دو عنوان باشد. مانند اتحاد دو عنوان قاسم بن محمد جوهری (کافی، ۸۳/۴) با مضمون مشابه این روایت در استبصار (۸۰/۲) با همان سند فقط به جای آن قاسم بن محمد کاسولا آمده است. یا عنوان عبدالرحیم بن عتیک القصیر (کلینی، ۱۰۰/۱) و عبدالرحیم القصیر (صدوق، من لا یحضر، ۲۰/۴) (نگ: خویی، ۱۰/۱۰ شماره، ۶۴۸۹) یا مثلاً اتحاد عیسی الضعیف در سندی در کافی (کلینی، ۲۹۵/۷) با عیسی الضریر (همان، ۲۷۶) که مرحوم شوشتری بعد از نقل کلام مامقانی مبنی بر اتحاد این دو عنوان به

قرینه اتحاد در راوی و مروی عنه در ادامه به این دلیل استناد کرده می‌نویسد: «بل اتحاد جمیع سندهما» (قاموس، ۳۱۹/۸)

۶. **وحدت در وصف**: ملاحظه وصف راوی نیز می‌تواند قرینه بر اتحاد دو عنوان باشد: از جمله اتحاد عمر بن ریاح زهری با عمر بن ریاح واقفی عنوان اول در رجال شیخ طوسی (۲۵۲، رقم، ۴۶۹) و عنوان دوم در رجال نجاشی (۹۲، رقم ۲۲۹) آمده است. شوشتری به اتحاد این دو عنوان به دلیل اتحاد در وصف معتقد است: «صرحا - أی الشیخ و النجاشی - بوصفه بالقالا كما هنا و بروایته عن الصادق كما عد هنا و بكونه مولی آل أبی وقاص الذی من بنی زهره و قد صرح هنا ایضا بكونه مولی بنی زهره» (قاموس، ۱۹۷/۸-۱۹۸)

۷. **اتحاد به دلیل توجه به آثار**: در صورت یکی بودن آثار می‌توان به یکی بودن عناوین متعدد حکم کرد: مانند اتحاد محمد بن احمد بن ابی الثلج کاتب با محمد بن احمد بن محمد بن عبدالله کاتب که عنوان اول در فهرست شیخ و عنوان دوم در رجال نجاشی آمده است. (فهرست، ۱۵۱؛ نجاشی، ۳۸۱، رقم ۱۰۳۷) مرحوم شوشتری یکی بودن این دو عنوان را به دلیل وحدت آثار قطعی دانسته است: «اتحادهما مقطوع لاتحاد موضوع فهرست الشیخ و النجاشی و ذکر کل منهما فی عنوانه کتاب البشری و کتاب التنزیل» (قاموس، ۵۰/۹ و ۸۱)

۸. **وجود عنوان واحد در رجال نجاشی**: به دلیل رجحان دیدگاه رجالی وی بر دیگر رجالیان؛ اگر شیخ طوسی از میان دو یا چند عنوان مردد بین اتحاد یا تمایز مصداقی، همه آنها را در فهرست خویش آورده باشد، اما نجاشی در کتاب خود تنها به ذکر یکی اکتفا نموده باشد به دلیل تأخر زمانی نگارش اثر او نسبت به شیخ، حکم به اتحاد مصداقی عناوین می‌شود. (قاموس، ۳۳۹/۱) از جمله اتحاد الحسن بن العباس بن الحریش الرازی با الحسن بن العباس الحریشی که این دو عنوان در فهرست شیخ طوسی به طور مستقل با دو طریق مختلف آمده است که ظهور در تعدد دارد ولی نجاشی فقط متعرض عنوان اول شده است. (۶۰) به اتحاد این دو عنوان حکم کرده است. (نگ: خویی، ۳۷۰/۴، شوشتری، ۲۷۳/۳ نیز بنگرید به اتحاد عیسی بن عبدالله الهاشمی با عیسی بن عبدالله بن محمد بن عمر بن علی بن ابی طالب (ع) (شوشتری، ۳۲۶/۸) و اتحاد الحسن بن عطیه الحنطاط با الحسن بن عطیه ابو ناب الدغشی (خویی، ۳۸۰/۴)

۹. **اقتصار شیخ طوسی بر یک عنوان در کتاب رجال**: چون موضوع کتاب رجال شیخ نسبت به فهرست تتبع و استقصای کامل از جمیع اصحاب و راویان و بیان طبقه معصومان (ع)

است. اکتفا بر عنوان واحد و نیاوردن عناوین دیگر قرینه‌ای بر اتحاد آن عناوین می‌باشد. شوشتری از این مبنا در توحید مختلفات بهره گرفته می‌نویسد: «اقتصار الشیخ علی عنوان واحد دلیل علی اتحاد مع الآخر حیث أن موضوعه الإستیعاب» (اتحاد عبدالکریم بن هلال الجعفی با عبدالکریم بن هلال القرشی : ۲۰۶/۶) نیز اتحاد عمرو بن نهیک بیاع الهروی با عمرو بن نهیک النخعی، که شوشتری می‌نویسد: «یؤید الإتحاد اقتصار الشیخ فی الرجال» (همان، ۱۴۷/۸) در موضوع توحید مختلفات مرحوم شوشتری تأکید کرده است که صرفاً با اتحاد نام، نام پدر، و نام جد و کنیه یا لقب نمی‌توان حکم به اتحاد دو عنوان کرد، بلکه باید دلایلی بر اتحاد آورده شود. چون احتمال تعدد وجود دارد، مثلاً مهدی عباسی با مهدی که از نوادگان جعفر طیار است در نام و نام پدر و جد مشترک است. (۱۵/۱) به خصوص در اسامی پر تکرار در سند مانند محمد، احمد، علی ...

مرحوم شوشتری مثالی برای این موضوع آورده است: حموی در معجم البلدان می‌گوید: «أن رجلاً نادى فى منى: يا اباالفرج المعافى بن زكريا النهروانى، فأجابه رجل فقال له: لعلك من نهروان الشرق و أنا أرىد نهروان الغرب! فعجب من اتفاق الإسم و الكنيه واللقب و النسبه»، «مردی در منا صدا زد: ای ابوالفرج نهروانی مردی پاسخ داد، گفت: شاید تو نهروانی شرقی هستی و من با نهروانی غربی کار دارم، آن‌گاه از اشتراک اسم و کنیه و لقب تعجب کرد.» (همان، ۱۵/۱) صرف نظر از صحت و سقم این داستان، این اتفاق به نظر نادر می‌آید زیرا عنوان ابوالفرج و زکریا و نهروانی از اسامی پرکاربرد نیست که احتمال اتحاد داده شود، دلیل تعجب فرد هم همین است.

### ۳،۴- قرائن عدم اتحاد

۱. **اختلاف طبقه:** پیش از این بیان شد وحدت طبقه می‌تواند شاهی بر اتحاد دو عنوان باشد بنابر این اختلاف طبقه مؤید تعدد عنوان است: به عنوان مثال دو عنوان محمد بن یونس و محمد بن یونس بن عبدالرحمن: چون عنوان اول در رجال برقی و شیخ از اصحاب امام کاظم(ع) دانسته شده و عنوان دوم در رجال شیخ از اصحاب امام رضا(ع) و امام جواد(علیهما السلام) آمده‌اند؛ شوشتری به عدم اتحاد این دو عنوان به دلیل تفاوت در طبقه معتقد است. (قاموس، ۶۶۵/۹) بنابراین اختلاف در طبقه راویان از هر عنوان، مانع از اتحاد مصداقی آنها

می‌شود و اگر در اتحاد مصداقی دو عنوان مردد باشیم و با رجوع به روات و مشایخ حدیثی عناوین، آن‌ها را به لحاظ طبقه، متفاوت ببینیم، نمی‌توان به اتحاد مصداقی عناوین حکم کرد. (همان، ۳۷۵/۲؛ ۲۳۵/۱۰ و ۳۳۲ و ۳۶۳ و ۵۵۷) نیز اختلاف طبقه در دو عنوان صالح بن سهل همدانی و صالح بن محمد بن سهل همدانی باعث شده خوبی به تعدد عناوین حکم کند: خوبی ضمن انتقاد بر علامه حلی که به اتحاد این دو حکم کرده می‌نویسد: عنوان اول در طبقه امام باقر(ع) است و عنوان دوم از اصحاب امام جواد(ع) است و بنابراین نمی‌توانند این دو عنوان یکی باشند. (خویی، ۷۳/۹، نیز نگ: همان، ۵۰/۱۴-۵۱)

توجه به طبقه راوی هم در تمیز مشترکات و هم در توحید مختلفات می‌تواند مبنا قرار گیرد، از میان رجالیان کسانی چون شوشتری گاه به تصحیح مروی عنه و راویان افراد همت گماشته تا به هنگام بررسی سند، ارسال و انقطاع آن بر مخاطب مخفی نباشد. (برای نمونه‌هایی از این قبیل ر.ک: قاموس، ۱۱۸/۱، أبان بن عثمان، ۱۴: أبان بن تغلب، ۱۵۷-۱۵۹: ابراهیم بن اسحاق الأحمري النهاوندي، ۴/۲-۱۹-۴۸ و...)

۲. ذکر دو عنوان به طور مستقل: البته این احتمال در رجال نجاشی بیشتر و در رجال فهرست شیخ کمتر مطرح می‌شود زیرا نجاشی دقت بیشتری در شناخت راویان داشته و اضطراب از دیگران بوده است وی کتاب رجال خود را با توجه به دو کتاب رجالی شیخ نگاشته و اشتغالات فراوان شیخ مانع تجدید نظر در نوشته‌هایش می‌شد. شوشتری می‌نویسد: «و کثیرا ما یعنون الواحد بالإتفاق فی أكثر من باب و لیس بدال علی التغایر» (۳۴۷/۸) البته شوشتری برای این موضوع دلایلی مانند اختلاف نسخه: «دأب الشیخ ذکر الرجل مرتین إذا كانت النسخ مختلفه». (۱۷۳/۵) و یا غفلت و فراموشی (۱۰۷/۷) را مطرح کرده است. بنابر این تکرار یک عنوان در کتاب‌های شیخ به خصوص رجال، فراوان به چشم می‌خورد؛ مثلا در رجال شیخ سه عنوان عتیه بیاع القصب، عتیه بن عبدالرحمن الکوفی بیاع القصب و عتیه بن میمون بیاع القصب آمده است در حالی که به نظر شوشتری این عناوین حاکی از یک نفر است. (۱۰۷/۷، نیز نگ: ۳۴۷/۸ نیز نگ: ۶۱۷/۹، در باره محمد بن میسر و محمد بن مبشر)

شوشتری در این باره نکات دیگری را لابلای کتاب خود متذکر شده که توجه به آن در تشخیص مصداق متعدد مهم است از جمله:

- اگر یکی از دو عنوان، مولی و دیگری عربی باشد نمی‌توان به اتحاد آن دو حکم کرد.

(قاموس، ۴۷۲/۲)

- اگر یکی از دو عنوان مولی باشد و دیگری مولی نباشد، اما نام فرد یا اجدادش، مسعود یا میمون باشد قابل جمع است زیرا اعراب نام غلامان خود را میمون و مسعود می‌نهادند. (همان، ۲۹۰/۱)

- اگر یکی از دو عنوان مولی عجمی و دیگری نام قبیله‌ای هم‌چون احمری را به دوش کشد، قابل جمع است زیرا برخی احمری‌ها منسوب به بنی حمیر از اعراب هستند اما جماعتی از عجم که به کوفه رفته و در آنجا ساکن شده بودند نیز به احمری مشهورند. (۴۸۸/۱)

- اطلاق عنوان فرد در اخبار و کتب رجالی دال بر عدم اشتراک او با دیگری در عنوان است و اگر چنین عنوانی متعدد باشد لازم است که به صورتی مقید و در نتیجه از یکدیگر متمایز شوند. (۲۲۱/۱؛ ۲۱/۲)

- اگر به عنوان مثال یکی از عناوین کعبی و دیگری فلان بن کعب باشد مانعی برای اتحاد مصداقی ایجاد نمی‌کند. (۱۲۴/۱)

- گرچه چنان‌که بیان شد یکی از قرائن توحید مصداقی، اتحاد در توثیق و تضعیف است ولی لازم به ذکر است که گاه توثیقات و تضعیفات قابل جمع‌اند و نمی‌تواند مانعی برای اتحاد مصداقی باشد، مثلاً اگر در باره یک راوی گفته باشند «ضعیف فی المذهب» و در عنوان دیگری آمده باشد ثقه «فی الحدیث» این اوصاف قابل جمع هستند و می‌تواند فرد فاسد المذهب راستگو باشد. (۱۹۶/۱)

- اتحاد طرق روایی بین دو یا چند عنوان نمی‌تواند دلیل بر اتحاد مصداقی عناوین باشد، نیز تعدد طرق روایی میان دو یا چند عنوان دلیل بر تعدد مصداقی آن‌ها نیست. چه بسا که یک راوی از چند نفر یا چند راوی از یک نفر روایت نقل کنند. (قاموس، ۲۹۸/۱-۱۳۹-۳۳۹؛ ۳۷۵/۲)

- مولای پدر و جد، مولای فرزند نیز هست. چنان‌که در جایی عنوانی را مولای پدر و در جای دیگر همان عنوان را مولای فرزند خوانده‌اند و دلیل بر تعدد مصداقی نیست. (همان، ۳۹/۱۰-۴۶-۴۹)

- اگر یکی از عناوین وصف انصاری و دیگری وصف خزرجی داشته باشد، دلیل بر تعدد مصداقی نیست. (همان، ۴۱/۱۰)

- در تعیین عنوان راویانی که اسامی همنام و مشابه دارند، استفاده از کنیه لازم است. اما باید قرائن دیگر نیز مورد توجه قرار گیرد. (همان، ۱۷۲/۲: برید الکناسی)

در تعیین عنوان توجه شود که: «اب+ اسم انسان= کنیه» و «اب+ سایر اسامی = لقب» (همان، ۱۵/۱-۱۶) پس باید دقت کرد هر جا نامی با «اب» شروع می‌شود کنیه نیست، بلکه در مواردی «اب» به معنی مصاحب هم به کار می‌رود؛ مثلاً «ابوالأکراد» «ابو السفاتج» یا «ابوتراب» یا «ابوسمینه» که اب به شخص خاصی اضافه نشده و لقب است نه کنیه. کنیه‌ها نیز گاه عامد و گاه خاص به مثل ابواسحاق برای کسانی که نامشان ابراهیم است یا ابویوسف برای کسانی که نامشان یعقوب است و ابوالحسن برای کسانی که علی نام دارند در میان اهل سنت نیز کسانی که نامشان عمر است غالباً کنیه شان ابوحفص است. (همان، ۱۹۸/۱۱)

در صورتی که اسم جد راوی نام خاصی باشد می‌توان در عنوان، فرد را به جدش منتسب ساخت، مشروط بر اینکه موجب اشتراک عنوان با فرد دیگر نشود. مثلاً می‌توان محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه (شیخ صدوق) و پدرش علی بن الحسین بن بابویه را به ابن بابویه اطلاق کرد و دادن این نسبت به دیگر افراد این خانواده صحیح نیست. از این دو بزرگوار به «ابنا بابویه» یاد می‌شود، «محمد بن علی» با عنوان محدث و «علی بن الحسین» با عنوان فقیه معروف هستند. (همان، ۱۳ و ۱۴ نیز نمونه‌های دیگر را بنگرید در: ۱۴/۱ و ۷۹/۹: محمد بن احمد بن محمد بن سعید ابن عقده<sup>۴</sup>، ۱۷/۱۱: ابن شهاب، ۵۹۲: ابن بابویه، ۵۹۲: ابن بطه، ۵۹۹: ابن الجنید، ۶۲۸: ابن قتیبه، ۷/۲: اسماعیل بن آدم بن عبدالله بن سعد، ۲۹۸/۱: ابراهیم بن محمد بن یحیی المدنی، ۴۸۶: احمد بن العباس)

از «ابن فلان» می‌توان در مواردی به «فلانی» تعبیر کرد به شرط آنکه اشتباهی پیش نیاید. مثلاً می‌توان به «ابن قتیبه» «قتیبی» گفت؛ یا در روایات از «احمد بن مطهر» گاهی به «ابو علی بن مطهر» و گاه «ابو علی المطهری» یاد شده است. اما از ابن عیاش (احمد بن محمد بن عیاش) نمی‌توان به عیاشی یاد کرد. زیرا عیاشی لقب محمد بن مسعود، استاد کشی است. (۱۴/۱)

- کسی با نام خود مکنی نمی‌شود، مگر این که فرزندش، همنام خود او باشد. (۱۷/۱) و صرف اختلاف در کنیه دلیل بر تعدد مصداقی نیست زیرا گاه ممکن است یک راوی به دلیل تعدد فرزندان کنیه‌های متعدد داشته باشد. (همان)

- گاه اصل وجود یک راوی تنها به ذکر نام او در سند یک روایت باز می‌گردد، در این صورت باید به بررسی مضمون و سند روایت پرداخت، زیرا چه بسا با ظهور جعلی بودن

<sup>۴</sup> . عقده لقب محمد بن سعید است نه این که سعید پسر عقده باشد. به همین دلیل در کتابت درج الف "ابن عقده" ضروری است.

روایت از پندار وجود چنین فردی ابهام‌زدایی شود. (قاموس، ۴/۱۰: محمود بن عمرو بن سعد، ۲۶/۱۰-۳۴ و ۱۳۴: معاویه بن عثمان، ۱۴۳-۱۴۹: معاویه بن معاویه المزنی، ۲۳۵: مکتبه بن ملکان، ۳۹۹: نفیر بن مجیب العثماني، ۴۲۲: واسع بن حبان بن منتقد)

- گاه یک راوی ممکن است در جایی به پدر و در جای دیگر به مادر منسوب شود لذا نباید توهّم تعدد مصداقی پیش آید. (۱۷۱/۱۰-۲۴۸-۴۶۷)

۳. **اختلاف در طریق و راوی کتاب:** همان‌طور که وحدت طریق می‌تواند شاهی بر اتحاد باشد، اختلاف طریق دلیل تعدد است. مثلاً شوشتری در باره عبدالله یحیی و عبدالله بن یحیی الکاهلی به دلیل اختلاف طریق شیخ و نجاشی؛ قائل به تعدد این دو عنوان شده است. (قاموس، ۶/۶۵۷)

۴. **اختلاف در کنیه، لقب و شهر:** در تعیین نام یا لقب راوی از علم نسب‌شناسی می‌توان بهره‌گرفت، شوشتری از توانایی خود در این علم به وفور بهره‌برده است؛ از جمله ذیل أبان بن أرقم می‌نویسد: اجتماع دو لقب عنزی و قیسی محال است زیرا بنا به اولی او از ربیعیه یا قحطان است و بنا به دومی از مضر (قاموس، ۹۷/۱) یا ذیل أبان بن عثمان می‌نویسد: احمر با بجلی بودن او ناسازگار است زیرا احمر بطنی از ازد است (همان، ۱۱۷/۱) یا در باره ابراهیم بن داود الیعقوبی که مامقانی معتقد است چهار صحابی به نام یعقوب داریم که ابراهیم منسوب به یکی از ایشان است؛ شوشتری معتقد است همه صحابه صاحب قبیله نیستند که فرد به آنها منسوب شود، ضمن این‌که در این مورد یعقوب بن الحصین صحیح است. (همان، ۱۸۰/۱ نیز همان، ۱۱۷-۱۲۲-۱۷۷- و...)

وی نظر مرحوم اردبیلی در باره دو عنوان محمد بن جعفر الأسدی و محمد بن جعفر الرزاز که به دلیل اشتراک در راوی و مروی عنه این دو را یکی دانسته پذیرفته و ذیل ترجمه محمد بن جعفر الأسدی نوشته است: «هذا مکنی بأبی الحسین و ذاک بأبی العباس و هذا رازی و ذاک کوفی، هذا یوصف بالأسدی و ذاک بالرزاز.» (قاموس، ۹/۱۶۵-۱۶۵)

آگاهی از موقعیت جغرافیایی شهرها و نواحی هم در توحید مختلفات و هم در تمیز مشترکات ضروری است زیرا ممکن است یک فرد گاه به محل سکونت و گاه به ناحیه و استانی که آن شهر در آن است منسوب شود، که نا‌آشنایی با این موضوع ممکن است احتمال تعدد مصداقی را ایجاد کند. (نگ: قاموس، ۱۰/۴۱۰، ۲/۱۰۲ و...)

البته باید دانست یک فرد می‌تواند بنابر انتساب به امور مختلف هم‌چون حرفه، قبیله، جد

و... هم‌زمان از عناوین مختلف برخوردار باشد. (شوشتری، ۱۱۳/۲: الیاس الصیرفی) هم‌چنین گاه ممکن است فرد اصالتاً به شهری منسوب باشد و به دلیل سکونت در شهری دیگر به آن نیز منتسب گردد نیز انتساب فرد به قبیله با انتساب وی به طائفه زیر مجموعه آن قبیله امری عادی به شمار می‌رود، مانند ابان بن تغلب بکری حریری که حریر بطنی از قبیله بکر بوده است. بنابراین تعدد در انساب نباید توهم تعدد مصداقی آن‌ها را موجب گردد و مانع از اتحاد مصداقی نیست. (همان، ۱۷۶/۱: ابراهیم بن حیان، ۶۸۳، احمد بن یوسف موسی بنی تیم الله، ۵۰۷: احمد بن عبید البغدادی، ۴۳۴/۱۰، واقد بن عبدالله الیربوعی، ۲۵۶: موسی بن ابی حیب، ۳۲۴/۱۰: واقد بن عبدالله) توجه به کتب انساب، معجم البلدان و تاریخ شهرها و تراجم می‌تواند کمک مؤثری برای حل این مشکل باشد.

۵. **اختلاف راوی و مروی عنه در اسناد روایات:** (۹۳/۱: آدم والد محمد بن آدم، ۲۱۷: ابراهیم بن عاصم، ۲۲۶: ابراهیم بن عبدالرحمن، ۱۰۸/۹: محمد بن اسماعیل، ۱۳۴: محمد بن بشیر، ۵۴/۱۱: یوسف بن السخت)

اما باید توجه داشت گاه منابع رجالی در تعیین راوی یا مروی عنه، خطا کرده‌اند، با مقایسه منابع رجالی؛ و با رجوع به اسناد روایات می‌توان در تصحیح خطاهای احتمالی کوشید. (۹۷/۱۰: معاذ بن ثابت، ۲۰/۱۰-۲۶: مرازم بن حکیم، ۲۶۵: موسی بن ابی موسی اللؤلؤئی) شوشتری با استفاده از این مبنا گاه وجود برخی از راویان را منکر شده است از جمله در شرح حال مفضل بن سعید بن صدقه الحنفی می‌گوید: «چون نامی از او در روایات نیامده است این راوی وجود خارجی ندارد.» (۲۰۲/۱۰) همین موضوع در باره یحیی بن حماد نیز تکرار شده می‌نویسد: «در هیچ خبری نام او وارد نشده و فقط کشتی او را نام برده است و نسخه کشتی نیز تصحیفات بسیاری دارد پس این راوی وجود نداشته است.» (همان، ۴۶/۱۱)

برخی اتحاد راوی و مروی عنه را نشانه اتحاد یک راوی در دو سند دانسته‌اند، به این معنا که مشایخ و شاگردان یکسان باشند. و این موضوع را اصلی در توحید مختلفات و یکسان‌سازی راویان متعدد قرار داده‌اند. (خویی، ۳۷۲/۴؛ ۲۶۸/۸ و... ولی پیش از این بیان شد شوشتری این اصل را نمی‌پذیرد و اتحاد راوی و مروی عنه را اعم دانسته است به نظر او صرف وحدت در اسم ولو در اسامی چندین نفر از پدران، نمی‌تواند موجب حکم به وحدت راوی شود. هم‌چنین مجرد وحدت در اسم و کنیه و لقب تا زمانی که قرینه بر وحدت نباشد، کافی نیست چون وحدت نام، اعم از وحدت راوی است. (قاموس، ۱۵/۱) به نظر شوشتری



حتی اتحاد راوی و مروی عنه دو یا چند نفر که جزء مشترکین هستند، دلیل بر اتحاد این چند نفر نمی‌شود تا چه رسد به اتحاد راوی. مامقانی در تنقیح المقال، در بحث تشخیص مشترکات از اتحاد راوی و مروی عنه اتحاد عنوان را نتیجه گرفته است. وی در این موضوع غالباً بر اساس شیوه «جامع الرواه» اردبیلی به استادان و شاگردان توجه نموده<sup>۵</sup> و از این طریق مشترکات را جدا کرده است. اما شوشتری با این روش مخالف است. وی بر آن است که این راه، در صورتی که تصریح به انحصار راوی از شخصی باشد می‌تواند کار آمد باشد. مثلاً در مواردی که جمله «لم یرو عنه إلا فلان» در باره‌اش آمده باشد در این صورت فلانی قرینه بر شناخت مروی عنه خواهد بود. وی به عدم انحصار یک راوی در روایت از شخص، قائل است، به صورتی که نقل آن راوی از همانم آن شخص، دلیل و راهی برای تشخیص راوی باشد. مثلاً چهار نفر به نام مسعده در فهرست شیخ آمده است و همگی صاحب کتاب هستند و سند شیخ به همه آنها یکی است، در این صورت چگونه می‌توان از طریق شاگرد و استاد میان آنان تفاوت قائل شد. (۱۷/۱-۱۹)

### نتیجه‌گیری

- موضوع تمیز مشترکات در تعیین راوی ثقه از غیر ثقه، شناسایی ارسال و اسناد سند و ترجیح در مقام تعارض اهمیت می‌یابد.
- موضوع تمیز مشترکات و توحید مختلفات با علوم مختلفی چون جغرافیا، نسب شناسی، لغت، ملل و نحل و... پیوند می‌خورد.
- یکی از راه‌های تشخیص مشترکات بررسی اسناد روایات مشابه است.
- یکی کردن عناوین مختلف؛ در جرح و تعدیل راوی و شناخت جایگاه و وثاقت یا عدم وثاقت وی و تشخیص ارسال و اسناد و شناخت چهره‌های مجهول اهمیت می‌یابد.
- توجه به طبقه راوی، وجود عناوین مستقل در کتاب‌های رجالی به خصوص رجال نجاشی؛ وجود اختلاف در طریق و راوی کتاب یا در کنیه و لقب و وجود اختلاف در راوی و مروی عنه؛ آگاهی از کنیه‌ها، لقب‌ها و موقعیت جغرافیایی شهرها در تمیز مشترکات و توحید مختلفات اهمیت دارد.

۵. به همین دلیل وی تلاش کرده است با کمک راویان و استادان یک فرد را از راویان همانم او جدا کند.

## منابع

- ابن داود حلی، حسن بن علی، رجال، قم، منشورات الرضی، ۱۳۹۲ق.
- اردبیلی، محمد بن علی، جامع الرواه، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۳ق.
- آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعه إلى تصانیف الشیعه، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۰۳ق.
- جدیدی نژاد، محمدرضا، دانش رجال از دیدگاه اهل سنت، قم، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- حسینی، سید علیرضا، دانش رجال، راوی شناسی، مدرسه فقهی امام محمد باقر(ع)، ۱۳۸۶.
- خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۸ق.
- سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
- شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الأفهام، قم، دار الهدی و مؤسسه المعارف الإسلامیه، ۱۴۱۳ق.
- شیخ بهایی، محمد بن حسین، مشرق الشمسین، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس، ۱۴۱۴ق.
- صاحب معالم، حسن بن زین الدین، متقی الجمال، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۶۲.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، جامع المقال فیما یتعلق بأحوال الحدیث و الرجال، کتابفروشی جعفری تبریزی، بی تا.
- طوسی، محمد بن حسن، رجال، نجف، المکتبه و المطبعه الحیدریه، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_، اختیار معرفه الرجال، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۴۸ق.
- علیاری تبریزی، علی بن عبدالله، بهجه الآمال فی شرح زبده المقال، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، ۱۳۹۵ق.
- فضلی، عبد الهادی، اصول علم الرجال، مؤسسه أم القرى، للتحقیق و النشر، چاپ دوم، ۱۴۱۶ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
- مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، المکتبه المرتضویه، ۱۳۵۲ق.
- \_\_\_\_\_، مقباس الهدایه، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۱ق.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، مرآه العقول، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
- مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، روضه المتقین، تهران، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، بی تا.
- معارف، مجید، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، مؤسسه فرهنگی و هنری ضریح، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- موسوی عاملی، محمد بن علی، نهایه المرام فی شرح مختصر شرایع الإسلام، قم، جامعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، ۱۴۱۳ق.
- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، رجال نجاشی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ ششم، ۱۴۱۸ق.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳  
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۸۹-۶۵

### روش ابن بابویه در نقد حدیث\*

(بررسی مهم‌ترین شاخصه‌های رویکرد نقادانه شیخ صدوق به حدیث)<sup>۱</sup>

دکتر مهدی جلالی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: a.jalaly@ferdowsi.um.ac.ir

#### چکیده

ابن بابویه (شیخ صدوق) رئیس‌المحدثین و شخصیت نامدار حدیثی شیعه در سده چهارم و آثار قلمی او بالغ بر ۳۰۰ کتاب و رساله بوده است. او که دانشمند زبردستی است در عرصه حدیث به شکل عام و در حوزه نقد حدیث به شکل خاص معیارها و ملاکاتی دارد که رهیافت‌ها و الگوهای را به مثابه نقشه راه و سرمشق کار در خود نهفته دارند. برای نیل به تصویر نسبتاً دقیق و کامل‌تری از شاخه‌های شخصیت برجسته علمی ابن بابویه، شناخت الگوها، معیارها و روش او در قلمرو نقدالحدیث و مطالعه علمی آن سودمند و در حوزه مطالعات حدیث‌شناسی دارای اهمیت دارد؛ زیرا بررسی و شناخت مزبور از جمله می‌تواند برای حدیث‌پژوهان حاوی درس‌هایی سودمند و الگوهای کاربردی و رهیافت‌هایی عالی فراسوی درک و دریافت بهتر و مطمئن‌تر حدیث باشد. اندیشه‌های نقادانه ابن‌بابویه درباره احادیث و روایات، نه یک‌جا بلکه در مطاوی آثارش قابل‌بازایی است. در این مقاله اندیشه‌ها، روش و رویکرد انتقادی شیخ صدوق در گستره «نقدالحدیث» در مواردی چون «أخبار تقیه آمیز»، «زیادات احادیث»، «تحریفات حادث در اخبار و روایات»، «احادیث متفرد و غیر مندرج در اصول کهن شیعه»، «گرایش‌های فرقه‌ای و مذهب راویان»، «نام و مسمای ألقاب و کنیه‌ها»، «روایات معدول عنه»، «روایات و أخبار أهل سنت»، «اخبار راویان واقفی مذهب»، «متفردات برخی راویان»، «مقوله سند برخی اخبار مشهور» و... مورد مطالعه قرار گرفته و بررسی و ارزیابی شده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** حدیث، نقد حدیث، ابن بابویه، معیارها، رهیافت‌ها، روش و رویکرد.

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۲/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۱۲/۱۳.  
۱. این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی نگارنده است.

## ۱- مقدمه

محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه ابو جعفر قمی (م ۳۸۱ ق) در حدیث، فقهات، فراوانی، پرباری و سرشاری آثار، در شیعه رتبتی بلند را حائز است. شیخ طوسی در کتاب الفهرست خود از او با عنوان جلیل القدر، حافظ احادیث، بصیر و آگاه به رجال، ناقد و صاحب نظری در اخبار یاد کرده که در میان دانشمندان اهل قم همانند او در فراوانی و سرشاری علم و حفظ حدیث دیده نشده است، او دارای حدود سیصد تصنیف است. شیخ طوسی همچنین در کتاب رجال خود از صدوق با اوصافی بلند یاد می‌کند. نجاشی از او تحت عنوان ابو جعفر اهل قم، شیخ و فقیه ما و چهره درخشان و آبروی شیعه در خراسان یاد می‌کند و می‌افزاید: او در سال ۳۵۵ ق وارد بغداد شد و در حالی که جوانی کم سن و سال بود بزرگان شیعه از او استماع حدیث و أخذ معارف کردند. خطیب بغدادی می‌نویسد شیخ صدوق وارد بغداد شد و در آنجا از پدر خود حدیث نقل می‌کرد. او از بزرگان و سرشناسان شیعه بوده و محمد بن طلحه النعالی از او برای ما روایت کرده است (خطیب بغدادی، ۳/۳۰۳؛ شوشتری، ۹/۲۳۴-۲۳۷). اعلام و بزرگان مذهب امامیه از شیخ صدوق با این القاب یاد کرده‌اند: رئیس المحدثین، الشیخ الأجل، امام عصره، رکن من أركان الدین، صدوق المسلمین، آية الله في العالمین، الشیخ الأعظم، الشیخ الصدوق، حجة الإسلام، الشیخ الثقة، المولود بالدعوة، الشیخ الإمام المقدم، الفاضل المعظم، راوية الأخبار، الفاضل نوره في الأقطار، قدوة العلماء، عمدة الفضلاء، شیخ من المشايخ، رکن من أركان الشريعة، محيي معالم الدین، الحاوی لمجماع الفضائل و المكارم، الشیخ الحفظة، وجه الطائفة المستحفظة، عماد الدین، الشیخ العلم الأمين، عماد الملة و الدین، و القاب فراوان دیگری از این قبیل. او در شهر قم به دنیا آمد و در همان جا رشد کرد و نزد استادان آن شهر به فراگیری دانش پرداخت و سپس به درخواست مردم ری، به آنجا رفت (طوسی، الرجال، ۴۳۹، الفهرست، ۲۳۷؛ نجاشی، ۳۸۹؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ترجمه غفاری، مقدمه، ۷). شیخ صدوق که حدیث شناس زبردستی است، به جز توجه به اموری چون «نقل الحدیث»، «شرح الحدیث» و «فقه الحدیث» به مسئله بااهمیت «نقد الحدیث» هم توجه داشته است. اندیشه‌های نقادانه ابن بابویه درباره احادیث و روایات، نه یکجا بلکه در مطاوی آثارش قابل بازیابی است. در این مقاله، نخست داده‌ها از آثار صدوق استخراج و معرفی و سپس ارزیابی، بررسی و تحلیل شده‌اند.

## ۲- کاوش‌ها و شناسایی‌ها

### ۲-۱- تعیین و شناساندن اخبار تقیه آمیز

۲-۱-۱- شیخ صدوق، ذیل باب «نفاس واحکام آن» متذکر می‌شود که هرگاه زنی وضع حمل کند، تا ده روز نماز نمی‌خواند مگر آنکه قبل از این مدت پاک شود و اگر نفاس ادامه یافت و از ده روز بگذشت تا هجده روز نماز نمی‌خواند زیرا اسماء بنت عمیس با تولد محمد بن ابی بکر در حجّه الوداع حال نفاس پیدا کرد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را فرمود که هجده روز نماز نخواند.

آن‌گاه ابن بابویه به نقد و رد اخبار مخالف این معنا می‌پردازد و خاطر نشان می‌کند اخباری که می‌گویند زن چهل روز و بیشتر نماز نمی‌خواند تا پاک شود جملگی معلول و تقیه‌آمیز هستند و جز اهل خلاف بر اساس آنها فتوی ندهند<sup>۱</sup> (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱/۱۰۱-۱۰۲). البته باید این نکته را از یاد نبرد که روایات در حکم زنی که نفاسش از ده روز بگذرد اختلاف دارند، از این رو فتاوی فقها نیز مختلف است (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ترجمه علی اکبر غفاری، ۱/۱۳۵).

۲-۱-۲- حماد از حلبی روایت کند که امام صادق (علیه السلام) در باره «عبد مکاتب»<sup>۲</sup> فرمود: مردم تا مدتی شرط نمی‌کردند که اگر عبد نتوانست وجه مکاتبه را بدهد دوباره برده گردد، ولی امروزه شرط می‌کنند و این شرط لازم الوفاء است زیرا مسلمانان به شروطی که کرده‌اند متعهد هستند، و عبد مکاتب به اندازه‌ای که بهای آزادی خود را پرداخت کرده، آزاد (حرّ) شده است و اگر مستوجب حدّ شرعی گردد باید به اندازه‌ای که آزاد شده حدّ شخص آزاد را تحمل کند [که سنگین‌تر است] و به اندازه‌ای که آزاد نشده و هنوز بنده است، حدّ بنده را [که سبک‌تر است]، راوی گوید: پرسیدم اگر نیمی از او آزاد شده باشد شهادتش در طلاق

۱. وَالْأَخْبَارُ الَّتِي رُوِيَ فِي قُعُودِهَا أَرْبَعِينَ يَوْمًا وَ مَا زَادَ إِلَى أَنْ تَطَهَّرَ مَعْلُومَةٌ كُلُّهَا وَ وَرَدَتْ لِلتَّقِيَّةِ لَا يُغْنِي بِهَا إِلَّا أَهْلُ الْخِلَافِ.  
 ۲. وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَ أَوْتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ (نور/ ۳۳): و از بندگانتان آنان که خواهان بازخریدن خویشند، اگر در آنها خیری یافتید، بازخریدنشان را بپذیرید و از آن مال که خدا به شما ارزانی داشته است به آنان بدهید. «عبد مکاتب» الذی کاتب سیده علی افساط إن آداه صار حرّاً؛ برده‌ای است که با مولایش در مورد آزادیش قراردادی بسته باشد که هرگاه بها و قیمت خود را بدهد آزاد شود به جمله «ان ادیت فانست حرّاً» و آن یا مطلق است یا مشروط. مطلق آن است که اکتفا شود به عقد و مدت و عوض و نیت، و مشروط آن است که شرط کند اگر نتوانست بهای خود را بدهد برده شود. در مکاتب مطلق عبد هر اندازه از قیمت خود را بدهد به همان اندازه آزاد میشود و در مکاتب مشروط مادام که تمام بها و قیمت را نپرداخته است عبد است: اذا مات المکاتب و کان مشروطاً بطلت الکتابه و کان ما ترکه لمولاه و اولاده رق و إن لم یکن مشروطاً تحرر منه بقدر ما اداه و کان الباقی رقاً لمولاه " شرایع، ۲۰۹-۲۱۳ (دهخدا، لغتنامه).

نافذ است؟ فرمود: اگر با او یک مرد و یک زن همراه باشند جایز است (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۴۸/۳).

شیخ صدوق به ارزیابی و نقد بخش اخیر خبر می‌پردازد و می‌نویسد این بخش خبر از روی تقیه صادر شده است چون اگر شهادت عبد مکاتب با یک مرد دیگر توأم شود نافذ است و اینکه یک زن را در شرط وارد کرده است بدین جهت است که مخالفان [اهل سنت] نگویند او [=امام صادق(علیه السلام)] شهادتی را پذیرفته که امامشان [=عمر] منکر آن بوده است. و اما شهادت زنان در طلاق بنا بر اصل ما [=شیعه] پذیرفته نیست<sup>۳</sup> (همان).

۲-۱-۳- ضمن خبر مسندی (ابن بابویه، معانی الأخبار، ۳۸) علی (علیه السلام) به ذکر فقرات اذان و بیان معنای آن می‌پردازد، لیکن راوی خبر از عبارت "حی علی خیر العمل" در خبر ذکری به میان نیاورده است (همان، ۴۰) لذا ابن بابویه به آسیب‌شناسی حدیث می‌پردازد و در بیان سبب نقصان یکی از بندهای اذان و اقامه می‌نویسد علت اینکه راوی این حدیث «حی علی خیر العمل» را نگفته تنها برای تقیه [پرهیز از مخالفان] بوده است<sup>۴</sup> (همان، ۴۱).

۲-۲- شناساندن موارد افزوده شده به احادیث و معرفی افزایشندگان

۲-۱-۲- ابوبکر حضرمی و کلیب اسدی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده‌اند که آن حضرت اذان را برای آنان چنین بازگو کرد: «اللَّهُ اكْبَرُ، اللَّهُ اكْبَرُ، اللَّهُ اكْبَرُ، اللَّهُ اكْبَرُ، اَشْهَدُ انْ لا اِلهَ اِلاَّ اللَّهُ، اَشْهَدُ انْ لا اِلهَ اِلاَّ اللَّهُ، اَشْهَدُ انْ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللَّهِ، حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ، حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ، حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ، حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ، حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ، حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ، اللَّهُ اكْبَرُ اللَّهُ اكْبَرُ، لا اِلهَ اِلاَّ اللَّهُ، لا اِلهَ اِلاَّ اللَّهُ» است (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱/ ۲۹۰).

