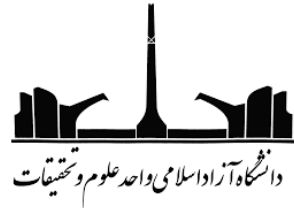


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ







پژوهشنامه معارف اهل بیت (علیهم السلام)
سال سوم، شماره ۸، تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: پژوهشکده قرآن و عترت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی

مدیر مسئول: عباسعلی رستمی ثانی

سردبیر: محمد رضا آرام

ترجمه چکیده انگلیسی مقالات: محمد رضا آرام

ویراستار علمی و ادبی: محمد رضا آرام

مدیر داخلی: سلماز علیزاده

نشانی: تهران، ضلع شمالی میدان نیاوران (میدان باهنر)، پلاک ۵، طبقه چهارم،

پژوهشکده قرآن و عترت.

رایانه: ahlalbaytresearchpaper1@gmail.com

تلفن: ۴۴۸۶۷۲۳۲ (۰۲۱) / نمابر: ۴۴۸۶۱۷۹۱ (۰۲۱)

وبگاه: <https://sanad.iau.ir/journal/abq/>

ناشر: پژوهشکده قرآن و عترت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی

لیتو گرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی

بهاء: ۳۰۰/۰۰۰ ریال

پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) در پایگاه های زیر نمایه می شود:

سامانه نشریات دانشگاه آزاد اسلامی: <https://eval.journals.iau.ir>

سامانه پژوهشکده قرآن و عترت (تسنیم): <https://tasnim.iau.ir>

مطالب مندرج در مقالات نمایانگر آراء نویسندگان آنها است.



هیأت تحریریه

(محسن قاسم‌پور راوندی) استاد دانشگاه علامه طباطبایی تهران
(محمد رضا آرام) دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات
(محمد جواد فلاح) دانشیار دانشگاه معارف اسلامی
(احمد حسنی رنجبر) استاد دانشگاه علامه طباطبایی تهران
(عبدالمجید طالب تاش) دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
(سوسن آل رسول) استاد دانشگاه فردوسی مشهد
(محمد شریفانی) دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی تهران

مشاوران علمی

عباس اشرفی، امیر توحیدی، مجید معارف، محمد علی مهدوی‌راد، محمد تیموری، سید محمد رضوی

همکاران این شماره در داوری مقالات

محمد رضا آرام، حسین مرادی، فاطمه رحمانی سیدشکری، عباسعلی رستمی ثانی، سید حاتم مهدوی نور، مجتبی محمدی انویق، محمد تیموری.



راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله

فصلنامه پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) به نشر پژوهشهای قرآنی، حدیثی و معارف نورانی اهل بیت علیهم السلام می‌پردازد. رسالت این مجله، توسعه روشهای پژوهش در مطالعات حدیثی و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام است؛ هر مقاله‌ای که یک روش نوین پژوهش در این زمینه را ارائه کند، توسعه دهد، یا بومی‌سازی نماید، مطابق با رسالت مجله تشخیص داده خواهد شد و در اولویت نشر قرار خواهد گرفت. سیاستهای پذیرش، ویرایش و نشر مقاله در پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) بدین قرار است:

۱. مقاله‌ها باید نتیجه مطالعات و تحقیقات نویسندگان باشد. بر این پایه، زمانی برای داوران ارسال می‌شود که مؤلف یا مؤلفان با نگارش نامه‌ای به سردبیر، بدین ابراز تعهد، و تصریح کنند که: الف) مقاله خود را در جای دیگری چاپ نکرده‌اند، برای داوری به مجلات دیگری ارسال ننموده‌اند، از مجله دیگری پذیرش نگرفته‌اند، و مقاله آنها در هیچ مجله دیگری نیز مردود و غیر قابل چاپ شناخته نشده است؛

ب) مقاله اصیل، و دستاورد مطالعات مؤلفان است و همه مؤلفان، افزون بر ایفای نقش مؤثر در پژوهش، نسخه نهایی مقاله را نیز خوانده، و تأیید کرده‌اند؛

پ) هر گاه و در هر مرحله‌ای از مراحل داوری، ویرایش، نشر و پسانشر، خلاف این برای سردبیر پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) ثابت شود، اولیاء مجله حق دارند ضمن اعلام امر به مراجع ذیصلاح — از جمله محل تحصیل و خدمت مؤلفان یا دیگر نهادهای پایشگر اخلاق پژوهش — و درج خبر در سامانه‌های اطلاع‌رسانی مجله، اجازه ورود هیچ مقاله دیگری از ایشان را هم به سیستم گردش کار مجله ندهند و انتشار مقاله انتحالی و انتساب آن به پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) را نیز در هر مرحله‌ای رسماً انکار، و در این باره اطلاع‌رسانی نمایند.

۲. رسالت آموزشی پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) همواره مهم تلقی می‌شود. بر این پایه، همواره زبان و شیوه بیان مقالات باید چنان گویا و روان باشد که افزون بر ارائه یک مطالعه علمی روشمند و معطوف به حل مسأله، دانشجویان و دانشوران همه دانشها و گرایشهای علوم انسانی بتوانند با آن ارتباط برقرار کنند و از آن برای حل مسائل مشابه یا پاسخ گفتن به دغدغه‌های علمی دیگر خویش، الگو بگیرند. باید این رویکرد همواره در شیوه بیان، کاربرد اصطلاحات، مشخص کردن حرکات اعرابی روی کلمات سخت‌خوان، ارائه منابع و هر چه از این دست منظور شود.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله <۸>

۳. لازم است مقاله‌ها در محیط نرم افزار میکروسافت ورد و با دبیره‌ای (فونتی) یونی‌کد نوشته، و با هر دو فرمت پی‌دی‌اف و ورد به سامانه الکترونیکی مجله ارسال شوند.

۴. نام و نام خانوادگی مؤلف، رتبه دانشگاهی، گروه آموزشی، نام دانشگاه یا مؤسسه پژوهشی محل خدمت، شماره تلفن و نشانی پستی دقیق منزل و محل کار به همراه کد پستی و نشانی الکترونیکی تک‌تک مؤلفان مقاله درج گردد.

۵. مقالات *پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع)* اغلب حجمی در حدود ۶'۰۰۰ تا ۸'۰۰۰ کلمه دارند. شایسته است مقالات کوتاه‌تر به همایشهای تخصصی ارسال شوند. همچنین، سوگیری نظری مجله اقتضا می‌کند مقالات و تحقیقات بنیادی — که طولانی‌تر هستند — کم‌تر بدان راه یابند. هرگز دستاوردهای مطالعه ارزشمند یک پژوهشگر به بهانه زیادی حجم از نشر بازداشته نمی‌شوند. در عین حال، کوشش خواهد شد اثر مبسوط چنان ویراسته شود که با رویکرد آموزشی مجله همسو گردد و دانشجویان تازه‌کار علاقه‌مند به پژوهش نیز بتوانند به‌سادگی و بی‌سردرگمی با محتوای آن ارتباط برقرار کنند.

۶. مقاله به ترتیب مُشمَل خواهد بود بر: عنوان، چکیده (حداکثر ۱۷۰ کلمه)، کلیدواژه‌هایی حاکی از موضوعات فرعی مطرح در مقاله که در عنوان و چکیده اشاره‌ای به آنها نشده باشد، درآمد (حاوی تبیینی فشرده از زمینه بحث، ضرورت‌های نظری مطالعه در آن، جایگاه مسأله این مقاله در آن زمینه، و مفاهیم بنیادین بحث)، طرح مسأله (مروری فشرده بر آنچه تا به حال در باره آن مسأله گفته‌اند، ابهامات و اشکالات آن دیدگاهها، سؤالاتی از آن میان که در این مطالعه قرار است برای آنها پاسخ یافت، و مراحلی که قرار است پی‌پای بدین منظور در بخشهای بعد پیموده شود)، بدنه مقاله (سه یا چهار بخش با حجمهای تقریباً مساوی، که هر یک دربردارنده سه یا چهار فصل با حجمهای تقریباً مساوی است و در هر یک، یکی از مراحل پیش‌گفته بازنموده می‌شود)، نتیجه‌گیری، منابع، و چکیده انگلیسی.

۷. ارجاعات همه داخل متن، بی‌فاصله پس از نقل مطالب، و میان پرانتز جای می‌گیرد و نام شهر مؤلف، سال نشر، جلد و صفحه مورد نظر را بیان می‌کند؛ مثل: (طباطبایی، ۱۳۹۵ش، ۱/ ۳۵). منابع مختلف در داخل متن با نقطه ویرگول از یکدیگر جدا می‌شوند.

۸. ارجاع به منابع دست دوم، کم اهمیت و غیر ضروری پذیرفته نیست. در فهرست پایانی منابع نیز، تنها باید منابعی ذکر شود که در متن بدانها استناد شده باشد. به ترتیب الفباء، نخست منابع فارسی و عربی، و بلافاصله منابع تألیفی به دیگر زبانها جای می‌گیرد.

۹. ارجاع در منابع پایانی چنین است: مشخصات مؤلف (نام آشهر مؤلف، نام مؤلف)، سال نشر (همراه با علامت ش برای شمسی، ق برای قمری و م برای میلادی)، مشخصات اثر (نام کتاب با حروف درشت و کج یا نام مقاله داخل گیومه، ویرگول، نام کتاب یا مجله حاوی آن مقاله با حروف درشت و کج)، مشخصات مترجم یا مُصحح اثر (مثلاً: ترجمه احمد آرام، یا به کوشش علی‌اکبر غفاری)، و سرآخر، مشخصات نشر (محل نشر و ناشر یا شماره سری و نوبت چاپ مجله). نیز، منابع به ترتیب الفبایی پشت سر هم قرار می‌گیرند و در پایان هر یک از آنها نیز نقطه نهاده می‌شود. برای نمونه:

- حسینی، محمد رضا (۱۴۱۰ق)، «مقولۀ جسم لا کالاجسام»، *تراثنا*، سال دهم، شماره ۱۹.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر (۱۹۶۴م)، *بُغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت/ صیدا، المكتبة العصرية.

۱۰. نام آشهر مؤلفان و کتابها را باید بر اساس شیوه یادکرد مؤلف در اغلب آثار یا مراجعه به کتب اعلام و دائرةالمعارفها بازشناخت و لزوماً عنوان پشت جلد اثر صحیح نیست. مثلاً، نام اشهر محمد حسن نجفی، «صاحب جواهر» است، یا گرچه مؤلف کتاب من لا یحضره الفقیه در سده‌های متأخر به نام «شیخ صدوق» نیز شناخته می‌شود، نام آشهر وی و ضبط آثاری همچون دائرةالمعارف بزرگ اسلامی «ابن بابویه» است. اگر مؤلفی به چند نام شناخته می‌شد، نامی را برمی‌گزینیم که با بی‌طرفی علمی سازگارتر باشد.

۱۱. اقتضای بی‌طرفی علمی، حذف القاب و عناوین است و از این رو، هر چیز غیر از نام اشهر، نام و نام پدر فرد حذف می‌شوند. نیز، کنیه اشخاص نوعی لقب تلقی می‌شود و جای ذکر نامشان را نمی‌گیرد:

- صحیح: «عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم» غلط: «عطار نیشابوری، فریدالدین»
- صحیح: «عجلی، احمد بن عبدالله» غلط: «عجلی، ابوالحسن».