ابن بابویه می‌نویسد این ترتیب که برای اذان نقل کردیم همان اذان صحیح است نه چیزی به آن افزوده و نه چیزی از آن کاسته می‌شود؛ لیکن مفوضه- که خداوند آنان را از رحمت خود محروم و دور بدارد- اخباری ساخته‌اند و به موجب آن در اذان افزوده‌اند [...] <sup>۵</sup> لیکن

۳ إِنَّمَا ذَلِكَ عَلَى جَهَةِ النَّبِيِّ وَ فِي الْحَقِيقَةِ تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْمُكَاتِبِ وَ الرَّجُلُ مَعَهُ بِشَاهِدَيْنِ وَ أُدْخِلَ الْمَرْأَةَ فِي ذَلِكَ لِئَلَّا يَقُولَ الْمُخَالِفُونَ إِنَّهُ قَبِلَ شَهَادَةَ قَدْرَدَعَا إِمَائِهِمْ وَ أَمَّا شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الطَّلَاقِ فَغَيْرُ مَقْبُولَةٍ عَلَيَّ أَصْلًا

۴ إِنَّمَا تَرَكَ الرَّوَايَةَ لِهَذَا الْحَدِيثِ ذَكَرَ حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ لِلتَّقِيَةِ.

۵ هَذَا هُوَ الْاَذَانُ الصَّحِيحُ لَا يَزَادُ فِيهِ وَ لَا يَنْقُصُ مِنْهُ وَ الْمَفْهُومَةُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ قَدْ وَضَعُوا اٰخْبَارًا وَ زَادُوا فِي الْاَذَانِ: "مُحَمَّدٌ وَ آلُ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ مَرَّتَيْنِ وَ فِي بَعْضِ رَوَايَاتِهِمْ بَعْدَ اَشْهَدُ اَنْ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللَّهِ اَشْهَدُ اَنْ عَلِيًّا وَاَلِيَّ اللَّهِ مَرَّتَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ رَوَى بِدَلِّ ذَلِكَ اَشْهَدُ اَنْ عَلِيًّا اَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ حَقًّا مَرَّتَيْنِ وَ لَا شَكَّ فِي اَنْ عَلِيًّا وَاَلِيَّ اللَّهِ وَ اَنَّهُ اَمِيْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ حَقًّا وَ اَنْ مُحَمَّدًا وَ آلَهُ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - خَيْرُ الْبَرِيَّةِ".

هیچ‌یک از این‌ها در اصل اذان نیست و من آنها را ذکر کرده‌ام تا بدان، افزوده‌های مفوضه و آنان که به تدلیس خود را جزء شیعیان جا زده‌اند، شناخته شوند<sup>۶</sup> (همان، ۲۹۱-۲۹۰).

مقصود ابن بابویه آن است که شهادت به ولایت ائمه (علیه السلام) از ارکان ایمان و اسلام است، نه از فصل‌های اذان؛ لذا کلمه طَیِّبَه «لا إله إلا الله» که بالاترین و راست‌ترین کلمات است و در اذان هم هست اگر یک بار دیگر به اذان افزوده شود و آن را مثلاً در آخر اذان، به عنوان جزء اذان به جای دوبار، سه بار بگویند، این، تشریح در اذان است و روا نیست؛ زیرا اذان کلماتی است که از شارع دریافت شده و به همان صورت باید ادا شود، نه بیش و نه کم. این تعهد به سخن شارع مقدس خود نوعی تعبد است (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ترجمه غفاری، ۱/۴۴۲).

درباره مفوضه باید گفت آنان گروهی هستند که می‌گویند خداوند محمد (صلی الله علیه و آله) را آفرید و سپس آفرینش این جهان را به او تفویض کرد، او هم آفریدگان را آفرید. گروه دیگری از مفوضه اعتقاد دارند که خداوند آفرینش موجودات را به علی (علیه السلام) و حتی به سایر ائمه (علیهم السلام) تفویض کرد (همان). در واقع، مفوضه به تفویض تکوینی خلق و رزق، از سوی خدا، به عده‌ای خاص، معتقد بودند؛ به این معنی که خداوند آفرینش جهان و روزی رساندن و تامین نیازهای موجودات جهان را به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و اهل بیتش (علیه السلام) واگذار کرده است. شیخ مفید مصداق مفوضه، به این معنی را گروهی از غلات می‌داند. وی می‌گوید: «مفوضه گروهی از غلات اند، اما تفاوت آن‌ها با سایر غلات در این است که مفوضه ائمه را حادث و مخلوق می‌دانند. با این حال، آفرینش و روزی دادن را به آن‌ها نسبت می‌دهند و معتقدند که خداوند تنها آنان را خلق کرده و خلفت جهان و هر آنچه در آن است و همه افعال را به آن‌ها واگذار کرده است (مفید، تصحیح الاعتقاد، در مجموعه مصنفات شیخ مفید، ۵/۱۳۳؛ اوائل المقالات، ۲۱ و ۱۲۴) پس خلقت در نهایت به خدا منتهی می‌شود و واسطه میان خدا و جهان ائمه (علیهم السلام) هستند که جهان را آفریده‌اند. این باور در حالی است که در حدیثی، از امام رضا (علیه السلام) چنین نقل شده است: «کسی که ادعا کند خدای عزوجل خلق و رزق را به حجت‌های خود واگذار کرده به تفویض قائل شده و

۱. وَلَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ فِي أَصْلِ الْأَذَانِ وَإِنَّمَا ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِيُعْرَفَ بِهَذِهِ الزِّيَادَةِ الْمُتَّفَعُّونَ بِالتَّفْوِضِ الْمُدَّغُونَ أَنفُسَهُمْ فِي جَمَلَيْنَا.

معتقد به تفویض مشرک است»<sup>۷</sup> (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ۱/۱۲۴).

۲-۲-۲- [جعابی برای ما روایت کرده است] که پیامبر (صلی الله علیه و آله) به علی و فاطمه و حسن و حسین (علیهم السلام) و عباس بن عبد المطلب و عقیل فرمود: هر کس با شما بجنگد من با او در جنگم، و هر کس با شما در صلح است من با او در صلح و آشتی هستم (همان، ۲/۵۸-۵۹).

شیخ صدوق بر این نقل، نقد گونه‌ای وارد آورده و نوشته است ذکر عقیل و عباس در این حدیث غریب است و من آن را از کسی غیر از محمد بن عمر جعابی نشنیده‌ام.<sup>۸</sup> (همان، ۵۹).

در ارزیابی این امر لازم است به این نکته مهم توجه داشت که شیخ صدوق، کتاب عیون اخبار الرضا (علیه السلام) را - چنان که از سیاق روایات آن پیداست - از نسخه‌های موجود مکتوبی که از پیشینیان برجای مانده و مشایخش به او اجازه روایت آن‌ها را داده‌اند استخراج کرده است، و چون در آن زمان چاپ نبوده و همه کتاب‌ها و آثار به شکل نسخه خطی و دست‌نویس بوده است، این احتمال همیشه وجود داشته است که برخی ناراستان در نسخه یا نسخه‌هایی دست برده تا چیزی بر آن افزایند یا چیزی از آن بکاهند. اخباری را که محمد بن عمر جعابی در کتاب‌هایش آورده است، دیگران نیز روایت کرده‌اند لیکن شیخ صدوق، چون در کتاب‌ها و روایات دیگران، قسمت اضافه (عباس بن عبد المطلب و عقیل) را ندیده، در اینجا تذکر داده است و همین تذکر احتمال تصرف و افزوده بودن این قسمت را در مصدری که جعابی از آن نقل کرده، تقویت می‌کند (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ترجمه غفاری و مستفید، ۲/۹۵-۹۶).

۲-۳- شناساندن تحریفات و دگرگونی‌های پدیده آمده در متن روایات

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دو نفر اذان گو داشت: یکی بلال و دیگری ابن امّ مکتوم. ابن امّ مکتوم نابینا بود، و پیش از صبح اذان می‌گفت و بلال پس از صبح اذان می‌گفت، پیامبر (صلی الله علیه و آله) اعلام کرد ابن امّ مکتوم در شب اذان می‌گوید، چون اذان او را شنیدید،

۷ حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقُرَشِيِّ (رضی الله عنه) قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيِّ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ مُعَاوِيَةَ الشَّامِيِّ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرُّضَا بِمَرَوْ... فَقَالَ: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَضَّ أَمْرَ الْخَلْقِ وَالرِّزْقِ إِلَيَّ حُجَّجِهِ (علیهم السلام) فَقَدْ قَالَ بِالتَّفْوِضِ وَالْقَائِلُ بِالتَّفْوِضِ مُشْرِكٌ»

۸ ذکر عقیل و عباس غریب فی هذا الحدیث لم أسمعہ إلا عن محمد بن عمر الجعابی فی هذا الحدیث.

۹ به نظر می‌رسد این اذان، پاسی پیش از در رسیدن وقت اذان صبح، بانگ بیدارباشی برای سحوری خوردن و مهیای روزه داشتن بوده است



بخورید و بیاشامید تا هنگامی که اذان بلال را بشنوید (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱/ ۲۹۷) و بدانید صبح در رسیده است و لاجرم از خوردن و آشامیدن دست بردارید.

أهل سنت- با دخل و تصرف و جابه‌جا کردن نام ام مکتوم و بلال - حدیث را از ترتیب و صورت اصلی آن گردانیده‌اند<sup>۱۰</sup>؛ آنان روایت کرده‌اند (بخاری، ۱/۱۵۳ و ۳/۱۵۲؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، ۱۲۸/۳) که پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود بلال در شب اذان می‌گوید، هر گاه صدای اذان او را شنیدید، بخورید و بیاشامید تا آنکه صدای اذان ابن ام مکتوم را بشنوید (ابن بابویه، همان) و بدانید صبح در رسیده است و لاجرم دست از خوردن و آشامیدن بردارید.

۲-۴- شناساندن احادیث متفرد و غیرمندرج در یکی از اصول روایی اصیل کهن شیعه

۲-۴-۱- امام صادق (علیه السلام) در باره مردی که در حال روزه داشتن با همسر روزه‌دار خود مقاربت کند، فرمود: اگر مرد، زن را به این کار مجبور کند دو کفاره بر ذمه دارد، و اگر آن زن از او پیروی کند، هر یک از آن‌ها، کفاره‌ای بر ذمه دارند. و در صورت اول به پنجاه ضربه تازیانه برابر با نصف حد محکوم است، و در صورت دوم هر یک از آن دو به بیست و پنج ضربه محکوم می‌شوند (ابن بابویه، همان، ۲/۱۱۷).

سپس شیخ صدوق به ارزیابی این خبر می‌پردازد و می‌نویسد من در اصلی از اصول چیزی در این باره نیافته‌ام، و تنها علی بن ابراهیم بن هاشم آن را روایت کرده است<sup>۱۱</sup> (همان).

این درحالی است که محمدبن یعقوب کلینی این خبر را از طریق دیگر (علی بن محمدبن بندار) [از...] مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) نقل نموده<sup>۱۲</sup> و شیخ طوسی نیز خبر را عیناً از کلینی نقل کرده است (کلینی، ۴/۱۰۴-۱۰۳ و ۷/۲۴۲؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۴/۲۱۵).

محقق حلی در «المعتبر» پس از نقل روایت و تضعیف سند به سبب وجود ابراهیم بن اسحاق احمر که ضعیف و متهم است و مفضل بن عمر که بسیار ضعیف است (ابن غضائری، ۳۹ و ۸۷؛ طوسی، الرجال، ۴/۴۱۴، الفهرست، ۱۶؛ نجاشی، ۱۹ و ۴۱۶) می‌گوید ابن بابویه گفته که این حدیث را فقط مفضل روایت کرده است. از این سخن محقق معلوم می‌گردد در نسخه‌ای از کتاب فقیه که محقق حلی در اختیار داشته به جای علی بن ابراهیم، مفضل بن عمر مذکور

۱۰ فَعَيَّرَتِ الْعَامَّةُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ جِهَتِهِ

۱۱ لَمْ أَجِدْ شَيْئاً فِي ذَلِكَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَصُولِ وَ إِنَّمَا تَفَرَّدَ بِرِوَايَتِهِ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ

۱۲ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ بُنْدَارٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَحْمَرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام)....

بوده است (حلی، المعتمر، ۶۸۲/۲). بنابراین، شیخ صدوق با تذکر به وجود مفضل بن عمر در صدر سند، بر آن است تا نگاه نقداًمیز خود را نسبت به خبر، تلویحاً باز گوید.

۲-۴-۲- شیخ صدوق خبری را از طریق منجاب بن حارث از علی (علیه السلام) درباره درخواست‌های سه‌گانه پیامبر (صلی الله علیه و آله) از خداوند و پذیرش دو درخواست و رد سومی از جانب خداوند متعال نقل می‌کند<sup>۱۳</sup> (ابن بابویه، الخصال، ۸۳/۱). او سپس به استناد سخن شیخ روایت خود - سلیمان بن احمد- یادآور می‌شود که خبر مذکور فقط با یک اسناد از طریق منجاب بن حارث (متفرداً) از علی (علیه السلام) روایت شده است<sup>۱۴</sup> (همان).

۲-۵- شناساندن گرایش‌های فرقه‌ای و مذهب راویان

امام صادق (علیه السلام) درباره نماز مستحب در ماه رمضان فرمود: آن [همان] سیزده رکعت است که نماز وتر و دو رکعت قبل از نماز فجر جزء آن است (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱۳۷/۲-۱۳۸).

ابن بابویه پس از ذکر چند خبر که بر فزونی نداشتن نمازهای مستحب در ماه رمضان- نسبت به ماههای دیگر- دلالت دارند به طور تلویحی از اخباری که از خلاف آن حکایت دارند خرد می‌گیرد و می‌نویسد از کسانی که فزونی در نماز مستحب ماه رمضان را روایت کرده‌اند، یکی زرعه از سماعه [ابن مهران] است، و این هر دو «واقفی» هستند<sup>۱۵</sup> (همان، ۱۳۸). برخی صاحب‌نظران در واقفی مذهب بودن «سماعه بن مهران» مناقشه کرده و با ذکر أدله‌ای اصل این اتهام را - که ظاهراً از کلام شیخ صدوق نشأت گرفته است - رد کرده‌اند (خویی، ۲۹۸/۸-۲۹۹).

۲-۶- بیان و تعیین نام و مسمای ألقاب و کنیه‌ها

۲-۶-۱- در روایت عبد الله بن بکیر، از زراره، او گفته است که از یکی از آن دو امام [صادقین] (علیهما السلام) در باره شب‌هایی از ماه رمضان که غسل در آن‌ها مستحب است، سؤال کردم، او فرمود: شب نوزدهم، و شب بیست و یکم و شب بیست و سوم و فرمود: شب بیست و سوم شب «جَهَنی» است، و حکایت او چنین است که وی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفت منزل من از مدینه دور است، پس شبی را بفرمای تا [فقط در آن شب] به

۱۳ أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَيُّوبَ اللَّحْمِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ حَدَّثَنَا مِنْجَابُ بْنُ الْحَارِثِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمَةَ التَّمِيمِيُّ عَنْ زِيَادِ بْنِ عَلَاقَةَ عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ السُّوَائِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (علیه السلام)....

۱۴ قال سلیمان بن أحمد لا یروی هذا الحدیث عن علی (علیه السلام) إلا بهذا الإسناد تفرد به منجاب بن الحارث.

۱۵ وَمِمَّنْ رَوَى الزِّيَادَةَ فِي التَّطَوُّعِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ- زُرْعَةُ عَنْ سَمَاعَةَ وَهُمَا وَاقِفِيَّانِ

مدینه در آیم، پیامبر (صلی الله علیه و آله) او را فرمود: «شب بیست و سوم به مدینه در آی» (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱۶۰/۲-۱۶۱).

سپس شیخ صدوق به تعیین مصداق و بیان نام «جهنی» می پردازد و می نویسد نام جهنی «عبد الله بن انیس انصاری» است<sup>۱۶</sup> (همان، ۱۶۱).

۲-۶-۲- شیخ صدوق خبری را از ابوالحسن (علیه السلام) نقل می کند<sup>۱۷</sup> (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ۸۲/۲؛ المقنع، ۲۲) و سپس می نویسد می توان گفت مقصود از ابو الحسن در این خبر حضرت رضا (علیه السلام) یا پدرش موسی بن جعفر (علیه السلام) است؛ زیرا ابراهیم بن عبد الحمید از هر دو امام روایت می کند<sup>۱۸</sup> (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، همان).

#### ۲-۷- شناساندن و ذکر روایات معدول عنه با هدف معین

عبدالله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) در باره چند و چون نماز در ماه رمضان سؤال کرد. حضرت فرمود: همان گونه که در غیر این ماه نماز می گزارند، با این فرق که ماه رمضان را بر سایر ماهها فضیلتی هست که بنده را می سزد تا فرمان برد و مستحبات و نوافل را بیش به جا آورد. پس اگر دوست بدارد و قدرت داشته باشد، در اول ماه تا بیست شب علاوه بر نمازهایی که پیش از این می خوانده، هر شبی بیست رکعت اضافه کند و دوازده رکعت از آن را میان مغرب تا تاریک شدن هوا، و هشت رکعت دیگر را پس از تاریک شدن هوا به جا آورد، و پس از آن - به روال همیشه - نماز شب را در هشت رکعت و وتر را در سه رکعت بخواند یعنی نخست دو رکعت به جا آورد، سلام بگوید، پس از آن بایستد و یک رکعت دیگر را به جا آورد و در این رکعت اخیر قنوت را بخواند، این همان نماز وتر است. سپس دو رکعت فجر را تا وقت طلوع سپیده به جا آورد، این نمازها در مجموع سیزده رکعت است. در ده شب آخر ماه رمضان افزون بر این سیزده رکعت همیشگی، در هر شب سی رکعت نماز بگزارد، چنان که بیست و دو رکعت آن را در میان نماز مغرب و عشا و هشت رکعت را بعد از تاریک شدن هوا بگزارد و پس از آن سیزده رکعت نماز شب را بدان گونه که برای تو وصف کردم انجام دهد، و

۱۶ وَ اسْمُهُ الْجَهْنِيُّ «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَنَيْسِ الْأَنْصَارِيِّ».

۱۷ حَدَّثَنَا أَبِي (رضی الله عنه) قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيْسَى عَنْ دُرَيْسَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (ع): قَالَ: دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) عَلَيَّ عَائِشَةَ...

۱۸ أَبُو الْحَسَنِ صَاحِبُ هَذَا الْحَدِيثِ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الرِّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لِأَنَّ إِبْرَاهِيمَ بْنَ عَبْدِ الْحَمِيدِ قَدْ لَقِيَهُمَا جَمِيعًا.

در شب‌های بیست و یکم و بیست و سوم در صورتی که توان داشته باشد، در هر یک از آن دو شب صد رکعت افزون بر آن سیزده رکعت بخواند. می‌باید که در این دو شب تا صبح بیدار بماند، زیرا مستحب است که آن دو شب در دعا و تضرع سپری گردد و چون انتظار است که «لیله القدر» یکی از این دو شب باشد.

سپس شیخ صدوق یادآور می‌گردد من این خبر را با آنکه از آن عدول کرده‌ام و عمل کردن به آن را واگذاشته‌ام، از آن رو در این باب آوردم تا خواننده کتاب من بداند که آن چگونه روایت می‌شود و چه کسی آن را روایت کرده، و تا اعتقاد من را در باره آن بداند که من مانعی برای عمل به آن نمی‌بینم<sup>۱۹</sup> (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱۳۸/۲-۱۳۹؛ من لا یحضره الفقیه، ترجمه غفاری، ۴۷۸-۴۷۹).

چون در خبر برای انجام مستحبات و نوافل بیشتر در ماه رمضان، شرط شده بود که «اگر شخص دوست بدارد و قدرت داشته باشد» به نظر می‌رسد شیخ صدوق خود به سبب این دو شرط - یکی یا هر دو- از خبر عدول کرده و عمل به مدلول آن را وا نهاده است.

#### ۲-۸- شناساندن اخبار مرسل

شیخ صدوق خبری را از ابوالحسن (علیه السلام) نقل می‌کند<sup>۲۰</sup> (ابن بابویه، علل الشرائع، ۲۸۱/۱؛ عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ۸۲/۲؛ المقنع، ۲۲) و سپس یادآور می‌گردد که این خبر از اخبار مرسل است<sup>۲۱</sup> (عیون أخبار الرضا، همان). سندی که صدوق ذکر کرده ظاهراً و بی‌نقص است و معلوم نیست به چه سبب او حدیث را مرسل دانسته است. برخی احتمال داده‌اند که شاید چون حضرت رضا (علیه السلام) مستقیماً - و بدون ذکر پدران - از رسول خدا (ص) نقل کرده، لذا خبر مرسل است. (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ترجمه غفاری و مستفید، ۱۵۴/۲). نظیر این خبر را اهل سنت نیز از عایشه نقل کرده‌اند (بیهقی، ۶/۱) حنا بله بر سند خبر خرده گرفته‌اند؛ لیکن به باور محقق حلی با وجود سند صحیح از طریق اهل بیت، طعن حنا بله قابل اعتنا نیست. (حلی، ۳۹-۴۰).

۱۹ إِنَّمَا أُورِدَتْ هَذَا الْخَبَرَ فِي هَذَا الْبَابِ مَعَ غَدُولِي عَنْهُ وَ تَرَكِي لِاسْتِعْمَالِهِ لِغَلَمِ النَّاطِرِ فِي كِتَابِي هَذَا كَيْفَ يُرَوَى وَ مَنْ رَوَاهُ وَ لِيَعْلَمَ مِنْ اعْتِقَادِي فِيهِ أَنِّي لَا أَرَى تَأْسَافاً بِاسْتِعْمَالِهِ.

۲۰ حَدَّثَنَا أَبِي (رض) قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيْسَى عَنْ دُرُسْتِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (علیه السلام): قَالَ: دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَى عَائِشَةَ...

۲۱ و هذا الحدیث من المراسیل

## ۳- بررسی‌ها و نقادی‌ها

## ۳-۱- بررسی و نقد روایات و اخبار اهل سنت

شیخ صدوق، حدیثی را که از مسح رسول خدا بر روی کفش خبر داده است، نقل می‌کند<sup>۲۲</sup> (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۴۸/۱؛ ابوداود، ۱/۴۲). سپس با اشاره به سخن ابو داود که خبر را از «متفردات بصریان» دانسته است<sup>۲۳</sup> (ابوداود، همان) و با ایراد خدشه در سند آن<sup>۲۴</sup> (ابن بابویه، همان) به نقد خبر می‌پردازد و توضیح می‌دهد پیامبر (صلی الله علیه و آله) منحصرأً کفش سبک و راحتی داشت که پادشاه حبشه به او هدیه داده بود و قسمت روی دو پا در آن شکافته بود، آن حضرت بر روی پا در حالی که آن پای‌افزار را پوشیده بود مسح کشید و مردم [به اشتباه] گفتند: «آن حضرت بر پای‌افزار خود مسح کشیده است»<sup>۲۵</sup> (ابن بابویه، همان).

درباره سند خبر که ابن بابویه آن را ناصحیح دانسته است باید گفت که این حدیث را ابو داود با سند خود از «دلهم بن صالح» نقل کرده و ابن معین که از بزرگان علما و رجالیان اهل سنت است «دلهم» را تضعیف کرده و ابن حبان عالم معروف رجالی، حدیثش را منکر دانسته و ابن حجر در یک کلام او را «ضعیف» ارزیابی کرده است (ابن حجر، تقریب التهذیب، ۲۸۵/۱؛ تهذیب التهذیب، ۱۸۴/۳؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ترجمه غفاری، ۷۶/۱). ابن بابویه پس از این نقد و رد، با آوردن یک خبر از پرسشی که از امام کاظم (علیه السلام) شده است که «آیا مسح شخصی که پای‌افزارش دریده شده و دست خود را درون آن نموده و پشت پاهایش را مسح کرده، درست است یا خیر؟» و پاسخ امام کاظم (علیه السلام) که فرموده‌اند: «آری» (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۴۸/۱) برای تأیید و تثبیت مفهوم مورد نظر خود از کیفیت مسح پیامبر (صلی الله علیه و آله)، تلویحا بهره می‌جوید.

## ۳-۲- بررسی انتقادی اسانید اخبار و روایات

علی بن جعفر برادر امام کاظم (علیه السلام) از آن حضرت پرسید: آیا شخص می‌تواند نماز بخواند در حالی که چراغی در برابر او در جهت قبله قرار گرفته باشد؟ آن حضرت

۲۲ حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ وَأَحْمَدُ بْنُ أَبِي شُعَيْبٍ الْخُرَّابِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ حَدَّثَنَا دَلْهَمُ بْنُ صَالِحٍ عَنْ حُجْبِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ بَرِيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّجَّاشِيَّ أَهْدَى إِلَيَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) خَفَيْنِ اسْتَوْدَيْنِ سَادَجَيْنِ فَلَبِسَهُمَا ثُمَّ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَيْهِمَا. قَالَ مُسَدَّدٌ عَنْ دَلْهَمِ بْنِ صَالِحٍ.

۲۳ هَذَا مِمَّا تَفَرَّدَ بِهِ أَهْلُ الْبَصْرَةِ

۲۴ الْحَدِيثُ فِي ذَلِكَ غَيْرُ صَحِيحٍ الْإِسْنَادِ

۲۵ وَلَمْ يُعْرِفْ لِلنَّبِيِّ (صلى الله عليه و آله) خَفًّا إِلَّا خَفًّا أَهْدَاهُ لَهُ- النَّجَّاشِيُّ- وَكَانَ مَوْضِعُ طَهْرِ الْقَدَمَيْنِ مِنْهُ مَشْفُوقًا فَمَسَحَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه و آله) عَلَيَّ رِجْلَيْهِ وَعَلَيْهِ خَفَاةٌ فَقَالَ النَّاسُ إِنَّهُ مَسَحَ عَلَيَّ خَفَيْهِ

فرمود: روا نیست هنگام نماز رو به سوی آتش کند (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱/۲۵۰). سپس شیخ صدوق می‌افزاید این اصلی است که وجوباً باید آن را مورد عمل قرار دهند<sup>۱</sup> (همان). او در عین حال حدیثی را از امام صادق (علیه السلام) روایت می‌کند که به موجب آن اشکالی ندارد شخص نماز بخواند و آتش و چراغ و تمثال در برابر او باشد، زیرا خدایی که شخص، نماز را برای او به‌جا می‌آورد از چیزهایی که در برابر شخص قرار دارند، به او نزدیک‌تر است<sup>۲</sup> (همان، ۲۵۰-۲۵۱).

شیخ صدوق در ارزیابی و نقد این خبر می‌نویسد این حدیث با اسناد منقطع -در آخر سند - از سه تن مجهول روایت شده و حسن بن علی کوفی که شناخته شده است، از حسین بن عمرو، از پدرش، از عمرو بن ابراهیم همدانی روایت کرده است و این سه جملگی مجهولند - و شخص اخیر نیز بی‌واسطه یا با واسطه‌ای نامعلوم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده؛ بنابراین، حدیث مزبور این عیوب را دارد که در آثنای سند آن افراد مجهول قرار گرفته‌اند و انتهای سند نیز، مرسل (منقطع) است<sup>۳</sup> (همان، ۲۵۱).

شیخ طوسی ذیل این روایت می‌نویسد این خبری شاذ و افزون بر آن غیر مسند است و هیچ‌گاه از اخبار فراوان مسند به سمت چنین اخباری عدول نکنند<sup>۴</sup> (تهذیب الأحکام، ۲/۲۲۶). نکته دیگر آن‌که، سند خبر در نقطه اتصال حلقات خود به صورت «معنعن»<sup>۵</sup> روایت شده است. است.

با این وجود، ابن بابویه یادآور می‌شود که علی‌رغم این عیوب، حدیث مزبور از چند خصوصیت برخوردار است که موجب ردّ نشدن [بلکه قبول] آن است. خصوصیت نخست،

۱ هَذَا هُوَ الْأَصْلُ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يُعْمَلَ بِهِ.

۲ رُوي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَنَّهُ قَالَ: ...

۳ فَهُوَ حَدِيثٌ يُرْوَى عَنْ ثَلَاثَةٍ مِنَ الْمَجْهُولِينَ بِاسْتِنَادٍ مُنْقَطِعٍ يَرْوِيهِ [مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى] عَنِ [أَلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ] وَهُوَ مَعْرُوفٌ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِيهِ - عَنْ عَمْرٍو بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْهَمْدَانِيِّ وَ هُمْ مَجْهُولُونَ يَرْفَعُ [عَمْرٍو بْنُ إِبْرَاهِيمَ] الْحَدِيثَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) [ذَلِكَ]... ثُمَّ اتَّصَلَتْ بِالْمَجْهُولِينَ وَ الْإِنْقِطَاعِ.

۴ فهذه رواية شاذة، ومع هذا ليست مسندة، وما يجري هذا المجرى، لا يعدل إليه عن أخبار كثيرة مسندة

۵ معنعن [مُعَاعَ] [ع ص] حدیثی که در سند آن گویند روی عن فلان عن فلان و بعضی این را از مرسل شمرند. (نفایس) (نفایس الفنون) در اصطلاح محدثان حدیثی که در سند آن گفته شود: فلان عن فلان عن فلان. و قسطلانی گوید معنعن حدیثی است که در آن گفته شود فلان عن فلان بدون اینکه به سماع یا تحدیث یا اخبار درباره روایت اشخاص معروفی که یاد شده‌اند تصریح شده باشد (کشاف اصطلاحات الفنون) حدیثی است که در سند آن عبارت فلان عن فلان باشد ممکن است این حدیث متصل باشد و ممکن است نباشد بعضی آن را در حکم مرسل و منقطع شمرده‌اند تا اتصال آن معلوم شود (ترمینلوژی حقوق تالیف جعفری لنگرودی) (دهخدا، لغتنامه).

رخصت مقرون با ذکر علت است<sup>۱</sup> دیگر آن که از اشخاص موثق صادر شده [که در کتابهای خود آن را آورده‌اند] و پس از آن ها ست که به افراد مجهول پیوسته و به عارضه انقطاع دچار گشته است، بنابراین اگر کسی بدین حدیث عمل کند راه خطا نیموده و کار نادرستی نکرده است، البته باید که بدانند اصل در این مورد همان نهی است و تا جایی که ممکن است چنان رفتار نکنند، و بدانند که تجویز این امر رخصتی است - که در حال ضرورت یا به طور مطلق بدان می‌توان عمل نمود - و رخصت خود رحمت خداوندی است<sup>۲</sup> (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱/۲۵۰؛ من لا یحضره الفقیه، ترجمه غفاری، ۱/۳۷۷).

### ۳-۳- تمسک نجستن به اخبار راویان واقفی مذهب

حمّاد از حرّیز، از زراره روایت کرده است که گفت: امام ابو جعفر (علیه السلام) فرمود: وقت مغرب زمانی است که قرص خورشید ناپدید شود، اگر پس از ناپدید شدن آن را دیدی، در صورتی که نماز را خوانده باشی آن را اعاده می‌کنی، ولی روزها صحیح و کافی است، و اگر چیزی خورده باشی از خوردن باز می‌ایستی (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۲/۱۲۱). شیخ صدوق - برای تأیید و تثبیت این خبر - می‌افزاید زید شحام نیز همین گونه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است<sup>۳</sup> (همان). او سپس متذکر می‌گردد من به مدلول این اخبار فتوی می‌دهم، و به مدلول خبری<sup>۴</sup> (کلینی، ۴/۱۰۰) که قضای روزه را بر شخص واجب می‌دارد، فتوی نمی‌دهم، زیرا آن خبر، روایت «سماعه بن مهران واقفی مذهب» است<sup>۵</sup> (ابن بابویه، همان).

۳-۴- برخورد احتیاط آمیز با متفرقات برخی راویان به سبب توثیق نشدن صریح آن‌ها  
عبد العظیم بن عبد الله حسنی، از سهل بن سعد، روایت کرده است: از امام رضا (علیه السلام) شنیدم می‌فرمود: «روزه با رؤیت است، و افطار با رؤیت است، و کسی که پیش از رؤیت با استناد به رؤیت کسی که هلال با رؤیت او ثابت نشده است روزه بگیرد، یا افطار کند، از ما نیست. سهل گفت: گفتیم: یا ابن رسول الله! پس نظر شما در باره یوم الشکّ چیست؟

۱ یعنی علت حکم در حدیث بیان شده که خود از قرائن صحت حکم و حدیث است

۲ وَلَكِنَّهَا رُخْصَةٌ اقْتَرَنَتْ بِهَا عِلَّةٌ صَدَرَتْ عَنْ نِقَاتٍ. ثُمَّ انْصَلَتْ بِالْمَجْهُولِينَ وَالْانْقِطَاعِ فَمَنْ اخَذَ بِهَا لَمْ يَكُنْ مُخْطِئًا بَعْدَ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ الْأَصْلَ هُوَ النَّهْيُ وَأَنَّ الْأَطْلَاقَ هُوَ رُخْصَةٌ وَالرُّخْصَةُ رَحْمَةٌ.

۳ وَكَذَلِكَ رَوَى زَيْدُ الشَّحَامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام).

۴ [۱] مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ ... [۲] عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُثَيْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبِي بصيرٍ وَسَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) ...

۵ وَبِهِذِهِ الْأَخْبَارِ أَقْبَى وَلَا أَقْبَى بِالْخَبَرِ الَّذِي أُوجِبَ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ لِأَنَّهُ رَوَاهُ سَمَاعَةُ بْنُ مَهْرَانَ وَكَانَ وَاقِفِيًّا.

فرمود: پدرم از جلدّم از پدرانش (علیه السلام) برای من حکایت کرد که امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: هر آینه اگر روزی از ماه شعبان را روزه بدارم، برای من خوشایندتر از آن است که روزی از ماه رمضان را افطار کنم (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱۲۸/۲). سپس شیخ صدوق درباره این خبر می‌نویسد این حدیثی غریب است، که آن را جز از طریق عبد العظیم بن عبد الله حسنی مدفون در ری - مقابر شجره - نمی‌شناسم، و اهل بیت (علیهم السلام) از او - رضی الله عنه - رضایت داشته‌اند<sup>۱</sup> (همان؛ ابن بابویه، فضائل الأشهر الثلاثة، ۶۳).

شایان توجه و دقت است که عبد العظیم از سادات حسنی است که چندان مورد قبول اهل بیت (علیهم السلام) نبوده‌اند زیرا در آن روزگار عموماً پیرو و یا هواخواه زیدیه بودند مگر اندکی که یک تن از آنان عبد العظیم حسنی است و چون او در رجال صریحاً توثیق نشده است (خویی، ۱۰/۴۶-۵۱، شماره ۶۵۸۰) صدوق به «متفردات» وی آسان فتوی نمی‌دهد (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ترجمه غفاری، ۲/۴۶۱-۴۶۲).

ابن بابویه با اشاره به غرابت خبر به سبب تفرد عبد العظیم حسنی در نقل آن، نگاه نقد آمیز خود را به متفردات عبد العظیم حسنی باظرافت بیان می‌دارد.

### ۳-۵- صحت سند معیار قاطع ارزیابی احادیث وارد در یک موضوع

پذیرش و توجیه خبر واحد صحیح الإسناد و نیز اخبار مختلف و ناهمگون اما صحیح الاسناد وارد در یک موضوع، یکی از معیارهای برجسته شیخ صدوق در قبول و رد احادیث است.

۳-۵-۱- از امام صادق (علیه السلام) پرسیدند ذبیح که بود؟ فرمود: اسماعیل بود زیرا خداوند نخست داستان او را در کتاب خود ذکر کرده و سپس گفته است: «و ما ابراهیم را به وجود اسحاق - پیامبری از صالحان - بشارت دادیم» (صافات: ۱۱۲) (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۲/۲۳۰). سپس شیخ صدوق درباره روایات موجود در این زمینه می‌نویسد روایات در باره ذبیح مختلف است، بعضی گویند ذبیح اسماعیل است، و برخی دیگر گویند ذبیح اسحاق است. و من اسناد آن را در «کتاب النبوة» به طور متصل به امام صادق (علیه السلام) ذکر کرده‌ام<sup>۲</sup> (همان، ۲۳۰-۲۳۱). صدوق با پذیرفتن و اصل قراردادن این مبنای روایی که راهی به

۱ هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَّا أَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ الْمَدْفُونِ بِالرِّيِّ فِي مَقَابِرِ الشَّجَرَةِ وَ كَانَ مَرَضِيًّا - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -

۲ وَقَدْ اخْتَلَفَتِ الرَّوَايَاتُ فِي الذَّبِيحِ فَمِنْهَا مَا وَرَدَ بِأَنَّهُ إِسْمَاعِيلُ وَ مِنْهَا مَا وَرَدَ بِأَنَّهُ إِسْحَاقُ. وَقَدْ ذَكَرْتُ إِسْنَادَ ذَلِكَ فِي كِتَابِ النُّبُوَّةِ مُتَّصِلًا بِالصَّادِقِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ).



سوی ردّ اخبار- در صورتی که طرق آن‌ها صحیح باشد- وجود ندارد<sup>۱</sup> (همان) در مقام تحلیل و توجیه روایت‌های متفاوت موجود در این مقوله بر می‌آید و می‌نویسد ذبیح اسماعیل بود، ولی پس از آنکه اسحاق زاده شد، آرزو کرد ای کاش او همان بود که پدر به قربانی کردن وی مأمور شد، و او هم در برابر امر خدا صبر می‌کرد و تسلیم می‌گشت، همان‌طور که برادرش صبر کرد و تسلیم شد و بدین سان به درجه ثواب برادر نائل می‌آمد، پس خدا این اندیشه را که در دل او می‌گذشت بدانست و او را به پاداش این آرزو در جمع فرشتگان خود، ذبیح نامید (همان؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ترجمه غفاری، ۷۲/۳-۷۳).

۳-۵-۲- ضمن خبر مسندی، پیامبر (صلی الله علیه و آله) خود را سرور پیامبران و اوصیاء خود را سرور اوصیاء می‌نامد و سپس به بیان اوصیاء پیامبران از آدم تا خاتم می‌پردازد (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱۷۴/۴-۱۷۷) آن‌گاه در ادامه به علی (علیه السلام) می‌فرماید: من آن [نام‌ها] را به تو می‌سپارم یا علی، و تو آن را به وصی خود می‌سپاری، و وصی تو به اوصیاء تو از فرزندان، یکی پس از دیگری به هم می‌سپارند، تا آن‌گاه که به بهترین اهل زمین بعد از تو سپرده شود. (همان، ۱۷۷). سپس شیخ صدوق یادآور می‌گردد اخبار صحیح با اسناد قوی وارد شده است، که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به فرمان خدای تعالی به علی (علیه السلام) وصیت کرد، و از علی (علیه السلام) تا امام دوازدهم به ترتیب هر امام به امام پس از خود سفارش (وصیت) کرد<sup>۲</sup> (همان، ۱۷۷)؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ترجمه غفاری، ۵/۶-۶). این تذکر شیخ صدوق، بیانگر اهمیت و جایگاه «سند صحیح» در رویکرد او به اخبار و احادیث و رد یا قبول آن‌ها است.

۳-۶- ترجیح حدیث متصل السند - مقرون به رخصت - بر خبر منقطع السند - فاقد

رخصت -

۳-۶-۱- حریر از محمد بن مسلم روایت کرده است که گفت: از امام صادق (علیه السلام) در باره زنی که سه دور یا کمتر طواف انجام داده و سپس خون دیده است سؤال کردم، امام گفت: جایی را که طوافش بدان منتهی شده است به خاطر می‌سپارد، چون پاک شود از همان جا طواف را ادامه می‌دهد، و آنچه را پیش از آن انجام داده، به حساب می‌آورد. همچنین علاء،

۱ و لا سبیلَ إلی ردِّ الأُخبارِ منی صحَّ طُرُقُها

۲ وَ قَدْ وَرَدَتْ الأُخبارُ الصَّحیحَةُ بالأَسانیدِ القویَّةِ - أنَّ رَسولَ اللهِ (صلی الله علیه و آله) أوصیَ بِأُمِّهِ اللهُ تَعَالَى إلی عَلیِّ بْنِ أبی طَلَبٍ (علیه السلام) وَ أوصیَ عَلیُّ بْنُ أبی طَلَبٍ إلی الحَسَنِ وَ أوصیَ الحَسَنُ...

از محمد بن مسلم، از یکی از دو امام [صادقین] (علیه السلام) نظیر همین خبر را روایت کرده است (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۳۸۳/۲). شیخ صدوق می‌نویسد: «من به این حدیث فتوی می‌دهم، نه به آن حدیث که ابن مسکان از ابراهیم بن اسحاق روایت کرده است»<sup>۱</sup> (همان) از «کسی» که از امام صادق (علیه السلام) در باره زنی پرسید که در حال عمره چهار دور طواف را انجام داده، و پس از آن حائض شده و امام در جواب گفت او طوافش را تمام می‌کند، و چیزی بر عهده ندارد، و تمتعش کامل است، و می‌تواند بین صفا و مروه طواف کند، زیرا که او بر نصف دفعات طواف افزوده است، و تمتعش را برگزار کرده است. و اگر فقط سه دور طواف کرده باشد، می‌باید پس از فراغت از اعمال حج، طواف از سرگیرد، بنابراین پس از حج اگر صاحب کاروان مجال اقامت به او بدهد می‌باید به محل جعرانه یا تنعیم برود و عمره آغاز کند<sup>۲</sup> (همان). سپس شیخ صدوق سبب اعتماد خود به حدیث نخست و إفتاء به موجب آن و سبب بی‌اعتمادی خود به حدیث دوم و فتوا ندادن به موجب آن را تبیین می‌کند و می‌نویسد علت فتوی ندادن به این حدیث آن است که سندش منقطع [و فاقد رخصت] است، اما حدیث اول در بردارنده رخصت و رحمت و سندش نیز متصل است<sup>۳</sup> (همان؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ترجمه غفاری، ۲۷۲/۳ - ۲۷۴).

در سند خبر دوم آمده است «عَمَّنْ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام)» که بدین ترتیب راوی از معصوم، نامعلوم و ناشناخته است و ظاهراً سبب انقطاع سند نیز وجود همین راوی مجهول الهویه در طریق آن است. وجود «رخصت»<sup>۴</sup> در یک خبر نسبت به خبر مشابه که فاقد آن است بیانگر رحمت خداوند و نشانگر تسهیل تکالیف شرعی برای انسان‌هاست. توجه به معیار رخصت به عنوان یکی از قرائین صحت خبر، از شاخصه‌های روش شیخ صدوق در تعامل با روایات و اخبار است. او حتی پس از آن که خبری را به سبب بروز گسستگی (انقطاع / رفع) در انتها و ظهور راویان مجهول در اثنای آن مورد انتقاد قرار می‌دهد، در اثر وجود دو قرینه که یکی از آن دو قرینه «رخصت» است، عمل به مدلول حدیث را جایز می‌شمارد (نگ: بخش ۳-۲ - در همین مقاله).

۱ وَبِهَذَا الْحَدِيثِ أَقْبَى دُونَ الْحَدِيثِ الَّذِي رَوَاهُ ابْنُ مُسْكَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ

۲ ابْنُ مُسْكَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَمَّنْ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) عَنْ امْرَأَةٍ طَافَتْ...

۳ لِأَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ إِسْنَادُهُ مُنْقَطِعٌ وَالْحَدِيثُ الْأَوَّلُ رُخْصَةٌ وَرَحْمَةٌ وَإِسْنَادُهُ مُتَّصِلٌ

۴ سهل گیری، آسان گرفتن، ملایمت، نرمی، فزونی در ملایمت، رفتار دور از هر نوع شدت (دهخدا، لغتنامه).

۳-۶-۲- جابر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده است که علی (علیه السلام) خویشاوندان را از میراث بهره می‌داد و موالی را بهره‌ای نمی‌داد (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۴/۳۰۴). شیخ صدوق در تأیید این خبر و در مقام نقد ورد خبر دیگری که در بردارنده مدلولی مخالف است، یادآور می‌شود حدیثی که مخالفان [=اهل سنت] روایت کرده‌اند، که چون یکی از موالی حمزه بن عبد المطلب در گذشت، پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیمی از ارث او را به دختر حمزه، و نیم باقی مانده را به دیگر موالی عطا فرمود [درست نیست، چون] حدیثی منقطع است و از عبد الله بن شداد<sup>۱</sup> از پیامبر (صلی الله علیه و آله) به شکل مرسل روایت شده است<sup>۲</sup> (همان، ۳۰۴-۳۰۵). ابن بابویه برای تحکیم «تشکیک در صحت خبر» به آراء صاحب نظران اهل سنت نیز اهمیت می‌دهد و تمسک می‌جوید و می‌نویسد همچنین روایت شده که ابراهیم نخعی<sup>۳</sup> حدیث مزبور را رد می‌کرده است<sup>۴</sup> (همان، ۳۰۵). او سپس با استناد به گزاره‌های قرآن کریم، می‌کوشد رأی خود را کاملاً بر کرسی قبول بنشانند: «اساساً حکم صحیح در این باره کتاب خدای -عزوجل- است، نه حدیث.»<sup>۵</sup> (همان) و کتاب خداوند بهره‌مندی از ارث را صرفاً به خویشاوندان اختصاص داده است<sup>۶</sup> در حالی که حدیث مذکور غیر خویشاوند را نیز بهره‌مند از ارث دانسته است!

۳-۷- نگاه نقادانه به برخی احادیث و اخبار مشهور

۱ عبد الله بن شداد بن هاد لثی، مدنی و از تابعان بوده و در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) زاده شد لیکن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را ندیده است. عجلی، او را از تابعان بزرگ موثق دانسته است. او از فقیهان و در نهروان در کنار علی (علیه السلام) بوده است وی خواهر زاده اسماء بنت عمیس و مادرش سلمی نام داشته، و خواهرش ازسوی مادر، دختر حمزه بن عبد المطلب بوده است که عبدالله غالباً از او، و نیز از ابن عباس و ابن مسعود روایت می‌کند (ابن حجر، تقریب التهذیب، ۵۰۱/۱؛ تهذیب التهذیب، ۲۲۲/۵؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ترجمه غفاری، ۶/۲۰۴-۲۰۵). پیوند خویشاوندی عبد الله بن شداد- راوی خبر- با دختر حمزه که در متن خبر از او سخن رفته، درخور تأمل و بررسی است.

۲ فَأَمَّا الْحَدِيثُ الَّذِي رَوَاهُ الْمُخَالِفُونَ أَنَّ مَوْلَى لِحَمْزَةَ تُوَفِّيَ وَأَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) أَعْطَى ابْنَةَ حَمْزَةَ النَّصْفَ وَأَعْطَى الْمَوْلَى النَّصْفَ فَهُوَ حَدِيثٌ مُنْقَطِعٌ إِنَّمَا هُوَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَادٍ -عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وَهُوَ مُرْسَلٌ.

۳ ابراهیم بن یزید نخعی، ابوعمران فقیه. از محدثان صاحب نظر اهل سنت. او یکی از فقهای کوفه، فقیه، صالح، خداپرست، پرهیزکار و پارسا بوده است، از بیم حججاج بن یوسف مخفی گشت و چنان از تعقیب و تعذیب حججاج ترسان بود که پس از خفاء در هیچ نماز جماعتی حضور نیافت. در همان حال درگذشت و شبانه به خاک سپرده شد (العجلی، ۲۱۳؛ عبدالغنی بن سعید مقدسی، ۴۹-۵۰؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ترجمه غفاری، ۶/۲۰۴-۲۰۵).

۴ وَ رَوَى أَنَّ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيَّ كَانَ يُنْكِرُ هَذَا الْحَدِيثَ فِي مِيرَاثِ مَوْلَى حَمْزَةَ

۵ وَالصَّحِيحُ مِنْ هَذَا كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ذُونَ الْحَدِيثِ.

۶ مانند آیه ۷ سوره نساء: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا»: از هر چه پدر و مادر و خویشاوندان به ارث می‌گذارند، مردان را نصیبی است، و از هر چه پدر و مادر و خویشاوندان به ارث می‌گذارند چه اندک و چه بسیار زنان را نیز نصیبی است، نصیبی معین».

ابو نصره نقل کرده است زمانی که وفات امام باقر (علیه السلام) فرا رسید، حضرت در حال احتضار فرزند خود، حضرت صادق (علیه السلام) را فرا خواندند تا به ایشان وصیت کنند، زید بن علی، برادر امام باقر (علیه السلام) گفت: اگر در مورد من به روش حسن و حسین (علیهما السلام) رفتار می‌کردی، به گمانم، کار بدی نبود! حضرت - با احترام - فرمودند: ای ابوالحسن! امانات الهی از روی قیاس کردن و تشبیه نمودن افراد به یک دیگر صورت نمی‌گیرد، و اوامر او بستگی به شباهت‌ها ندارد، این‌ها مسائلی است که قبل از میلاد حجج الهی (علیهم السلام) مشخص شده است، سپس جابر بن عبد الله را فراخواندند و به او فرمودند: در باره صحیفه‌ای که خود، دیدی برای ما سخن بگو! جابر گفت: بله اباجعفر! روزی برای عرض تبریک تولد حسین (علیه السلام) خدمت حضرت زهرا (علیه السلام) رسیدم، در دست او صحیفه‌ای سفید و درخشان از مروارید بود، عرض کردم: ای سرور همه زنان! این صحیفه‌ای که نزد شما می‌بینم چیست؟ فرمودند: اسامی ائمه - از فرزندان من - در آن است، عرض کردم: آن را به من بدهید تا در آن بنگرم. فرمودند: ای جابر! اگر این کار نهی نشده بود حتماً آن را به دست می‌دادم. اما نهی شده است که کسی، به آن دست بزند مگر این‌که پیامبر یا وصی پیامبر یا اهل بیت پیامبر باشد ولی تو اجازه داری از روی آن، درون آن را ببینی. جابر گوید: در آن صحیفه چنین آمده بود: أبو القاسم محمد بن عبد الله المصطفی مادرش آمنه، ابو الحسن علی بن ابی طالب المرتضی مادرش فاطمه دختر اسد بن هاشم بن - عبد مناف، ابو محمد حسن بن علی البر (نیکوکار)، ابو عبد الله حسین بن علی التقی مادرشان فاطمه دختر محمد، ابو محمد علی بن حسین العدل مادرش شهربانویه دختر یزدگرد، ابو جعفر محمد بن علی الباقر مادرش ام عبد الله دختر حسن بن علی بن ابی طالب، ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق مادرش ام فروه دختر قاسم بن محمد ابی بکر، ابو ابراهیم موسی بن جعفر بن محمد مادرش کنیزی به نام حمیده المصفاة، ابو الحسن علی بن موسی الرضا مادرش کنیزی به نام نجمه، ابو جعفر محمد بن علی الزکی مادرش کنیزی به نام خیزران، ابو الحسن علی بن محمد الامین، مادرش کنیزی به نام سوسن، ابو محمد حسن بن علی الرفیق، مادرش کنیزی به نام سمانه و کنیه آن بانو ام الحسن، أبو القاسم محمد بن الحسن، او حجّت الله القائم است،

۱ یعنی بعد از خود مرا به عنوان امام تعیین می‌کردی همان‌طور که پس از امام حسن (علیه السلام) برادر آن حضرت امام حسین (علیه السلام) به امامت رسید

مادرش کنیزی است به نام نرجس. درود خدا بر همگی آنان باد.<sup>۱</sup> (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا(علیه السلام)، ۴۰/۱-۴۱).

شیخ صدوق پس از نقل حدیث می‌نویسد: این حدیث این گونه با بردن نام از حضرت قائم (عجل الله تعالی فرجه) روایت شده است ولی عقیده من این است که ذکر کردن نام آن حضرت جایز نیست<sup>۲</sup> (همان).

برای بررسی و سنجش رأی ابن بابویه درباره این خبر می‌توان به شش نکته اشاره کرد:

نکته اول: برخی از راویان این حدیث مجهول و ناشناخته‌اند، مانند: ابو نصره، صدقه بن ابی موسی، عباس بن ابی عمرو، محمد بن سعید بن محمد، و محمد بن عبد الرحیم. درباره این عناوین در کتاب‌های رجال و سایر مآخذ مرتبط، هیچ‌گونه اطلاعاتی وجود ندارد و صرفاً نام‌هایی جای گرفته در سند حدیث‌اند (نگ: خویی و دیگر مآخذ رجالی).

نکته دوم: این حدیث که به حدیث لوح معروف است به شکل دیگری نیز روایت شده است (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ۴۱/۱-۴۲، حدیث دوم). در حدیث اول، حضرت زهراء (علیه السلام) فرموده‌اند: «نهی شده است از اینکه کسی به آن دست بزند مگر اینکه پیغمبر باشد یا وصی پیغمبر یا اهل بیت پیغمبر»، ولی در حدیث بعدی (حدیث دوم) چنین آمده است: «پس مادرت فاطمه آن را به من داد و من آن را خواندم و نسخه برداری کردم»<sup>۳</sup> (همان، ۴۲، حدیث دوم) این دو مطلب کاملاً با یک دیگر مغایرند و به توجیه نیاز دارد. نکته سوم: مورخان و شرح حال نویسان، نوشته‌اند که جابر در سال ۷۸ هجری در مدینه وفات کرد و برخی نیز سال ۷۳، برخی ۷۴ و برخی ۷۷ ذکر نموده‌اند و همگی اتفاق دارند بر

۱ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الطَّلَعَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو سَعِيدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ نُصْرَةَ الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحِيمِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ أَبِي عَمْرٍو عَنْ صَدَقَةَ بْنِ أَبِي مُوسَى عَنْ أَبِي نُصْرَةَ قَالَ لَمَّا احْتَضِرَ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْبَاقِرُ (علیه السلام) عِنْدَ الْوَفَاةِ دَعَا بَابِيَهُ الصَّادِقَ (علیه السلام) لِيُعْهَدَ إِلَيْهِ عَهْدًا [...] ثُمَّ دَعَا بِجَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ فَقَالَ لَهُ يَا جَابِرُ حَدِّثْنَا بِمَا عَابَيْتَ مِنَ الصَّحِيفَةِ فَقَالَ لَهُ جَابِرٌ نَعَمْ يَا أَبَا جَعْفَرٍ دَخَلْتُ عَلَى مَوْلَاتِي فَاطِمَةَ بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) لَأَهْتَبَهَا بِمَوْلُودِ الْحُسَيْنِ (علیه السلام) فَإِذَا بَدَأَتْهَا صَحِيفَةً بَيْضَاءَ مِنْ دُرَّةٍ فَقُلْتُ لَهَا يَا سَيِّدَةَ السَّاءِ مَا هَذِهِ الصَّحِيفَةُ الَّتِي أَرَاهَا مَعَكَ قَالَتْ فِيهَا أَسْمَاءُ الْأُمَّةِ مِنْ وَلَدِي قُلْتُ لَهَا نَاوليني لِأَنْظُرَ فِيهَا قَالَتْ يَا جَابِرُ لَوْ لَا النَّهْيُ لَكُنْتُ أَفْعَلُ لَكِنَّهُ قَدْ نَهَى أَنْ يَمَسُّهَا إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ وَصِيٌّ نَبِيٍّ أَوْ أَهْلُ بَيْتِ نَبِيٍّ وَ لَكِنَّهُ مَا ذُوْنَ لَكَ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى بَاطِنِهَا مِنْ ظَاهِرِهَا....

۲ جاء هذا الحديث هكذا بتسمية القائم (عليه السلام) والذي أذهب إليه النهي عن تسميته (عليه السلام).

۳ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ قَالَ أَبِي (عليه السلام) لِجَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ [...] أَخْبَرَنِي عَنْ اللَّوْحِ الَّذِي رَأَيْتُهُ فِي يَدِ أُمِّي فَاطِمَةَ بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) وَ مَا أَخْبَرْتُكَ بِهِ أُمِّي أَنْ فِي ذَلِكَ اللَّوْحِ مَكْتُوبًا؟ قَالَ جَابِرٌ أَتَيْتُهَا بِاللَّهِ أُمِّي دَخَلْتُ عَلَى أُمِّكَ فَاطِمَةَ فِي حَتَاءِ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) لَأَهْتَبَهَا بِوَلَادَةِ الْحُسَيْنِ (عليه السلام) فَرَأَيْتُ فِي يَدِهَا لَوْحًا أَخْضَرَ ظَلَّتْ أَنَّهُ زَمْزُورٌ وَ رَأَيْتُ فِيهِ كِتَابًا أَبْيَضَ شِبْهَ نُورِ الشَّمْسِ [...] فَأَعْطَيْتِيهِ أُمُّكَ فَاطِمَةُ فَقَرَأْتُهُ وَ التَّسْتَحْنَةَ. فَقَالَ أَبِي (عليه السلام) فَهَلْ لَكَ يَا جَابِرُ أَنْ تَعْرِضَهُ عَلَيَّ؟ قَالَ: نَعَمْ...

اینکه جابر قبل از سال ۸۰ هجری وفات نموده است (ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۳۸/۲)، و حال آنکه وفات امام باقر (علیه السلام) در سال ۱۱۴ و به قولی ۱۱۶ هجری بوده (محسن امین، ۴۲/۷) پس چگونه امکان دارد جابر در وقت احتضار و فوت امام باقر (علیه السلام) به حضور ایشان مشرف شده باشد؟! بلکه حتی جابر ۱۶ سال و به قولی حدود ۲۰ سال قبل از شهادت امام سجّاد (علیه السلام) وفات نموده است، زیرا شهادت حضرت سجّاد (علیه السلام) سال ۹۴ و یا ۹۵ هجری بوده است (مجلسی، ۱۵۲/۴۶ - ۱۵۳؛ شوشتری، ۵۶۶/۱۰).

نکته چهارم: ظاهر خبر این است که جابر، امام صادق (علیه السلام) را نیز درک کرده است، حال آنکه خود او خبری را روایت می‌کند که حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) به او فرمودند: «تو زنده خواهی ماند تا فرزندم محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب را - که در تورات به باقر معروف است - ملاقات کنی، وقتی او را دیدی سلام مرا به او برسان»<sup>۱</sup> (ابن بابویه، الأمالی، ۳۵۳-۳۵۴؛ مجلسی، ۲۲۳/۴۶-۲۲۴) ظاهر این خبر این است که جابر هیچ‌یک از ائمه بعد از امام باقر (علیه السلام) را زیارت نکرده است، خصوصاً که در خبر دیگری آمده است: بعد از دیدن او، مدت کمی بیش، زنده نخواهی ماند<sup>۲</sup> (مجلسی، همان، ۲۲۷). و در انتهای خبر راوی از تحقق پیش بینی پیامبر (صلی الله علیه و آله) گزارش کرده و تذکر داده است که جابر پس از آن [دیدار امام باقر (علیه السلام)] جز اندکی نپایید و بمرد (همان)<sup>۳</sup>.

نکته پنجم: صدوق می‌گوید تصریح به نام و کنیه مبارک امام زمان (علیه السلام) از نظر من جایز نیست، و شاید صدوق با این بیان خواسته است بی‌اعتمادی خود را به این حدیث بیان کند.

نکته ششم: شیخ صدوق و دانشمندان متقدم شیعه در صدد نبوده‌اند آنچه را نقل می‌کنند قطعی الصدور باشد، بلکه در صدد بوده‌اند آنچه بدان احتجاج و تمسک می‌کنند قطعی الصدور باشد، مثلاً کلینی در «کافی» - بالاخص در فروع آن - به اخباری که صدورش نزد او قطعی بوده احتجاج می‌کند لیکن به آنچه در باب‌های نوادر کافی آورده است عمل نمی‌کند، همچنین است

۱. إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) قَالَ ذَاتَ يَوْمٍ يَا جَابِرُ إِنَّكَ سَتَبْقَى حَتَّى تَلْقَى وَوَلَدِي مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الْمَعْرُوفِ فِي التَّوْرَةِ بِالْبَاقِرِ فَإِذَا لَقَيْتَهُ فَأَقْرِئْهُ مِنِّي السَّلَامَ.

۲. فَقَالَ [جَابِرٌ] كُنْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) فَقَالَ "يَا جَابِرُ يُوَلِّدُ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ابْنٌ يُقَالُ لَهُ مُحَمَّدٌ - يَا جَابِرُ إِنَّ رَأَيْتَهُ فَأَقْرِئْهُ مِنِّي السَّلَامَ، وَاعْلَمْ أَنَّ بَعَاءَكَ بَعْدَ رُؤْيَيْهِ يَسِيرٌ"

۳. فَلَمْ يَعْشُرْ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَّا قَلِيلًا وَ مَاتَ

صدوق در کتاب «من لا یحضره الفقیه» چنان که خود در مقدمه آن تصریح کرده است، و همین طور شیخ طوسی در تهذیب به بخشی که زیر عنوان شرح مقنعه شیخ مفید آورده است احتجاج می‌کند نه به تمام اخباری که در بخش زیادات هر کتاب آورده است؛ زیرا خود پاره‌ای از آن اخبار را رد می‌کند. پس صرف نقل خبر دلیل بر قبول آن نیست. آری آنان اگر به یقین می‌دانستند خبری مجعول است نقل آن را مگر در مقام رد آن، جایز نمی‌دانستند. اگر کسی جز این بیندیشد سخت در اشتباه است؛ زیرا اهل فن می‌دانند که مثلاً شیخ صدوق - به عنوان یکی از همان متقدمان - خبرهایی را در «علل الشرائع و امالی»، و یا در کتاب «خصال» نقل کرده که متضمن حکمی از احکام است، ولی آن اخبار را در «فقیه» نیاورده است، و در «هدایه و مقنعه» - دو رساله او - به احکامی که در آن اخبار وجود دارد، فتوا نداده بلکه به عکس و مخالف آنها رأی داده است، و نیز اخبار بسیاری نقل کرده که صراحت دارد قرآن تحریف شده است، ولی در کتاب اعتقاداتش تصریح می‌کند قرآن - بی‌کم و کاست - همین قرآنی است که در ید مسلمین است، پس بر مؤلف در نقل اخباری که در صدد نبوده است بدان‌ها تمسک جوید یا احتجاج نماید، یا اخباری که احتمال صدور آن‌ها هست یا می‌توان به نحوی آن‌ها را توجیه کرد، اشکالی وارد نیست (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ترجمه غفاری و مستفید، ۷۵/۱-۷۹؛ ۵۲/۲-۵۳).

### ۳-۸- استناد به آرای نقادان برجسته در ارزیابی روایان و روایاتشان

شیخ صدوق پس از نقل خبری از مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمَسْمَعِيِّ، درباره این راوی و روایت او می‌نویسد شیخ ما مُحَمَّد بن الحسن بن احمد بن الولید - رضی الله عنه - درباره مُحَمَّد بن عبد الله مسمعی راوی این خبر اعتقاد خوبی نداشت و در نظر او مورد اعتماد نبود لکن من این خبر را در این کتاب آوردم چون آن را از «کتاب الرحمة» [تألیف سعد بن عبد الله اشعری] استخراج کرده‌ام و آن هنگام که این کتاب را بر استادم (محمّد بن الحسن بن احمد بن الولید) قرائت می‌کردم انکاری نکرد و عیبی نگرفت و آن را برای من روایت کرد<sup>۱</sup> (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ۲۱/۲-۲۲). شیخ صدوق درباره تبعیت خود از آرای رجالی استادش مُحَمَّد بن الحسن بن احمد بن الولید می‌نویسد هر خبری که آن شیخ - قدس الله روحه - آن را صحیح نداند و به درستی آن حکم نکند، آن خبر نزد ما نیز نادرست و متروک است<sup>۲</sup> (ابن

۱ کان شیخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الولید - رضی الله عنه - سَمِعَ الرَّأْيَ فِي مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمَسْمَعِيِّ رَأْيَ هَذَا الْحَدِيثِ وَ إِنَّمَا أَخْرَجْتُ هَذَا الْخَبَرَ فِي هَذَا الْكِتَابِ لِأَنَّهُ كَانَ فِي كِتَابِ الرَّحْمَةِ وَ قَدْ قَرَأْتَهُ عَلَيْهِ فَلَمْ يَنْكَرْهُ رَوَاهُ لِي  
 ۲ وَ كُلُّ مَا لَمْ يُصَحِّحْهُ ذَلِكَ الشَّيْخُ - قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ - وَ لَمْ يَحْكَمْ بِصِحَّتِهِ مِنَ الْأَخْبَارِ فَهُوَ عِنْدَنَا مَتْرُوكٌ غَيْرُ صَحِيحٍ

بابویه، من لا يحضره الفقيه، ۹۰/۲-۹۱). صاحب نظران، ابن ولید را بسیار ستوده و از او مدح و توثیق بلیغی به دست داده‌اند (علّامه حلی، ۱۴۷؛ طوسی، الرجال، ۴۳۹، الفهرست، ۴۴۲؛ نجاشی، ۳۸۳).

۳-۹- نقد و رد رأی اهل سنت در یک زمینه خاص با تمسک به اخبار معاضد  
شیخ صدوق نخست چند خبر را درباره مداومت پیامبر(صلی الله علیه و آله) بر دو رکعت نافله، پس از نماز صبح و عصر می‌آورد (ابن بابویه، الخصال، ۷۰/۱-۷۲) و سپس یادآور می‌شود این اخبار را آوردم تا به مخالفان که معتقدند پس از نماز صبح و عصر نماز دیگری نیست، پاسخ داده باشم و به آنان بنمایم در گفتار و کردار راه خلاف با پیامبر(صلی الله علیه و آله) را پوییده‌اند<sup>۱</sup> (همان، ۷۱-۷۲).

۳-۱۰- نقد برداشت‌های غرض آلود ملحدانه از اخبار و احادیث  
شیخ صدوق پس از بیان دو حدیث از پیامبر(صلی الله علیه و آله)<sup>۲</sup> (همان، ۱۶۵)، به تعریض ملحدان به پیامبر بر پایه استنباط ناروایشان از دو حدیث مزبور اشاره می‌کند<sup>۳</sup> (همان) و سپس خود با استناد به دو حدیث دیگر از پیامبر(صلی الله علیه و آله) (همان، ۱۶۶-۱۶۵)<sup>۴</sup> و تبیین معنا و مقصود آن‌ها، کوشش می‌کند تعریض ملحدان را مردود اعلام نماید<sup>۵</sup> (همان، ۱۶۶).

## نتیجه‌گیری

از اندیشه‌ها، روش و رویکرد ابن بابویه در گستره نقدالحدیث، شاخصه‌های زیر به دست می‌آید:

۱- اخبار تقیه آمیز را شناسایی و نقد می‌نماید و آن‌ها را قابل استناد و عمل نمی‌داند.

۱ کان مرادی بایراد هذه الأخبار الرد علی المخالفین لأنهم لا یرون بعد الغداة و بعد العصر صلاة فأحببت أن أبین أنهم قد خالفوا النبی(صلی الله علیه و آله) فی قوله و فعله.  
۲ - عن النبی(صلی الله علیه و آله) قَالَ حُجِبَ إِلَيَّ مِنَ الدُّنْيَا النِّسَاءُ وَ الطَّبِيبُ وَ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ. وَ عَنِ النَّبِيِّ(صلی الله علیه و آله) قَالَ حُجِبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ النِّسَاءُ وَ الطَّبِيبُ وَ جُعِلَ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ .  
۳ إن الملحدین يتعلقون بهذا الخبر و يقولون إن النبی(صلی الله علیه و آله) قَالَ حُجِبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ النِّسَاءُ وَ الطَّبِيبُ وَ أَرَادَ أَنْ يَقُولَ الثالث فندم وَ قَالَ وَ جُعِلَ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ.  
۴ و كذبوا لأنه (صلی الله علیه و آله) لم یكن مراده بهذا الخبر إلا الصلاة و حدها لأنه (صلی الله علیه و آله) قال: «رَكَعَتَيْنِ يُصَلِّيَهُمَا الْمُتَزَوِّجُ أَفْضَلَ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ سَبْعِينَ رَكَعَةً يُصَلِّيَهَا غَيْرُ مُتَزَوِّجٍ» و إنما حجب الله إليه النساء لأجل الصلاة و هكذا قال(صلی الله علیه و آله): «رَكَعَتَيْنِ يُصَلِّيَهُمَا مُتَعَطِّرٌ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ رَكَعَةً يُصَلِّيَهَا غَيْرُ مُتَعَطِّرٍ» و إنما حجب الله إليه الطيب أيضا لأجل الصلاة ثم قال(صلی الله علیه و آله): «وَ جُعِلَ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»  
۵ لأن الرجل لو تطيب و تزوج ثم لم يصل لم يكن له في التزويج و الطيب فضل و لا ثواب.



- ۲- به زیادات اخبار توجه و آنها را تعیین و معرفی می‌کند.
- ۳- تحریفات و دگرگونی‌های پدیده آمده در متن روایات را شناسایی، تعلیل و معرفی می‌کند.
- ۴- احادیث متفرد و غیرمندرج در اصول روایی اصیل کهن شیعه را می‌شناساند.
- ۵- گرایش‌های فرقه‌ای و مذهبی راویان را مورد توجه قرار می‌دهد و از روایات گرایندگان به فرقه‌ها و مذاهب منحرف از شیعه امامیه خرده می‌گیرد و نوعاً از تمسک و استناد به آنها اجتناب می‌ورزد.
- ۶- نام و مسمای ألقاب و کنیه‌ها را شناسایی و بیان می‌کند.
- ۷- روایات معدول عنه و اخبار مرسل را می‌شناساند.
- ۸- به روایات اهل سنت توجه دارد و گاه آنها را نقد و رد می‌کند.
- ۹- بررسی انتقادی اسانید أخبار و روایات از مسائل مورد توجه او است.
- ۱۰- با متفردات راویان خوش‌نامی که صاحب‌نظران به صراحت آنها را توثیق نکرده‌اند، تعامل توأم با احتیاط دارد.
- ۱۱- صحت سند معیار قاطع او در ارزیابی و پذیرش احادیث وارد در یک موضوع است.
- ۱۲- به عوامل بهبود دهنده ارزش و اعتبار حدیث همچون اتصال سند و وجود رخصت در حدیث توجه می‌کند و در رد یا قبول احادیث از این معیار بهره می‌گیرد.
- ۱۳- به برخی احادیث و اخبار مشهور نگاه نقادانه دارد و از بیان صریح رأی خود ایبایی ندارد.
- ۱۴- به آرای نقادان و رجالیان برجسته در ارزیابی راویان و روایاتشان پربها می‌دهد به طوری که در عمل، تقلید رجالی را روا می‌دارد و آن را پیشه خود می‌سازد.
- ۱۵- به دفاع از کیان حدیث و سنت نبوی بر می‌خیزد و برداشت‌های غرض‌آلود ملحدانه را از اخبار و احادیث، بررسی و به شکل مدلل و مستند رد می‌کند.

### منابع

ابن بابویه، محمد بن علی و شیخ مفید، *إعتقادات الإمامیه و تصحیح الإعتقاد*، چاپ دوم، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۴ق.

\_\_\_\_\_، *المقنع*، قم، مؤسسه الإمام الهادی، ۱۴۱۵ق.

\_\_\_\_\_، *أمالی الصدوق*، چاپ پنجم، اعلمی، بیروت، ۱۴۰۰ق.

\_\_\_\_\_، *علل الشرائع*، تحقیق: محمدصادق بحر العلوم، نجف، المكتبة الحیدریه، ١٣٨٥ق.

\_\_\_\_\_، *عیون أخبار الرضا (علیه السلام)*، ترجمه حمیدرضا مستفید-علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، چاپ اول، ١٣٧٢.

\_\_\_\_\_، *عیون أخبار الرضا (علیه السلام)*، تهران، نشر جهان، چاپ اول، ١٣٧٨ق.

\_\_\_\_\_، *فضائل الأشهر الثلاثة*، چاپ دوم، بیروت، دارالمحججه البيضاء، ١٤١٢ق.

\_\_\_\_\_، *معانی الأخبار*، ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ دوم، ١٣٧٧.

\_\_\_\_\_، *معانی الأخبار*، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ١٤٠٣ق.

\_\_\_\_\_، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، چاپ دوم، ١٤٠٤ق.

\_\_\_\_\_، *من لا یحضره الفقیه*، ترجمه، تحقیق و توضیح: علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، چاپ اول، ١٣٦٧.

ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی، *تقریب التهذیب*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ دوم، ١٤١٥ق.

\_\_\_\_\_، *تهذیب التهذیب*، بیروت، دارالفکر، چاپ سوم، ١٤٠٤ق.

ابن غضائری، احمد بن حسین، *الرجال*، قم، دارالحدیث، چاپ اول، ١٣٨٠.

ابو داود، سلیمان بن اشعث، *سنن ابی داود*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ١٤١٠ق.

امین، محسن، *اعیان الشیعه*، بیروت، دارالتعارف، ١٤٠٣ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر، ١٤٠١ق.

بیهقی، احمد بن حسین بن علی، *السنن الکبری*، بیروت، دارالفکر، بی تا.

خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، ١٤١٧ق.

خوئی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بی جا، چاپ پنجم، ١٤٢١ق.

دهخدا، علی اکبر، *لغتنامه*، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا، بی تا.

شوشتری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، چاپ اول، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ١٤٢٢ق.

طوسی، محمد بن حسن، *الرجال*، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، ١٤١٥ق.

\_\_\_\_\_، *الفهرست*، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، ١٤١٧ق.

\_\_\_\_\_، *تهذیب الأحکام*، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، بی تا.

عجلی، احمد بن عبدالله بن صالح، *معرفة الثقات*، مدینه، مکتبه الدار، چاپ اول، ١٤٠٥ق.

علامه حلّی، حسن بن یوسف، *خلاصه الأقوال*، نجف، ١٣٨١ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۶۷.

مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.

محقق حلّی، جعفر بن حسن، *المعتبر*، قم، مؤسسه سید الشهداء، ۱۳۶۴.

مسلم بن حجاج نیشابوری، *صحیح مسلم*، دارالفکر، بیروت، بی تا.

مفید، محمد بن نعمان، *اوائل المقالات*، تصحیح مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۲.

مقدسی، عبدالغنی بن سعید، *کتاب المتوارین*، بی جا، بی تا.

نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، تحقیق موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۱۰ق.



مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳  
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۱۶-۹۱

## بررسی دگرگونی مفهومی امّی و امت‌ها در عهد عتیق، عهد جدید و قرآن کریم\*

دکتر حسین حیدری

دانشیار دانشگاه کاشان

Email: golestan1387@gmail.com

### چکیده

نوشتار پیش رو در جستجوی تبیین مفهوم امت‌ها و انحصارگرایی قومی در پرتو کتاب مقدس و مفهوم امّی و امّیون در قرآن کریم است. آیا عنوان امّی معادل مشرکان و بت پرستان است، یا به افراد غیر یهودی اطلاق می‌شود؟ همچنین امّی خوانده شدن حضرت محمد (ص) در قرآن، آیا ناظر بر بیسوادی آن بزرگوار است، یا می‌توان این لقب را نیز در پرتو پیشینه‌ی واژه در کتاب مقدس به معنای افراد غیر یهودی یا هر فرد نا آشنا به عهدین دانست؟

این مقاله با مروری بر کاربرد این اصطلاح در عهد قدیم و عهد جدید، و همچنین با نگاه کلی و نیز به ترتیب کتب مختلف عهدین، نتیجه می‌گیرد که لفظ امّت در بخش‌های نخستین عهد قدیم به همه جوامع از جمله یهودیان اطلاق شده، ولی به تدریج به غیر یهود گفته می‌شده است. در عهد جدید واژه امّی فقط به معنای جوامع غیر یهود و غیر مسیحی آمده است. با توجه به پیشینه مفهوم در عهدین و با مروری بر آیاتی که واژه‌های امّی و امّیون در آن‌ها آمده، دریافته می‌شود که منظور از امّی در قرآن مجید، نه فرد بیسواد و ناتوان از قرائت و کتابت، بلکه نا آشنا به تورات و انجیل است، هر چند یهودی یا مسیحی باشد.

**کلیدواژه‌ها:** امّی، امت‌ها، امّیون، گوی، گویم.

---

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۲/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۱۲/۱۳.