نیز، در صورت تطابق نام آشهر فرد با نام کوچکش، تکرار لازم نیست؛ مثلاً می‌نویسیم: احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، دار صادر. سرآخر، هر گاه ناشر یا تاریخ و محل نشر مشخص نباشد، لازم به توضیحی زیاده در این باره حین ذکر مشخصات نیست؛ همچون ارجاع فوق به *مُسند احمد بن حنبل* که تاریخ نشر مشخص نیست و از این رو، ذکر نشده است. وانگهی، در حکم به نامشخص بودن ناشر یا زمان و محل نشر، تعجیل نباید کرد؛ پشت جلد کتاب ملاک نیست و باید مشخصات نشر اثر حداًالامکان با بهره‌جویی از فهرست کتابخانه‌ها و منابع مشابه تکمیل و تصحیح شوند.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله < ۱۰ >

۱۲. افزون بر ارسال چکیده انگلیسی، لازم است عنوان مقاله، نام نویسندگان، و کلید واژه‌ها نیز به انگلیسی ترجمه، با فونت تایمز نیو رومن تایپ، و در صفحه چکیده انگلیسی درج و ارسال شوند. جدولها، شکلها و نمودارها با شماره‌گذاری، عنوان و توضیحات، هر کدام روی یک صفحه جداگانه آورده شود.

۱۳. ارسال مقاله به مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث به معنای آن است که مؤلفان، اولاً، وارد کاری جمعی شده‌اند و بنا دارند مقاله را تا آخرین مرحله نشر، بر اساس نظر جمع (داوران، ویراستاران، سردبیر و هیأت تحریریه) اصلاح و بهینه‌سازی کنند و بهینه‌سازیهای صورت‌گرفته در مراحل ویرایش را نیز، پذیرا شوند؛ ثانیاً، همه امتیازات نشر مقاله خود را به مجله واگذار نموده‌اند؛ ثالثاً، در فرایند آماده‌سازی مقالات، همواره به تصمیمات جمعی اتخاذ شده در سیستم گردش کار مقالات پای‌بند هستند و تحت هیچ شرایطی نظر خود را بر نظر مراجع یادشده مقدم نمی‌دارند.

۱۴. بر پایه روندی که به تفصیل در پیوند صفحه اول سامانه مجله با عنوان «فرایند گردش کار مقالات» شرح داده شده است، برای نشر مقاله مراحل مختلفی طی خواهد شد که اجمالاً بدین قرار است: هر مقاله به محض دریافت بر پایه رسالت مطالعات تاریخی قرآن و حدیث سنجیده می‌شود. هر گاه کارشناسان مجله حکم به هماهنگی مقاله با رسالت مجله کنند، سردبیر مقاله را برای دو داور که تخصصی مرتبط با موضوع مقاله داشته باشند می‌فرستد. هر گاه مقاله با رسالت مجله تناسب نداشت، مؤلف بی‌درنگ آگاه می‌شود که بتواند آن را برای دیگر مجلات ارسال کند. همچنین، اگر پیکره‌بندی مقاله با شیوه‌نامه مجله هماهنگ نباشد، پیش از وارد کردن مقاله به سیستم گردش کار و ارسال برای دآوری، اصلاح آن از مؤلف طلب خواهد شد. مقاله‌هایی که با شیوه‌نامه مجله تطبیق نداشته باشد، برای ارزیابی ارسال نمی‌گردند.

۱۵. فرایند دآوری حدود دو هفته تا یک ماه به طول می‌انجامد. در موارد خاص — مثل وقتی که داور به هر دلیل، از دآوری خودداری کند، یا مثلاً، بخواهد شواهد خود را به تفصیل در نقد مقاله بازنماید — ممکن است این زمان قدری طولانی‌تر شود. پس از کسب نظر داوران، سردبیر مطابق تفصیل توضیح‌داده شده در پیوند «فرایند پذیرش» که قبلاً ذکرش رفت، بر پایه تشخیص غالب ایشان ممکن است مقاله را رد کند یا از مؤلف توضیح یا اصلاح بخواهد. اگر توضیحات یا اصلاحات مؤلف برای سردبیر قانع‌کننده بودند، مقاله در این مرحله تأیید خواهد شد و به جلسه تحریریه راه خواهد یافت. نظر اعضاء تحریریه تعیین‌کننده نهایی پذیرش مقاله خواهد بود. در پایان مقاله به ویراستاران سپرده خواهد شد. ویراستاران ساختار کلی مقاله و انسجام منطقی بحثها را بازمی‌نگرند، ارجاعاتی را از باب نمونه — یا حتی در مواقع لزوم، همه ارجاعات را — بازمی‌بینند، مقاله را با

رویکرد مجله و هدف آن — بومی‌سازی روشهای پژوهش — هماهنگ، و احیاناً، آن را خلاصه می‌کنند. ویراستاران مجله در تلخیص و ویرایش مقاله‌ها آزادند. سرآخر، مقاله ویراسته برای اطمینان از کیفیت آن به مؤلف هم عرضه می‌شود.

۱۶. ارسال مقاله به مجله، به معنای پذیرش نقش داوران و ویراستاران در اصلاح و بهینه‌سازی مقاله است. هر گونه تلاشی از جانب داوران و ویراستاران مقاله، همچون کمکی به عرضه بهتر نظریه مؤلف تلقی خواهد شد. بر این پایه، مؤلفان حتی اگر برای دریافت نظر داوران مجله انتظار کشیدند و سرآخر نیز پاسخ مطلوبی نگرفتند یا نقدها را برنرفتند، خود را وامدار خیرخواهی و نشر علم ایشان خواهند شناخت؛ همچنان که اصلاحات صوری و محتوایی داوران، پیشنهاد افزودن منابع، هم‌سان‌سازی اصطلاحات مقاله با اصطلاحات کاربسته در مقالات پیشین، اصلاح و تدقیق نتیجه‌گیریها، و هر ویرایشی از این دست سبب نخواهد شد باب گفتگو را بسته ببینند. در صورت بروز اختلاف میان مؤلف و ویراستاران و حل نشدن مشکل با مذاکره آنها، نظر سردبیر یا در صورت صلاحدید وی، هیأت تحریریه تعیین کننده خواهد بود. در هر حال، نشر مقاله به نام یک مؤلف تنها با تأیید نهایی او ممکن است.