## مقدمه

لفظ «امت‌ها» برگرفته از واژه عبری «گوئیم» Goyim (مفرد آن goy گوی) است که معادل ییدیشی آن را کلمه Gentiles دانسته‌اند (Sherbok, P:53). از کلمه امت‌ها، معنای «غیر یهودی» و در نتیجه «بیگانه» استنباط شده است.<sup>۱</sup> واژه «امت» در معنی بیگانگان را، با کلمه یونانی ethnos/ethne می‌توان مترادف دانست.<sup>۲</sup>

روشن است که در این جا بار معنایی «بیگانه» در فضای سنت یهودیت کاربرد دارد و بالتبع، ناظر بر تمامی افراد غیر یهودی اعم از اقوام نزدیک و دور است. چنین تقسیم‌بندی با این سبک و سیاق در تاریخ ادیان بی سابقه نیست! این رویکرد انحصارطلبانه بنی اسرائیل که حاکی از تفاخر قومی و تحقیر سایر مردمان است، با تفاوت‌هایی، حتی در میان یونانیان باستان که مدعی تمدن و علوم بوده‌اند نیز سابقه داشته است. آنان نیز همانند یهودیان که اقوام و ملل بیگانه و غیر یهودی را عمدتاً با لفظ «امت‌ها» خطاب می‌کنند، تمام افراد غیر یونانی را در زمره برتریان (Barbarians) به حساب می‌آوردند.<sup>۳</sup>

## ۱-نگاهی کلی به مفهوم امت‌ها در عهد عتیق

عبرانیان معاصر کتاب مقدس و نیز پیروان متأخر یهودیت، در توالی ایام بسته به نوع شرایط معیشت و سیاست خویش، جهت‌گیری‌های گونه‌گونی موافق یا مخالف گوئیم (امت‌ها) داشته‌اند. هرچند گهگاهی از سر الفت و رأفت از آن‌ها سخن گفته‌اند و نصیب ایشان را از بهره آخرت ممکن شمرده و یکسره اهل ضلال و خسران قلمداد نکرده‌اند، با این حال در اغلب موارد نیز نسبت به ایشان عداوت و تحقیر بی حد روا داشته‌اند.<sup>۴</sup>

تاکید و تمرکز بنی اسرائیل به رواج استعمال اصطلاح «قوم» و معادل عبری آن am//ammim (در انگلیسی the People) و برجسته‌سازی کلمه امت‌ها (gentiles) برای

<sup>۱</sup> Encyclopedia of Judaism, Sara E.Karesh & Michell M.Hurvitz, P:171 ; Britannica Encyclopedia of World Religions, P: 369; Kenneth Atkinson, P: 6

<sup>۲</sup> . T.Witton.Davies, P:646; Dictionary of Biblical Imagery, Ed:Leland Ryken and others, P: 1117

<sup>۳</sup> .Dictionary of All Religions and Religious Denominations, Adams Hannah, P:95

<sup>۴</sup> A Popular Dictionary of Judaism, Lavinia & Dan Cohn Sherbok, P:53

غیر یهودیان، به‌ویژه در تنخ (عهد عتیق)، همچنان برخاسته از رویکرد انحصار گرایانه سنت یهودی بوده که در ادامه به تفصیل بیان خواهد شد.<sup>۱</sup>

عنوان امت‌ها در آغاز عهد عتیق، به هیچ روی منحصر به اقوام بیگانه و افراد غیر یهودی نبوده، بلکه همه ملل را شامل می‌شده است. مؤید این مدعا، آیات برجسته سفر پیدایش می‌باشند که در آن‌ها سخن از عهد خداوند با آبای یهود است. برای مثال در آیه ۵:۱۰ در ادامه ذکر اسامی پسران نوح و نسل‌های بعدی آنان چنین آمده است: «از اینان جزایر امت‌ها منشعب شدند در اراضی خود، هر یکی موافق زبان و قبیله‌اش در امت‌های خویش». دیگر بار همین رویکرد را به شکل برجسته در باب خاندان ابراهیم می‌توان دید: «و خداوند به ابرام گفت: از ولایت خود، و از مولد خویش و از خانه پدر خود به سوی زمینی که به تو نشان دهم بیرون شو، و از تو امتی عظیم پیدا کنم و تو را برکت دهم، و نام تو را بزرگ سازم، و تو برکت خواهی بود.» (پیدایش، ۲:۱۲)<sup>۲</sup> از مهم‌ترین مصادیق یهودیان به عنوان «امت‌ها»، داستان ابراهیم و میعاد حق تعالی با اوست. مهم‌ترین دلیل مدعای یاد شده همین آیه است: «آن‌گاه ابرام به روی وی در افتاد و خدا به وی خطاب کرده، گفت: اما من اینک عهد من با توست و تو پدر امت‌های بسیار خواهی بود؛ و نام تو بعد از این ابرام خوانده نشود، بلکه نام تو ابراهیم خواهد بود، زیرا که تو را پدر امت‌های بسیار گردانیدم.» (پیدایش، ۱۷:۳-۵) بنابراین، انتساب و اطلاق صرف عنوان امت‌ها به غیر یهودیان، بر مبنای مضامین کتاب مقدس پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد. دیگر این‌که به‌رغم صراحت موارد یاد شده، برخی از پژوهشگران (T.Witton.Davies,P:646) برآنند که استعمال واژه مزبور در حق عبرانیان در عهد عتیق، مصادف با مواردی بوده که یهوه نیت مذمت معصیت‌های قوم را اراده کرده است: «وای بر امت خطاکار و قومی که زیر بار گناه می‌باشند و بر ذریت شریران و پسران مفسد. خداوند را ترک

<sup>۱</sup> T.Witton.Davies,P:646

<sup>۲</sup> در این مقاله ترجمه آیات عهدین از همان ترجمه رایج و قدیمی کتاب مقدس استفاده شده است. نگارندگان در موارد بسیار این ترجمه را با معتبرترین ترجمه‌های موجود به زبان انگلیسی مطابقت داده‌اند و از دقت مترجمان فارسی در شگفت بوده‌اند. ترجمه‌ای که پیشینه آن به اوایل قرن نوزدهم باز می‌گردد. در سال ۱۸۱۲ م، هنری مارتین به کمک میرزا سید علی‌خان در شیراز عهد جدید را از یونانی به فارسی برگرداندند. این ترجمه در سال‌های بعد چاپ شد. در سال ۱۸۴۵ م، ویلیام گلن و میرزا محمد جعفر شیرازی ترجمه کامل عهد عتیق را با ترجمه گلن و عهد جدید را با ترجمه مارتین منتشر کردند. سالها بعد نیاز به تجدید نظر در این ترجمه احساس شد؛ لذا رابرت بروس به کمک کاراپت اوهانس اهل جلفا و چند تن دیگر، با صرف بیست سال وقت این ترجمه را تجدید نظر و اصلاح کردند. حاصل کوشش آنان در ۱۸۹۵ منتشر شد که تاکنون بهترین و دقیق‌ترین ترجمه عهدین به حساب می‌آید. یکی از عوامل دقت این ترجمه، خویشاوندی زبان عبری با عربی و واژگان عربی دخیل در فارسی است، به گونه‌ای که امثال واژگان عبری نبی یا امت عبری را می‌توان در فارسی عیناً در متون فارسی به کار برد.

کردند و قنوس اسرائیل را اهانت کردند و به سوی عقب منحرف شدند» (اشعیاء، ۴:۱) با این حال روشن است که این طرز تلقی، پایه چندان استواری ندارد، زیرا مواردی که در اثبات اطلاق امت‌ها به قوم بنی اسرائیل ذکر شده، تماماً ناقض تصور مزبور است، زیرا لحن و مضمون سخن یهوه فی‌المثل با ابراهیم و ملقب ساختن او به عنوان پدر امت‌ها به هیچ روی بار عتاب آلود ندارد. (پیدایش، ۱۷:۳-۵).

به‌رغم این تساوی در انتساب اصطلاح امت‌ها هم به یهودیان نخستین و هم به سایر مردمان، در گذر ایام، بنی اسرائیل با هدف تمایز خویش از سایرین و به دلیل این‌که خود را قوم خاص و ملت شاخص یهوه بر می‌شمرد، یکسانی این عنوان را برنتابید! لذا به مرور، لفظ امت‌ها صرفاً مرادف با غیر یهودیان، اعم از بت پرستان و اقوام بیگانه گشت و واژه قوم (Am) هم برای اشاره به بنی اسرائیل به کار گرفته شد (ibid). این نگرش انحصار طلبانه عبرانیان و تفویض عنوان و مفهوم امت‌ها به غیر یهودیان بیش و پیش از هر منبعی در نصوص ربانیان دیده می‌شود. (The Routledge Dictionary, P:47) بر مبنای این متون، آدمی بر دو گونه است: ۱. کسانی که در زمره مومنان تورات و موحدان یهوه هستند. ۲. کسانی که بت پرست و کافر به تورات می‌باشند. (ibid).

از یک نظرگاه دیگر، می‌توان این قسم از انحصار طلبی یهودیت را که ماهیتی اساساً مذهبی - نژادی دارد، نشان‌دهنده تنش و چالش پیروان سنت یهودیت با رویکرد هم‌نوایی با جهان Universalism است (David W. Suter, P:369). این نکته تلویحاً از سیاق برخی از آیات عهد عتیق قابل استنباط است. به عنوان مثال اقدام عزرا و نحمیا در تفکیک نژادی مبنی بر اخراج نساء غیر یهودی و بیگانه از گرد قوم خدا، مؤید مدعای مزبور است (عزرا: باب‌های ۱۰ و ۹؛ نحمیا: ۱۰:۳۰؛ ۱۳:۲۳-۳۱). این نگرش به تمایز نژادی و حتی تفاخر دینی، دیگر بار در الزام به جداسازی خوراک یهودیان از بیگانگان متجلی شده است (ibid و دانیال، ۱:۸-۱۵). ختنه (Peritome) نماد تقدیس خداوند و نشان وفاداری افراد به میعاد او با قوم است و از سوی دیگر وجه ممیزه یهودیان از سایرین نیز قلمداد می‌شود. (Dictionary of Biblical Imagery, P:1118) از همین رو کسانی که به تعبیر کتاب مقدس در زمره افراد نامختون (krobystia) بودند، خارج از محدوده عهد خدا به حساب آمده (ibid) و بالتبع کافر و دوری از آن‌ها فریضه تلقی می‌شد:

«پس خدا به ابراهیم گفت: و اما تو عهد مرا نگاه دار، تو و بعد از تو ذریت تو در نسل‌های



ایشان. این است عهد من که نگاه خواهید داشت، در میان من و شما و ذریت تو بعد از تو هر ذکوری از شما مختون شود، و گوشت قَلْفِه خود را مختون سازید، تا نشان آن عهدی باشد که در میان من و شماست.» (پیدایش، ۹:۱۷-۱۱).

در عهد عتیق به تدریج در راستای این طرز تعبیر، نگرش‌های تحقیر آمیز به اَمّت‌ها و بیگانگان ظهور و بروز کرد: «پس بسیار تشنه شده، نزد خداوند دعا کرده، گفت که به دست بندهات این نجات عظیم را دادی و آیا الآن از تشنگی بمیرم و به دست نامختونان بیفتم؟» (داوران، ۱۸:۱۵؛ مقایسه شود با داوران ۱۴:۳؛ اول سموئیل، ۲۶:۱۷، ۳۶؛ اول تواریخ، ۴:۱۰) شدت و قوت این تفاخر قومی-دینی و بالتبع تحقیر و تمسخر اَمّت‌ها در نزد سران و افراد قوم به جایی رسید که حتی در تلمود بابلی از بیگانگان به مانند سگان یاد شد (ibid). این عمق انزجار و نفرت به دلایلی بود که برخی از آن‌ها ذکر شد.

به رغم این نگرش ناصواب، اَمّت‌ها به کلی مطرود و مطعون قوم خدا نبودند! و اعلام شد فقط در صورتی که اَمّت‌ها و بیگانگان، قانون نوح (Noachide Laws) را رعایت کنند، امیدوار به اندک تنعم و بهره‌ای از جهان خرم آتی باشند<sup>۲</sup>. بنابراین «گوئیم» ملزم و حتی محتملا مجاز به اجرای احکام تورات نبودند. تنها به ایشان فریضه بود تا از قانون نوح، که در بردارنده ممنوعیت‌هایی چون شرک و بت‌پرستی است، پیروی کنند.

## ۲- تحولات مفهومی اَمّت‌ها در صحف عهد عتیق

### سفر پیدایش

سفر پیدایش برای نخستین بار در ادامه روایت ماجرای نوح و خاندان او بعد از واقعه طوفان، به صراحت از اعقاب و اولاد نوح و نسل‌های بعدی آن‌ها به عنوان «اَمّت‌ها» یاد می‌کند: «از اینان جزایر اَمّت‌ها منشعب شدند در اراضی خود، هر یکی موافق زبان و قبیله‌اش در اَمّت‌های خویش» (۵:۱۰؛ مقایسه شود با ۱۰:۲۰؛ ۱۰:۳۱-۳۲).

<sup>۱</sup> مجموعه قوانین نوح معروف به Noachidia Laws. بر مبنای منابع یهودیت تلمودی، عنوان اطلاق شده به قوانین و احکامی است که پیش از نزول وحی به موسی، به آدم و نوح صادر شده است. این قوانین بر اساس تلمود، کمترین اصول و احکامی هستند که باید از سوی افراد رعایت شوند. از این ۷ قانون، ۵ قانون نخست که در باب تحریم‌های اصلی است، عبارتند از: منع شرک، کفرگویی، قتل، زنا و سرقت. ششمین قانون فرمان، تأسیس و بنیاد محکمه‌های عدالت و در نهایت آخرین حکم که بعد از طوفان به نوح صادر شد منع تناول گوشت بریده شده از حیوان زنده است (Britannica Encyclopedia of World Religions, P:817).

<sup>۲</sup> - David W. Suter, P:369; A Popular Dictionary of Judaism, Lavinia & Dan Cohn Sherbok, P:53

دیگر بار در داستان دعوت خداوند از ابراهیم برای انجام ماموریت آشکار، خداوند از نسل آینده او به عنوان «امت‌ها» یاد می‌کند: «از اینان جزایر امت‌ها منشعب شدند در اراضی خود، هر یکی موافق زبان و قبیله‌اش در امت‌های خویش.» (۲:۱۲).

بنابراین، دایره اشتغال عنوان امی و امت‌ها در ادوار نخست کتاب مقدس عبری (تنخ)، نژاد یهودیان را نیز شامل می‌شد و تمایزی مابین امت‌ها با آباء یهودی و خاندان آن‌ها نبود: «پس به ابرام گفت: یقین بدان که ذریت تو در زمینی که از آن ایشان نباشد، غریب خواهند بود، و آن‌ها را بندگی خواهند کرد، و آن‌ها چهارصد سال ایشان را مظلوم خواهند داشت؛ و بر آن امتی که ایشان بندگان آنها خواهند بود، من داوری خواهم کرد؛ و بعد از آن با اموال بسیار بیرون خواهند آمد.» (۱۳:۱۵-۱۴) در آیات مزبور، روشن است که عنوان امت‌ها، این بار برای مصریان به مثابه غیر یهودیان اطلاق شده است. در آیات ۴:۱۷-۶ سفر پیدایش، واژه امت‌ها، همه ذریه ابراهیم را در بر می‌گیرد، از او به عنوان «پدر امت‌ها» نام می‌برد: «اما اینک عهد من با توست و تو پدر امت‌های بسیار خواهی بود و نام تو بعد از این ابرام خوانده نشود، بلکه نام تو ابراهیم خواهد بود، زیرا که تو را پدر امت‌های بسیار گردانیدم؛ و تو را بسیار بارور نمایم و امت‌ها از تو پدید آورم و پادشاهان از تو به وجود آیند» (۱۷:۴-۶). بار دیگر در ادامه داستان حیات ابراهیم، از نسل او که به واسطه ساره به وجود خواهد آمد، از نام امت‌ها استفاده می‌شود: «و خدا به ابراهیم گفت: اما زوجه تو سارای، نام او را سارای مخوان، بلکه نام او ساره باشد؛ و او را برکت خواهم داد و پسری نیز از وی به تو خواهم بخشید. او را برکت خواهم داد و امت‌ها از وی به وجود خواهند آمد، و ملوک امت‌ها از وی پدید خواهند شد.» (۱۶:۱۷) با پی‌گیری آیات سفر یاد شده ملاحظه می‌شود که همین رویه در باب اسماعیل (۱۷:۲۰) پسران اسحق (۲۳:۲۵؛ ۲۶:۴) نسل یعقوب (۳:۲۸؛ ۳۵:۱۱؛ ۴۶:۳) و نسل منسی و افرایم (۴۸:۱۴-۱۹) نیز صادق است.

### سفر خروج

در سفر خروج، از آیه ۹:۲۴ آشکارا استنباط می‌شود که لفظ امت‌ها به غیر عبرانیان اطلاق شده است: «و تگرگ آمد و آتشی که در میان تگرگ آمیخته بود، و به شدت سخت بود، که مثل آن در تمامی زمین مصر از زمانی که امت شده بودند، نبود.» همین ویژگی را می‌توان در باب مواجهه بنی اسرائیل و موسی با سکنه کنعان مشاهده کرد: «امت‌ها چون شنیدند، مضطرب گردیدند. لرزه بر سکنه فلسطین مستولی گردید.» (خروج، ۱۴:۱۵).

به‌رغم آیات مذکور، در سفر خروج نیز همانند سفر تکوین، اشاراتی دال بر اشتغال عام لفظ امت‌ها، اعم از عبرانیان و غیر عبرانیان، مسطور است، چنان‌که خداوند هم‌چون مرحله میعاد با ابراهیم، در خطاب به موسی از عبرانیان به عنوان امت مقدس یاد می‌کند: «و شما برای من مملکت کهنه و امت مقدس خواهید بود. این است آن سخنانی که به بنی اسرائیل می‌باید گفت.» (خروج، ۱۹: ۶).

### سفر لاویان

در سفر لاویان، لفظ امت‌ها تنها به کسانی منسوب شده که اهل انواع فسق و فجور بوده و عاری از تقیدات اخلاقی‌اند؛ لذا یهوه از قوم خویش می‌خواهد تا به کردار امت‌ها رفتار نکنند: «به هیچ‌کدام از این‌ها خویشان را نجس مسازید، زیرا به همه این‌ها امت‌هایی که پیش روی شما بیرون می‌کنم، نجس شده‌اند.» (لاویان، ۱۸: ۲۴؛ مقایسه شود با ۱۸: ۲۸) مجدداً چنین رویکردی با سبک و سیاقی دیگرگون در مورد ملت‌های غیر عبرانی دیده می‌شود: «و به شما گفتم شما وارث این زمین خواهید بود و من آن را به شما خواهم داد و وارث آن بشوید، زمینی که به شیر و شهد جاری است. من یهوه خدای شما هستم که شما را از امت‌ها امتیاز کرده‌ام.» (۲۴: ۲۰؛ مقایسه شود با ۲۶: ۲۰؛ ۳۳: ۲۶؛ ۴۵: ۲۶) روشن است که این تمایز برخاسته از عملکرد بیگانگان و تفاوت آن با خواست و اراده یهوه است. از فحوای آیه ۳۸: ۲۶ این بخش می‌توان حس عداوت و تخاصم امت‌ها با عبرانیان را دریافت: «و در میان امت‌ها هلاک خواهید شد و زمین دشمنان شما، شما را خواهد خورد.»

### سفر اعداد

در این سفر نیز مسأله تمایز امت‌ها با بنی اسرائیل به صراحت طرح شده است: «زیرا از سر صخره‌ها او را می‌بینم؛ و از کوه‌ها او را مشاهده می‌نمایم. اینک قومی است که به تنهایی ساکن می‌شود، و در میان امت‌ها حساب نخواهد شد.» (اعداد، ۹: ۲۳) امت‌ها به عنوان دشمنان عبرانیان توصیف شده‌اند: «خدا او را از مصر بیرون آورد. او را شاخ‌ها مثل گاو وحشی است. امت‌های دشمنان خود را خواهد بلعد و استخوان‌های ایشان را خواهد شکست و ایشان را به تیرهای خود خواهد دوخت.» (۸: ۲۴؛ مقایسه شود با ۲۰: ۲۴).

### سفر تثیبه

در این سفر نیز در تمایز میان امت‌ها به‌سان بیگانگان و غیریهودیان با بنی اسرائیل آیاتی صراحت دارد: «تا امت‌های بزرگتر و عظیم‌تر از تو را پیش روی تو بیرون نماید و تو را

درآورده، زمین ایشان را برای ملکیت به تو دهد، چنان که امروز شده است.» (تثنیه، ۴:۳۸)<sup>۳</sup>  
 به‌رغم این تمایز، از سیاق آیه ۵:۲۶، انتساب لفظ امت‌ها به قوم بنی اسرائیل استنباط می‌شود: «پس تو به حضور یهوه خدای خود اقرار کرده، بگو: پدر من آرامی آواره بود، و با عددی قلیل به مصر فرود شده، در آنجا غربت پذیرفت، و در آنجا امتی بزرگ و عظیم و کثیر شد.»

از جمله در آیات زیر به برخی از اوصاف امت‌هایی که برای بنی اسرائیل شناخته<sup>۴</sup> شده بودند، طعن می‌شود:

۱. **اهل شرارتند:** «... به سبب شرارت این امت‌ها، خداوند ایشان را از حضور تو اخراج می‌نماید نه به سبب عدالت خود و نه به سبب راستی دل خویش داخل زمین ایشان برای تصرفش می‌شوی، بلکه به سبب شرارت این امت‌ها، یهوه، خدایت، ایشان را از حضور تو اخراج می‌نماید، و تا آن که کلامی را که خداوند برای پدرانت، ابراهیم و اسحاق و یعقوب، قسم خورده بود، استوار نماید.» (۹:۴-۵).

۲. **اهل سحر و جادو و قربانی کودکان خود به خدایان هستند:** «چون به زمینی که یهوه، خدایت، به تو می‌دهد داخل شوی، یاد مگیر که موافق رجاسات آن امت‌ها عمل نمایی؛ و در میان تو کسی یافت نشود که پسر یا دختر خود را از آتش بگذرانند، و نه فالگیر و نه غیب‌گو و نه افسونگر و نه جادوگر، و نه ساحر و نه سؤال کننده از اجنه و نه رمال و نه کسی که از مردگان مشورت می‌کند. زیرا هر که این کارها را کند، نزد خداوند مکروه است و به سبب این رجاسات، یهوه، خدایت، آن‌ها را از حضور تو اخراج می‌کند.» (۹:۱۸-۱۲).

۳. **بت پرست و مشرکند:** «جمع اماکن امت‌هایی را که در آن‌ها خدایان خود را عبادت می‌کنند و شما آن‌ها را اخراج می‌نمایید خراب نمایید، خواه بر کوه‌های بلند خواه بر تله‌ها و خواه زیر هر درخت سبز. مذبح‌های ایشان را بشکنید و ستون‌های ایشان را خرد کنید، و اشیره‌های ایشان را به آتش بسوزانید، و بت‌های تراشیده شده خدایان ایشان را قطع نمایید، و نام‌های ایشان را از آنجا محو سازید.» (۱۲:۲-۳؛ مقایسه شود با ۷:۱۳؛ ۳۶:۲۸ و ۶۴).

۴. **متصف به رذایل اخلاقی و عاری از رأفت و مروتند:** «و خداوند از دور، یعنی از اقصای زمین، امتی را که مثل عقاب می‌پرد بر تو خواهد آورد، امتی که زبانش را نخواهی

<sup>۳</sup> قس: سفر تثنیه: ۱۱:۱۷؛ ۲۹:۱۲؛ ۲۳:۱۱؛ ۱۵:۱۵؛ ۱۷:۱۴؛ ۱۹:۱؛ ۱۵:۲۰؛ ۱۶-۱۵:۲۸؛ ۳۳-۳۲:۲۸؛ ۳۷:۲۸؛ ۴۹:۲۸؛ ۱۶:۲۹؛ ۱:۳۰.

<sup>۴</sup> عبارت شناخته شده، دلالت بر همجواری و همسایگی بنی اسرائیل با مردمان مزبور دارد؛ لذا بدیهی است که این اوصاف به هیچ روی ناظر بر تمام امت‌ها و به عبارتی تمام سکنه غیر یهودی زمین؛ که در حکم امت‌ها به حساب می‌آیند. نیست.

فهمید. اُمّتی مهیب صورت که طرف پیران را نگاه ندارد و بر جوانان ترحم ننماید؛ و نتایج بهایم و محصول زمین را بخورد تا هلاک شوی؛ و برای تو نیز غله و شیر و روغن و بچه‌های گاو و بره‌های گوسفند را باقی نگذارد تا تو را هلاک سازد.» (۴۹:۲۸-۵۱).

در خلال مضامین سفر تثنیه، در مقابل عنوان اُمّت‌ها، که بالتبع ناظر بر ملت‌ها و گروه‌های غیر عبرانی است، لفظ مفرد قوم برای یهودیان و بنی اسرائیل به کار برده می‌شود: «زیرا تو برای یهوه، خدایت، قوم مقدس هستی، و خداوند تو را برای خود برگزیده است تا از جمع اُمّت‌هایی که بر روی زمین‌اند به جهت او قوم خاص باشی.» (۲:۱۴؛ مقایسه شود با ۱۸:۲۶-۱۹؛ ۴۳:۳۲).

از دیگر نکات شایان توجه سفر تثنیه درباره مواجهه و تعامل بنی اسرائیل با اُمّت‌ها، امکان و شرایط تفوق ایشان بر این مردمان است. به عبارتی، رگه‌های تفاخر نژادی-دینی که پیشتر در آغاز گفتار، به مثابه انگیزه اصلی انحصارگرایی سنت یهودیت و جدایی از سایرین (اُمّت‌ها)، طرح شد در این قسم از آیات می‌توان ملاحظه کرد. به عنوان نمونه تلویحا در این آیه شرط پیروی از یهوه و مطاوعت محض از او عامل تسلط بر اُمّت‌ها تلقی شده است: «و اگر آواز یهوه خدای خود را به دقت بشنوی تا هوشیار شده، تمامی اوامر او را که من امروز به تو امر می‌فرمایم بجا آوری، آنگاه یهوه خدایت تو را بر جمیع اُمّت‌های جهان بلند خواهد گردانید؛ و تمامی این برکت‌ها به تو خواهد رسید و تو را خواهد دریافت، اگر آواز یهوه خدای خود را بشنوی» (۲:۲۸-۱).

«و جمیع اُمّت‌های زمین خواهند دید که نام خداوند بر تو خوانده شده است، و از تو خواهند ترسید» (۱۰:۲۸).

«و خداوند خزینه نیکوی خود، یعنی آسمان را برای تو خواهد گشود، تا باران زمین تو را در موسمش بباراند، و تو را در جمیع اعمال دستت مبارک سازد؛ و به اُمّت‌های بسیار قرض خواهی داد، و تو قرض نخواهی گرفت.» (۱۲:۲۸).

یکی از مهم‌ترین آیات مؤید مدعای یاد شده آیه ۳۲:۸-۹ است: «چون حضرت اعلیٰ به اُمّت‌ها نصیب ایشان را داد و بنی آدم را منتشر ساخت، آنگاه حدود اُمّت‌ها را قرار داد، برحسب شماره بنی اسرائیل، زیرا که نصیب یهوه قوم وی است، و یعقوب قرعه میراث اوست.»

#### داوران

در این قسمت از کتاب مقدس نیز آیاتی درباره تمایز اُمّت‌ها از قوم بنی اسرائیل مطرح

شده است: «من نیز هیچ یک از امت‌ها را که یوشع وقت وفاتش وا گذاشت، از حضور ایشان دیگر بیرون نخواهم کرد» (۲:۲۱؛ مقایسه شود با ۲:۴ و ۱۳ و ۱۶).

### اول سموئیل

از اقوام و مردمان غیر یهودی و بیگانه به عنوان امت‌ها یاد شده است: «تا ما نیز مثل سایر امت‌ها باشیم و پادشاه ما بر ما داوری کند، و پیش روی ما بیرون رفته، در جنگ‌های ما برای ما بجنگد» (۸:۲۰).

### دوم سموئیل

همانند اول سموئیل، در این بخش نیز این تمایز میان قوم بنی اسرائیل و غیر یهودیان استنباط می‌شود: «و تو مرا از مخاصمات قوم من خواهی رهانید، و مرا برای سرداری امت‌ها حفظ خواهی کرد، و قومی را که شناخته بودم، مرا بندگی خواهند کرد.» (۲۲:۴۴؛ مقایسه شود با ۲۲:۵۰).

### اول و دوم پادشاهان

وجه غالب قاطبه صحف عهد عتیق در باب امت‌ها، تمایز و تفاوت بنی اسرائیل از آن‌ها است. همین رویکرد را می‌توان در مابقی بخش‌های عهد عتیق مشاهده کرد. در بخش اول و دوم پادشاهان نیز رهیافت فوق‌شایان توجه است: «و از جمیع آدمیان از ایتان ازراحی و از پسران ماحول، یعنی حیمان و کلکول و دزدع حکیم‌تر بود و اسم او در میان تمامی امت‌هایی که به اطرافش بودند، شهرت یافت.» (اول پادشاهان، ۴:۳۱؛ مقایسه شود با ۱۱:۲؛ ۱۴:۲۴). «و نه فقط به راه پادشاهان اسرائیل سلوک کرد، بلکه پسر خود را نیز از آتش گذرانید، موافق رجاسات امت‌هایی که خداوند، ایشان را از حضور بنی اسرائیل اخراج کرده بود.» (دوم پادشاهان، ۱۶:۳؛ مقایسه شود با ۱۷:۸ و ۱۱ و ۱۵)<sup>۵</sup>

### اول و دوم تواریخ

در کتب مزبور نیز رویکرد تمایز مورد نظر استمرار دارد: «و اسم داود در جمیع اراضی شیوع یافت و خداوند ترس او را بر تمامی امت‌ها مستولی ساخت.» (اول تواریخ، ۱۴:۱۷؛ ۱۶:۲۰ و ۲۴)<sup>۶</sup>

<sup>۵</sup> همچنین نگ: دوم پادشاهان ۱۷:۲۹ و ۳۳ و ۴۱؛ ۱۸:۳۳؛ ۱۹:۱۲ و ۱۷.

<sup>۶</sup> بنگرید: اول تواریخ: ۱۶:۲ و ۲۶ و ۳۱ و ۳۵ و ۱۷:۲۱؛ ۱۱:۱۸.

«و گفت: ای یَهُوه، خدای پدران ما، آیا تو در آسمان خدا نیستی و آیا تو بر جمیع ممالک اُمّت‌ها سلطنت نمی‌نمایی؟ و در دست تو قوت و جبروت است و کسی نیست که با تو مقاومت تواند کرد. آیا تو خدای ما نیستی که سکنه این زمین را از حضور قوم خود اسرائیل اخراج کرده، آن را به ذریت دوست خویش ابراهیم تا ابدالآباد داده‌ای؟» (دوم تواریخ، ۶:۲۰-۷)<sup>۷</sup>

### عزراء و نحمیاء

در این دو کتاب نیز بیگانگان و غیر یهود اُمّت‌ها معرفی شده‌اند: «و بنی اسرائیل که از اسیری برگشته بودند، با همه آنانی که خویشان را از رجاسات اُمّت‌های زمین جدا ساخته، به ایشان پیوسته بودند تا یهوه خدای اسرائیل را بطلبند، آن را خوردند» (عزراء، ۶:۲۱)<sup>۸</sup> «پس حال، کلامی را که به بنده خود موسی امر فرمودی، بیاد آور که گفתי شما خیانت خواهید ورزید و من شما را در میان اُمّت‌ها پراکنده خواهم ساخت.» (نحمیاء، ۱:۸-۹)<sup>۹</sup>

### کتاب ایوب

در این کتاب نیز اشاراتی به اصطلاح اُمّت‌هاست: «چون او آرامی دهد کیست که در اضطراب اندازد، و چون روی خود را بپوشاند کیست که او را تواند دید؟ خواه به اُمّتی، خواه به انسانی مساوی است» (۲۹:۳۴؛ مقایسه شود با ۲۰:۳۶).

### مزامیر داود

از آیات این بخش نیز بر می‌آید که یهوه اُمّت‌ها را داوری خواهد کرد: «و مجمع اُمّت‌ها گرداگرد تو بیایند؛ و بر فوق ایشان به مقام اعلی رجوع فرما. خداوند اُمّت‌ها را داوری خواهد کرد. ای خداوند، موافق عدالت‌م و کمالی که در من است مرا! داد بده!» (مزامیر، ۷:۷-۸).

او همچنین اُمّت‌ها را توبیخ کرده است: «اُمّت‌ها را توبیخ کرده‌ای و شریران را هلاک ساخته، نام ایشان را محو کرده‌ای تا ابدالآباد.» (۵:۹؛ مقایسه شود با ۱۰:۱۶). اوست که بر اُمّت‌ها محیط و مسلط است: «زیرا سلطنت از آن خداوند است و او بر اُمّت‌ها مسلط است.» (۲۸:۲۲؛ مقایسه شود با ۸:۴۷) یهوه همچنین اُمّت‌ها راهادی خواهد بود: «اُمّت‌ها

<sup>۷</sup> همچنین نگ: دوم تواریخ: ۲۸:۳۲-۱۳:۱۵ و ۱۷ و ۲۳؛ ۲:۳۳ و ۹؛ ۱۴:۳۶

<sup>۸</sup> همچنین نگ: عزراء: ۴:۱۰-۱:۹ و ۲ و ۱۱ و ۱۴.

<sup>۹</sup> همچنین نگ: نحمیاء ۸:۵-۹ و ۱۷؛ ۶:۶ و ۱۳:۱۶؛ ۲۶.

شادی و ترنم خواهند کرد زیرا قوم‌ها را به انصاف حکم خواهی کرد و امت‌های جهان را هدایت خواهی کرد.» (۴:۶۷).

### صحیفه اشعیاء

صحیفه اشعیاء نیز در باب تفاوت امت‌ها از یهودیان، آیاتی را طرح کرده است: «بنابراین خشم خداوند بر قوم خود مشتعل شده و دست خود را بر ایشان دراز کرده، ایشان را مبتلا ساخته است؛ و کوه‌ها بلرزیدند و لاش‌های ایشان در میان کوچه‌ها مثل فضلات گردیده‌اند. با وجود این همه، غضب او برنگردید و دست وی تا کنون دراز است؛ و علممی به جهت امت‌های بعید برپا خواهد کرد؛ و از اقصای زمین برای ایشان صفیر خواهد زد؛ و ایشان تعجیل کرده، بزودی خواهند آمد» (۲۵:۵-۲۶) نکته جالب و درخور توجه سخن از قوم بنی اسرائیل به عنوان امت عادل است: «در آن روز، این سرود در زمین یهودا سراییده خواهد شد؛ ما را شهری قوی است که دیوارها و حصار آن نجات است. دروازه‌ها را بگشایید تا امت عادل که امانت را نگاه می‌دارند داخل شوند.» (۲:۲۶-۱؛ مقایسه شود با ۲:۵۸).

احتمالاً دلیل صحبت از امت‌ها در عهد عتیق با رنگ و بوی عمدتاً کینه‌ورزانه، به این دلیل است که این ملت‌ها و مردمان با قوم بنی اسرائیل اختلاف و سر جنگ داشته‌اند. روشن است که به فراخنای زمین و با تقسیم آدمیان به دو گروه امت‌ها و قوم خدا، خیل کثیری از سکنه زمین در زمره غیر یهودیان باشند، از این رو قدر مسلم نه همه افراد ممالک هستی (امت‌ها) ایام کتاب مقدس، بلکه پاره‌ای از آن‌ها با یهودیان اختلاف داشته و مطعون ایشان بوده‌اند، بنابراین تلقی کلمه امت‌ها به مثابه دشمنان یهودیان پذیرفتنی نیست.

درخصوص این مدعا که امت‌ها تماماً مطرود کتاب مقدس نبوده‌اند، می‌توان به کورش اشاره داشت که در زمره امت‌ها بوده، لیکن از او به عنوان مسیح و منجی قوم خدا یاد شده است:

«خداوند به مسیح خویش یعنی به کورش که: دست راست او را گرفتم تا به حضور وی امت‌ها را مغلوب سازم و کمرهای پادشاهان را بگشایم تا درها را به حضور وی مفتوح نمایم و دروازه‌ها دیگر بسته نشود. چنین می‌گوید که من پیش روی تو خواهم خرامید و جایهای ناهموار را هموار خواهم ساخت؛ و درهای برنجین را شکسته، پشت بندهای آهنین را خواهم برید؛ و گنج‌های ظلمت و خزاین مخفی را به تو خواهم بخشید تا بدانی که من پهوه که تو را به سمت خوانده‌ام خدای اسرائیل می‌باشم. به خاطر بنده خود یعقوب و برگزیده خویش



اسرائیل، هنگامی که مرا شناختی تو را به سمت خواندم و ملقب ساختم. من یهوه هستم و دیگری نیست و غیر از من خدایی نیست. من کمر تو را بستم هنگامی که مرا شناختی.» (۶-۱:۴۵) روشن است که در این عبارات، سخن از عدم شناخت کوروش از یهوه در اصل ناظر بر غیر یهودی بودن او و در نتیجه، قرار داشتن او در زمره افراد امّت‌ها است!

شگفتا در پرتو مجاهدت‌های سپاهیان امّی، کورش توانسته به موفقیت و فتوحات مورد نظر دست یابد!

#### ارمیاء

در صحیفه ارمیاء نکته بدیع دیگری در باب امّت‌ها به دست می‌آید که یادآور نگاه قرآن است! این که یهوه برای هدایت امّت‌ها نیز پیامبری را مبعوث می‌کند! اینکه خسران امّت‌ها مطلق نیست:

«پس کلام خداوند بر من نازل شده، گفت: قبل از آن که تو را در شکم صورت بندم تو را شناختم و قبل از بیرون آمدن از رحم تو را تقدیس کردم و تو را نبی امّت قرار دادم.» (۴:۱-۵) «بدان که تو را امروز بر امّت‌ها و ممالک مبعوث کردم تا از ریشه برکنی و منهدم سازی و هلاک کنی و خراب نمایی و بنا نمایی و غرس کنی.» (۱۰:۱؛ مقایسه شود با ۱۳:۲۵ و ۱۷).

با وجود این، همچنان میان امّت‌ها با قوم خدا تمایز وجود دارد: «که آیا هیچ امّتی خدایان خویش را عوض کرده باشند با آن که آن‌ها خدا نیستند؟ اما قوم من جلال خویش را به آنچه فایده‌ای ندارد عوض کردند.» (۱۱:۲؛ مقایسه شود با ۱۵:۵).

از فحوای آیه ۲۵:۱۰ می‌توان نکته قابل استنباط است که همه امّت‌ها کافر و بی‌خدا و مطرود نبوده‌اند: «غضب خویش را بر امّت‌هایی که تو را نمی‌شناسند بریز؛ و بر قبیله‌هایی که اسم تو را نمی‌خوانند، زیرا که ایشان یعقوب را خوردند و او را بلعیده، تباه ساختند و مسکن او را خراب کردند.» از نوع استعمال نکره کلمه «امّت‌هایی» مشخص می‌شود که لفظ مورد نظر ناظر بر همه آن‌ها نیست!

#### صحیفه حزقیال

در کتاب حزقیال نبی آیاتی دال بر اطلاق عنوان امّت به بنی اسرائیل موجود است: «که مرا گفت: ای پسر انسان من تو را نزد بنی اسرائیل می‌فرستم، یعنی نزد امّت فتنه‌انگیزی که به من فتنه‌انگیخته‌اند. ایشان و پدران ایشان تا به امروز بر من عصیان ورزیده‌اند.» (حزقیال، ۳:۲؛ مقایسه شود با ۵:۳).

هم چنین در این صحیفه مانند کتب پیشین از لفظ مزبور برای خطاب به اقوام و مردمان غیر یهودی و بیگانه استفاده شده است: «و شما را به بیابان امت‌ها درآورده، در آنجا بر شما روبرو داوری خواهم کرد» (۳۵:۲۰؛ مقایسه شود با ۲۲: ۱۵).

#### صحیفه دانیال

از سیاق آیات می‌توان استنباط کرد که صحیفه دانیال نبی نیز در اشاره به مردمان غیر یهودی از لفظ امت‌ها بهره گرفته است. (۴:۳ و ۷ و ۲۹؛ ۱: ۴؛ ۱۹:۵؛ ۶: ۲۶؛ ۷: ۱۴).

#### کتب یوئیل، عاموس، عوبدیا، میکاه

در تمایز میان قوم بنی اسرائیل از عنوان امت‌ها آمده: «و خداوند قوم خود را اجابت کرده، خواهد گفت: اینک من گندم و شیره و روغن را برای شما می‌فرستم تا از آن‌ها سیر شوید و شما را بار دیگر در میان امت‌ها عار نخواهم ساخت.» (یوئیل، ۲: ۱۹؛ مقایسه شود با ۲: ۳) «زیرا یَهُوَه خدای لشکرها می‌گوید: اینک ای خاندان اسرائیل من به ضد شما امتی بر می‌انگیزانم که شما را از مدخل حمات تا نهر عَرَبَه به تنگ خواهند آورد.» (عاموس، ۶: ۱۴؛ مقایسه شود با ۹: ۹) «زیرا چنان‌که بر کوه مقدس من نوشیدید، همچنان جمیع امت‌ها خواهند نوشید و آشامیده، خواهند بلعید و چنان خواهند شد که گویا نبوده‌اند.» (عوبدیا، ۱: ۱۶) «و امت‌های بسیار عزیمت کرده، خواهند گفت: بیاید تا به کوه خداوند و به خانه خدای یعقوب برآیم تا طریق‌های خویش را به ما تعلیم دهد و به راه‌های وی سلوک نمایم زیرا که شریعت از صهیون و کلام خداوند از اورشلیم صادر خواهد شد» (میکاه، ۴: ۲؛ مقایسه شود با ۵: ۱۵).

#### صحف حبقوق، صفنیا، حجی، ذکریا

در این کتاب‌ها، آیاتی بر تفاوت عنوان امت‌ها از قوم خدا دلالت می‌کنند: «در میان امت‌ها نظر کنید و ملاحظه نمایید و به شدت متحیر شوید. زیرا که در ایام شما کاری می‌کنم که اگر شما را هم از آن مخبر سازند، باور نخواهید کرد.» (حبقوق، ۱: ۵؛ مقایسه شود با ۱: ۶ و ۱۷؛ ۲: ۵ و ۸) «وای بر امت گریتیان که بر ساحل دریا ساکنند. ای کنعان، ای زمین فلسطینیان کلام خداوند به ضد شما است و من تو را چنان هلاک می‌کنم که کسی در تو ساکن نخواهد بود.» (صفنیا، ۲: ۵؛ مقایسه شود با ۲: ۱ و ۱۱ و ۱۴؛ ۳: ۶ و ۸) «زیرا که یهوه صباوت چنین می‌گوید:.. و تمامی امت‌ها متزلزل خواهم ساخت و فضیلت جمیع امت‌ها خواهند آمد و یهوه صباوت می‌گوید که این خانه را از جلال پر خواهم ساخت.» (حجی، ۲: ۶-۷) «زیرا یهوه صباوت که مرا بعد از جلال نزد امت‌هایی که شما را غارت کردند فرستاده است، چنین می‌گوید که هر که

شما را لمس نماید، مردمک چشم او را لمس کرده است.» (ذکریا، ۲:۸؛ مقایسه شود با ۲:۱۱؛ ۷:۱۴؛ ۸:۱۳؛ ۱۴:۱۹).