۱۷. هر گاه مؤلف به هر دلیل پس از داوری مقاله از انتشار آن در *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث انصراف* دهد، باید بر اساس ضوابط پرداخت هزینه‌ها در دانشگاه آزاد اسلامی همه هزینه‌هایی را که از آغاز پذیرش مقاله تا زمان انصراف بر مجله تحمیل شده است، پرداخت کند؛ هزینه‌هایی مثل حق‌الزحمه داوران، ویراستاران علمی و ادبی اصل مقاله و چکیده انگلیسی آن، و آماده‌سازی مقاله برای انتشار. هر گاه اعلام انصراف وی پس از ویرایش مقاله و آماده‌سازی آن برای نشر باشد، همه حقوق معنوی نسخه ویراسته متعلق به مجله خواهد بود و مؤلف حتی پس از پرداخت هزینه‌های فوق، حق نشر کل یا بعض آن نسخه را بدون اجازه رسمی سردبیر و تصریح به نقش ویراستاران مجله در نسخه دردست انتشار نخواهد داشت.

۱۸. تنها زمانی برای مؤلف گواهی پذیرش صادر می‌شود که افزون بر تأیید داوران و تحریریه، مقاله به تأیید ویراستار علمی نیز برسد و در سنجشهای ویراستاران اصالت مقاله، انسجام مطالب و اعتبار منابع تأیید شود. هر گاه سردبیر یا ویراستاران مجله برای بررسی اعتبار ارجاعات احساس نیاز کنند، مؤلفان باید اصل یا کپی منابع درخواستی را به دفتر مجله ارسال دارند.

۱۹. مقالات ویراسته به ترتیب تاریخ پذیرش در آخرین شماره در حال نشر مجله چاپ می‌شوند؛ مگر آن که سردبیر تشخیص دهد برقراری چینش خاصی میان مقالات با اهداف مجله متناسب‌تر

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله <۱۲>

است؛ مثلاً، وقتی چند مقاله به یک موضوع مربوطند و فهم بهتر برخی، درگرو فهم برخی دیگر باشد.

فهرست

- اعتبارسنجی راویان اولیه روایات الغیبه نعمانی / کاظم استادی.....۱۳
- بررسی مبانی فقه الحدیثی علامه عسکری و علامه شوشتری / معرفت، عاشوری، فهیم.....۴۷
- بررسی عصمت از خطا و اشتباه پیامبران ... / بابالیان، رادبین، پورستار.....۷۴
- کارویژه، کارکرد و مختصات عقل از دیدگاه حضرت علی(ع) / حسینی، صافحیان.....۹۵
- بررسی راهکارهای برون‌رفت از موانع تقوا در قرآن کریم و روایات / قربانی، آرام.....۱۱۶
- واکاوی تربیت سیاسی از منظر کلام امیر المومنین(ع) ... / اسماعیل زاده، فلاح، ولی زاده.....۱۳۵
- چکیده‌های انگلیسی ۱۶۷

اعتبارسنجی راویان اولیه روایات الغیبه نعمانی

کاظم استادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۷، صفحه ۱۳ تا ۴۶ (مقاله پژوهشی)

چکیده

کتاب الغیبه نعمانی (م ۳۶۰ق)، قدیمی‌ترین کتاب در دسترس پیرامون غیبت امام زمان (ع) است؛ که در آن، بیش از ۱۳۰ راوی اولیه وجود دارد. عده کمی از ایشان، بیشترین میزان روایات مهدویت را به خود اختصاص داده‌اند. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که چرا بیشتر روایات غیبت و مهدویت، از این راویان است؟ و آیا این وضعیت، ارتباطی به مذهب این راویان اولیه پر روایت، دارد؟ و از سوی دیگر، آیا راویان اولیه کتاب الغیبه، راویانی شناخته شده، ثقه و مورد اعتماد رجالیون می‌باشند؟ بنابراین در این پژوهش، به بررسی و اعتبارسنجی کلی روایات کتاب الغیبه با تمرکز بر ۱۱ تن از راویان پر روایت، به روش تحقیق کتابخانه‌ای، پرداخته‌ایم. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد با توجه به ضعف یا مشکلات رجالی این ۱۱ تن از راویان اولیه کتاب الغیبه، که غالباً واقفی هستند، حداقل حدود ۱۵۷ عدد (۳۳ درصد) از ۴۷۸ روایت کتاب الغیبه نعمانی، ضعیف و احتمالاً جعلی هستند.

کلیدواژه‌ها: الغیبه نعمانی، روایات مهدوی، غیبت، واقفیه.

درآمد

اولین مرحله برای بررسی یک کتاب، بررسی وجود خارجی مؤلف اثر است؛ که آیا اساساً وی از نظر شخصیت تاریخی، هویت واقعی دارد؟ یا اسمی موهوم یا مستعار است؟ و کتابی را به دلایل مختلف، به این نام خیالی، منسوب نموده‌اند؟ سپس، لازم است بررسی شود که آیا اساساً این شخصیت واقعی، اثر و تألیفی داشته است یا اینکه اثری را به اشتباه سهوی و یا عمدی، به وی منسوب نموده‌اند. این وضعیت، جدای بهره‌گیری از کتاب‌های رجال و فهرستی، با جستجوی در منابع هم‌دوره یا پس از زمان مؤلف، قابل پیگیری و راستی‌آزمایی است.

پس از بررسی مراحل قبل، این نکته بسیار حائز اهمیت است تا توجه نماییم که جدای از آثار نوشتاری، حتی گفتارهای شفاهی دوره‌های متقدم نیز، نهایتاً و اکنون، به صورت نسخه نوشتاری خطی در دستان ما قرار می‌گیرند. بنابراین، تنها راه داشتن معارف پیشینی اصیل، توجه و بررسی اصالت آثار و وضعیت نسخه‌های خطی منابع متقدم، از جهات گوناگون، است.