جمع‌بندی نکات عهد عتیق:

با بررسی صحف تورا و کتب انبیاء آراء متنوعی در باره اُمّت‌ها به دست می‌آید. رویکرد اصلی در این مجموعه از کتب، نکوهش و طعن اُمّت‌ها و متقابلاً ارج و قرب قوم خدا است. هر چند گاه عهد عتیق از دیدگاه‌های تند علیه اُمّت‌ها دوری گزیده، اما می‌توان چنین استنباط نمود که در نگاه کلی عهد عتیق، اُمّت‌ها خارج از حیطه طرح خداوندی و نجات او می‌باشند.

### ۳. نگاهی به مفهوم اُمّت‌ها در عهد جدید

در سر آغاز رسالت عیسی مسیح، مانند رویکرد غالب بر فضای یهودیت، نوعی احتراز و اجتناب از مخالفت و توجه به اغیار یا اُمّت‌ها استنباط می‌شود، به گونه‌ای که عیسی مسیح صراحتاً از درخواست زن کنعانی برای شفای دخترش استنکاف می‌ورزد! زیرا رسالت او محدود به قوم خداست: «پس عیسی از آنجا بیرون شده، به دیار صُور و صیدون رفت. ناگاه زن کنعانیه از آن حدود بیرون آمده، فریادکنان وی را گفت: خداوندا، پسر داودا، بر من رحم کن زیرا دختر من سخت دیوانه است. لیکن هیچ جوابش نداد تا شاگردان او پیش آمده، خواهش کردند که او را مرخص فرمای زیرا در عقب ما شورش می‌کند. او در جواب گفت: فرستاده نشده‌ام مگر به جهت گوسفندان گمشده خاندان اسرائیل. پس آن زن آمده، او را پرستش کرده، گفت: خداوندا مرا یاری کن. در جواب گفت که نان فرزندان را گرفتن و نزد سگان انداختن جایز نیست. عرض کرد: بلی خداوندا، زیرا سگان نیز از پاره‌های افتاده سفره آقایان خویش می‌خورند. آنگاه عیسی در جواب او گفت: ای زن! ایمان تو عظیم است! تو را بر حسب خواهش تو بشود؛ که در همان ساعت، دخترش شفا یافت.» (متی، ۱۵: ۲۱-۲۸؛ مقایسه شود با مرقس، ۷: ۲۷-۳۰)

این طرز تعامل تبعیض‌آمیز با اُمّت‌ها ریشه در سنت یهودیت دارد که پیشتر تبیین گشت. این ادبیات منسوب به مسیح نیز درخور توجه است که از اغیار و اُمّت‌ها به سگان تعبیر می‌کند!!

عیسی(ع) به حواریون خویش گوشزد کرده بود که در انجام رسالت خود از راه اُمّت‌ها عبور نکرده و از دیار آن‌ها نگذرند تا چه رسد به معاشرت با ایشان: «این دوازده را عیسی

فرستاده، بدیشان وصیت کرده، گفت: از راه امت‌ها مروید و در بلدی از سامریان داخل شوید، بلکه نزد گوسفندان گمشده اسرائیل بروید و چون می‌روید، موعظه کرده، گوید که ملکوت آسمان نزدیک است...» (متی، ۱۰: ۵-۷).

با وجود این، با پی‌گیری داستان رسالت عیسی به یکباره با تحولی عجیب مواجه می‌شویم، گویی که انحصارگرایی سنت یهودی تماماً در ادامه عهد جدید جای خود را به رهیافتی جهان شمولانه و همدلانه داده است!

این تحول یکباره و دفعی را می‌توان از بیان تمثیل‌گونه عیسی دریافت کرد: «ملکوت آسمان پادشاهی را ماند که برای پسر خویش عروسی کرد؛ و غلامان خود را فرستاد تا دعوت شدگان را به عروسی بخوانند و نخواستند بیایند. باز غلامان دیگر روانه کرده، فرمود: دعوت شدگان را بگوید که اینک خوان خود را حاضر ساخته‌ام و گاوان و پرورای‌های من کشته شده و همه چیز آماده است، به عروسی بیایید. ولی ایشان بی‌اعتنایی کرده، راه خود را گرفتند، یکی به مزرعه خود و دیگری به تجارت خویش رفت؛ و دیگران غلامان او را گرفته، دشنام داده، کشتند. پادشاه چون شنید، غضب کرده، لشگریان خود را فرستاده، آن قاتلان را به قتل رسانید و شهر ایشان را بسوخت. آنگاه غلامان خود را فرمود: عروسی حاضر است؛ لیکن دعوت شدگان لیاقت نداشتند. الآن به شوارع عامه بروید و هر که را به عروسی بطلبید. پس آن غلامان به سر راه‌ها رفته، نیک و بد هر که را یافتند جمع کردند، چنانکه خانه عروسی از مجلسیان مملو گشت.» (متی، ۲۲: ۱-۱۰) در این تمثیل منظور از پادشاه، خداوند است که برای رهایی قوم خویش کسانی چون عیسی مسیح، را می‌فرستد، لیکن ایشان (قوم) به درخواست‌ها و رسالت‌های آنان بی‌اعتنایی می‌کنند. همین امر منجر به تغییر در برنامه نجات شده و دایره اشمال آن را جهانی و عام می‌گرداند تا این بار، هر که مومن و مطیع خداوند است داخل حریم امن نجات گردد! براین مبنا، منظور از غلامان در این تمثیل همان امت‌ها است.

گونه دیگر از این قسم تعبیرات در انجیل لوقاست: «و در شهرها و دهات گشته، تعلیم می‌داد و به سوی اورشلیم سفر می‌کرد، که شخصی به وی گفت: «ای خداوند آیا کم هستند که نجات یابند؟ او به ایشان گفت: جد و جهد کنید تا از در تنگ داخل شوید. زیرا که به شما می‌گویم بسیاری طلب دخول خواهند کرد و نخواهند توانست. بعد از آنکه صاحب خانه برخیزد و در را ببندد و شما بیرون ایستاده، در را کوبیدن آغاز کنید و گوید، خداوند! خداوند! برای ما باز کن. آنگاه وی در جواب خواهد گفت شما را نمی‌شناسم که از کجا هستید. در آن

وقت خواهید گفت که در حضور تو خوردیم و آشامیدیم و در کوچه‌های ما تعلیم دادی. باز خواهد گفت، به شما می‌گویم که شما را نمی‌شناسم از کجا هستید؟ ای همه بدکاران از من دور شوید. در آنجا گریه و فشار دندان خواهد بود، چون ابراهیم و اسحاق و یعقوب و جمیع انبیا را در ملکوت خدا بینید و خود را بیرون افکنده یابید و از مشرق و مغرب و شمال و جنوب آمده در ملکوت خدا خواهند نشست؛ و اینک آخرین هستند که اولین خواهند بود و اولین که آخرین خواهند بود.» (لوقا، ۱۳:۲۲-۳۰).

بدیهی است که در این آیات، منظور از کسانی که از مشرق و مغرب و شمال و جنوب، جانب ملکوت خدا می‌آیند و به تعبیر بهتر به آن ایمان می‌آورند، همان اُمّت‌ها هستند! بر همین اساس، ایشان که آخرین افرادی هستند که مژده نجات را می‌شنوند زودتر و پیشتر از قوم - که نخستین مخاطبان بشارت بودند - نجات خواهند یافت و به تعبیر لوقا، آخرین‌ها اولین خواهند بود! بنابراین، منظور از آنهایی که در حضور خداوند به سر برده و اما به آن وقعی ننهادند، همان بنی اسرائیل است.<sup>۱۰</sup>

از این‌جا به گونه کاملاً متفاوت‌تر از قبل، به حواریون دستور داده می‌شود که تمام اُمّت‌ها را شاگرد سازند: «پس رفته، همه اُمّت‌ها را شاگرد سازید و ایشان را به اسم اب و ابن و روح القدس تعمید دهید؛ و ایشان را تعلیم دهید که همه اموری را که به شما حکم کرده‌ام حفظ کنند؛ و اینک من هر روزه تا انقضای عالم همراه شما می‌باشم» (متی، ۲۸:۱۹-۲۰). این آیات مهم‌ترین انگیزه و دستاویز مسیحیان برای فعالیت گسترده تبشیری مسیحیان در سراسر جهان بوده است.

بدین‌گونه، آن تفاخری که براساس ختنه میان یهودیان برقرار بود و عامل انحصارگرایی و جدایی خود از اُمّت‌ها شمرده می‌شد، با این تحول، دیگر ارزش و اهمیت خود را از دست داد! چنان‌که دیگر مختون و نامختون در پذیرش پیام نجات تفاوتی ندارند.<sup>۱۱</sup> «اگر کسی در مختونی خوانده شود، نامختون نگردد و اگر کسی در نامختونی خوانده شود، مختون نشود. ختنه چیزی نیست و نامختونی هیچ، بلکه نگاه داشتن امرهای خدا. هر کس در هر حالتی که خوانده شده باشد، در همان بماند.» (اول قرنتیان، ۷:۱۹) «در مسیح عیسی نه ختنه فایده دارد و نه نامختونی بلکه ایمانی که به محبت عمل می‌کند.» (غلاطیان ۵:۶) «زیرا که به سبب شما در میان اُمّت‌ها

<sup>۱۰</sup>همچنین نگ: متی: ۸:۱۲؛ ۲۱:۴۳؛ ۲۴:۱۴.

<sup>۱۱</sup>- Dictionary of Biblical Imagery, P:1118

اسم خدا را کفر می‌گویند، چنان‌که مکتوب است. زیرا ختنه سودمند است هرگاه به شریعت عمل نمایی. اما اگر از شریعت تجاوز نمایی، ختنه تو نامختونی گشته است. پس اگر نامختونی، احکام شریعت را نگاه دارد، آیا نامختونی او ختنه شمرده نمی‌شود» (رومیان، ۲۴:۲-۲۶).

بنابراین هر چند در عهد جدید از لفظ امت‌ها در اشاره به اقوام و مردمان غیر یهودی و بیگانه استفاده شده، با این حال با رویکرد عهد عتیق متفاوت است: «که امت‌ها در میراث و در بدن و در بهره وعده او در مسیح بوساطت انجیل شریک هستند» (افسیسیان، ۳:۶).

#### جمع‌بندی عهد جدید

مسیحیت با تمرکز بر نصوص عهد جدید، در آغاز رویکردی نسبتاً منفی به امت‌ها و افراد غیر بنی اسرائیل داشته تا بدان پایه که عیسی مسیح که در جای جای انجیل به مهربانی وصف شده از درخواست مادری برای شفای دخترش که البته غیر یهودی است، به صراحت اجتناب می‌ورزد! با این حال با پیگیری مفهوم امّی و امت‌ها در آیات عهد جدید، اتخاذ رویکرد کاملاً متفاوتی را می‌توان ملاحظه کرد. به تعبیری می‌توان گفت بر خلاف عهد عتیق، عهد جدید به رغم وجود برخی از آیات، برای امت‌ها اصالت قائل شده و آن‌ها را نیز اهل نجات دانسته است.

#### ۴. سیر مفهوم امّی و امت‌ها در عهد جدید

##### متی

در انجیل متی منظور از امت‌ها، غیر یهودیان و به تعبیری بیگانگان هستند: «که زمین زبولون و زمین نفتالیم، راه دریا آن طرف اُردن، جلیل امت‌ها؛ قومی که در ظلمت ساکن بودند، نوری عظیم دیدند و بر نشینندگان دیار موت و سایه آن نوری تابید.» (۱۵:۴-۱۶) <sup>۱۲</sup>

##### مرقس

در انجیل مرقس نیز از عنوان امت‌ها برای خطاب به غیر یهودیان استفاده شده است، با تفاوت که دیدگاه مساعدتری به امت‌ها اعمال شده است: «و تعلیم داده، گفت: آیا مکتوب نیست که خانه من خانه عبادت تمامی امت‌ها نامیده خواهد شد؟ اما شما آن را مغازه دزدان ساخته‌اید. چون رؤسای کهنه و کاتبان این را بشنیدند، در صدد آن شدند که او را چطور هلاک

<sup>۱۲</sup>همچنین نگ: متی ۷:۶ و ۳۲؛ ۱۰:۵؛ ۱۸:۱۲-۲۱؛ ۱۷:۲۰-۱۹؛ ۲۴:۹ و ۱۴؛ ۱۹:۲۸.

سازند زیرا که از وی ترسیدند چون که همه مردم از تعلیم وی متحیر می‌بودند.» (مرقس، ۱۷:۱۱).

### لوقا

در این بخش از عهد جدید نیز لفظ اُمّت‌ها به معنای غیر یهودیان دیده می‌شود: «الحال ای خداوند بنده خود را رخصت می‌دهی، به سلامتی برحسب کلام خود. زیرا که چشمان من نجات تو را دیده است، که آن را پیش روی جمیع اُمّت‌ها مهیا ساختی. نوری که کشف حجاب برای اُمّت‌ها کند و قوم تو اسرائیل را جلال بُوَد.» (لوقا ۲:۲۹-۳۲؛ مقایسه شود با ۴۷:۲۴).

### اعمال رسولان

کتاب اعمال رسولان گویای اطلاق عنوان اُمّت‌ها به مردمان نامختون و غیر یهودی است: «و مؤمنان از اهل ختنه که همراه پطرس آمده بودند، در حیرت افتادند از آن‌که بر اُمّت‌ها نیز عطای روح القدس افزایه شد.» (۱۰:۴۵) <sup>۱۳</sup>

رساله‌های: رومیان، اول و دوم قرنتیان، غلاطیان، افسسیان، کولسیان، اول تسالونیکیان،

### مکاشفه یوحنا.

در این بخش‌ها نیز بالاتفاق عنوان اُمّت‌ها ناظر بر اقوام و مردمان غیر یهودی است: «ای جمیع اُمّت‌ها خداوند را حمد گوید و ای تمامی قومها او را مدح نمایید» (رومیان، ۱۱:۱۵) <sup>۱۴</sup> «می‌دانید که هنگامی که اُمّت‌ها می‌بودید، به سوی بت‌های گنگ برده می‌شدید به طوری که شما را می‌بردند» (اول قرنتیان، ۲:۱۲) «در سفرها بارها؛ در خطرهای نهرها؛ در خطرهای دزدان؛ در خطرهای قوم خود و در خطرهای اُمّت‌ها؛ در خطرهای شهر؛ در خطرهای بیابان؛ در خطرهای در دریا؛ در خطرهای در میان برادرانِ کَدَبَه؛» (دوم قرنتیان، ۱۱:۲۶) «چون که قبل از آمدن بعضی از جانب یعقوب، با اُمّت‌ها غذا می‌خورد؛ ولی چون آمدند، از آنانی که اهل ختنه بودند ترسیده، باز ایستاد و خویشان را جدا ساخت.» (غلاطیان، ۲:۱۲) <sup>۱۵</sup> «یعنی به من که کمتر از کمترین همه مقدسینم، این فیض عطا شد که در میان اُمّت‌ها به دولت بی قیاس مسیح بشارت دهم»، (افسیان، ۳:۸) «و نه در هوس شهوت، مثل اُمّت‌هایی که خدا را نمی‌شناسند»

<sup>۱۳</sup> -همچنین نگ: اعمال رسولان ۱۷:۲۶؛ ۱۹:۱۵؛ ۳۵:۱۰؛ ۱۴:۱۵ و ۱۲؛ بویژه آیات ۱۳:۴۶-۱۴:۴۸ و ۲۷؛ ۱:۱۱؛ ۲۱:۲۱ و ۲۵ و ۲۸؛ ۲۱:۲۲؛ ۱۷:۲۶؛ ۲۸:۲۸.

<sup>۱۴</sup> -بنگرید به رومیان ۲:۲۴؛ ۳:۲۹؛ ۴:۱۷-۱۸؛ ۹:۲۴ و ۳۰؛ ۱۱:۱۱ و ۱۳؛ ۱۰:۱۵ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۶ و ۲۷.

<sup>۱۵</sup> -همچنین نگ: غلاطیان ۸:۲ و ۱۴ و ۱۵.

(اول تسالونیکیان، ۴:۵) «و صحنِ خارجِ قدس را بیرون انداز و آن را میپما زیرا که به امت‌ها داده شده است و شهر مقدس را چهل و دو ماه پایمال خواهند کرد.» (مکاشفه یوحنا، ۱۱:۲)<sup>۱۶</sup>

### ه- نگاه اجمالی به مفهوم واژه امّی و امّیون در قرآن کریم

مصحف شریف در ضمن آیاتی، از نبی مکرم اسلام (ص) با کنیه و صفت امّی یاد کرده است. پیش از هر گمانه زنی در باب معنا و مفهوم کلمه یاد شده، باید در نظر داشت که از لحاظ محتوا و درونمایه، اسلام از جمله ادیان ابراهیمی - سامی است و مضاف بر آن، از نظر زبانی نیز نزدیکترین خویشاوندان زبان عربی، زبان‌های عبری و آرامی است، بر این اساس، شاید بتوان معنای «امّی و امّیون» را در پرتو این ترابط خانوادگی تفسیر و تعبیر کرد: اشتقاق دقیق واژه امّی چندان روشن و شفاف نیست. گواه این مدعا، گمانه‌زنی‌های گونه‌گون موجود در باب ریشه این واژه است. در نظر رایج غالب مفسران<sup>۱۷</sup> از جمله علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱/۲۱۵) واژه امّی در معنی و مفهوم بی‌سواد و کسی است که توانایی خواندن نداشته است.

برخی دیگر هم معتقدند امّی منسوب به ام‌القری است؛ یعنی اهل مکه (طبرسی، ۷/۲۵). برخی دیگر، بر آنند که واژه امّی و امّیون در اصل ناظر بر افراد غیر اهل کتاب به‌ویژه غیر یهودی است (طبرسی، ۱/۲۲۹؛ قرطبی، ۱۸/۹۱). ولی بنابر تحلیل نگارندگان، امّی در معنی دقیق‌تر، کسی است که با کتاب مقدس یهودیان به‌خوبی آشنا نیست، هرچند یهودی یا مسیحی باشد.

### مروری بر آیات قرآن:

در قرآن کریم، واژه امّی ۲ بار، امّیون ۱ بار و امّیین ۳ بار ذکر شده است. با مروری بر آیات مربوط چهار گزینه ۱- بی‌سواد، ۲- غیر اهل کتاب، ۳- نا آشنا به عهدین (تورات و انجیل)، و ۴- مکی، وابسته به ام‌القری را در ترجمه و متن آیات می‌سنجیم:

**الف:** «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ

<sup>۱۶</sup> -همچنین نگ: ۷:۱؛ ۲:۲۶؛ ۹:۵؛ ۹:۷؛ ۱۰:۱۱؛ ۱۲:۵؛ ۱۴:۶ و ۸؛ ۱۵:۴؛ ۱۷:۱۵؛ ۱۵:۱۹؛ ۲۱:۲۴.

<sup>۱۷</sup> James Robson, Ummi, P:627-628//A Concise Encyclopedia of Islam, Gordon Newby, P:207

ابن خلدون، ۴۹۵-۴۹۶؛ فخررازی، ۳۸۱/۱۵؛ ابن‌واضع، یعقوبی، ۲/۶۹.



أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ \* قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ  
وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيُّ الَّذِي يَأْتِيكُم بِالْبَيِّنَاتِ وَكَلِمَاتِهِ  
وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (اعراف: ۱۵۸-۱۵۷).

یعنی: «همانان که از این فرستاده پیامبر "امی"<sup>۱۸</sup> که [نام] او را نزد خود در تورات و انجیل نوشته می‌یابند، پیروی می‌کنند [همان پیامبری که] آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد و از کار ناپسند باز می‌دارد و برای آنان چیزهای پاکیزه را حلال و چیزهای ناپاک را بر ایشان حرام می‌گرداند و از [دوش] آنان قید و بندهایی را که بر ایشان بوده است برمی‌دارد پس کسانی که به او ایمان آوردند و بزرگش داشتند و یاریش کردند و نوری را که با او نازل شده است پیروی کردند آنان همان رستگارانند\* بگو ای مردم من پیامبر خدا به سوی همه شما هستم همان [خدایی] که فرمانروایی آسمان‌ها و زمین از آن اوست هیچ معبودی جز او نیست که زنده می‌کند و می‌میراند پس به خدا و فرستاده او که پیامبر "امی" است که به خدا و کلمات او ایمان دارد بگروید و او را پیروی کنید، امید که هدایت شوید.»

در آیات مذکور آیا ارتباطی ملازمه‌ای بین بی‌سواد بودن و در عین حال مذکور بودن در تورات و انجیل وجود دارد؟ و یا شگفتی معجزآسا این است که فرد غیریهودی، عهدین نخوانده، مورد تأیید کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان بوده است. بی‌ارتباطی دو گزینه دیگر مورد تردید نیست.

ب: «وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِغُضُوبِنَا إِلَىٰ بَعْضِهِمْ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ\* أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ \* وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيًّا وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ\* فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَسْتَرُوا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْتُمُونَ» (بقره: ۷۶-۷۹).

یعنی: «و [همین یهودیان] چون با کسانی که ایمان آورده‌اند برخورد کنند، می‌گویند ما ایمان آورده‌ایم، و وقتی با همدیگر خلوت می‌کنند، می‌گویند چرا از آنچه خداوند بر شما گشوده است برای آنان حکایت می‌کنید تا آنان به [استناد] آن پیش پروردگارتان بر ضد شما استدلال کنند، آیا فکر نمی‌کنید؟\* آیا نمی‌دانند که خداوند آنچه را پوشیده می‌دارند و آنچه را

<sup>۱۸</sup> - در ترجمه این آیه، فولادوند معادل امی «درس نخوانده» گذارده است.

آشکار می‌کنند می‌داند\* و [بعضی] از آنان "امیونی"<sup>۱۹</sup> هستند که کتاب [خدا] را جز خیالات خامی نمی‌دانند و فقط گمان می‌برند\* پس وای بر کسانی که کتاب [تحریف‌شده‌ای] با دست‌های خود می‌نویسند سپس می‌گویند این از جانب خداست تا بدان بهای ناچیزی به دست آرند، پس وای بر ایشان از آنچه دست‌هایشان نوشته و وای بر ایشان از آنچه [از این راه] به دست می‌آورند.»

از آیات مذکور بر می‌آید که برخی یهودیان نیز امی هستند و بر گمان بی‌مایه تفسیر می‌کنند.

**ج:** «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ» (آل عمران: ۲۰).

یعنی: «پس اگر با تو به محاجه برخاستند بگو من خود را تسلیم خدا نموده‌ام و هر که مرا پیروی کرده [نیز خود را تسلیم خدا نموده است] و به کسانی که اهل کتابند و به "امیین"<sup>۲۰</sup> بگو آیا اسلام آورده‌اید پس اگر اسلام آوردند، قطعاً هدایت یافته‌اند و اگر روی برتافتند، فقط رساندن پیام بر عهده توست و خداوند به [امور] بندگان بیناست.»

در آیه یاد شده با صراحت گروه امیین در برابر گروه اهل کتاب معرفی شده است.  
**د:** «وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ لَّا يُؤَدُّ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ فَإِنَّمَا ذَلِكَ بَانْتِهِمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران: ۷۵).

یعنی: «و از اهل کتاب کسی است که اگر او را بر مال فراوانی امین شمردی آن را به تو برگرداند و از آنان کسی است که اگر او را بر دیناری امین شمردی آن را به تو نمی‌پردازد مگر آن‌که دایماً بر [سر] وی به پا ایستی، این بدان سبب است که آنان [به پندار خود] گفتند در مورد "امیین" بر زیان ما راهی نیست و بر خدا دروغ می‌بندند با این‌که خودشان [هم] می‌دانند.»

در آیه فوق، فولادوند امیین را به‌درستی چنین ترجمه کرده است: کسانی که کتاب آسمانی ندارند. یعنی برخی از اهل کتاب تصرف اموال‌امت‌ها (پیروان دیگر ادیان) را سهل می‌شمردند.

۱۹- فولادوند: بی‌سوادانی

۲۰- در ترجمه فولادوند، امیون به مشرکان ترجمه شده است.

هذَ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (جمعه: ۲) یعنی: «اوست آن کس که در میان "امیین" آفرستاده‌ای از خودشان برانگیخت تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد و [آنان] قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.»

حضرت باری بر مردم مکه و مدینه منت می‌گذارد که از میان آنانی که مانند یهود «قوم برگزیده» نبودند، و نمی‌توانستند کتاب و حکمت تلاوت کنند، رسولی را برانگیخت تا از گمراهی آنان را رهایی دهد.

و: یکی از مهم‌ترین مستندات کسانی که امی را بی‌سواد ترجمه می‌کنند، آیه ۴۸ سوره عنکبوت است: «وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ» یعنی: «و تو هیچ کتابی را پیش از این نمی‌خواندی و با دست [راست] خود [کتابی] نمی‌نوشتی و گر نه باطل‌اندیشان قطعاً به شک می‌افتادند.»

آیه ۵۲ سوره شوری نیز همین مضمون را می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» یعنی: «و همین گونه روحی از امر خودمان به سوی تو وحی کردیم تو نمی‌دانستی کتاب چیست و نه ایمان [کدام است] ولی آن را نوری گردانیدیم که هر که از بندگان خود را بخواهیم به وسیله آن راه می‌نماییم و به راستی که تو به خوبی به راه راست هدایت می‌کنی.»

بر اساس تفسیر آیه فوق، پیامبر اکرم (ص) نه تنها اهل قرائت و کتابت نبوده، بلکه حتی توانایی آن را نیز نداشته است، البته برخی گویند بعد از بعثت، آن حضرت با اعجاز الهی توانایی یافت و یکی از بحث‌های مناقشه‌انگیز حدیثی است که بر مبنای آن پیامبر اعظم برای نگارش وصیتش دوات و قلم خواست تا امر مهمی را بنگارد ولی نیاوردند.<sup>۲۲</sup> در خصوص دو

<sup>۲۱</sup> - فولادوند: بی‌سوادان

<sup>۲۲</sup> - این حدیث در شش مورد در صحیح بخاری و سه مورد در صحیح مسلم، از معتبرترین کتب روائی اهل سنت، آمده است. بخش نخست این ماجرا مطابق نقل «مسلم» در کتاب صحیح خود چنین است: سعید بن جبیر می‌گوید: ابن عباس گفته است: «یوم الخمیس، و ما یوم الخمیس، ثم جعل تسبیل دموعه حتی رأیت علی خدّیه کأنّھا نظام اللؤلؤ. قال: قال رسول الله: «التونی بالکتف والدواء - او اللوح والدواء - اکتب لکم کتاباً لن تضلّوا بعده ابداً، یعنی: پنج شنبه و چه روز پنجشنبه سختی بود! آنگاه ابن عباس گریست و سیل اشک او را دیدم که همچون رشته مروارید بر گونه‌هایش جاری شد. سپس ادامه داد: رسول خدا فرمود: «برای من کاغذ و قلمی بیاورید تا برای شما نوشته‌ای بنگارم که پس از آن هرگز گمراه نشوید...» (نگ: صحیح بخاری، کتاب العلم، باب ۳۹ «باب کتابه العلم»، ح ۴، کتاب الجهاد والسير، باب ۱۷۵، ح ۱، کتاب الجزیه، باب ۶، ح ۲، کتاب المغازی،

آیه اخیر، گویا مفسران مذکور توجه نداشته‌اند که واژگان مشتق از ریشه کلمه تلاوت در حدود ۶۰ بار در قرآن آمده، ولی فقط در خصوص توانایی خواندن متون مقدس و احکام الهی است<sup>۳</sup>، در حالی که فعل قرائت، شمولیت عام داشته و برای خواندن همه نوع متون استفاده می‌شود. (المفردات فی غریب القرآن، ۳۹)

به نظر می‌رسد منظور از این آیه رفع اتهام از نبی مکرم اسلام باشد که متهم به اقتباس از متون پیشینیان بود. بنابراین آیه یاد شده را می‌توان چنین تعبیر کرد که اساساً حضرت محمد (ص) اهل تلاوت متون مقدس اهل کتاب نبوده‌اند که اتهام ناروای اقتباس از متون مورد نظر به ایشان وارد آید.

### نتیجه‌گیری

با بررسی مصادیق و مفهوم عنوان امت‌ها در عهد عتیق و عهد جدید، و قرآن کریم نکات شایان توجهی در باره تحول انحصارگرایی در کتاب مقدس به دست می‌آید:

۱. عنوان امت‌ها لفظی است که در آغاز کتاب مقدس ناظر بر تمام نوع بشر، یهودی و غیر یهودی، بود، و هم شامل عبرانیان و آباء یهودیت و خاندان و نسل‌های متعاقب آن‌ها و هم شامل افراد و اقوام دیگر بوده است.

۲. به توالی و با ترسیم سیمای غیردینی و در برخی موارد انتساب سجایای غیر اخلاقی به اقوامی که لفظ امت‌ها را به مانند عبرانیان حمل می‌کنند، اندیشه تمایز بنی اسرائیل از سایرین به وجود آمد؛ لذا دیگر از عنوان امت‌ها غالباً برای غیر یهودیان و بیگانگان استفاده شد و لفظ مفرد «قوم» برای یهودیان به کار گرفته شد.

۳. رویکرد انحصارگرایانه عهد عتیق به ابتدای عهد جدید نیز راه یافته است. عیسی در آغاز رسالت خویش همچون سنت یهودیت از مخالفت با امت‌ها احتراز جسته و خود را رسول قوم خدا معرفی می‌نماید. اما در اثر بی‌اعتنایی عمده قوم به بشارت نجات عیسی، گویی برنامه نجات تغییر یافته و دامنه آن گسترش می‌یابد و شامل همه مردم در اقصای گیتی می‌شود.

۴. نکته مهم در این مسأله لفظ امت‌ها در گذر ایام از آغاز تا صدر مسیحیت، فرایند نسبتاً یکنواختی را طی کرده است و صرفاً با حصر شمولیت آن به اقوام غیر یهودی، تحول شایان

باب ۸۴ «باب مرض النبی ووفاته»، ح ۴، همان باب، ح ۵، کتاب المرضی، باب ۱۷ «باب قول المرضی قوموا عنی»، ح ۱؛ صحیح مسلم، کتاب الوصیه، باب ۶، ح ۶، همان باب، ح ۷، همان باب، ح ۸؛ صحیح مسلم، کتاب الوصیه، باب ۶، ح ۷) <sup>۳</sup> - از جمله در بقره/۴۴ و ۲۵۲ و ۱۲۹ و ۱۵۱ و ۱۲۱ و همچنین در آل عمران/۱ و ۹۳ و ۱۱۳ و ۸۵ و ۱۰۸ و ۱۶۴ و...

توجه دیگری در معنا و مفهوم آن مشاهده نمی‌شود. از همین رو عنوان امت‌ها از تاریخ عهد جدید نیز به بعد نیز ناظر بر همان غیر یهودیان است.

۵. لفظ امی و امیون در قرآن نیز محتملاً دلالت بر همان اصطلاح مورد نظر کتاب مقدس دارد. ظاهراً نبی مکرم اسلام را بنا بر آیات قرآن مجید، پیامبری از میان غیر اهل کتاب (امیون) باید دانست و اطلاق عنوان بی‌سواد صرفاً با استناد به آیات مربوط به امی، اعتبار ندارد. زیرا اثبات بی‌سوادی ایشان با تکیه بر لفظ امی، نشان از عظمت قرآن ندارد، بلکه عظمت و ارزش بی‌بدیل این کتاب جاویدان در مفاهیم استوار و ژرف آن است.

بنابراین اگر این فرض را ممکن بشماریم که واژه امی مطرح در قرآن کریم دلالت بر معنا و مفهوم امت‌ها در کتب پیشین (کتاب مقدس) دارد، می‌توان این نتیجه را گرفت که امی دانستن یک فرد در اصل به معنای غیر یهودی یا به دیگر سخن غیر بنی‌اسرائیلی بودن اوست. از این رو اطلاق معانی چون بی‌سواد، درس ناخوانده و مکتب نرفته و... به «شخص امی» براساس این جستار چندان قابل قبول به نظر نمی‌رسد، مگر آنکه افراد دلائلی دیگر به دست دهند. به هر روی آنچه که از پیگیری معنا و ماهیت مفهوم امت‌ها در عهد عتیق و عهد جدید بدست می‌آید این است که امت‌ها در تعبیر عهدین و امی در تعبیر قرآن کریم ناظر بر افراد غیر بنی‌اسرائیلی است.

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، انتشارات دفتر مطالعات و معارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۳.  
کتاب مقدس، انجمن کتاب مقدس ایران، ۱۱۸۳ م.  
بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۲۰۰۵ م.  
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم، دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.  
طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق.  
طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.  
فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.  
قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۶۴.  
مسلم بن حجاج، الجامع الصحیح، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۲۰۰۴ م.  
نووی، یحیی بن شرف، المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج، بیروت، شرکه ابناء شریف

الأنصاري، ٢٠٠٧م.

يعقوبي، احمد بن اسحاق، *تاريخ يعقوبي*، بيروت، دارصادر، قم، موسسه و نشر فرهنگ اهل البيت، بي.تا.

Adams Hannah, *Dictionary of all Religions and Religious Denominations*, Published by: James East burn & Company, Boston, 1817.

*Britannica Encyclopedia of World Religions*, Chairman of Board: Jacob E.Safra, President: Jorge Aguilar, Chicago-London, 2006.

David W.Suter"Gentile", *HarpperCollins Bible Dictionary*, Ed: Paul J.Achtemeier, New York, 1996.

*Dictionary of Biblical Imagery*, Ed:Leland Ryken and others, Inter Varsity Press, USA, 1998

Jacob Neusner and Alan J. Avery, *The Routledge Dictionary of Judaism*, Peck, Routledge, New York-London, 2004.

Kenneth Atkinson, *Religions of the World: Judaism*, Chelsea House, Philadelphia, 2004.

Lavinia & Dan Cohn-Sherbok, *A Popular Dictionary of Judaism*, Routledge Curzon, London -New York, 2005.

Sara E.Karesh and Michell M.hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, Facts on File, New York, 2006

T.Witton Davies "Nations", *Dictionary of the Bible*, Ed: James Hastings, New York, Charles Scribners Sons, 1909.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳  
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۴۰-۱۱۷

## شناخت طنز و بررسی جایگاه و کاربرد آن در روایات اسلامی\*

دکتر سهراب مروتی<sup>۱</sup>

دانشیار دانشگاه ایلام

Email: sohrab\_morovati@yahoo.com

قدرت ذوالفقاری فر

دانشجوی دکتری دانشگاه ایلام

Email: Zolfa57@yahoo.com

### چکیده

طنز، ترنم زیبای هنر در فرآیند تعالی بخشی فرهنگ یک جامعه است. واکاوی مؤلفه‌های مرتبط با آن، از وظایف سترگ پژوهشگران متعهد و دلسوز اجتماع است، زیرا استفاده از این هنر کم‌نظیر، موجب می‌شود که فهم موضوع در ذهن مخاطب عمیق‌تر جای گیرد و از طرفی نابسامانی‌های جامعه را با زبانی گزنده و تلخ بیان می‌کند و با ایجاد بیم و ترس، خطاکاران را به خطای خود متوجه ساخته و معایب و نواقصی را که در حیات اجتماعی پدید آمده است، برطرف می‌سازد. این پژوهش در پی آن است که با بهره‌گیری از روش اسنادی و کتابخانه‌ای چگونگی تحقق این موضوع را از لابلای سخنان گهربار معصومان(ع)، به منصفه ظهور رساند. برای دستیابی به این هدف، نخست مفهوم واژه طنز را مورد بررسی قرار داده، سپس با نگرشی تاریخی کاربردهای آن را در کلام ائمه هدی(ع) در قالب چهار جلوه طنز آمیز شامل: طنز از طریق تهکم، تمثیل، تشبیه به حیوانات و کنایه تعریضیه تبیین می‌نماید. در پایان نتیجه می‌گیرد که هدف نهایی طنزهای موجود در احادیث، اصلاح فرد و جامعه و عبرت گرفتن آن‌ها از مضمونی است که طنز از آن نشأت گرفته است.

**کلیدواژه‌ها:** طنز، جلوه‌های طنزآفرینی، تهکم، تمثیل، مفاهیم متناقض‌نما.

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۲/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۱۲/۱۳.

۱. نویسنده مسئول

## مقدمه

«طنز»، یکی از گونه‌های ممتاز، دلپذیر و پویای هنری است که انتقاد آمیخته به ظرافت موجود در آن، اثری اعجازگونه در تعالی و تکامل فرد و به تبع آن اجتماع خواهد گذاشت. این شیوه زیرکانه انتقاد، با زبان غیر مستقیم و با چاشنی شوخی و خنده، ضمن فراهم آوردن شرایط اعتراض بر کاستی‌ها، ناراستی‌ها و پلیدی‌ها، در پی اصلاح و تعالی فرهنگ عمومی است. بنابراین «طنز عالی‌ترین شیوه بیانی و اخلاقی هنر است» (گریفین، ۱). طنز، اگر به انتقاد از «وضعیت موجود» می‌پردازد بدان علت است که به «وضعیت مطلوب و آرمانی» نظر دارد. (پلارد، ۷).

مفهومی که از طنز مورد نظر ماست، مترادف با «ساتیر»<sup>۱</sup> غربی است که نباید آن را با لطیفه و جوک که هدفی جز خندانند ندارد، اشتباه کرد؛ زیرا «طنز ممکن است ما را بخنداند اما الزاماً خنده‌آور نیست ... آن عکس‌العملی که طنز ایجاد می‌کند، غالباً یک انبساط و رضایت خاطر و یک خنده درونی است» (نبوی، ۱۵۴)؛ «طنز نویس به ظاهر می‌خنداند اما در باطن انسان را به تفکر وامی‌دارد. او بدی‌ها را به شکلی اغراق‌آمیز، بزرگ جلوه می‌دهد تا کم‌اهمیتی آن‌ها از بین برود و مرکز توجه و اصلاح قرار گیرند؛ زیرا تا انسان به زشتی اعمال خود پی نبرد، اصلاح نمی‌شود» (داد، ۲۸) پس «هدف طنز عبارت است از: آگاهی‌بخشی، تعالی‌نگری، درمان‌جویی و غبارستانی و در نتیجه اصلاح امور جامعه» (مروتی، ۱۸۱).

هرچند واژه «طنز» و یا مشتقات آن در قرآن کریم و کلام معصومان (ع) به صورت مستقیم به کار نرفته است، اما از آنجا که قرآن از گونه‌های مختلف بیانی بهره گرفته تا همه اقشار بشریت در حلقه استعداد و شایستگی خود از آن بهره‌مند گردند؛ از شیوه بیان هنری طنز نیز بهره گرفته است؛ و همان‌طور که آقای معرفت بیان داشته است، قرآن با به‌کارگیری بیان طنزآمیز و استفاده از استعاره، تمثیل و تشبیه و تنظیر در ارایه مفاهیم، به پیامبر (ص) دستور می‌دهد که همین شیوه را به کار ببر، چون این شیوه موجب می‌شود که طرف در اندیشه و در فکر بیفتد که خودش را اصلاح بکند. (مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۲-۱۳۳).

۱ - کلمه «satire» که از یونانی می‌آید، در اکثر زبان‌های اروپایی معنای واحدی دارد و به طنز آمیز و انتقادی اطلاق می‌شود (جوادی، ۱۱). «حلبی» در کتاب «مقدمه‌ای بر طنز و شوخ طبعی در ایران» واژه «satire» را به هجو و مترجم کتاب «Anatomy of criticism» آن را به هزل ترجمه کرده‌اند اما، نویسندگان جدید مانند حسن جوادی و عمران صلاحی در نوشته‌های خود، آن را معادل طنز می‌دانند.

۲ - یکی از نشانه‌های بلاغت فوق‌العاده و بی‌نظیر قرآن، تصریف و گوناگونی الفاظ و معانی آن در تمامی رشته‌های سخن می‌باشد. الفاظ قرآن و بالتبع، معانی آن نیز، از تصریف و گوناگونی کلام برخوردارند (ابوزهره، ۲۷۱).