از همه مسائل گذشته مهم‌تر، توجه به نکته‌ای است که میان محققان دینی کم‌تر مورد دقت واقع می‌شود؛ و آن اینکه، وقتی یک کتاب خطی در دسترس ما قرار می‌گیرد؛ جدای از هویت تاریخی مؤلف و انتساب صحیح آن اثر به او، لازم است تحقیقی مجزا صورت گیرد که، آیا این کتاب موجود کنونی، همان اثر مورد نظر از مؤلف است یا خیر؟ و «این‌همانی» اثر تأیید گردد. این بررسی به این معنی که، ممکن است یک شخصیت تاریخی، مثلاً کتاب حدیثی با عنوان الف داشته باشد؛ ولی کتاب «الف» کنونی و در دسترس ما، همان کتاب «الف» آن مؤلف متقدم نباشد.

پس از طی مراحل مختلف اعتبارسنجی که گذشت؛ نوبت به بررسی شکلی اسناد یک کتاب حدیثی می‌رسیم. این اسناد دو دسته هستند؛ اسنادی کلی که در سرآغاز برخی از کتب خطی وجود دارند؛ و اسناد داخلی ابتدای روایات و احادیث کتاب. بنابراین، لازم است این اسناد، از نظر شکلی، یعنی «تعداد راویان، ترتیب و جانمایی درست راویان، و نیز کشف افتادگی و ارسال آنها» اقدام شود. از سوی دیگر، روایان اسناد اخبار و احادیث، سه دسته هستند: راویان اولیه، راویان واسطه، و راویان نهایی. منظور از راویان اولیه، ناظر یا متکلم مادر است که روایت ابتدائاً از قول او نقل می‌شود؛ و غالباً شامل اصحاب و تابعین هستند. راویان نهایی نیز، آخرین فرد سلسله سند می‌باشند که معمولاً صاحبان کتاب هستند. و راویان میانی، همان راویان واسطه را تشکیل می‌دهند؛ که از یک نفر تا حدود ده نفر را شامل می‌شوند.

اما کدام یک از این راویان در سلسله اسناد، از اهمیت بیشتری برخوردار هستند؟ به نظر منطقی می‌نماید که برای بررسی اسناد یک کتاب، لازم است از ریشه اقدام کنیم تا اعتبارسنجی

روایات در سرجمع کلی یک کتاب حدیثی، به سرعت انجام شود؛ چون اسناد آثار حدیثی، از حیث سیر گسترش راویان، به صورت درختی می‌باشند. برای بررسی با این روش، ما اکنون کتاب الغیبه نعمانی را مد نظر نوشتار حاضر قرار خواهیم داد.

پیشینه

مقالات، کتاب‌ها و آثار متعددی پیرامون بررسی یا معرفی کتاب الغیبه نعمانی وجود دارد؛ که هر کدام به جنبه‌هایی از این کتاب، به عنوان آموزش یا نقد توجه داشته‌اند. به عنوان نمونه، برخی آثار به بررسی راویان نهایی و مصادر نعمانی پرداخته‌اند؛ همانند: شبیری زنجانی، محمد جواد (۱۳۸۰ش)، «نعمانی و مصادر غیبت»، انتظار موعود، ش ۲ و ۵. برخی از آثار نیز، بر اسناد بخش اندکی از احادیث نعمانی، تأملاتی داشته‌اند؛ همانند: فایضی، طیبه (۱۳۹۸ش)، «نقد و بررسی متنی و سندی احادیث باب پنجم کتاب الغیبه نعمانی»، مطالعات علوم اسلامی، سال اول، ش ۱. برخی از آثار نیز، به جنبه‌های حاشیه‌ای و تحلیلی، یا رویکردهای تاریخی و کلامی الغیبه نعمانی پرداخته‌اند؛ همانند: نادری، مرتضی (۱۳۹۱ش)، «اعتبار و تداول کتاب الغیبه نعمانی»، سفینه، سال دهم، ش ۳۷. یا مختاری، علیرضا (۱۳۸۶ش)، «تحلیلی درباره احادیث غیبت در کتاب الغیبه نعمانی»، علوم حدیث، ش ۴۵.

اما هیچکدام از این مقالات و آثار، به اعتبارسنجی کلی احادیث الغیبه نعمانی، به وسیله «بررسی وضعیت رجالی راویان اولیه» آن نپرداخته‌اند. مقاله حاضر، به نظر می‌رسد که اولین اثر در این موضوع و با این روش باشد.

طرح مسأله

کتاب الغیبه نعمانی (م ۳۶۰ق)، قدیمی‌ترین کتاب در دسترس پیرامون غیبت امام زمان (ع) است، در این اثر، بیش از ۱۳۰ راوی اولیه وجود دارد؛ یعنی راویانی که ابتدائاً مطلبی را به نقل از معصوم (ع) یا واقعه‌ای را به نقل از خودشان (به عنوان ناظر مستقیم یک رخداد) نقل نموده‌اند. عدّه کمی از ایشان، بیشترین میزان روایات را به خود اختصاص داده‌اند؛ همانند: جابر بن یزید الجعفی، ابان بن تغلب، عبدالله بن سنان، هشام بن سالم، ابوحمزه الثمالی، هر کدام حدود ۹ روایت؛ جابر بن سمره السوائی، زراره بن أعین، هر کدام حدود ۱۱ روایت؛ محمد بن مسلم الثقفی، ابوالجارود زیاد بن المنذر، هر کدام حدود ۱۴ روایت؛ المفضل بن عمر الجعفی، ۲۲ روایت؛ و ابی بصیر، بیش از ۵۱ روایت. این وضعیت در دیگر کتب حدیثی با موضوع غیبت، تکرار شده است؛ به عنوان مثال،

روایات ابوبصیر در کمال‌الدین صدوق با حدود ۳۸ روایت^۱ و الغیبه شیخ طوسی با حدود ۳۰ روایت^۲ می‌باشد.