در زمینه طنز در قرآن، پژوهش‌هایی از جمله مقاله «طنز در قرآن کریم» (حیدری، محمد جواد، ۸۷-۹۷) صورت گرفته است، اما در مورد طنز در حدیث چنین نیست. تنها «مهین پناهی» در مقاله نمونه‌هایی از لطیفه‌های نبوی در متون ادبی (پناهی، ۱-۱۹) به چند نمونه از سخنان گهربار پیامبر اکرم (ص)، تحت عنوان طنز تعلیمی اشاره کرده است. شاید بتوان گفت این تنها اثری است که در آن به موضوع طنز در حدیث پرداخته شده است. با این وضع، نیاز به پژوهشی علمی، جامع و مستقل در زمینه طنز در حدیث احساس می‌شود که طی آن، روایات هدف، از منابع معتبر انتخاب و به همراه استنادات لازم مورد بحث و بررسی قرار گیرد. لذا، پژوهش حاضر در پی آن است که به سؤالات ذیل پاسخ دهد: طنز در نگاه درون دینی به چه معنا و مفهومی است؟ آیا در کلام گهربار پیامبر اسلام (ص) و ائمه هدی (ع) از بیان هنری طنز استفاده شده است؟ جلوه‌های طنز آمیز در احادیث معصومان (ع) کدام است؟

### واژه‌شناسی

«طنز» در اصل، واژه‌ای عربی است؛ در لسان العرب آمده است: «طَنَزَ يَطْنِزُ طَنْزًا: كَلَمَةً بِاسْتِهْزَاءٍ ... وَ الطَّنْزُ: السَّخِرِيَّةُ» (ابن منظور، ۳۶۹/۵)؛ به تمسخر و ریشخند با او سخن گفت، طنز؛ یعنی ریشخند کردن.

و در زبان فارسی آن را با الفاظی چون «فسوس کردن، افسوس داشتن، عیب کردن، لقب کردن، برکسی خندیدن، سخن به رمز گفتن، ناز و طعنه» (دهخدا، ذیل واژه) معادل دانسته‌اند. اما معنی امروزی طنز به مفهوم انتقاد غیر مستقیم اجتماعی با چاشنی خنده، که بعد تعلیمی و اصلاح طلبی و آموزندگی آن مراد است، از واژه اروپایی ساتیر اخذ شده است (جوادی، ۱۵)، که در حقیقت اعتراضی است به مشکلات و نابسامانی‌ها و بی‌رسمی‌هایی که در یک جامعه وجود دارد. پس مفهوم امروزی طنز، مفهومی فراتر از ریشخند و استهزاء است.

ادیبان، صاحب نظران و طنزشناسان با دیدگاه‌ها و برداشت‌های مختلف، تعاریفی نسبتاً متفاوت برای طنز ارائه کرده‌اند. مثلاً در تعریف «حلبی» از طنز آمده است: «در اصطلاح ادیبان، اظهار یک معنی برخلاف آن معنی که ظاهراً و لفظاً بیان شده است» (حلبی، تاریخ طنز و شوخ طبعی، ۱۴۴) ظاهراً تعریف ایشان، برگرفته از تعریف آیرونی<sup>۱</sup> در منابع غربی است (چناری،

۴۰) حال آنکه «جوادی» واژه آبرونی و تهکم را معادل کنایه طنزآمیز دانسته است (جوادی، ۹-۳۸) که، یکی از جلوه‌های طنزآمیز است.

از نظر «شفیعی کدکنی»، «طنز عبارت است از تصویر هنری اجتماع نقیضین» (شفیعی کدکنی، ۳۹) که تعریفی جامع نیست؛ چرا که اولاً هر اجتماع نقیضینی - با توجه به معنی و مفهوم طنز - دارای طنز نمی‌باشد و مابین طنز و اجتماع نقیضین عموم و خصوص من وجه حاکم است. ثانیاً هر اجتماع نقیضینی دربردارنده انتقاد اجتماعی نیست. و چه بسا قصد اصلاح و بهبودی در آن مشاهده نمی‌شود. (خرمشاهی، ۲۱۷).

مؤلفان کتاب طنز آوران امروز ایران، طنز را به تمسخر گرفتن عیب‌ها و نقص‌ها به منظور تحقیر و تنبیه، از روی غرض اجتماعی می‌دانند و آن صورت تکامل یافته هجو است. یا طنز، هجوی است از روی غرض اجتماعی (اسدی پور و صلاحی، ۵-۶) و به عقیده «شمیسا» فرق آن با هجو این است که آن تندی، تیزی و صراحت که در هجو است، در طنز نیست. وانگهی در طنز معمولاً مقاصد اصلاح طلبانه و اجتماعی مطرح است. (شمیسا، ۲۴۳).

«بهزادی اندوهجردی» طنز را انتقاد و نکته جویی آمیخته به ریشخند تعریف می‌کند و آن را طرز خاصی از انواع ادبی بر می‌شمارد که با تعریض و به طور غیر مستقیم اظهار می‌شود (بهزادی اندوهجردی، ۶).

هم‌چنین «انتقاد اجتماعی در جامه رمز و کنایه، با رعایت و حفظ جنبه‌های هنری و زیباشناسی» تعریفی است که تنکابنی از طنز ارائه می‌دهد (شوقی نویر، ۱۱۳). همان‌طور که می‌بینیم در این تعریف به خنده‌آمیز بودن طنز که یکی از ویژگی‌های اصلی طنز است اشاره‌ای نشده است.

برخی نیز طنز را نوعی کاریکاتور کلامی می‌دانند؛ «همان‌گونه که کاریکاتور نیست از طریق اغراق در درشت‌نمایی یا کوچک‌نمایی اعضای چهره یا تن شخصی، در نهایت «نامتناسب بودن» اجزای تصویر را مهم‌ترین شیوه خود قرار می‌دهند، در طنز نیز نشان دادن «ناسازگاری» عناصر مختلف، اساس استهزاء و انتقاد و ایجاد خنده است» (چناری، ۴۱).

در تعاریف غربی‌ها از طنز نیز آمده است: «طنز عالی‌ترین شیوه بیانی و اخلاقی هنر است، که آماج‌های اساسی آن شرارت و حماقت بوده و برای ساختن طنز، باید ظرافت و انتقاد را با هم آمیخت» (گریفین، ۱).<sup>۱</sup> «ملویل کلارک» موضوع طنز را بی‌نهایت دانسته و گفته است:

«جهان طنز، روی یک بیضی به دور دو کانون، یعنی افشای بلاهت و تنبیه رذالت، در نوسان است؛ مقولات شوخی و جدی، مبتدل و آموزنده را در بر می‌گیرد، دامنه‌اش از نهایت شقاوت و خشونت تا غایت شکوه و ظرافت است» (پلارد، ۵) و در تفاوت طنز با مفاهیم مشابه، «سارتر» می‌گوید: «طنز با نیشخندی کنایی و استهزاء‌آمیز که آمیخته با ابهامی از جنبه‌های مضحک و غیرعادی است، پای را از جاده شرم و تملک نفس بیرون نمی‌نهد و همین نکته مرز امتیاز طنز از هزل و هجو است و از همین روست که در شعر و ادب کلاسیک، طنز با هزل و هجو سرمویی فاصله ندارد» (صدر، ۶-۷)

در تعاریف طنز، سه نکته اصلی قابل دریافت است که به منزله ستون اصلی بنای طنز و یا به عبارتی سه ضلع سازنده مثلث طنز می‌باشند: اعتراض و انتقاد، خنده و شوخ طبعی و امید به اصلاح معایب. بدین ترتیب طنز به مثابه کودکی است که از بطن مادری به نام «اعتراض» زاده، در دامان دایه‌ای به نام «شوخی» پرورده می‌شود و در مکتب معلمی به نام «امید» به کمال می‌رسد.

### گستره طنز در احادیث

طنز در جلوه‌های مختلفی قابل طرح است و نمی‌توان آن را به یک شیوه واحد محدود ساخت. «حلبی» در کتاب مقدمه‌ای بر طنز و شوخ طبعی در ایران، شماری از این شیوه‌ها را بیان کرده است: «تحقیر، تشبیه به حیوانات، قلب اشیاء و الفاظ، تهکم، ...» (حلبی، مقدمه‌ای بر طنز و شوخ طبعی، ۶۲-۹۶) البته «شیوه بعضی از آثار طنز آمیز ممکن است مجموعه‌ای از دو یا سه شیوه مختلف باشد» (جوادی، ۱۷).

جلوه‌ها و شیوه‌های طنز آمیز موجود در احادیث، به قرار زیر است:

#### ۱- تهکم، ذمّ شبيه به مدح

تهکم در لغت به معنی مسخره کردن، دست انداختن، شکسته و ویران شدن و فرو ریختن چاه آمده است. (ابن منظور، ۱۲/۶۱۷). و در اصطلاح ادبی، مؤلف کتاب «درّه نجفی» از انوار الربیع نقل می‌کند: «تهکم که آن را نراهه (نزاهت) نیز گفته‌اند آن است که متکلم خطاب کند مخاطب را به لفظ اجلال در موضع تحقیر، و بشارت در موقع تحذیر و وعده در مکان وعید ...» (نجف‌قلی میرزا، ۱۹۲) و «جوادی» واژه آیرونی و تهکم را معادل «کنایه طنز آمیز» دانسته است. (جوادی، ۹-۳۸).

قدما مایه اصلی طنز را در «طعن» و «تهکم» دانسته‌اند؛ یعنی طنز پرداز در عین حال که با لحنی خاص، کسی یا چیزی را می‌ستاید، او را پوشیده، تحقیر و لعن می‌کند و به گونه‌ای درباره او به «ذمّ شبیه به مدح» می‌پردازد، مانند این بیت حافظ:

ناصحم گفت که جز غم چه هنر دارد عشق؟ گفتم: «ای خواجه عاقل، هنری بهتر از این» که در این بیت با نوعی استعاره ناسازگارِ درونی متن که از نوعی «تهکم» حاصل شده است روبرو هستیم و واژه «عاقل» برخلاف مفهومش در معنای «نادان» به کار رفته است. (موحد، ۱۵۹).

از این شیوه به صورت «ستایش اغراق‌آمیز» نیز یاد شده است. (حلبی، تاریخ طنز و شوخ طبعی، ۸۰). این شیوه طنزآمیز در احادیث و روایات دیده می‌شود از جمله موارد ذیل:

۱-۱- بشارت در مقام انذار: سعید بن مسیب روایت کرده است که امام سجاد(ع) هر جمعه در مسجد رسول خدا(ص)، مردم را موعظه می‌کرد و آن‌ها را به زهد در دنیا و رغبت در اعمال اخروی تشویق می‌فرمود:

«أَيُّهَا النَّاسُ، اتَّقُوا اللَّهَ، وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ... فَإِنَّ تَكُؤْمُنًا ... أَنْطَقَ لِسَانَكَ بِالصَّوَابِ، وَأَحْسَنْتَ الْجَوَابَ، وَبُشِّرْتَ بِالرَّضْوَانِ وَالْجَنَّةِ ... وَإِنْ لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ تَلْجَلِجَ لِسَانُكَ، وَدَحَضْتَ حُجَّتُكَ، وَعَيَّبْتَ عَنِ الْجَوَابِ، وَبُشِّرْتَ بِالنَّارِ ...» (کلینی، ۷۳/۸)؛ «ای مردم تقوای الهی پیشه کنید، و بدانید که همه شما به سوی او بازگردانده خواهید شد ... پس اگر شخص مؤمنی باشی ... زیانت به درستی می‌چرخد، و به خوبی جواب می‌دهی، و آنگاه تو را به رضوان الهی و بهشت بشارت می‌دهند ... اما، اگر چنین نباشی، زیانت به لکنت می‌افتد، حجت پذیرفته نمی‌شود، و از جواب دادن عاجز می‌مانی، و تو را به جهنم بشارت می‌دهند...» شاهد مثال ما در این روایت، «بشارت» به جهنم است که در اینجا، «بشارت» در مقام «انذار» به کار رفته است. همان طور که راغب می‌گوید بشارت برای خبر مسرت بخش به کار می‌رود و استعمال آن در معنای مخالفش، استعاره است (راغب، ۱۲۵). پس در لفظ «بشارت»، «تهکم» و استهزاء وجود دارد. (مجلسی، مرآة العقول، ۱۷۰/۲۵؛ مازندرانی، ۴۰۸/۱۱).

همان طور که می‌بینیم بشارت به «رضوان» و «جنت» نسبت به مؤمنان به کار رفته است و این استعمال حقیقی بشارت در معنای اصلی آن است. اما در ادامه می‌بینیم که کافران به «جهنم»

۱ - بشارت در مقام انذار، در هفت آیه از قرآن کریم به کار رفته است که همه از باب تهکم می‌باشند و عبارتند از: «بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (نساء: ۱۳۸)، «... بَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه-۳)؛ «فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (لقمان: ۷)؛ «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (آل عمران: ۲۱؛ انشقاق: ۲۴؛ توبه: ۳۴).

بشارت داده شده‌اند، که این شیوه استعمال؛ یعنی استعمال لفظ و اراده مخالف آن، یک شیوه طنزآمیز است.

۱-۲- نحوه پذیرایی از معاندان: در ادامه روایت فوق آمده است: «... وَ اسْتَقْبَلْتِكَ مَلَائِكَةٌ الْعَذَابِ بُنْزَلٍ مِنْ حَمِيمٍ وَ تَصْلِيَةٍ جَحِيمٍ» (کلینی، ۷۳/۸)؛ و ملائکه با آبی جوشان و آتش سوزان جهنم، از تو پذیرایی می‌کنند.

«نزل» چیزی است که برای پذیرایی از مهمان فراهم می‌شود (راغب، ۸۶/۱۲) و گاه به اولین طعام یا نوشیدنی که برای میهمان می‌آورند اطلاق می‌گردد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۳/۲۳۸)، زیرا معمولاً رسم بر این است که از مهمان با بهترین خوردنی و بهترین نوشیدنی پذیرایی شود.

بنابراین نامیدن «حمیم» و «تصلیه جحیم» به عنوان «نزل» گواه تهکمی شدید و استهزائی گزنده است که شایسته تکذیب‌گران آیات الهی است؛ زیرا «نزل» جهت اکرام است حال آنکه این عذاب است و اهانت و سرزنش. (الصابونی، ۲۳۵).

پس در اینکه عذاب آماده شده آنان را پذیرایی خوانده، نوعی تهکم و طعنه زدن است، تا حساب کنند وقتی پذیرایی آن‌ها چنین باشد وای به حال مجازات و کفر آنان!

۱-۳- نهی از افشای سر: در کتاب «کافی»، روایتی آمده است که در آن شاهد عتاب امام جعفر صادق (ع) به یکی از کسانی هستیم که در کتمان راز اهمال کرده است: «عَنْ عَمَّارٍ، قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): أَخْبَرْتَنِي بِمَا أَخْبَرْتَنِي بِهِ أَحَدًا؟ قُلْتُ: لَا، إِلَّا سُلَيْمَانَ بْنَ خَالِدٍ. قَالَ: أَحْسَنْتَ، أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ الشَّاعِرِ:

فَلَا يَعْدُونَ سِرِّي وَ سِرِّكَ نَالِنًا  
أَلَا كُلُّ سِرٍّ جَاوَزَ اثْنَيْنِ شَائِعٌ

(کلینی، ۲/۲۲۴)؛ راوی می‌گوید: «امام صادق (ع) به من گفت: «آیا از آن چه با تو گفتم کسی را با خبر ساخته‌ای؟» گفتم: نه، به جز سلیمان بن خالد! امام فرمود: آفرین بر تو، آیا این گفته شاعر را نشنیده‌ای؟

راز من و تو به سومین کسی نرسد، هر راز که از دو بگذرد فاش شود.

از شاهد مثال شعری فهمیده می‌شود که لفظ «أحسن» در معنای حقیقی خود به کارنرفته است؛ بلکه از باب تهکم است خطاب به شخصی که رازداری ننموده است. (مجلسی، مرآة العقول، ۹/۱۹۲؛ فیض کاشانی، ۵/۷۰۱؛ مازندرانی، ۱/۳۳۸)؛ یعنی امام (ع) او را به خاطر عدم حفظ اسرار، سرزنش و توبیخ کرده است، نه تحسین و تکریم!

## ۲- تشبیه به حیوانات

یکی دیگر از شیوه‌های طنز آفرینی، تشبیه به حیوانات است؛ که در آن طنزپرداز برای نمایاندن حقیقت نفس آدمی یا جامعه انسانی از دنیای حیوانات و صفات و حرکات آن‌ها مدد می‌گیرد و با لحن انتقادی و طنزآمیز فضائل انسانی و کمالات روحانی را به خاطر اعمال و رفتار آدمی از او گرفته و در مقابل به خاطر صفات نفسانی و حیوانی برجسته‌ای که در شخص یا اشخاص دیده می‌شود، آن‌ها را به حیوانی که در آن صفت، سرآمد است، تشبیه می‌کند؛ مثلاً، تن‌پروری و تنبلی را به خوک، مکاری و نهانکاری را به روباه، حماقت را به خر و درندگی را به گرگ و ... تشبیه می‌کند. (حیدری، محمدباقر، ۱۳۰؛ ناصری، ۹۱) چنین شیوه‌ای از گذشته در آثار نویسندگان و شاعران دیده می‌شود و این امر دو علت عمده داشته است؛ یکی اینکه «با گفتار صریح یا بدگویی، ریشخند مستقیم بزرگان و فرمانروایان و قربانیان خود را کاری ناممکن می‌دیدند. دوم این‌که آنان با تشبیه کردن قربانیان خود به حیوانات - که جز خوردن و زیستن و خوابیدن و بچه‌آوری کاری نمی‌توانند بکنند- آن‌ها را از آسمان رفعت و شأن خیالی خودشان فرو می‌کشیدند» (حلبی، تاریخ طنز و شوخ طبعی، ۶۳).

این شیوه طنزپردازی در آیاتی چند از قرآن کریم نیز دیده می‌شود، در کلام معصومان (ع) به پیروی از روش و اسلوب کلام الهی، این جلوه طنزآمیز به کار رفته است:

**۲-۱- عابد نا آگاه:** در اسلام به عبادتی دعوت شده است که از روی آگاهی و شناخت باشد، زیرا عبادت جاهلانه تنها موجب سردرگمی انسان و زحمت بی‌فایده وی می‌گردد. امام علی (ع) با بیانی طنزآمیز از این نوع عبادت به شدت نهی کرده است: «الْمُتَعَبِدُ عَلَيَّ غَيْرِ فِقْهِ كَجِمَارِ الطَّاحُونَةِ يَدُورُ وَلَا يَبْرَحُ» (آمدی، ۱۱۶؛ ابن ابی الحدید، ۳۰۴/۲۰)؛ «عبادت‌کننده ناآگاه از دین، هم‌چون خر آسیاب است، که دور خود می‌چرخد ولی از جایی که هست پیشتر نمی‌رود. در اینجا عبادت‌کننده نا آگاه از دین به خری تشبیه شده است که آسیاب را می‌چرخاند زیرا چنین حیوانی «ساعت‌های زیادی راه می‌رود بدون اینکه مسافتی را پیموده باشد بلکه دائم دور خودش می‌چرخد» (مکارم شیرازی، الأمثل، ۳۲۴/۱۸) در نتیجه راه به جایی نمی‌برد و تنها خودش را خسته می‌سازد و عبادت‌کننده ناآگاه نیز چنین است.

۲ - قرآن کریم در بیانی طنزآمیز، عالمان فاسد را به سگ؛ «فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ» (اعراف-۱۷۶) و عالمان بی عمل را به الاغ‌هایی تشبیه می‌کند که کتاب‌هایی بر دوش دارند بی آنکه از آن‌ها بهره‌ای ببرند؛ «كَمَثَلِ الْجَمَارِ يَحْمِلُ أَشْفَارًا» (جمعه-۵) (نک: حیدری، محمدجواد، ۹۱-۹۲).

۲-۲- ظاهر انسانی اما باطن حیوانی: یکی از خطبه‌های امام علی(ع) در مدح علماء حقیقی و ذمّ عالم نمایان است. در قسم دوم آن خطبه؛ یعنی در ذمّ کسی که خودش را عالم نامیده - در صورتی که عالم نیست - می‌فرماید:

«و دیگری که نام عالم بر خود نهاده در صورتی که عالم نیست، نادانی‌هایی از نادانان و گمراهی‌هایی از گمراهان فراگرفته، و برای مردمان دام‌هایی - بافته از رشته‌های غرور و گفتار دروغ- گسترده است. کتاب خدا را با اندیشه‌های خود منطبق می‌کند، و حق را با هوای نفس خود پیوند می‌دهد. مردمان را از گناهان بزرگ ایمن می‌سازد، و بزرگترین جرم‌ها را برایشان آسان جلوه‌گر می‌کند. می‌گوید، در آن‌جا که شبهه پیش آید توقف می‌کنم، در صورتی که در آن فرو افتاده است. و می‌گوید که از بدعت‌ها دوری می‌جویم، در صورتی که در میان آن‌ها آرمیده است» (حکیمی و دیگران، ۲/ ۵۳۴).

آن‌گاه امام(ع) در بیانی طنز آمیز چنین شخصی را به حیوانی تشبیه کرده است که ظاهری انسانی دارد:

«فَالصُّورَةُ صُورَةُ إِنْسَانٍ وَالْقَلْبُ قَلْبُ حَيَّوَانٍ» (ابن ابی الحدید، ۶/ ۳۷۳)؛ صورت او صورت یک انسان و قلب او قلب حیوانی است.

طنز این حدیث در آن است که چنین آدم تبه‌کاری به حیوانی بی‌خرد تشبیه شده است؛ «فَالصُّورَةُ صُورَةُ إِنْسَانٍ»، در این‌جا مقصود تمام حیوانات نیست، بلکه مراد حیوان نفهمی چون خر و گاو است و این گفتار شبیه گفتار خداوند است آن‌جا که می‌فرماید «إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا»<sup>۳</sup> (ابن ابی الحدید، ۶/ ۳۷۴).

«پس صورت، صورت آدمی است و دل، دل حیوان است، این تتمه کلامی است که در مذمت او فرموده‌اند و مراد به «حیوان» حیوان غیر آدمی است که در عرف اطلاق «حیوان» بر آن‌ها غالب شده، و مراد اینست که دل او مانند سایر حیوانات، عقل و دریافتی ندارد» (خوانساری، ۴/ ۴۳۶).

۲-۳- خوک‌های پروار: امام صادق(ع) از پرخوری نهی فرموده و سفارش کرده است که انسان هنگام غذا خوردن، یک سوم شکمش را به خوراکی اختصاص دهد، یک سوم برای نوشیدنی و یک سوم باقی مانده را برای نفس کشیدن باقی بگذارد. سپس می‌فرماید:

۳ - «آن‌ان جز مانند ستوران نیستند، بلکه گمراه‌ترند» (فرقان: ۴۴)

«... وَ لَا تَسَمَّنُوا تَسْمُنَ الْخَنَازِيرَ لِلذَّبْحِ» (کلینی، ۲۷۰/۶؛ حرّ عاملی، ۲۴/۲۴۰)؛ مبدا خود را هم چون خوک‌های پرواری برای کشتن، فربه سازید. در کلام امام (ع)، انسان‌های پرخور شکم‌چران و تن‌پرور، به خوک‌هایی تشبیه شده‌اند که کارشان تنها خوردن، آشامیدن و تن‌آسایی است.

«انسان متعهد، لازم است که در خوردن و پوشیدن و مرکب سواری و لوازم زندگی خویش حدودی را مراعات کند که اوضاع و احوال موجود و امکانات دیگران مقتضی آن است؛ و حالت انسان متواضع متعهد چنین اقتضایی دارد، که از آنچه به بی‌مبالاتی و جاه‌طلبی و اسراف و اتراف و شکمبارگی و تجمل‌زدگی می‌انجامد خودداری ورزد، و خود را به حدودی محدود سازد، حدود انسانیت و فروتنی، و رعایت دیگران» (حکیمی و دیگران، ۲۷۲/۴).

**۲-۴- گمراه تر از شتر:** مهم‌ترین وظیفه دین و تمامی پیامبران الهی آن است که انسان را از لاک خودپرستی بیرون آورند و افقی وسیع در پیش روی او بگشایند و او را از قعر ننگ منیت، به پهن دشت مصفا‌ی انسانیت و بلندنظری رهنمون سازند. چنین مهمی در روایت ذیل به وضوح پیداست:

«جاءَ اعرابیٌّ فَأَنَاحَ رَاحِلَتَهُ ثُمَّ عَقَلَهَا ثُمَّ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَلَمَّا صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَتَى رَاحِلَتَهُ فَأَطْلَقَ عِقَالَهَا ثُمَّ رَكِبَهَا ثُمَّ نَادَى اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي وَ مُحَمَّدًا وَ لَا تُشْرِكْ فِي رَحْمَتِنَا أَحَدًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): أَتَقُولُونَ هَذَا أَضَلُّ أَمْ بَعِيرُهُ؟ أَلَمْ تَسْمَعُوا مَا قَالَ؟» (ابن حنبل، ۳۱۲/۴؛ هيثمي، ۱۰/۲۱۳-۲۱۴؛ سيوطي، ۳/۱۳۰)؛ عربی بیابانگرد [نزد پیامبر و یارانش آمد] شترش را خواباند و پای آن را بست، نماز را با پیامبر اقامه کرد. بعد از نماز به سراغ شترش آمد، پای بستش را باز کرد و سوار بر آن شد، سپس [با صدای بلند] دعا کرد: «خدایا مرا و محمد را مورد رحمت قرار ده و هیچ‌کس جز ما را مشمول رحمت نکن». رسول خدا (ص) فرمود: «به نظر شما این مرد گمراه‌تر است یا شترش؟ نشنیدید چه گفت؟»

در این جا می‌بینیم که شخص خودخواه و تنگ‌نظر، از نظر میزان گمراهی و خودخواهی با شترش مقایسه شده است و یا بهتر است بگوییم در ضمن این سنجش، به حیوانی تشبیه شده است<sup>۴</sup>، که تنها به فکر خود است؛ چون این اعرابی آن قدر تنگ‌نظر و خودخواه است که

۴ - طنز موجود در این روایت شبیه به طنزی است که در سوره اعراف آمده است: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹)؛ آنان همانند چهارپایان بلکه گمراه‌ترند، [آری] آنها همان غافل ماندگانند. که در این آیه، قرآن کریم از کسانی که چشم و گوش و دل خود را بر حقایق بسته‌اند و از قوای جسمی و روحی که خدای متعال به ایشان ارزانی داشته، بهره نبرده و آن‌ها را معطل گذاشته‌اند، به عنوان چهارپایان و بلکه موجوداتی پست‌تر یاد نموده است.



وسعت رحمت بی‌کران الهی در نظرش، بسیار محدود جلوه کرده است، تا آنجا که می‌خواهد - به زعم خویش - از رحمت واسع الهی جلوگیری کند. در درالمتشور آمده است که در پی ماجرای فوق پیامبر (ص) خطاب به اعرابی فرمود:

«لَقَدْ حَظَرْتَ رَحْمَةً وَاسِعَةً، إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مَائَةَ رَحْمَةٍ فَأَنْزَلَ رَحْمَةً يَتَعَاطَفُ بِهَا الْخَلْقَ جَنَهاً وَ إِنْسَهَا وَ بَهَائِمَهَا وَ عِنْدَهُ تِسْعَةٌ وَ تِسْعُونَ» (سیوطی، ۳ / ۱۳۰)؛ از رحمت عمومی و واسع خداوند جلوگیری می‌کنی؟ برای خدا صد رحمت است که از آن همه تنها یک رحمت را بر خلق خود نازل کرده که با آن جن و انس و چارپایان را با یکدیگر مهربان می‌کند، نود و نه رحمت دیگر [نیز] دارد.

۲-۵- سیمای دنیا پرستان: در اندرزنامه عبرت‌انگیز و سراسر حکمت آموز امام علی (ع) به فرزندش امام حسن مجتبی (ع)، دنیا و دنیا پرستان با بیانی لطیف، و طنزگونه چنین توصیف شده‌اند:

«... فَإِنَّمَا أَهْلُهَا كِلَابٌ عَاوِيَةٌ وَ سِنَاعٌ ضَارِيَةٌ يَهْرُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ وَ يَأْكُلُ عَزِيْزُهَا ذَلِيْلَهَا وَ يَفْهَرُ كَبِيْرُهَا صَغِيْرَهَا، نَعْمٌ مُّعَقَلَةٌ وَ أُخْرَى مُهْمَلَةٌ قَدْ أَصَلَّتْ عُقُولُهَا وَ رَكِبَتْ مَجْهُولُهَا سُرُوْحٌ عَاهَةٌ بُوَادٍ وَ عَثَّ لَيْسَ لَهَا رَاعٍ يَقِيْمُهَا وَ لَا مُسِيْمٌ يَسِيْمُهَا...» (ابن ابی الحدید، ۱۶ / ۸۹-۹۰)؛ همانا اهل دنیا سگ‌هائی عوعو کننده و درنده‌هائی زیان زنده‌اند که بر سر یکدیگر فریاد می‌کشند، و زورمندشان ضعیفشان را می‌خورد، و بزرگشان کوچکشان را مقهور می‌سازد، [گروهی از آن‌ها] چهار پایانی مهار شده‌اند، و دسته‌ای حیوان رها شده‌اند، عقل خود را از دست داده و در بیابانی ناشناخته می‌تازند، رمه‌هائی بیمار و آفت زده در نم‌کاری لغزان سرگردانند، نه شبانی دارند که آن‌ها را نگهداری کند و نه چوپانی که آن‌ها را بچراند...» (هاشمی خویی و دیگران، ۲۰ / ۲۵-۲۶).

جلوه‌های طنزآمیز موجود در این عبارات، به این قرار زیر است: نخست، دنیاپرستان دون‌همت به سگانی زوزه کشنده و بار دیگر به حیوانات درنده تشبیه شده‌اند. بار دیگر انسان‌های دون‌همت به چهارپایانی تشبیه شده‌اند، که عده‌ای از آن‌ها رام و عده‌ای نیز حیوان وحشی‌اند. هم‌چنین، علاوه بر تشبیه به حیوانات، جلوه زیبای سجع در کلام امیر بیان، آرایش بسیار زیبایی به کلام ایشان داده است.

«خواننده در این فراز، سیرت زنده و نازیبای دنیاپرستان را می‌بیند، و هنوز از این حسن نفرت‌انگیز نیاسوده که چشم‌اندازی دیگر او را تکان می‌دهد؛ اشتراکی پای در بند و گله‌ای یله،

رها و بی‌شبان، سرگردان در بی‌کرانه‌های حیرت ... در اینجا شگردهای بیانی همچون تشبیه‌ها و استعاره‌ها، توالی جمله‌ها، کوتاهی عبارات و موسیقای بیرونی متجلی در سجع‌پردازی امام(ع) همه و همه در القای حس نفرت، بیزاری و هراس سهیم‌اند» (خاقانی، عباس زاده، ۲۶۰).

### ۳- استفاده از تمثیل

در این شیوه، حقیقت و واقعیتی جدی به یک واقعه تشبیه می‌شود. طنزپرداز برای بیان مقصود خود و تشدید تأثیر در مخاطب، با استفاده از قیاس، تمثیل و تشبیهی مناسب و بجا، ضمن آنکه باعث انبساط روح مخاطب می‌شود، او را به واقعیت و حقیقتی عمیق، توجه و تنبیه می‌دهد (حکیمی، محمود، ۳۰). طنزپرداز با این عمل، غفلت‌زدایی انجام می‌دهد و واقعیتی را که دیگران یا به دلیل غفلت و یا به دلیل عادت، بدان توجه ندارند، بزرگ و برجسته می‌سازد تا حجاب را از پیش چشم مخاطب کنار زند.<sup>۵</sup>

دهخدا، این واقعیت تلخ جامعه ایرانی را که در آن پس از هر واقعه‌ای، این مردم ضعیف هستند که مجرم شناخته می‌شوند و عاملان اصلی واقعه، جان سالم به‌در می‌برند را این‌گونه با تمثیلی زیبا و مناسب بزرگ می‌نمایاند:

«سرداری مریض شد. حکیم باشی دستور داد که او را تنقیه کنند. سردار برآشفته که مرا؟ حکیم باشی [از روی ترس] گفت: خیر قربان، بنده را. حکیم باشی را خفته کردند و کاری که باید با سردار انجام می‌شد، با او انجام شد. از آن پس، هر وقت سردار مریض می‌شد، حکیم باشی را دراز می‌کردند و با او همان معامله می‌رفت.» (حیدری، محمدباقر، ۱۲۹).

حال به بررسی این شیوه طنزآفرینی در احادیث می‌پردازیم:

۳-۱- **گرگ در لباس میش:** پیامبر اکرم(ص)، دانشمندانی که علم دین را تنها برای لذات دنیوی خویش می‌جویند؛ ظاهری دینی اما باطنی دنیا پرست دارند و دین را در خدمت دنیایشان قرار داده‌اند، در بیانی لطیف و طنزآمیز به گرگانی تشبیه کرده است که لباس میش بر تن کرده‌اند:

۵ - این شیوه طنزآمیز در آیات قرآن کریم نیز دیده می‌شود، از جمله: «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ» (اعراف: ۴۰)؛ درهای آسمان به روی کسانی که آیات ما را تکذیب کرده‌اند و از آنها سر برتافته‌اند، گشوده نخواهد شد و به بهشت در نخواهند آمد تا آن‌گاه که شتر از سوراخ سوزن بگذرد. (نک: حیدری، محمدجواد، ۹۴).



۳-۲- زشتی بازستاندن هدیه: از جمله روایاتی که چهره کریه رذایل اخلاقی را در تصاویری گویا و مجسم به نمایش گذارده‌اند حدیث ذیل از رسول گرامی اسلام (ص) است، که در آن آمده است:

«إِنَّ مَثَلَ الَّذِي يَعُوذُ فِي عَطِيَّتِهِ كَمَثَلِ الْكَلْبِ أَكَلَ حَتَّى إِذَا شَبِعَ قَاءَ ثُمَّ عَادَ فِي قَيْئِهِ ثُمَّ أَكَلَهُ» (ابن حنبل، ۲/۲۵۹؛ ابن ماجه، ۲/۷۹۷؛ سیوطی، ۱/۳۷۳)؛ کسی که بخشش خود را پس می‌گیرد، مانند سگی است که بخورد و وقتی سیر شد قی کند و آن‌گاه به قی کرده‌ی خود باز گردد و آن را بخورد.

این روایت با نقل‌های متفاوتی ذکر شده است. مثلاً در بعضی کتب حدیثی چنین آمده است:

«الْعَائِدُ فِي هَبْتِهِ كَالْعَائِدِ فِي قَيْئِهِ» (حرعاملی، ۱۹/۲۴۱؛ متقی هندی، ۱۶/۶۴۱؛ مجلسی، بحارالأنوار، ۱۰۰/۱۸۹)؛ آن کس که بخشیده‌ی خویش را پس گیرد مانند کسی است که قی کرده‌ی خود را بخورد.

تصور کنید، کسی قی کرده‌ی خود را بخورد، دیدن این صحنه چنان مضمّن کننده است که انسان را به تفکر و می‌دارد تا زشتی بازستاندن هدیه را به خوبی احساس کند. در این کلام، برای بیان هرچه واضح‌تر رذیلت اخلاقی مذکور چنین تمثیلی به کار رفته است تا زشتی آن را بنمایاند و مؤمنان را از آن برحذر دارد؛ زیرا برای مؤمن سزاوار نیست که خصلتی داشته باشد که در آن شبیه پست‌ترین حیوان در پست‌ترین حالتش باشد؛ زیرا در این تمثیل، آن که هدیه‌اش را پس می‌گیرد به سگ، و هدیه پس گرفته شده، به قی سگ، تشبیه شده است. این‌گونه تمثیل، بر زشتی [و قباح] بیش از حد این رذیلت اخلاقی دلالت دارد (مناوی، ۲/۶۵۹).

۳-۳- دنیاطلب در پی غول رهن: امام علی (ع) در ترسیم تبعات ناگوار دنیاگرایی و سرمست شدن از لذت‌های زودگذر دنیا آن را در قالب تعبیری زنده و مجسم در پیش روی همگان قرار داده است. از جمله در تمثیل زیر می‌فرماید:

«إِنَّ الدُّنْيَا كَالْغُولِ تَعْوَى مِنْ أَطَاعَتِهَا وَتُهْلِكُ مَنْ أَجَابَهَا» (آمدی، ۲۴۷)؛ دنیا غولی رهن است که آن کس را که اطاعتش کند گمراه می‌کند و آن کس را که به دنبالش رود به قتل می‌رساند.

دنیا دوست و دنیا طلب از دست این غول ناهنجار و درنده‌خو رهایی ندارد اگر مطیعش

باشد گمراهی بهره اوست و اگر تعقیبش کند، او را هلاک خواهد ساخت. و چه زشت و خنده‌آور است که انسان در جستجوی هدایت و سعادت، از غول پیروی کند و راه آن را در پیش گیرد، در حالی که می‌داند، او را به گمراهی می‌کشاند و جالب‌تر و خنده‌دارتر این که، اگر از او فرمان برد، او را هلاک می‌سازد.

امام (ع) با این تمثیل گویا، در قالبی طنزآمیز همه را از دنیا دوستی و دنیاپرستی برحذر داشته است.

**۳-۴- حریص بر دنیا:** از جمله تشبیهات بدیعی که در آن حالت دنیاپرستان از جنبه مشغول شدن به دنیا و گرفتار شدن در دام تعلقات دنیوی در قالب تمثیلی زنده و گویا به نمایش درآمده، این کلام نغز امام باقر(ع) است:

«مَثَلُ الْحَرِيصِ عَلَى الدُّنْيَا مَثَلُ دُوْدَةٍ الْقَرْيَةِ كَلَّمَا ازْدَادَتْ مِنْ الْقَرْيَةِ عَلَى نَفْسِهَا لَفَأَ كَانَ أَبْعَدَ لَهَا مِنَ الْخُرُوجِ حَتَّى تَمُوتَ غَمًّا» (کلینی، ۳۱۶/۲؛ حرّعاملی، ۲۰/۱۶)؛ حریص بر دنیا همچون کرم ابریشم است که هر چه بیشتر بر اطراف خود تار می‌تند، بیرون آمدنش از پیله دشوارتر می‌شود تا این که از غصّه بمیرد. «این تشبیه، تمثیلی در نهایت لطافت و زیبایی است و وجه شبه آن، این است که کرم ابریشم عملی را انجام می‌دهد که هلاکت خویش و سود دیگران را در پی دارد در حالی که خود از این موضوع بی‌خبر است و حریص بر دنیا نیز چنین وضعیتی دارد» (مازندرانی، ۳۷۴/۸).

امام (ع) با بیانی طنزآمیز، عاقبت حریص بودن بر دنیا را نشان داده است؛ آدمی ثروت می‌اندوزد، غرق در مادیات و گناهان می‌شود و عاقبت این تلاش خسته کننده، نتیجه‌ای جز عذاب برایش به دنبال ندارد، حال آنکه او امید به سعادت داشت.

«بنا بر این، نظام تکاثری، سرمایه‌داری و ربوی، پیله و تارهایی است که به دست متکاثران بافته می‌شود. و رشد این نظام، حرکتی انتحاری است که آن را به سوی مرگ در میان رشته‌های بافته خود می‌راند و سبب نابودی آن و جایگزینی دیگران می‌شود» (حکیمی و دیگران، ۵۶۸/۳)

**۳-۵- پیامد ستیزه جویی:** نقل شده که امام علی(ع) شخصی را دید که چنان بر ضد دشمنش می‌کوشید که به خود زیان می‌رسانید. حضرت برای توصیف حال وی این تمثیل بسیار بدیع را آفریده، فرمود:

«إِنَّمَا أَنْتَ كَالطَّاعِنِ نَفْسَهُ لِيَقْتُلَ رِدْفَهُ» (آمدی، ۲۷۲؛ ابن ابی الحدید، ۲۰۲/۱۹)؛ تو مانند

کسی هستی که به خود نیزه‌ای فرو می‌برد، تا کسی را که پشت سرش سوار است، به قتل رساند.