اکنون با توجه به تعداد زیاد روایات این افراد انگشت‌شمار پیرامون مسأله غیبت، این سؤالات پیش‌روی ما قرار می‌گیرد که:

- چرا بیشتر روایات غیبت، از این راویان است؟ آیا این وضعیت، ارتباطی به مذهب این راویان اولیه پر روایت، با مسأله غیبت و مهدویت، ندارد؟

- آیا راویان اولیه کتاب الغیبه، راویانی شناخته شده، ثقه و مورد اعتماد رجالیون می‌باشند؟

- آیا نمی‌توان روایات کتاب الغیبه را، به صورت جمعی، یعنی به وسیله بررسی وضعیت

رجالی راویان اولیه احادیث، مورد اعتبارسنجی کلی قرار داد؟

بنابراین، با توجه به این سؤالات و اهمیت مسأله مهدویت و غیبت در مذهب شیعه اثنی عشریه، لازم است به بررسی اعتبارسنجی کلی روایات کتاب الغیبه نعمانی پردازیم؛ تا گوشه‌ای از پرسش‌های موجود، روشن گردد. برای این منظور، با ذکر مقدماتی به اعتبارسنجی کلی روایات الغیبه نعمانی می‌پردازیم.

۱. جلد اول: ۷۰، ۱۳۸، ۱۴۷، ۱۵۲، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۸۱، ۲۸۷، ۲۹۶، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۹. نیز: جلد دوم: ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۴۵، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۹۳، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۷۹، ۴۸۰، ۵۲۲، ۶۴۵، ۶۵۴، ۶۵۵. ۲. ص ۵۳، ۵۴، ۶۰، ۶۰، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳ (دو تا)، ۱۶۷، ۳۳۹، ۳۴۷، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۷، ۴۳۱، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۶۰، ۴۷۲، ۴۷۵، ۴۷۷ (طوسی، ۱۴۱۱ق، الغیبه، قم: دارالمعارف الإسلامية).

۱- آمار روایات کتاب الغیبه و راویان اولیه آن

۱ - ۱ - تعداد روایات و راویان الغیبه

بنابر نسخه‌های موجود کتاب الغیبه، که دارای بیشترین تعداد و حجم متنی در نسخه هستند؛ و البته، کتاب چاپی نیز بر اساس آنها منتشر شده است؛ حدود ۴۷۸ روایت در کتاب الغیبه نعمانی موجود است. اسناد اخبار و احادیث این کتاب، شامل سه دسته راویان هستند:

الف - «راویان نهایی»، منظور راویانی هستند که از آنها به عنوان مشایخ نعمانی نام برده می‌شود؛ یا آثار ایشان، به عنوان مصادر کتاب الغیبه نعمانی محسوب شده است. این راویان، جمعاً حدود ۳۰ نفر هستند؛ که نام راویان پر روایت، و تعداد روایت‌های ایشان، عبارتند از: ۱- ابن عقده زیدی (حدود ۱۴۰ روایت) ۲- محمد بن همام (حدود ۷۰ روایت) ۳- شیخ کلینی (حدود ۷۰ روایت) ۴- عبدالواحد موصلی (حدود ۵۰ روایت) ۵- علی بن احمد (حدود ۵۰ روایت) ۶- علی بن حسین (حدود ۳۰ روایت) ۷- احمد بن هوزه (حدود ۳۰ روایت) ۸- محمد بن عثمان (حدود ۱۰ روایت). این هشت نفر که نام برده شد، جمعاً ۴۵۰ روایت، یعنی ۹۴ درصد روایات کتاب نعمانی را نقل نموده‌اند؛ و حدود ۲۲ نفر راوی دیگر، جمعاً دارای تنها حدود ۲۸ روایت، یعنی ۶ درصد اخبار کتاب هستند.

«راویان واسط» یعنی افرادی که نامشان میان راویان نهایی و راویان اولیه هستند؛ تعدادشان حدود پانصد نفر می‌باشند؛ که به علت اختصار این نوشته، از ذکر اسامی و آمار ایشان خودداری می‌کنیم.

«راویان اولیه» نیز در این نوشته همانطور که اشاره شد، منظور راویانی هستند که ابتدائاً مطلبی از آنها به نقل از معصوم (ع) نقل شده، یا نقل به گونه‌ای است که این راوی، ناظر مستقیم یک رخداد و گفتگو بوده است؛ که اکنون به آنها خواهیم پرداخت.

۱ - ۲ - راویان اولیه کتاب الغیبه

تعداد راویان اولیه کتاب الغیبه نعمانی، بیش از یکصد و سی نفر هستند؛ ولی ۳۹ نام از آنها، راوی بیش از ۳۰۰ روایت از کتاب الغیبه می‌باشند؛ که جمعاً حدود ۶۴ درصد روایات الغیبه را تشکیل می‌دهند؛ و مابقی حدود یکصد نفر راوی اولیه، تنها ۳۶ درصد اخبار، یعنی حدود ۱۷۰ روایت را نقل نموده‌اند.

در اینجا دو نکته بسیار مهم وجود دارد؛ اول اینکه، ممکن است برخی از این راویان، واقعاً «راوی اولیه» نباشند؛ به این معنی که نام راوی اولیه در اسناد کتاب الغیبه افتادگی پیدا نموده و راوی

ثانویه به عنوان راوی اولیه درج شده باشد. به هر صورت، در بررسی نوشتار حاضر، ما راویانی که به عنوان راوی مستقیم از واقعه یا معصوم(ع)، روایتی از آنها در اسناد کتاب الغیبه نقل شده است را، به عنوان راوی اولیه در نظر گرفته‌ایم.