«این تصویر گویاترین توصیف برای بیان حال آن‌هایی است که گاه در خصومت و ستیزه‌جویی دیگران، چنان افراط می‌ورزند که پیش از وارد نمودن صدمه‌ای به دشمن خویش، خود در این آتش کینه‌توزی طعمه حریق گردیده و تباہ می‌گردند» (محمد قاسمی، جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در نهج البلاغه، ۱۴۵-۱۴۶) و «کسی که چنین عمل می‌کند، سفیه‌ترین و بی‌خردترین مردم است زیرا اول خود را می‌کشد، پس هرچند به دشمنش ضرر برساند اما پیش از او خودش متضرر شده است» (ابن ابی الحدید، ۲۰۲/۱۹)

#### ۴- طنز از طریق کنایه تعریضیه

تعریض به معنای «عدم تصریح به ذکر چیزی» است؛ یعنی در سخن معنایی که مقصود گوینده است، گنجانده شود، بدون آنکه به آن تصریح شود. در این شیوه طنزآمیز با به‌کارگیری تعریض موضوعی به مخاطب نسبت داده می‌شود: «مثلاً در این بیت:

بیا که خرّقه من گر چه رهن میکده‌هاست ز مال وقف نبینی به نام من درمی  
حافظ، به تعریض می‌گوید کسانی که خود را از گناه و شراب و عشق پاک می‌دانند، مال وقف می‌خورند و شرم نمی‌دارند!» (چناری، ۴۶)

۴-۱- وقتی که شتر نفس سرکشی وا می‌نهد! روایت شده است که خوات بن جبیر به زنان میلی داشتی، در راه مکه با زنی نشسته بود - این ماجرا قبل از مسلمان شدن وی بود - پیغامبر (ع) وی را بدید. گفت: «ما لک مع النسوة؟»؛ با زنان چکار داری؟ گفت: «اشتری بس سرکش دارم؛ برای وی رسنی می‌تابند»، پیغامبر (ع) از آنجا بگذشت، و پس از آن خوات را دید، گفت: «یا ابا عبد الله أما ترک ذلک الجمّل الشّراد بعد؟»؛ آن شتر رمنده هنوز سرکشی نگذاشته است؟! خوات گفت: من خاموش بودم و شرم داشتم و بعد از آن از وی تفرّر نمودم، هرگاه که وی را دیدم از شرم، تا آنگاه که به مدینه آمدم، و یک روز در مسجد نماز می‌گزاردم، پیغامبر بیامد و پهلوی من بنشست، و من نماز را درازا کشیدم، گفت: «دراز مکش که من منتظر توام، چون فارغ شدم گفت: «یا ابا عبد الله أما ترک ذلک الجمّل الشّراد بعد؟» من خاموش بودم و شرم‌منده شدم، پس او برخاست و من از او احتراز کردم تا روزی به من رسید بر درازگوشی نشسته، و هر دو پای به یک جانب گذاشته، گفت: «یا ابا عبد الله أما ترک ذلک الجمّل الشّراد بعد؟» گفتیم: «والذی بعثک بالحق نبیاً! ما شرّد منذُ أسلمت!»؛ بدان خدایی که تو

را به حقّ بعث فرموده است، از آنگاه باز که مسلمان شده‌ام سرکشی نکرده است. گفت: «الله أكبر الله أكبر، اللَّهُمَّ أَهْدِ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ». پس به برکت دعای پیغامبر، حقّ تعالی وی را راه نمود و مسلمانی نیک شد. (غزالی، ۲۶۹-۲۷۰؛ نراقی، ۲۲۵/۲)

«در این طنز، پیامبر اکرم (ص)، با ایهام شتر از نفس، آن قدر پند و تعلیم را با لطف و طنز تعقیب می‌کند تا خوات موفق به رام کردن شتر سرکش نفس می‌شود. (پناهی، ۱۵).

**۲-۴- دیو نفس!** روزی عایشه خشمگین شد، پیامبر اکرم (ص) فرمودند:

«ما لك يا عائشة؟ ... أقد جاءك شيطانك؟» (سیوطی، ۱۸/۶؛ غزالی، ۳۵۳/۳)؛ عایشه! تو را

چه شده است؟ دیو تو بیامده است؟

«در این طنز تعلیمی پیامبر اکرم، خشم را به دیو و خشمگین را همراه و مصاحب دیو نامیده تا از خطرات خشم و زشتی آن اتباه دهد و به آرامش و سکون دعوت کند» (پناهی، ۱۶).

**۳-۴- آویختن جواهر بر گردن خوک ها:** در یکی از تعابیر کوتاه ولی بلند و باشکوه امام

علی علی (ع) آمده است:

«لَا تُعَلِّقُوا الْجَوَاهِرَ فِي أَعْنَاقِ الْخَنَازِيرِ» (شهید ثانی، ۱۸۴)؛ گوهرها را گردن‌آویز خوکان

نسازید.

این تعبیر نغز کنایه از آن دارد که علم و حکمت را در اختیار ناهلان قرار ندهید، زیرا میان آنان و این گوهر نفیس هیچ سنخیتی نیست و از پرتو انوار درخشان آن هیچ‌گاه کسب فیضی نمی‌کنند (محمد قاسمی، جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در نهج البلاغه، ۶۶). بنابراین «حکمت و دانش برتر از گوهر بوده و هرکس آن را تباه سازد از خوک هم پست‌تر است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹ / ۲).

**۵- مفاهیم متناقض نما**

ایجاد ارتباط بین مفاهیمی که در یک محور قابل جمع نیستند، کاربرد مفاهیم متناقض است. کشف رابطه غیر زبانی، بین متناقضات در جمله یا موقعیت، در نوع ادبی طنز جای دارد (پناهی، ۱۱). تا جایی که برخی عقیده دارند که «در مرکز تمامی طنزهای ادبی، نوعی اجتماع

نقیضین یا ضدین محسوس است» (شفیعی کدکنی، ۳۹) مانند این شعر حافظ:

من و انکار شراب، این چه حکایت باشد غالباً این قدم عقل و کفایت باشد

در این بیت، قبول داشتن باده نوشی را به عقل و کفایت نسبت می‌دهد که دقیقاً این دو با آن مخالفند و باده‌نوشی نیز عقل و کفایت را از بین می‌برد (چناری، ۴۵). اکنون به بررسی چند نمونه از احادیثی می‌پردازیم که این شیوه طنز آمیز در آن‌ها دیده می‌شود:

۵-۱- قاضی محکوم! پیامبر اکرم (ص) در بیانی بسیار لطیف و قابل تأمل در قالب یک طنز

اجتماعی، می‌فرماید:

«مَنْ جُعِلَ قَاضِيًا فَقَدْ دُبِحَ بِغَيْرِ سِكِّينٍ» (حرّعاملی، ۱۹/۲۷؛ ابن حبان، ۲۸۶/۶؛ سیوطی، ۲/

۵۹۲)؛ هر که را قاضی کردند بی‌کارد گلویش ببریدند.

مفهوم این سخن آن است که، کسی که خود، دیگران را به تیغ یا غیر آن مجازات می‌کند به همین دلیل به طور غیر مرئی محکوم شده از میان برداشته می‌شود؛ زیرا دشمنان بسیار پیدا می‌کند و چه بسا از نوع قدرتمندان آن. «مفاهیم متناقض این طنز، «قاضی»، «ذبح» و دلالت‌های غیر زبانی است که باید بواسطه مخاطب تحلیل و نتیجه‌گیری شود که حاکم محکوم و مذبح می‌شود به جرم عدالت و به جرم بی‌جرمی! این طنز اجتماعی، به بی‌عدالتی و موانع عدالت از جانب حکام جور طعنه می‌زند» (پناهی، ۱۲)

۵-۲- اکثریت اهل بهشت را چه کسانی تشکیل می‌دهند؟ پیامبر اکرم (ص) به شکل

بسیار ظریف و لطیفی به اهل چون و چرا در مسایل دینی طعنه می‌زند. حدیث بسیار معروفی است؛ تا جایی که «افزون بر منابع حدیثی، این روایت به منابع تفسیری، فقهی و کلامی نیز راه یافته است» (طباطبایی، کاظم، ۷۴) ایشان می‌فرمایند:

«دَخَلْتُ الْجَنَّةَ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْبُلَّهَ» (حمیری، ۷۵؛ سیوطی، ۶۴۵/۱)؛ وارد بهشت که شدم

دیدم که اکثریت اهل بهشت، ابلهان هستند. البته این روایت با اندکی تفاوت نیز در دیگر منابع شیعی و سنی آمده است که این طریقه دوم بیشتر رواج یافته است: «أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّهَ» (نوی، ۱۸۱/۱۷؛ هیثمی، ۷۹/۸؛ سیوطی، ۲۰۵/۱؛ نراقی، ۲۱۵/۱)؛ بیشتر اهل بهشت ابلهان هستند. «بُلَّه» جمع «ابله» و ابله از مصدر «بَلَّه» و «بلاَهت» مشتق شده است. ابله کسی است که از بدی رویگردان و نیک نهاد است و گویند آنان کسانی هستند که سلامت نفس سراسر وجودشان را فراگرفته و نسبت به مردم گمان نیک دارند. آنان به آخرت روی آورده و خود را بدان سرگرم ساخته‌اند. در نتیجه استحقاق آن را یافته‌اند که بیشتر بهشتیان باشند. در این حدیث ابله‌ی که به معنای نابخرد است مقصود نیست. (ابن منظور، ۴۷۷/۱۳).

طنز حدیث مذکور در این است که، «جنه» و «بله» در ابتدا متناقض می‌نماید، اما در این



سخن طعنه‌ای است به اهل چون و چرا در مسائل شرعی که به سختی تسلیم امر خدا می‌شوند، در حالی که افراد ساده‌اندیش به سادگی و بدون مقاومت فرمانبردارند، بنابراین وارد بهشت می‌شوند. (پناهی، ۱۲).

#### ۵-۳- دانشمند احمق! امام علی(ع) در بیانی لطیف و طنزآمیز می‌فرماید:

«رُبَّ عَالِمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ وَ عِلْمُهُ مَعَهُ لَمْ يَنْفَعَهُ» (ابن ابی‌الحدید، ۲۶۹/۱۸)؛ بسا عالمی که جهلش او را کشته و نابود کرده، در حالی که دانشش با او است [ولی] از آن سودی نبرده. «گمان می‌رود که مقصود به جهل [در اینجا] آرزوهای باطل و نادرست و خواهش‌های تباه‌کننده باشد، زیرا بسا آرزوهای نادرست و خواهش‌های تباه‌کننده بر عقل و علم غالب و چیره گردد» (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۱۰/۲).

طنز حدیث مذکور در این است که، «عالم» و «جهل» در ابتدا متناقض می‌نماید، اما در این سخن طعنه‌ای است به دانشمندانی که تنها در پی اجابت غرائز نفسانی خویش هستند، و علم را تنها برای دستیابی به خواسته‌های نفسانی خود می‌جویند، نه برای نیل به حقیقت. چنین دانشمندانی چنان گستاخانه و متهورانه عمل می‌کنند که در نهایت، غرور آن‌ها را به تباهی می‌کشاند و به قول شارح نهج البلاغه - ابن ابی‌الحدید - علمشان فزون از خردشان بوده و در نهایت این علم نه تنها موجب سعادتشان نگشته، بلکه باعث هلاکتشان می‌شود. (نک: ابن ابی‌الحدید، ۲۶۹/۱۸).

۵-۴- **مردی زنده:** همان‌طور که در مبحث «طنز از طریق تشبیه به حیوانات» ذکر شد، یکی از خطبه‌های امام علی(ع) در مدح علماء حقیقی و ذمّ عالم نمایان است. در قسم دوم آن خطبه؛ یعنی در ذمّ کسی که خودش را عالم نامیده در صورتی که عالم نیست، در ادامه کلام مذکور می‌فرماید:

«لَا يَعْرِفُ بَابَ الْهُدَى فَيَتَّبِعَهُ وَلَا بَابَ الْعَمَى فَيَصُدُّ عَنْهُ وَ ذَلِكَ مِيتُ الْأَحْيَاءِ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ وَ أَنَّى تُؤَفِّكُونَ» (ابن ابی‌الحدید، ۳۷۳/۶)؛ [چنین عالم نمایی] از هدایت خبری ندارد تا از آن پیروی کند، و از کوری و بیراهی آگاه نیست تا از آن جلوگیری کند. چنین کسی مرده‌ای است در میان زندگان؛ اکنون بنگرید که در پی چه کسی می‌روید؟

شاهد مثال ما این قسمت از کلام امیر بیان(ع) است: «ذَلِكَ مِيتُ الْأَحْيَاءِ» چرا که این سخن امام(ع)، نهایت سرزنش کردن است. (ابن ابی‌الحدید، ۳۱۱/۱۹).

طنز موجود در این عبارت فصیح و پر معنا، تناقضی است که در ابتدا میان دو کلمه «میت»

و «أحیاء» در ذهن متبادر می‌شود: «فَإِنَّ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ مِمَّا لَا يُمَكِّنُ اجْتِمَاعُهُمَا فِي شَيْءٍ هَذَا»؛ زیرا موت و حیات امکان ندارد که در یک چیز باهم جمع شوند (هاشمی خویی و دیگران، ۱/ ۹۴) چرا که در حقیقت هدف از زندگی، به کمال رساندن نفس و کسب فضائلی است که موجب سعادت ابدی و جلب عنایت سرمدی می‌گردد، حال آن‌که انسان جاهل، از این کمالات به دور است؛ پس چنین شخصی به منزله‌ی مرده‌ای است در میان زندگان، بلکه مرده‌ی واقعی هموست (همو، ۶/ ۱۸۳).

### نتیجه‌گیری

«طنز»، زیرکانه‌ترین شیوه انتقاد از معایب و مفسد فردی و اجتماعی با چاشنی شوخی و خنده است که با امید به اصلاح این امور نامطلوب و نامقبول بیان می‌گردد. حال اگر این گونه‌ی پویای هنری از اصالت و مطلوبیت لازم و درونمایه دینی برخوردار باشد، یکی از اسلوب‌های موفق در ارائه مفاهیم و معارف ژرف و والای وحیانی می‌باشد. معصومان(ع) به تبعیت و تأسی از طنزهای قرآنی، از این شیوه بیانی مؤثر، در کلام خویش بهره گرفته‌اند. طنز موجود در احادیث، ابزاری است برای رشد و ارتقای روحی انسان و جامعه، و نه وسیله‌ای برای هنرنمایی و جلوه‌گری. بنابراین بیشتر از آنکه معترض، سیاسی و زمانمند باشد، آموزنده، انسانی و جاودانه است.

در کلام امیران بیان، به تبعیت از طنزهای قرآنی، از شیوه تهکم استفاده شده است. گاهی نیز تشبیه و تمثیل به کار رفته است؛ البته نه به منظور آرایش کلامی و زیبایی لفظی، بلکه با این هدف که، با کمک تشبیه و تمثیل، روح و حیات و نشاط به کالبد الفاظ دمیده، تا معانی ذهنی به صورت مجسم و زنده، در قالب تابلوهایی بدیع به نمایش گذاشته شود تا از این رهگذر معارف ناب الهی بر همگان هویدا گردد. گاهی نیز با کنایه و تعریض مفاهیم والای دینی، گوشزد می‌گردد تا طبع ملول آدمی از دولت قبول محروم نماند. زمانی نیز از محسنات لفظی چون جناس، تناقض کلامی و ... استفاده شده تا برگیرایی مطلب افزوده و مراد و مقصود که همان اصلاح طلبی، آگاهی‌بخشی، تعالی‌نگری و غبارستانی است، حاصل گردد.

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، *شرح نهج البلاغه*، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، قم، انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- ابن حبان، محمد بن حبان، *الثقات*، الهند، مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۳۹۳ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند الامام احمد*، بی جا، بیروت، بی تا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- ابو زهره، محمد، *معجزه بزرگ*، ترجمه: محمود ذبیحی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- اسدی پور، بیژن و عمران صلاحی، *طنزآوران امروز ایران*، تهران، انتشارات مروارید، چاپ هفتم، ۱۳۸۱.
- اصلانی، محمد رضا، *فرهنگ واژگان و اصطلاحات طنز*، تهران، نشر کاروان، ۱۳۸۵.
- آمدی، عبد الواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دار الکتب الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- بروجردی، حسین، *جامع احادیث الشیعہ*، تهران، انتشارات فرهنگ سبز، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- بهزادی اندوهجردی، حسین، *طنز و طنزپردازان در ایران*، تهران، نشر صدوق، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- پلارد، آرتور، *طنز*، ترجمه سعید سعید پور، تهران، نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۸۳.
- پناهی، مهین، «نمونه‌هایی از لطیفه‌های نبوی در متون ادبی»، *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، شماره نهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، صص ۱-۱۹.
- جوادی، حسن، *تاریخ طنز در ادبیات فارسی*، تهران، انتشارات کاروان، ۱۳۸۴.
- چناری، عبدالامیر، «طنز در شعر حافظ»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، شماره ۴۵-۴۶، بهار و تابستان ۱۳۸۴، صص ۳۹-۵۲.
- حرّعاملی، محمد بن حسن، *الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه*، تهران، انتشارات دهقان، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_، *وسائل الشیعہ*، قم، مؤسسه آل‌البتیت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- حکیمی، محمود، *لطیفه‌های سیاسی*، قم، نشر خرم، ۱۳۷۵.
- حکیمی، محمدرضا و دیگران، *الحیاء*، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- حلبی، علی اصغر، *تاریخ طنز و شوخ‌طبعی در ایران و جهان اسلامی*، انتشارات بهبهانی، ۱۳۷۷.

- \_\_\_\_\_، *مقدمه‌ای بر طنز و شوخ طبعی در ایران*، تهران، انتشارات پیک، ۱۳۶۴.
- حمیری، عبد الله بن جعفر، *قرب الإسناد*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- حیدری، محمد جواد، «طنز در قرآن کریم»، *صحیفه مبین*، دوره دوم، شماره ۲۳، ۱۳۷۹، صص ۸۷-۹۷.
- حیدری، محمدباقر، «مقدمه‌ای بر طنز از دیدگاه عقل و نقل»، *مجموعه مقالات طنز*، مرکز مطالعات صدا و سیما، *فصلنامه سنجش و پژوهش*، شماره سیزدهم و چهاردهم، ۱۳۷۷، صص ۱۱۵-۱۵۴.
- خاقانی، محمد و حمید عباس زاده، «مؤلفه‌های تصویر هنری در نامه سی و یکم نهج البلاغه»، *دوفصلنامه حدیث پژوهی*، سال سوم، شماره پنجم، ۱۳۹۰.
- خرم‌شاهی، بهاء الدین، *حافظ حافظه‌ی ماست*، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۲.
- خوانساری، محمد بن حسین، *شرح غرر الحکم و درر الکلم*، دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۶.
- داد، سیما، *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۷۵.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت- دمشق، دارالعلم- الدارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
- سیوطی، جلال الدین، *الجامع الصغیر*، بیروت، دارالفکر، الطبعة الاولى، ۱۴۰۱ق.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، «طنز حافظ»، *ماهنامه حافظ*، شماره نوزدهم، ۱۳۸۴، صص ۳۹-۴۲.
- شمیسا، سیروس، *انواع ادبی*، تهران، انتشارات فردوسی، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
- شوقی نوبر، احمد، *حافظ عاشقی رند و بی سامان*، تبریز، انتشارات شایسته، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، *منیة المرید*، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- صابونی، محمد علی، *الابداع البیانی فی القرآن العظیم*، بیروت، المکتبة العصریة، ۲۰۰۷م.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شرح أصول الکافی* (صدرا)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- صدر، رؤیا، *بیست سال با طنز*، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۱.
- طباطبایی، سید کاظم، «آیا بهشتیان نابخرداند؟ پژوهشی در باره حدیث «اکثر اهل الجنة البله»»، *مطالعات اسلامی*، شماره ۷۰، ۱۳۸۴، صص ۷۱-۱۱۴.
- غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین* (ربع مهلکات)، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۸۶.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *الوافی*، کتابخانه امام علی (ع)، اصفهان، ۱۴۰۶ق.

- کرمی، بیژن، «نگاهی به علل گسترش طنز در قرن چهارم هجری قمری»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، دانشگاه تهران، شماره ۱۸۰، ۱۳۸۵، صص ۱۴۹-۱۶۶.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، *شرح الکافی*، تهران، المکتبه الإسلامیه، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- متقی هندی، علی، *کنز العمال*، بیروت، مؤسسه الرساله، الطبعة الخامسة، ۱۴۰۹ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی، *بحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- محمد قاسمی، حمید، *جلوه‌هایی از هنر تصویر آفرینی در روایات نبوی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- \_\_\_\_\_، *جلوه‌هایی از هنر تصویر آفرینی در نهج البلاغه*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، *پژوهشی درباره طنز در شریعت و اخلاق*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
- مروتی، سهراب، «ترنم طنز در آیین اخلاق»، *مجموعه مقالات طنز، مرکز مطالعات صدا و سیما، فصلنامه سنجش و پژوهش*، شماره سیزدهم و چهاردهم، ۱۳۷۷، صص ۱۷۹-۱۹۰.
- معزی، نجفقلی، *دره نجفی*، به تصحیح حسین آهی، تهران، ۱۳۵۵.
- مکارم شیرازی، ناصر، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه امام علی (ع)، ۱۴۲۱ق.
- \_\_\_\_\_، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- مناوی، محمد عبدالرؤف بن تاج العارفین، *فیض القدیر شرح الجامع الصغیر*، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- موحد، عبدالحسین، «طنز و خلأقیّت»، *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*، شماره دوم، ۱۳۸۲، صص ۱۵۷-۱۷۰.
- ناصری، ناصر، «طنز و جلوه‌های شکل‌گیری آن در ادب فارسی»، *فصلنامه ادبیات فارسی*، سال سوم، شماره هفتم، ۱۳۸۵، صص ۷۹-۱۱۴.
- نبوی، ابراهیم، *کاوشی در طنز ایران*، تهران، انتشارات جامعه ایرانیان، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- نراقی، مهدی بن ابی‌ذر، *جامع السعادات*، نجف اشرف، دار النعمان، چاپ چهارم، بی‌تا.
- نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل‌البتیت (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- نوی، یحیی بن شرف، *شرح مسلم*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- هاشمی خوبی، میرزا حبیب‌الله و حسن حسن‌زاده آملی و محمد باقر کمره‌ای، *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، تهران، مکتبه الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ق.

هیشمی، علی بن ابوبکر، *مجمع الزوائد*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤٠٨ق.

Dustin Griffin, "Satire – Acritical Reintroduction", The University Press Of Kentucky ,1994.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳  
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۵۶-۱۴۱

## واکاوی حکم تجری در ادله نقلی\*

دکتر سیدمهدی نریمانی

دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mybox62@gmail.com

دکتر محمدتقی فخلعی<sup>۱</sup>

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: fakhlai@um.ac.ir

### چکیده

یکی از مباحث مهم دانش اصول فقه، بررسی حکم تجری از لحاظ حکم عقل است و اصولیان در اینکه تجری حرام است یا نه اختلاف کرده‌اند. تجری در اصطلاح عبارت است از مخالفت عملی با حکم الزامی مولا اعم از واجب یا حرام به اعتقاد انجام‌دهنده؛ درحالی‌که پندار وی برخلاف واقع بوده و در حقیقت مخالفتی صورت نگرفته است. نویسندگان در این جستار پس از بیان حکم عقل نسبت به متجری، به دنبال تشخیص حکم تجری از دیدگاه ادله نقلی برآمده‌اند و پس از بررسی سندی و دلالتی ادله نقلی مربوط به این بحث، دریافته‌اند که از لحاظ نقلی بی‌گمان تجری، عقوبت‌آور نخواهد بود. البته مطابق نظر مشهور در بحث عدالت، شخص متجری، چون دارای ملکه دوری از گناه نیست، عادل نیست.

**کلیدواژه‌ها:** تجری، روایات، متجری، استحقاق عقاب، عدالت.

---

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۲/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۱۲/۱۳.

۱. نویسنده مسئول

## مقدمه

تجرّی در اصطلاح عبارت است از مخالفت عملی با حکم الزامی مولا اعم از واجب یا حرام به اعتقاد انجام‌دهنده؛ درحالی‌که پندار وی برخلاف واقع بوده و در حقیقت مخالفتی صورت نگرفته است، مانند کسی که آب را به گمان شراب بودن بنوشد، سپس معلوم گردد که آن مایع، آب بوده است نه شراب. (نجفی اصفهانی، وقایه الأذهان، ۴۵۵؛ موسوی بجنوردی، منتهی الأصول، ۳۰ / ۲؛ حکیم، حقائق الأصول، ۱۴ / ۲)

با این تعریف، فرق تجرّی و معصیت حقیقی روشن شد. معصیت اقدام بر مخالفت مولا است که برحسب واقع نیز مخالفت صورت گرفته باشد. برای نمونه در شبهه حکمیه، شخصی گمان می‌کرده است: «غیبت یعنی ذکر کردن عیب مؤمن به نحوی که اگر بشنود ناراحت گردد.» (شیخ طوسی، الأمالی، ۵۳۷) با وجود این، به ذکر عیوب آشکار مؤمنان می‌پرداخته است و هر کجا می‌نشیند، پشت سردیگران، عیب‌هایی از ایشان را یادآوری می‌کند. حال پس از چند سال درمی‌یابد که «غیبت یعنی ظاهر کردن عیب مخفی مؤمن، نزد دیگران.» (خمینی، استفتاءات، ۶۱۹ / ۲؛ استفتاءات جدید، ۲۰۹ / ۱؛ بهجت، جامع المسائل، ۴۶۷ / ۲؛ وحیدخراسانی، توضیح المسائل، ۴۰۲؛ مکارم‌شیرازی، استفتاءات جدید، ۱۵۹ / ۱) برای نمونه در شبهه موضوعیه، شخصی که یقین دارد، برادرش از عیب مخفی علی بی‌اطلاع است، لذا برای گذران وقت مشغول بیان عیوب علی برای برادرش می‌شود، پس از آنکه همه مسائل را بیان کرد، ناگهان متوجه می‌شود که برادرش این عیوب را می‌دانسته است یا اینکه اصلاً علی را نمی‌شناسد!

البته تجرّی به مفهوم لغوی - که عبارت است از جرأت بر مولا؛ خواه در واقع مخالفتی صورت گرفته باشد یا نه - اعم از معصیت است نه مابین با آن. از این عنوان در اصول فقه، مبحث قطع سخن رفته است. (آقاضیاء عراقی، نهاییه الأفكار، ۸ / ۳؛ حائری، درر الفوائد، ۳۲۹ / ۲، بهاء‌الدین حجتی، حاشیه علی کفایه الأصول، ۱۱ / ۲)

در اصول فقه مباحث زیادی درباره تجرّی مطرح<sup>۱</sup> و محل بحث و اختلاف است،<sup>۲</sup> از جمله اینکه آیا تجرّی عنوانی منطبق بر اراده متجرّی است که در نتیجه از افعال قلبی - به معنای عزم

۱. برای اطلاع از برخی مباحث دیگر در مورد تجرّی، مانند اقسام تجرّی، ثمره نزاع و ...، رک: آقا ضیاء‌الدین عراقی، نهاییه الأفكار، ۴۱ / ۳.

۲. آقا ضیاء‌الدین عراقی در این مورد می‌نویسد: وقع العلماء فی باب التجرّی والانقیاد فی حیص و بیص. (آقا ضیاء‌الدین عراقی، مقالات الأصول، ۲ / ۲۰۷)



بر گناه و تصمیم بر مخالفت با مولا همراه با عملی که گناه بودن آن از نظر متجری قطعی است - به شمار می‌رود یا عنوان منطبق بر فعل خارجی است که در نتیجه از افعال جوارحی محسوب شده و به معنای ارتکاب عملی، با اعتقاد به مخالفت آن با مولا است؟ قبح تجری بنابر اول، فاعلی و بنابر دوم، فعلی است و نیز این بحث که آیا قبح عقلی تجری مستلزم حرمت شرعی و استحقاق عقاب است یا نه؟ (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۱۸۷؛ خویی، مصباح الاصول، ۱۹/۲)

لازم به یادآوری است، در این نوشتار، چند نکته به عنوان نوآوری مطرح شده است؛ که عبارتند از:

۱. استکشاف حکم عقلی تجری.
۲. بررسی سندی روایات (اعم از موافق یا مخالف عقاب متجری).
۳. طرح حکم وضعی تجری با استناد به روایات صحیح.
۴. بیان آثار شرعی تجری، در صورت قول به عدم کیفر اخروی.

### ۱. حکم عقل در مسئله تجری

اصولیان در اینکه تجری حرام است یا نه اختلاف کرده‌اند، منشأ اختلاف این است که آیا از سوی شارع، قطع به حکم شرعی به طور مطلق، بر مکلف، حجت قرار داده شده است گرچه مخالفت با واقع باشد که در نتیجه بر مخالفت قطع - هرچند مخالف با واقع - عقاب می‌شود و یا تنها در صورت انطباق با واقع حجت است؟ (ر.ک: شهید اول، القواعد و الفوائد، ۱۰۷/۱)

#### ۱.۱. اقوال در مسأله

در ادامه مشهورترین اقوال در میان اصولیان به شرح ذیل ارائه می‌گردد،<sup>۱</sup> تا ضمن تعیین مقتضای قاعده عقلی، سنجه‌ای برای ارزیابی روایات، در اختیار داشته باشیم، که در صورت تعارض روایات، روایاتی که ما را به حکم عقل ارشاد می‌کنند، مقدم داشته شوند.

(۱) شخص متجری، دارای خبث سریره است و مستحق ملامت می‌باشد، در واقع تجری، مقتضای قبح فاعلی است ولی قبح فعلی ندارد. (شیخ انصاری، فرائد الاصول، ۴۸/۱)

۱. برای اطلاع از دیگر آرای اصولیان در این زمینه ر.ک: حائری، الفصول الغرورية في الأصول الفقهية، ۸۷؛ محمدکاظم خراسانی، نهاية النهاية، ۱۳۷/۱؛ سیدحسین طباطبایی بروجردی، تنقیح الاصول، ۲۷؛ آقا ضیاء‌الدین عراقی، مقالات الاصول، ۲/۴۰؛ همو، نهاية الافکار، ۳/۳۰.

۲) تا وقتی سوء سریره یا حسن سریره، به عنوان صفت کامنه، درون شخص باشد و در خارج، تجلی پیدا نکند، شخص فقط مستحق مدح یا ذم می‌باشد، و اما استحقاق عقاب یا ثواب بر آن مترتب نمی‌شود. اما اگر همراه با آن صفت درونی، شخص درصدد عمل برطبق آن صفت نیز بر آید دو صورت پیدا می‌کند:

یکم: نیت و صفت درونی، به فعلیت نمی‌رسد و به واقع اصابه نمی‌کند، که در این صورت تنها تجرّی و یا انقیاد صدق می‌کند و ثواب و عقاب را به دنبال دارد.

دوم: صفت درونی به فعلیت می‌رسد و شخص، متلبس به فعل می‌شود که در این صورت، عصیان یا اطاعت صدق می‌کند و بدون شک، ثواب و عقاب را به دنبال دارد. (آخوندخراسانی، کفایة الأصول، ۲۹۸)

۳) عملی که مبغوضیت ذاتی ندارد و در واقع حرام نباشد، بدون شک با تجرّی، قبح عقلی و حرمت شرعی پیدا نخواهد کرد. زیرا آن عمل از عنوان واقعی خود به وسیله قطع و یقین خلاف واقعی که متجرّی پیدا کرده، منسلخ نمی‌گردد. پس متجرّی گناه کار نیست چون کردارش مصداق گناه نیست؛ اما چون تجرّی از جرأت درونی انسان نشأت گرفته است، اثر قبیح این صفت، در دوزخ صفات نمایان می‌گردد. (خمینی، انوار الهدایه، ۴۶/۱ - ۵۵)<sup>۱</sup>

#### ۱.۲. تحقیق در مسأله

برای تشخیص صحیح حکم عقل، لازم است ملاک استحقاق عقاب یا ذم اخروی مشخص گردد، زیرا تبیین این ملاک، در تشخیص حکم عقل، راهگشاست. در واقع پس از درک صحیح ملاک استحقاق عقاب، حکم عقل در استحقاق یا عدم استحقاق تجرّی بهتر روشن می‌گردد.

اگرچه در تعیین ملاک استحقاق عقاب، توسط اصولیان دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است، از جمله اینکه هتک حرمت مولی، ملاک استحقاق عقاب می‌باشد. (ر.ک: آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۲۵۹؛ سید عبدالصاحب حکیم، منتقى الأصول، ۲/۲۳۹؛ محمد حسینی شیرازی، الوصول الی کفایة الأصول، ۳/۲۹۰) اما از آنجا که بحث ملاک استحقاق یابی عقاب، ماهیت کلامی دارد، با مراجعه به اقوال متکلمان شیعه دریافتیم، همگی ایشان متفق‌اند که ملاک استحقاق یابی نسبت به عقاب تنها «ارتکاب قبیح» یا «اخلال به واجب» می‌باشد. (سید عبدالصاحب حکیم، منتقى الأصول، ۲/۲۴۰؛ نور الأفهام فی علم الکلام، سید حسن حسینی لواسانی، ۲/۳۲۲؛ علی محمدی، شرح کشف المراد، ۴۳۳) با توجه به این ملاک، به نظر

۱. برای اطلاع از مبنای این دیدگاه و نقد آن ر.ک: مصطفی خمینی، العوائد و الفوائد، ۲۲ - ۲۸.

می‌رسد، با توجه به اینکه شخص متجری در نفس الامر و واقع مرتکب کار قبیحی نشده است و به واجبی نیز اختلال نرسانده است؛ پس مستحق عقوبت و کیفر نیست. در ضمن خیال او، مغیّر ذات عمل نیست، یعنی گمان وی، فعل غیرحرام را به فعل حرام تبدیل نمی‌کند، پس عقل دلیلی بر عقاب یا مذمت او نمی‌یابد، لذا حکم عقلی در این مسأله، عدم استحقاق یابی متجری نسبت به عقوبت است.<sup>۱</sup>

شاید کسی اشکال کند: نفس الامر که در اختیار مکلف نیست، لذا نمی‌تواند متعلق امر و نهی قرار گیرد، پس شخص متجری تا آنجایی که در اختیارش بوده است، تلاش کرده تا گناهی را مرتکب شود، اما به حسب اتفاق و صدفه این تصمیم محقق نشده است. لذا باید او عقاب گردد.

در پاسخ می‌گوییم: در موارد بسیاری همین امور غیراختیاری، جلوی استحقاق یابی عقاب را می‌گیرد؛ برای مثال، شخصی که قصد سرقت از خانه همسایه را دارد، با وسایل مورد نیاز سرقت، وارد منزل می‌گردد و پس از جمع کردن وسایل، به ناگهان متوجه می‌شود به اشتباه وارد خانه خود شده است! در این مورد، آیا او مجرم شناخته می‌شود؟! یا در بسیاری از موارد، امور غیراختیاری، باعث استحقاق یابی اشخاص نسبت به پاداش می‌گردد؛ همانند این همه جوایزی که هر روزه به وسیله قرعه کشی، بین مردم توزیع می‌گردد. در محل بحث ما نیز همین عدم تطابق یقین مکلف با واقع، اگرچه در اختیار او نیست، اما جلوی استحقاق یابی او نسبت به عقاب را می‌گیرد.

## ۲. بررسی ادله نقلی

در ادامه به بررسی روایاتی می‌پردازیم که عقوبت نیست گناه را بیان کرده‌اند؛ لازم به یادآوری است، اهل بیت (ع) کیفر تجری را از دو لحاظ بررسی کرده‌اند؛ نخست از لحاظ حکم تکلیفی و کیفر اخروی و دوم از لحاظ اثر وضعی آن. پس از این به بررسی ادله نقلی، پرداخته‌ایم که برخی گمان کرده‌اند بر استحقاق یابی متجری نسبت به عقوبت، دلالت دارد.

### (آ) حکم تکلیفی و کیفر اخروی تجری

۱. شایان ذکر است، اگرچه مذمت و عقوبت دنیوی با یکدیگر متفاوت است، یعنی مذمت به وسیله زبان و عقوبت با عمل، اجرایی می‌گردد، اما در مورد خدا مذمت و عقوبت، یک چیز است. (غروی اصفهانی، نهاية الدراية فی شرح الکفاية، ۳۲۱/۲) برای مطالعه بیشتر رک: آقا ضیاءالدین عراقی، مقالات الأصول، ۴۰/۲؛ مصطفی خمینی، العوائد و الفوائد، ۳۲ - ۲۸.

در این قسمت از نوشتار به چهار حدیث صحیح‌السند<sup>۱</sup> اشاره می‌گردد که به حکم تکلیفی و کیفر اخروی تجری پرداخته‌اند:

حدیث نخست: پیامبر(ص): بنده‌ای که نیت ارتکاب گناهی را داشته باشد، اگر آن گناه را انجام ندهد، چیزی بر ضد او ثبت نمی‌گردد. (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۶۴/۱۶ ح ۲۰۹۹۱)  
حدیث دوم: امام باقر(ع): هر وقت بنده‌ای تنها نیت ارتکاب گناه را بکند، علیه او چیزی نوشته نمی‌شود. (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۵۲/۱ ح ۱۰۲)

حدیث سوم: امام باقر یا امام صادق(ع): خدا به خاطر [ارزش] حضرت آدم، نسبت به اولاد او چنین قرار گذاشت که اگر کسی از ایشان، تصمیم به ارتکاب گناهی بگیرد، چیزی بر ضد او ثبت نمی‌شود؛ اما کسی که تصمیم به ارتکاب گناه بگیرد و آن را محقق سازد، برای او کیفر می‌نویسند. (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۵۱/۱ ح ۹۸)

حدیث چهارم: امام باقر یا امام صادق(ع): خدا به آدم فرمود: ای آدم! به خاطر [جایگاه تو نزد من] برای اولاد اینگونه مقرر کردم که اگر به ارتکاب گناهی میل پیدا کنند، چیزی علیه ایشان نوشته نشود؛ اما اگر مرتکب گناهی شدند، آن کردار ثبت گردد. (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۵۲/۱ ح ۱۰۰)

**تقریب استدلال:** با توجه به اینکه یکی از شرایط استحقاق یابی عقاب، «تحقق خارجی کردار حرام» است؛ در فرض محل بحث ما که شخص متجری نیت ارتکاب حرام را داشته است ولی نتوانسته به خواسته‌اش، که همان «تحقق خارجی کردار حرام» است، دست یابد؛ کیفر اخروی بر آن مترتب نخواهد شد.

پس «عدم ارتکاب» اعم از این است که مکلف دست از انجام حرام بکشد یا آنکه فعل مزبور در واقع حرام نبوده باشد. یعنی مکلف قصد شرب خمر دارد، در این صورت چند حالت ذیل متصور است:

(۱) شراب واقعی را بنوشد: در این مورد چون مکلف با سوء اختیار، مرتکب حرام واقعی شده است، بی‌گمان مستحق عقاب است.

(۲) شراب واقعی را ننوشد: با توجه به آموزه‌های اسلامی، در این صورت مکلف مستحق عقاب نمی‌باشد؛ زیرا شرط استحقاق یابی برای عقاب، همان «تحقق خارجی کردار حرام»

۱. همه رجال این احادیث، بالاتفاق، امامی و ثقه و جلیل‌القدر هستند. (رک: نجاشی، رجال، مسلسل: ۱۰۲۶؛ ۹۴۶؛ ۲۳۲؛ ۷۱۸؛ ۸۴۱؛ ۱۳۷؛ ۵۶۱؛ ۳۲۸؛ ۱۰۲۶؛ ۹۴۶؛ ۲۳۲؛ ۷۱۷؛ ۳۲۸؛ ۴۶۳)

می‌باشد و در این فرض، این شرط محقق نشده است.

۳) شراب غیر واقعی را بنوشد: با توجه به روایات مطرح شده، در این صورت نیز مکلف مستحق عقاب نمی‌باشد؛ زیرا شرط استحقاق یابی برای عقاب، همان «تحقق خارجی کردار حرام» می‌باشد و در این فرض، این شرط محقق نشده است.