نکته دیگر اینکه، برخی اسامی راویان در کتاب الغیبه، با دو جایگاه «راوی اولیه» و «راوی ثانوی»، نقل قولی در این کتاب دارند. به عنوان نمونه، علی بن ابی حمزه، حدود چهل روایت در کتاب الغیبه نعمانی دارد. از این تعداد، هفت روایت به عنوان راوی اولیه از او در اسناد الغیبه درج شده است؛ و ۲۷ روایت دیگر، به عنوان راوی ثانویه از او درج شده است؛ و در پنج روایت نیز، احتمالاً نام او به عنوان راوی ثانویه، افتادگی پیدا نموده است؛ و در سه روایت نیز، به شاید نام وی مورد تصحیف واقع شده باشد. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که آن هفت روایت علی بن ابی حمزه، که به عنوان راوی اولیه درج شده است؛ در واقع، نام راوی اولیه اصلی اسناد الغیبه، افتادگی پیدا نموده است؛ و نام وی به عنوان راوی اولیه، باقی مانده است. یعنی در واقع شاید، تمام اخبار علی بن ابی حمزه در الغیبه نعمانی، به صورت راوی ثانویه باشند. (برای تأمل بیشتر، جدول صفحه بعد را ملاحظه کنید)

بنابراین، با توجه به نکاتی که ذکر شد، فعلاً و بر اساس وضع کنونی اسناد کتاب الغیبه و بدون در نظر گرفتن افتادگی‌ها و تصحیف‌های احتمالی، تعداد راویان اولیه کتاب را، همانطور که اشاره شد، بیش از ۱۳۰ نفر، و تعداد راویان اولیه بر روایت آن، حدود ۳۹ نفر اعلام می‌کنیم.

۲- گزارش راویان اولیه پر روایت

- راویان اولیه کتاب الغیبه، که هر کدام از آنها بیش از دو روایت در این کتاب دارند (بدون توجه به افتادگی‌های احتمالی از اسامی راویان اولیه، که پیش‌تر اشاره کردیم) عبارتند از:
- ۱- ابراهیم بن عمر الیمانی، ابوبکر الحضرمی، انس بن مالک، الحارث الاعور الهمدانی، حذیفه بن الیمان، داود بن کثیر الرقی، عبد الرحمن بن کثیر، عبدالاعلی بن اعین، عمرو بن سعد، معروف بن خربوذ، یعقوب بن السراج (هر کدام ۳ روایت).
 - ۲- ابو خالد الکابلی، الحارث بن المغیره النصری، عبید بن زراره، مالک بن اعین الجهنی، مهزم بن ابی بردة الاسدی (هر کدام ۴ روایت).
 - ۳- عبدالله بن عطاء المکی، محمد بن منصور الصیقل، مسروق [بن اجدع همدانی] (هر کدام ۵ روایت).
 - ۴- [عبدالله] ابن ابی یعفر، اسحاق بن عمار، الاصبغ بن نباته، سلیم بن قیس الهمدانی، [ابوالطفیل] عامر بن وائله، « عَنْ رَجُلٍ » (هر کدام ۶ روایت).
 - ۵- علی بن ابی حمزه (۷ روایت).
 - ۶- حمران بن أعین، الفضیل بن یسار (هر کدام ۸ روایت).
 - ۷- ابان بن تغلب، جابر بن یزید الجعفی، عبدالله بن سنان، هشام بن سالم (هر کدام ۹ روایت).
 - ۸- [ابوحمزه] ثابت بن دینار ثمالی (۱۰ روایت).
 - ۹- جابر بن سمرة السوائی، زرارة بن أعین (هر کدام ۱۱ روایت).
 - ۱۰- محمد بن مسلم الثقفی (۱۳ روایت).
 - ۱۱- [ابوالجارود] زیاد بن المنذر (۱۴ روایت).
 - ۱۲- المفضل بن عمر الجعفی (۲۲ روایت).
 - ۱۳- ابی بصیر (۵۱ روایت).

۳- ترجمه برخی از روایان اولیه پر روایت

از ۳۹ نفر روایان پرروایت در الغیبه، روایانی که هر کدام بیش از ۵ روایت دارند، ۱۸ نفر هستند. اکنون و در این مجال، به خاطر طولانی نشدن نوشتار، ما فقط به ترجمه حدود ۱۱ نفر از روایان اولیه پر روایت می‌پردازیم؛ که به ترتیب پرشماری روایت‌های منقول از ایشان، عبارتند از:

۳- ۱- ابی بصیر

در روایات، حدود ۱۲ راوی با کنیه ابی‌بصیر ذکر شده‌اند؛ که برخی از ایشان عبارتند از: ۱- ابوبصیر ثقفی (خصیبی، ۱۳۷۷ق: ۳۹). ۲- ابوبصیر عبدالله بن محمد اسدی کوفی. از اصحاب امام باقر(ع) (کشی، ۱۳۴۸ق: ۱۷۴؛ طوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۹). ۳- ابوبصیر یوسف بن حارث. از اصحاب امام باقر(ع) (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۴۱). ۴- ابوبصیر لیث بن بختری مرادی. ۵- ابوبصیر یحیی بن ابی‌القاسم اسدی. از این افراد، دو تن آخری، مشهورتر هستند:

۴- ۱- ۱- ابومحمد (ابوبصیر) یحیی بن ابی‌القاسم اسدی (م ۱۵۰ق)

کنیه یحیی، ابومحمد؛ ولی به ابوبصیر خوانده شده است. کنیه پدر او ابوالقاسم و نام وی اسحاق است (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۱۴۰) شیخ طوسی او را از اهل کوفه شمرده؛ و نسبت اسدی به وی داده است (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۳۳).

در منابع واقفی، همانند کتاب فی نصره الواقفه اثر ابومحمد علی بن احمد علوی موسوی (م ۳۵۶ق) روایاتی در اثبات باورهای مذهب واقفه از ابوبصیر، نقل شده است؛ که اگر درست باشند، این گمان را تقویت می‌کند که احتمالاً ابوبصیر اسدی واقفی بوده باشد. حتی برخی از رجالیان امامیه همچون علامه حلی، به واقفی بودن ابوبصیر اسدی حکم رانده‌اند (نک: حلی، ۱۳۸۱ق، ۲۶۴؛ ابن‌داوود حلی، بی‌تا: ۲۸۴/۱)؛ که باتوجه به وفات او در سال ۱۵۰ق، و آغاز جریان واقفه اول در سال ۱۴۸ق، واقفی بودن ابوبصیر اسدی، منتفی نمی‌باشد.