۴) شراب غیر واقعی را ننوشد: با توجه به آنچه پیش از این گذشت، در این مورد نیز مکلف مستحق عقاب نمی‌باشد؛ زیرا شرط استحقاق یابی برای عقاب، همان «تحقق خارجی کردار حرام» می‌باشد و در این فرض، این شرط محقق نشده است.

چنانکه مشاهده می‌کنید، در سه فرض اخیر، چون رفتار حرام، تحقق خارجی نیافته است، نمی‌توان شخص متجری را مستحق عقاب دانست، زیرا شرط معین شده از جانب شارع که همان «تحقق خارجی کردار حرام» می‌باشد، تحقق نیافته است. در ضمن مطابق ملاکی که در علم کلام برای استحقاق یابی نسبت به عقوبت مطرح شده است، «ارتکاب قبیح» یا «اخلال به واجب» نیز این شخص، مستحق ملامت و عقوبت نیست.

#### ب) اثر وضعی تجری

در این قسمت دو حدیث صحیح‌السند بیان می‌گردد که برای تجری، اثر وضعی دنیوی ترسیم کرده‌اند، در واقع اگرچه تجری کیفر اخروی، به همراه ندارد ولی برخی آثار دنیوی را به ارمغان می‌آورد که در روایات ذیل به آنها اشاره شده است:

۱. پیامبر(ص): هر کس نیتی داشته باشد، خدا همان را به او باز می‌گرداند، اگر خیر است، بازگشتش خیر است؛ اگر شر باشد، بازگشتش شر است.<sup>۱</sup> (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱/ ۵۷ ح ۱۱۸)

۲. امام صادق(ع): بی‌گمان مؤمن گناهی را در نیت می‌گذراند، در نتیجه از رزق (مادی یا معنوی) او کاسته می‌شود. (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱/ ۵۸ ح ۱۲۱)

**تقریب استدلال:** این دسته از روایات، به اثر وضعی نیت شر و گناه تصریح می‌کند اما به کیفر اخروی آن اشاره‌ای نمی‌کند. متجری نیز چون نیت ارتکاب خلاف شرع را داشته است، این آثار وضعی بر عمل او مترتب می‌گردد اما همه این آثار وضعی، دنیوی هستند و ربطی به کیفر اخروی ندارد.

۱. همه رجال این احادیث، بالاتفاق، امامی و ثقه و جلیل‌القدر هستند. (ر.ک: نجاشی، رجال، مسلسل: ۱۰۲۶؛ ۹۴۶؛ ۲۳۲؛ ۷۱۸؛ ۸۴۱؛ ۱۸۲؛ ۲۷۳)

لازم به یادآوری است، آیه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلی شاکَلَتِهِ» (اسراء: ۸۶) را نیز می‌توان از آموزه‌هایی دانست که به آثار وضعی تجری پرداخته است، همانطور که شیخ طوسی پس از نقل اختلافاتِ مفسران در تفسیر آیه به این نکته اشاره کرده است: «سزاوار است انسان از خو گرفتن با نیتِ فاسد دوری کند و نسبت به آن استمرار نداشته باشد، بلکه [اگر ناخواسته هم پیش آمد] سریع از آن بازگردد.» (شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۶/ ۵۱۴)

**نکته:** بروجردی، در خصوص روایاتی که بر عدم عقابِ متجری دلالت می‌کند، می‌نویسد: «اینکه برخی درصدد برآمده‌اند تا با اخباری که عقابِ متجری را نفی می‌کند، به عدم استحقاقِ عقوبتِ متجری پایبند شوند، فاسد است. زیرا مدلولِ روایاتِ مزبور، نفی فعلیتِ عقاب است نه نفی استحقاقِ عقاب! و این استحقاق یا عدم استحقاق محلِ بحثِ ماست.» (حسین علی منتظری، نهاییه الاصول، ۴۱۸)

اما این ادعا، با توجه به روایت موثقی که از امام صادق (ع) نقل شده است، قابلیتِ احتجاج را از دست می‌دهد؛ حضرت در این زمینه می‌فرماید: «اهل فسق به خاطر نیتِ گناه، مؤاخذه و کیفر نمی‌شوند، چون خدا عادل و بخشنده است و ستم‌گری در شأن او نیست!»<sup>۱</sup> (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱/ ۵۵ ح ۱۱۳)

در واقع حضرت تصریح می‌کند که مؤاخذه و کیفر افراد به صرف نیت ارتکابِ گناه، خلاف عدالت و موافق با ستم‌گری می‌باشد! پس نمی‌توان ادعا کرد این روایات، در مقام نفی فعلیتِ عقوبت هستند. هم‌چنین مطابق مفاد این حدیث، استکشافِ عقلی، مطرح شده توسط برخی اصولیان غلط می‌شود، زیرا مطابق این نقل، امام صادق (ع) مکلفان را به حکم عقل ارشاد می‌کند و متجری را مستحق عقاب نمی‌شمارد. در واقع این حدیث با حکم عقلی عدم استحقاقِ عقابِ متجری، مطابقت دارد و آن حکم عقلی که برخی ادعا کرده‌اند را اشتباه می‌انگارد.

شاید کسی ادعا کند، این حدیث در مقام امتنان صادر شده است؛ اما این ادعا ناصواب است، زیرا ضمن آنکه چنین احتمالی ضمن ناسازگاری با ظاهر فرمایش امام صادق (ع) مبنی بر اینکه مؤاخذه برای نیتِ سوء را از مصادیق ستم برشمرده‌اند، با مبنای شیعه در حُسن و قُبْح،

۱. اگرچه اکثر رجال این حدیث، بالاتفاق، امامی و ثقه و جلیل‌القدر هستند. (ر.ک: نجاشی، رجال، مسلسل: ۵۷۳؛ ۱۱۸۰) اما «مسعده بن صدقه» از راویان اهل سنت می‌باشد که توسط رجالیان شیعه، توثیق است. (رجال الطوسی، شیخ طوسی، مسلسل: ۱۶۰۹)

نیز متعارض است. لذا باید گفت: حدیث در مقام این است که با زدودن زنگار، همگان را به حکم عقل واقعی راهنمایی کند نه این که با امتنان، مصداقی از مصادیق ظلم را خارج کند. شاید کسی ادعا کند، این حدیث مربوط به خطورات ذهنی است که شخص هرگز جامعه عمل به آن‌ها نپوشانده است. در پاسخ می‌گوییم: با توجه به حکم عقل، مبنی بر عدم استحقاق‌یابی شخص متجری نسبت به عقاب، جایی برای طرح این ادعا باقی نمی‌ماند. با توجه به مفاد موثق مسعده، می‌توان نظر کسانی که برای جمع بین دو دسته اخبار این بحث، خواسته‌اند راه حلی ارائه کنند را نیز مخدوش دانست؛ شیخ انصاری در مقام بیان وجه جمع این احادیث می‌نویسد: «ممکن است روایات دسته نخست [که بر عدم عقاب متجری دلالت دارد] را بر موردی حمل کنیم که خودش، از قصدش بازگشته باشد، اما روایات دسته دوم [که بر عقاب متجری دلالت دارد] را بر موردی حمل کنیم که خودش، از قصدش بازنگشته باشد، بلکه به خاطر موانع خارجی، به مقصودش دست نیافته باشد. ممکن است روایات دسته نخست را بر موردی حمل کنیم که به قصد بسنده کرده است، اما روایات دسته دوم مربوط به کسانی است که پس از قصد، مقدماتی از کار را انجام داده‌اند.» (انصاری، فرائد الاصول، ۱/ ۳۳)

با توجه به موثقه مسعده، این حمل‌ها ناصحیح خواهد بود؛ بلکه همانگونه که در ادامه مطرح می‌گردد، باید روایات متعارض با این دسته را، به خاطر ضعف سندی یا دلالتی کنار بگذاریم و به ارائه چنین وجوهی برای جمع میان دو دسته روایات، نیاز نداریم. (ر.ک: خویی، مصباح الاصول، ۲/ ۲۹؛ احمد قدسی، انوار الاصول، ۲/ ۲۲۸)

لازم به یادآوری است اگر کسی حکم عقلی عدم استحقاق عقاب متجری را نپذیرد و اصرار داشته باشد که عقل به استحقاق عقاب متجری حکم می‌کند، لازم است این دسته احادیث را، به واسطه آنکه مخالف حکم عقل است، کنار بگذارد و یا آن‌ها را به یکی از اشکال ذیل تأویل ببرد: یکم: این روایات به خطورات ذهنی اختصاص دارد. دوم: این روایات امتنانی است.

### ج) بررسی ادله نقلی متعارض

در ادامه ادله نقلی که در نگاه نخست، با مفاد روایات فوق‌الذکر متعارض است، اشاره می‌گردد تا در صورت تمامیت این ادله، به چاره‌جویی میان این دو دسته برآیم؛ اما در صورت عدم تمامیت این دسته، از لحاظ سند یا دلالت، به مفاد احادیث دسته نخست، که بر عدم

استحقاق عقاب متجری دلالت داشت، پایبند شویم.

### یکم: آیات

برخی اصولیان (ر.ک: انصاری، فرائد الاصول، ۱/ ۴۷؛ آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۲۶۲) با استناد به ظاهر آیاتی از قرآن<sup>۱</sup> خواسته‌اند استکشاف عقلی‌شان را تأیید کنند؛ اما این ادعا با نقدهایی مواجه شده است؛ که در ادامه برخی آنها بیان می‌گردد.

قزوینی در این زمینه می‌نویسد: «این تعابیر (مانند یحبون أن تشیع الفاحشه) از باب تعبیر به لازم است که از آن ملزومش را اراده می‌کنند، برای بلاغت بیشتر!» (قزوینی، تعلیقه علی معالم الاصول، ۳/ ۶۰۸)

فیروزآبادی پس از تبیین بحث چنین می‌نگارد: «در تجری که شخص قطع پیدا کرده که این کار حرام است و قصد کند آن کار را انجام دهد؛ سپس دریابد که این کار حرام نبوده است، همانند کسی است که از ابتدا قصد ارتکاب حرام نداشته است؛ پس استناد برای این موارد به آیات و روایات مزبور واقعا مشکل است.» (فیروزآبادی، عنایة الاصول فی شرح کفایة الاصول، ۳/ ۲۰)

علامه طباطبایی در توضیح این دسته از آیات، نوشته است: «همه این آیات (بقره: ۲۲۵ و ۲۸۳؛ الاسراء: ۳۶؛ احزاب: ۵؛ نور: ۱۹) دلالت دارند بر اینکه قلوب که مراد از آن، همان نفوس است احوال و اوصافی دارد، که آدمی با آن احوال محاسبه می‌شود ... لازم است دانسته شود که این آیات تنها دلالت دارد بر اینکه محاسبه بر معیار حالات و ملکات قلبی است، چه اظهار بشود، و چه نشود، و اما اینکه جزای آن، در دو صورت اظهار و اخفا یک جور است یا نه؟ و به عبارت دیگر آیا جزا تنها بستگی به تصمیم دارد؟ خواه عمل را هم انجام بدهد یا ندهد؟ و خواه مصادف با واقع هم بشود یا نشود؟ و مثلا کاسه‌ای که شراب تشخیص داده بنوشد، بعد معلوم شود آب بوده، آیه شریفه ناظر به این جهات نیست.» (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲/ ۴۳۷)

پس با توجه به مطالبی که نقل شد، درمی‌یابیم چنین استظهاری از این آیات، صحیح نمی‌باشد؛ بلکه با تصریح آیات صریحی از قرآن (بقره: ۱۳۹ و ۱۶۷ و ۲۸۶؛ آل عمران: ۳۰؛ طلاق: ۷؛ قصص: ۵۵؛ ملک: ۲؛ هود: ۱۵ و ۱۱۱؛ احقاف: ۱۹؛ زلزله: ۶ تا ۸) مخالفت دارد؛ زیرا در این آیات قرآنی تصریح به «کیفر بر اساس کردار خارجی» شده است! حتی برخی فرازهای

۱. ر.ک: بقره: ۲۲۵ و ۲۸۳؛ اسراء: ۳۶؛ احزاب: ۵؛ نور: ۱۹.



همان آیات مورد استناد عده‌ای از اصولیان، این ادعا را ردّ می‌کند. (ر.ک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲/ ۴۳۷)

### دوم: روایات

چند روایت در دستۀ دوم روایات، مطرح شده است؛ که از لحاظ نحوه دلالت بر عقاب متجری، بر دو گونه‌اند:

دستۀ یکم: این دسته از روایات چنین القاء می‌کند که مطلق نیت شر، شخص را مستحق عقاب می‌کند. در واقع این دسته از روایات بر استحقاق یابی متجری، نسبت به عقاب دلالت دارد چون او نیز نیت سوء داشته است. به عنوان نمونه امام باقر(ع) در پاسخ به این شبهه که چرا دوزخیان در دوزخ و بهشتیان در بهشت جاودانه‌اند، در حالی که اعمال شر و نیک آنها به مقدار چند ده سال بیشتر نبوده است؛ می‌فرماید: «دوزخیان در دوزخ جاودانه‌اند، زیرا نیتشان این بوده است که تا وقتی در دنیا هستند، به معصیت خدا مشغول باشند؛ بهشتیان در بهشت جاویدانند چون در ضمیرشان چنین قصد کرده بودند که تا هر زمانی که در دنیا باقی بمانند، به اطاعت خدا پردازند. پس هر گروه به واسطۀ نیتشان جاودانه هستند.» (حر عاملی، وسائل الشیعة، ۵۰/۱ ح ۹۶)

دستۀ دوم: مطابق مفاد برخی از روایات، نیت صرف، استحقاق یابی عذاب به همراه ندارد، بلکه به انضمام به گناه، استحقاق عذاب را به همراه می‌آورد. به عنوان نمونه به حدیثی از پیامبر(ص) در این زمینه توجه کنید: «وقتی دو مسلمان، به ناحق روی هم‌دیگر شمشیر بکشند، قاتل و مقتول به آتش جهنم گرفتار می‌شوند.

شخصی پرسید: ورود قاتل به دوزخ، روشن است ولی چرا مقتول به جهنم می‌رود؟ فرمود: چون او نیز قصد داشت مسلمانی را به قتل برساند!» (حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۴۸/۱۵ ح ۲۰۱۸۴)

بررسی دلالتی: در بررسی دلالتی این دو دسته حدیث، درمی‌یابیم دلیل‌های اقامه شده، از محل بحث بیگانه است، زیرا این احادیث ضمن آنکه با دلیل عقلی اقامه شده، مبنی بر عدم استحقاق یابی متجری نسبت به عقاب، مخالفت دارد، از لحاظ دلالتی نیز مربوط به بحث متجری نمی‌شود. بررسی دلالتی این احادیث به شرح ذیل است:

روایات دستۀ یکم: اگر قرار باشد به مفاد این دسته احادیث پایبند شویم، لازمه‌اش این است که شخصی که نیت شرب خمر دارد، عقابش با کسی که شراب می‌نوشد برابر باشد! در

حالی که هیچ فقیهی به این معنا ملتزم نشده است. (احمد قدسی، انوار الاصول، ۲/ ۲۲۴) لذا امام باقر(ع) در توضیح این که چگونه ممکن است نیت مؤمن برتر از عملش باشد، می فرماید: «زیرا عمل، گاهی با ریاء همراه می گردد؛ اما نیت [چون درونی است و کسی از آن باخبر نمی شود] خالص است و فقط برای خداوند است.» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱/ ۵۳ ح ۱۰۷)

روایات دسته دوم: با بررسی دلالت این دسته از روایات، درمی یابیم که شخصی که مرتکب گناه شده است، ضمن نیت شر، عنوان مجرمانه دیگری را مرتکب شده است که به خاطر آن عنوان مجرمانه مستحق کیفر می شود. برای مثال در حدیثی که بیان شد، مقتول به خاطر آنکه شمشیری به ناحق کشیده است، مستحق کیفر و عذاب شده است. یا در روایات دیگر عناوینی مانند اعانه بر اثم، زمینه ساز استحقاق یابی عقاب می گردد نه صرف نیت شر. (ر.ک: احمد قدسی، انوار الاصول، ۲/ ۲۲۲ - ۲۲۵)

بررسی سندی: با پس از بررسی سندی این دو دسته روایت، در می یابیم که همه این روایات، از لحاظ سندی مخدوش اند<sup>۲</sup> و قابلیت استناد ندارند. با توجه به این مطالب است که اصولیان متأخر، این آیات و روایات را مؤید استکشاف

۲. جهت اطلاع خواننده محترم، تنها به آدرس روایات و مشکل سندی آنها اشاره می گردد:

- (۱) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱/ ۴۸ ح ۸۷ [ابو عروه سلمی، مهمل است.]
- (۲) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱/ ۴۸ ح ۹۲ [احمد بن اسحاق بن عباس و پدرش، مهمل هستند و ابو مفضل نیز اختلافی است. (ر.ک: نجاشی، رجال، مسلسل: ۱۰۵۹)]
- (۳) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱/ ۵۰ ح ۹۵ [ابراهیم بن هاشم، توثیق نشده است؛ برخی مدعی اند نوفلی از غلات بوده است و مهمل می باشد، سکونی هم از فرقه های غیر شیعه پیروی می کرده است. (ر.ک: نجاشی، رجال، مسلسل: ۷۷، ۴۷)]
- (۴) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱/ ۵۰ ح ۹۶ [ابراهیم بن هاشم و احمد بن یونس و ابوهاشم، توثیق نشده اند؛ در ضمن قاسم بن محمد و منقری نیز تضعیف شده اند. (ر.ک: نجاشی، رجال، مسلسل ۸۶۳، ۴۸۸)]
- (۵) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱/ ۵۳ ح ۱۰۷ [حبیب بن حسین، توثیق نشده است و احمد بن صبیح را برخی از زیدیه شمردند و برخی او را شیعه دانسته اند. (ر.ک: نجاشی، رجال، مسلسل: ۱۸۴)]
- (۶) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱/ ۵۳ ح ۱۰۹ [بعض رجالی که حسن بن حسین انصاری از ایشان روایت کرده است، مشخص نیست و این جهل نسبت به راوی، باعث ضعف سند می شود.]
- (۷) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱/ ۵۶ ح ۱۱۴ [علی بن احمد و عبدالرحمن بن کثیر، توثیق نشده اند و ابوالفضل نیز توسط برخی توثیق و توسط برخی تضعیف شده است. (نجاشی، رجال، مسلسل: ۱۰۵۹)]
- (۸) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱/ ۵۷ ح ۱۲۰ [علی بن حفص و علی بن سائج، مهمل هستند و مورد توثیق رجالیون قرار نگرفته اند.]
- (۹) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱/ ۵۸ ح ۱۲۲ [عمرو بن اشعث مهمل است، محمد بن حسن بن شمون و عمرو بن شمر، تضعیف شده اند و جابر بن یزید اگرچه اختلاف است، ولی ظاهراً شخص تقه ای است. (ر.ک: نجاشی، رجال، مسلسل: ۸۹۹، ۷۶۵، ۳۳۲)]
- (۱۰) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۲/ ۳۷۶ ح ۳۲۱۶۶ [شعیب بن واقد، مهمل است؛ حسین بن زید نیز توثیق نشده است. (ر.ک: نجاشی، رجال، مسلسل: ۱۱۵)]

عقلی ادعایی، که بر استحقاق‌یابی متجری دلالت داشت، ندانسته‌اند و تصریح می‌کنند که دلیلی در آموزه‌های نقلی بر عقاب متجری وجود ندارد.<sup>۳</sup> (ر.ک: محمدتقی آملی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲/ ۱۱۰؛ خویی، موسوعه الإمام الخوئی، ۱/ ۲۵۴، همو، کتاب الاجتهاد والتقلید، ۳۰۲؛ موسوی بجنوردی، منتهی الأصول، ۲/ ۳۸)

### نکات پایانی

با توجه به این‌که در روایات صحیح آمده است، شخص متجری، عقاب ندارد؛ چند پرسش مطرح می‌گردد که در ادامه مطرح می‌گردد:

۱. با توجه به بحث تجری، حکمی شرعی نسبت به متجری بار می‌شود یا خیر؟  
در صورتی که مطابق مشهور، عدالت را ملکه‌ای بدانیم که انسان را از کارهای منافی مروت (کارهایی که بر بی‌مبالاتی شخص نسبت به دین گواهی می‌دهد) دور نگاه می‌دارد. (ر.ک: یزدی طباطبایی، العروة الوثقی، ۳/ ۱۸۹) در این صورت شخص متجری، عادل نیست؛ لذا اموری که عدالت در آنها شرط است (مانند: تصدی امور ولایی، امامت جمعه و جماعت) را نمی‌تواند بر عهده بگیرد، چون در تجری، بی‌مبالاتی ورزیده است. (خویی، کتاب الاجتهاد والتقلید، ۳۰۲)

۲. با توجه به عدم عقوبت اخروی تجری، آیا نمی‌توان، حکم تکلیفی برای فعل تجری مطرح کرد؟

با توجه به دلیل عقل، این شخص استحقاق عقاب ندارد؛ لازمه این حکم عقلی آن است که عمل تجری حتی استعداد کراهت را نیز نداشته باشد.

### نتیجه‌گیری

اگرچه اصولیان در تأسیس قاعده عقلی در بحث تجری و ابعاد آن اختلاف کرده‌اند؛ اما به نظر نویسندگان، از لحاظ عقل و نقل بی‌گمان تجری، عقوبت‌آور نخواهد بود؛ زیرا به تصریح روایات، عقوبت بندگان، به خاطر نیت گناه، «ستم‌گری» است و از آنجا که شخص متجری تنها

۳. برای اطلاع از برخی احادیث دیگر که در این زمینه استدلال شده است، ر.ک: علی روزدری، تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی، ۳/ ۲۹۷؛ آقا ضیاء‌الدین عراقی، مقالات الأصول، ۲/ ۴۲؛ سید کاظم حائری، القضاء فی الفقه الإسلامی، ۲۰۴؛ کاظمی خراسانی، فوائد الأصول، ۳/ ۵۰؛ سیدمحمدباقر صدر، فدک فی التاریخ، ۱۹۳.

خطایش همین نیت ناپاکش است، مطابق آموزه‌های روایی باید به این مسأله اذعان کرد که شخص متجری، مستحق عقوبت اخروی نخواهد بود.

البته دسته‌ای از روایات، بر این نکته دلالت دارند که نیت شرّ و گناه، دارای آثار وضعی در این دنیاست، متجری نیز چون نیت ارتکاب خلاف شرع را داشته است، این آثار وضعی بر عمل او مترتب می‌گردد اما همه این آثار وضعی، دنیوی هستند و ربطی به کیفر اخروی ندارد. لازم به یاد است اگرچه برخی خواسته‌اند، میان روایات صحیح‌های که بر عدم استحقاق کیفر متجری دلالت دارد با روایات ضعیف‌السندی که بر استحقاق عقوبت متجری دلالت دارد، جمع نمایند، اما با توجه به موثق مسعده، این حمل‌ها ناصحیح خواهد بود، بلکه باید روایات غیر صحیح را، به خاطر ضعف سندی یا دلالتی کنار بگذاریم و به مفاد احادیث صحیح، که عدم استحقاق متجری است، پایبند شد.

البته اگر کسی حکم عقلی عدم استحقاق عقاب متجری را نپذیرد و اصرار داشته باشد که عقل به استحقاق عقاب متجری حکم می‌کند، لازم است احادیث صحیح را، به واسطه آنکه مخالف حکم عقل است، کنار بگذارد و یا آن‌ها را به یکی از اشکال ذیل تأویل ببرد: یکم: این روایات به خطورات ذهنی اختصاص دارد. دوم: این روایات امتنانی است. به نظر نویسندگان با توجه به مفاد ادله نقلی و عقلی، تنها حکمی که بر تجری می‌توان حمل کرد، این است که طبق نظر کسانی که عدالت را «ملکه دوری از بی‌مبالاتی» می‌دانند، شخص متجری چون دارای ملکه دوری از گناه نیست، نمی‌تواند عادل باشد.

## منابع

### قرآن کریم.

- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فوائد الأصول*، بیروت، الاعلمی، ۱۴۱۱ق.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *نهایة النهایة*، نسخه خطی، مکتبه اهل‌البیت (ع).
- \_\_\_\_\_، *کفایة الأصول*، قم، آل‌البیت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
- آملی، میرزا محمدتقی، *مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی*، تهران، مؤلف، ۱۳۸۰ق.
- بجنوردی، حسن، *منتهی الأصول*، نسخه خطی، مکتبه اهل‌البیت (ع).
- بهجت، محمدتقی، *جامع المسائل*، قم، دفتر معظم‌له، ۱۴۲۶ق.
- تبریزی، جواد، *استفتاءات جدید*، دفتر معظم‌له، قم، بی‌تا.
- حائری، عبدالکریم، *درر الفوائد*، قم، نشر اسلامی، ۱۴۰۹ق.

- حائری، سید کاظم، *القضاء في الفقه الإسلامي*، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۵ق،
- حائری، محمد حسین، *الفصول الغروية في الأصول الفقهية*، قم، دار احیاء العلوم الإسلامية، ۱۴۰۴ق.
- حجتی، بهاء الدین، *حاشیة علی کفاية الأصول*، قم، أنصاریان، ۱۳۸۳.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- حسینی لواسانی، سید حسن، *نور الأفهام فی علم الکلام*، قم، نشر اسلامی، ۱۴۲۵ق.
- حسینی فیروزآبادی، سید مرتضی، *عناية الأصول*، قم، فیروزآبادی، ۱۳۸۵.
- حسینی شیرازی، محمد، *الوصول إلى کفاية الأصول*، قم، دارالحکمه، ۱۴۲۶ق.
- حکیم، سید عبدالصاحب، *منتقى الأصول*، قم، الهادی، ۱۴۱۶ق.
- حکیم، سید محسن، *حقائق الأصول*، قم، بصیرتی، ۱۴۰۸ق.
- خمینی، روح الله، *لمحات الأصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۲۱ق.
- \_\_\_\_\_، *استفتاءات*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
- \_\_\_\_\_، *أنوار الهداية فی التعليقة علی الكفاية*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۱۵ق.
- خمینی، مصطفی، *العوائد و الفوائد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، بی تا.
- خویی، ابوالقاسم، *مصباح الاصول*، مقرر محمد سرور واعظ الحسینی، قم، داوری، ۱۴۲۰ق.
- \_\_\_\_\_، *کتاب الاجتهاد والتقليد*، قم، صدر، ۱۴۱۰ق.
- \_\_\_\_\_، *موسوعة الإمام الخوئی*، قم، مؤسسه إحياء آثار امام خوئی، ۱۴۱۸ق.
- روزدري، علي، *تقريرات آية الله المجدد الشيرازي*، قم، آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۱۴ق.
- شهيد اول، محمد بن مكي، *القواعد و الفوائد*، قم، كتابفروشي مفيد، بی تا.
- صدر، محمد باقر، *فدک في التاريخ*، بی جا، مرکز الغدير للدراسات الإسلامية، ۱۴۱۵ق.
- طباطبایي بروجردی، حسین، *تنقيح الأصول*، نجف، حیدریه، ۱۳۷۱ق.
- طباطبایي، محمد حسین، *الميزان فی تفسير القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *الأمالی*، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
- \_\_\_\_\_، *التبيان فی تفسير القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق.
- \_\_\_\_\_، *رجال الطوسی*، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۵ق.
- عراقی، ضیاء الدین، *مقالات الأصول*، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۲۰ق.
- \_\_\_\_\_، *نهاية الأفكار*، قم، نشر اسلامی، ۱۴۰۵ق.
- غروی اصفهانی، محمد حسین، *نهاية الدراية فی شرح الكفاية*، محقق: مهدي أحدي و أمير کلائی، قم، سید الشهداء (ع)، ۱۳۷۴.

- قدسی، احمد، *انوار الاصول*، قم، مدرسة امام علی بن ابی طالب (ع)، ١٤٢٤ق.
- کاظمی خراسانی، محمدعلی، *فوائد الأصول*، تعلیق: آغا ضیاءالدین عراقی، تحقیق: رحمت الله اراکي، قم، نشر اسلامی، ١٤٠٦ق.
- محمدی، علی، *شرح کشف المراد*، قم، دار العلم، ١٣٩٠.
- مکارم شیرازی، ناصر، *استفتاءات جدید*، قم، مدرسة امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ١٤٢٧ق.
- منتظری، حسین علی، *نهاية الأصول*، قم، حکمت، ١٣٧٥.
- موسوی قزوینی، سیدعلی، *تعلیقة علی معالم الأصول*، قم، نشر اسلامی، ١٤٢٢ق.
- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم، نشر اسلامی، ١٤١٦ق.
- نجفی، محمدتقی، *نهاية الأفكار*، قم، نشر اسلامی، ١٤٠٩ق.
- نجفی اصفهانی، محمد رضا، *وقاية الأذهان*، قم، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ١٤١٣ق.
- وحید خراسانی، حسین، *توضیح المسائل*، قم، مدرسة امام باقر (علیه السلام)، ١٤٢٨ق.
- یزدی، محمد کاظم بن عبدالعزیز، *العروة الوثقى*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٩ق.



intellect and that the *uṣūlīs* have been disagreed as to whether *tajarrī* is unlawful or not. Terminologically, *tajarrī* is practical opposition (insolence) to the master's command, either obligatory or unlawful according to the perpetrator's opinion; whereas, their presumption has been untrue and no opposition has taken place. In this research, after stating the dictate of intellect concerning the *mutijarrī* (insolent), the writers have sought to identify the ruling for *tajarrī* from the viewpoint of textual proofs and after examination of the *sanads* and the textual proofs on this discourse, they have found that *tajarrī* would undoubtedly not be textually deserving retribution. Of course, according to the generally accepted view on justice, the insolent person is not just because they do not possess the faculty of staying away from sin.

**Keywords:** *tajarrī*, traditions, *mutijarrī*, deserving tribulation, justice.



documentary and library method. To this end, first the concept of *ṭanz* is examined; then, from a historical perspective, its applications in the words of the Imams of guidance (A.S.) is explained in four humorous manifestation models, including humor through derision (*tahakkum*), parable, assimilation to animals, and allusive remark. It is included in the end that the ultimate goal of the humors existing in traditions is to set aright the individual and the society, and their taking lessons from the context from which the humor has been originated.

**Keywords:** humor, manifestations of creating humors, derision, parable, paradoxical concepts.

### Exploring into the Ruling for *Tajarrī* (Insolence) in Textual Proofs

Dr. Sayyid Mahdi Narimani, Ph.D. Graduate in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Muhammad Taqi Fakhla'i, Professor, Ferdowsi University of Mashhad

One of the significant discourses of principles of jurisprudence is the study of the ruling for *tajarrī* according to the dictate of

Christian.

**Keywords:** *ummi*, *ummas* and *ummiyūn*, goy (nation), goyim (nations).

### **Cognition of Humor (*Tanz*) and Study of its Status and Application in Islamic Traditions**

Dr. Sohrab Morovvati, Associate Professor, Ilam University

Qodrat Zolfaqarifard, Ph.D. Student of the Qur'an and Hadīth Sciences, Ilam University

Humor is the beautiful melody of art proceeding toward the cultural sublimation of a society. Delving into its related components is among the great duties of the compassionate researchers of society, because using this unique art leads to deepening of understanding the subject in the addressee's mind and on the other hand, it would state the society's inefficiencies with a sarcastic and bitter language and by creating apprehension and fear, it would warn the wrongdoers of their own errors and thus removes the deficiencies and defects created in the social life. This research is intended to bring to light the way this issue has been actualized from among the eloquent sayings of the Infallibles (A.S.) by means of

**Dr. Husayn Haydari**, Assistant Professor, Kashan University

The present writing seeks to explain the concepts of *ummas* and the ethnic exclusivism in light of the Holy Scripture and the concept of *ummī* (illiterate) and *ummiyūn*, in the Holy Qur'ān. Is the title *ummī* equivalent to polytheist and idolater or is it applied to the gentile people? Similarly, does the Prophet Muḥammad's (S.A.W.) being called *ummī* in the Qur'ān concern his being illiterate, or, in light of the background of the Holy Scripture, can this title be regarded as meaning the gentiles or any unfamiliar person with the Testaments?

Reviewing the application of this term in the Old and New Testament and also with a general look at the order of different books of the Testaments, this article concludes that the term *umma*, has been applied to all communities, including the Jews, but it has gradually been applied to the gentiles. In the New Testament, the term *ummī* has been just applied to non-Jewish and non-Christian communities. Given the background of the concept in the Testament and with a review of the verses in which the terms *ummī* and *ummiyūn* are used, it is understood that what is meant in the Holy Qur'ān by *ummī* is not illiterate or unable to read and write; rather, it means the one unfamiliar with the Torah and Gospel, even though being a Jew or

Bābawayh, the cognition of his patterns, standards, and methods in the realm of criticizing *ḥadīth* and its academic study is useful and of importance in the field of *ḥadīth* studies; because the above study and cognition can, among other things, contain useful lessons, applicable models, and excellent approaches for a better and more accurate understanding of *ḥadīth*. Ibn Bābawayh's critical ideas concerning traditions and narrations can be uncovered throughout his works. In this article, Shaykh Ṣadūq's ideas and critical method and approach in the expanse of "criticizing *ḥadīth*" are studied, examined, and evaluated in such instances as "dissimulative traditions", "extras of traditions", "distortions created in traditions", "the *mutifarrid* traditions (narrated by only one narrator) and unrecorded traditions in the early *shī'a* principles", "sectarian tendencies and the narrators' school of thought", "some narrators' *mutifarridāt* (traditions narrated by only one narrator)", "the category of *sanad* of some famous traditions", etc.

**Keywords:** *ḥadīth*, criticizing *ḥadīth*, Ibn Bābawayh, criteria, method, and approach.

### Study of the Conceptual Transformation of *Ummī* (Illiterate) and *Ummas* (Nations) in the Old and New Testament and the Qur'ān

Najāshī *rijāl*; difference in *ṭarīq* (chain of transmission) and being the transmitter of the book; existence of difference in the transmitter and the one from whom the *ḥadīth* is transmitted; knowledge of the nicknames, entitlements, and the geographical situation of cities; attention to the probable misrepresentations (*taṣḥīfs*) etc.

**Keywords:** *‘ilm al-rijāl* (scrutiny of transmitters), distinction of commonalities, unity of differences.

**Ibn Bābawayh’s Method in Criticizing *Ḥadīth***  
(Study of the Most Important Indexes of Shaykh Ṣadūq’s  
Critical Approach to *Ḥadīth*)

**Dr. Mahdi Jalali**, Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

The written works of Ibn Bābawayh (Shaykh Ṣadūq), head of the traditionists and the distinguished figure of Shī‘ī *ḥadīth* in fourth/tenth century, had amounted to 300 books and treatises. A proficient scholar, he has standards and criteria in the field of *ḥadīth* in general and in criticizing *ḥadīth* in particular that incorporate approaches and patterns as a guide map and a role model. In order to obtain a relatively more precise and complete image of the nature of the eminent scholarly personality of Ibn

---

**Working Procedures for Distinguishing Commonalities  
and Unity of Differences**

**Dr. Sohayla Piruzfar**, Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

**Fatemeh Rezadad**, Ph.D. Student of the Qur'an and Ḥadīth Sciences, Ferdowsi University of Mashhad

Identifying the chain of transmitters mentioned in the *sanads* for the verification of the *sanad* is necessary for employment of *ḥadīth*. One of the problems observed in the chains of transmission is the repetition of the names applicable to two or more transmitters. On the other hands, some transmitters have been referred to by various names and titles in chains of transmission; various titles that are all denoting one single person. The discourse of distinguishing the commonalities and unity of differences and the equalization of various transmitters in identification of the transmitter and analyzing and evaluating the chain of transmission by the scholars is done in special procedures. *Rijāl* experts have dedicated part of their attempts to this issue and have considered some procedures as among the procedures for distinction of commonalities and unity of differences, including paying attention to the transmitter's class; the existence of titles independently in *rijāli* books, especially in

Testament needs to be examined in two separate sections of the Gospels and the Epistles. The Gospels section lacks the history-like outlook of the Old Testament; however, the viewpoint of its writer foretells the actualization of the Messianic promises of the Old Testaments. The Epistles section (Paul's Epistles in particular) has borrowed some concepts from the Old Testament and, with a specific interpretation of them, presented a kind of theology of its own and a type of philosophy of history. Crucifixion of the Prophet Jesus (A.S.) and his Ascension to heaven is an important "turning point" in the philosophy of history. Although not having a history-like report mode, the arrangement of the material in the Qur'ān as well as the content of the verses of the Qur'ān, the past and present are implied and the future of man is attended to in a serious and emphatic way in the Qur'ānic concepts.

The differences concerning historic periods in the above-mentioned three texts have specific manifestations in two places: in the theology section existing in Paul's Epistles, in which we witness a special philosophy of history; and in the Old Testament, in which theology has taken on an ethnic tone.

**Keywords:** God, man, history, the Qur'ān, New Testament, Old Testament, eschatology.

## ABSTRACT

### God and Human History from the Perspective of the Qur'ān and the New and Old Testament

Dr. Muhammad Taqi Ansaripour, Faculty Member of  
University of Religions and Denominations, Qum

Attention to the past, present, and future of human history has an outstanding place in the holy texts of the Abrahamic religions. The books existing in the Old Testament begin the human story, with a relatively history-like structure, from the beginning of creation of the world and man and continues until getting to the emergence of the people of Banī Isrā'īl. From this point on, this history takes on an ethnic tone and finally casts a glance at the apocalyptic assumptions and concepts, which are sometimes ethnic and at other times universal. The New



## Table of Contents

God and Human History from the Perspective of the Qur'ān and the New and Old Testament	9
Dr. Muhammad Taqi Ansaripour	
Working Procedures for Distinguishing Commonalities and Unity of Differences	39
Dr. Sohayla Piruzfar , Fatemeh Rezadad	
Ibn Bābawayh's Method in Criticizing Ḥadīth	65
Dr. Mahdi Jalali	
Study of the Conceptual Transformation of Ummī (Illiterate) and Ummas (Nations) in the Old and New Testament and the Qur'ān	91
Dr. Husayn Haydari	
Cognition of Humor (Ṭanz) and Study of its Status and Application in Islamic Traditions	117
Dr. Sohrab Morovvati, Qodrat Zolfaqarifard	
Exploring into the Ruling for Tajarrī (Insolence) in Textual Proofs	141
Dr. Sayyid Mahdi Narimani , Dr. Muhammad Taqi Fakhla'i	
Abstracts of the Papers in English Language	166

In the Name of Allah



## **Islamic Studies**

### **Qur'anic & Hadith Studies**

A Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

**Issue 93, Autumn & Winter 2014-2015**

**ISSN 2008-9120**

### **License Holder**

Ferdowsi University of Mashhad

### **Editor-in- chief**

Prof. S.K. Tabataba'i

### **Editorial Board**

#### **Dr. M. 'Iravani**

Associate Prof. of Ferdowsi Univ. of Mashhad

#### **Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjati**

Prof. of University of Tehran

#### **Dr. Sayyid Kazim Tabataba'i**

Prof. of Ferdowsi Univ. of Mashhad

#### **Dr. Sayyid Riza Mu'addab**

Prof. of University of Qum

#### **M. A. Mahdavi Rad**

Associate Prof. Univ., of Tehran(Qum branch)

#### **Dr. F. mohamadi**

Associate Prof. of University of Tehran

#### **Hasan Naqzadeh**

Associate Prof. of Ferdowsi Univ. of Mashhad

#### **Muhammad Va'iz zadeh Khorasani**

Prof. of Ferdowsi Univ. of Mashhad

### **Translation of Abstracts**

A. Rezwani

**Printing & Binding:** Ferdowsi University  
Press

**Circulation:** 500

**Price:** Rs 10000

### **Address:**

Faculty of Theology

University Campus

Azadi Sq.

Mashhad – Iran

**Post Code:** 9177948955

**Tel:** (+9851) 38803873



ISSN 2008-9120

**ISLAMIC STUDIES**  
**Qur'añic & Hadith Studies**

The Research Journal  
of the Faculty of Theology and Islamic Studies  
**Issue 93, Autumn & Winter 2014-2015**