۴- ۱- ۲- ابومحمد (ابوبصیر) لیث بن بختری مرادی (نیمه اول قرن ۲)

کنیه اصلی او دقیقاً روشن نیست؛ زیرا برخی کنیه او را ابومحمد (حلی، ۱۳۸۱ق: ۱ / ۱۳۷)؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۱) و برخی دیگر، ابویحیی ذکر کرده‌اند (ابن‌ندیم، بی‌تا: ۲۷۵) و احتمالاً از اهل کوفه است (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۱۳۴)

تنها اثر یاد شده از ابوبصیر مرادی کتابی در مسائل فقهی است، که بیشتر به روایت ابن‌فضال فطحی از ابوجمیله مفضل بن صالح پرداخته (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۱؛ ابن‌ندیم، بی‌تا: ۲۷۵)؛ که البته وی، کذاب و واضع حدیث معرفی شده است (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲ق: ۸۸)

رجالیان متقدم، ابوبصیر مرادی را توثیق نکرده‌اند و درباره وی سکوت کرده‌اند (برقی، ۱۳۸۳ق، ۱۳ و ۱۸؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۱؛ طوسی، ۱۳۵۶ق: ۳۸۲). هر چند که ابن غضائری، ضمن اینکه مذهب او را مورد طعن دانسته، و از رنجش و کدورت خاطر امام صادق(ع) از وی، و نیز اختلاف نظر اصحاب در وضعیت رجالی وی خبر داده است، اما گفته است که اعتبار روایی او مورد طعن نیست (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۱۱۱)

روایتی از شعیب بن یعقوب عرقوفی نشان می‌دهد که ابوبصیر مرادی، به امامت امام کاظم(ع) باور نداشته است (به عنوان نمونه نک: طوسی، ۱۳۹۰ق: ۱۰ / ۲۵) و گفتار ابن غضائری نیز، گویای آن است که وی فاسد المذهب بوده است (حلی، ۱۳۸۱ق: ۱ / ۱۳۷). اگر شواهد یاد شده را در کنار روایات ستایش‌آمیز گروه فطحیان درباره ابوبصیر مرادی قرار دهیم، شاید به گرایش فطحی ابوبصیر مرادی، رهنمون سازد. (نک: کشی، ۱۳۴۸ق: ۹ و ۲۳۸).

۴ - ۱ - ۳ - ابی بصیرها و سردرگمی در تطبیق روایات

کنیه ابی بصیر نامی میان اسناد حدیثی شیعه است، که بیش از سه هزار خبر را به خود اختصاص داده است؛ به طوری که تنها در کتب اربعه، حدود ۲۲۷۵ روایت از ابی بصیر وجود دارد؛ ولی در تمامی سلسله اسناد روایات امامیه (جز چند عدد)، نام ابوبصیر بدون افزودن هیچ پیش‌وند و پس‌وندی، درج شده است؛ این وضعیت باعث شده تا شناسائی و تفکیک این چند شخصیت، مخصوصاً دو ابی بصیر هم‌عصر که هر دو در کوفه توطن داشته و از راویان امام صادق(ع) بوده‌اند، از قطعیت برخوردار نباشد؛ به طوری که حتی کشی نیز، در تمیز این ابوبصیرها، دچار خلط و اشتباه بوده است. (کشی، ۱۳۴۸ق: ۱۷۳).

با توجه به این که کنیه ابوبصیر، مشترک بین چند نفر است؛ و از طریق راه‌های تشخیص افراد مجمل و مشابه، همچون: توجه به توصیفات اسناد مختلف ابی بصیر در کتاب الغیبه و نیز جستجوی روایات الغیبه در منابع متقدم، و توجه به نام راویان قبل و بعد ابی بصیر و همچنین، توجه متن احادیث ابی بصیر در الغیبه، نتوانستیم هویت شخصیت ابی بصیر در روایات الغیبه را شناسایی نماییم؛ ناچاریم راه دیگری را برگزینیم (استادی، ۱۴۰۰ش: پ)

برای اعتبارسنجی روایات ابی بصیر در الغیبه نعمانی، ناچاریم از بررسی رجالی شخص ابی بصیر عبور کرده، و راویان پیش از وی را مورد ارزیابی قرار دهیم؛ تا روایات ابی بصیر در الغیبه نعمانی، اعتبارسنجی شوند.

با توجه به آمار روایات ابی بصیر در کتاب الغیبه نعمانی، شانزده راوی در سلسله اسناد ابی بصیر، بلافاصله قبل از وی قرار گرفته‌اند. که با توجه به ترجمه راویان و وضعیت رجالی آنها،

عده‌ای از ایشان مهمل و مجهول و یا غیرمشهور هستند. بنابراین، اگر ابی‌بصیرها را واقفی بدانیم، کل روایات ابی‌بصیر در الغیبه نعمانی، از واقفیان است؛ و اگر فرضاً ابی‌بصیرها را واقفی ندانیم؛ آن وقت لازم است توجه کنیم که آیا راویان قبل از ابی‌بصیر واقفی هستند یا خیر؟ از شانزده نفر راویان پیش از ابی‌بصیر در اسناد الغیبه، آنها که از گروه واقفی هستند، بیشترین تعداد یعنی حدود ۳۸ عدد، نقل روایت از ابی‌بصیر در الغیبه نعمانی را دارند. از سوی دیگر، اگر افراد مهمل و مجهول که از مذهب آنها اطلاعی نداریم را نیز واقفی بدانیم؛ جمع روایات ابی‌بصیر در اسناد الغیبه از واقفیان، به حدود ۴۸ عدد از ۵۱ عدد خواهد رسید (استادی، ۱۴۰۰ش: پ).

جمع‌بندی اینکه، ابوبصیر نام مشترک میان تمام منابع شیعی است؛ که توثیق روایاتش در پرده ابهام قرار می‌گیرد. اما توثیق روایات وی در کتاب الغیبه، دو وضعیت پیدا نموده است: چون روایات الغیبه، عقیدتی است؛ و راویان ثانویه ابوبصیر در این اسناد واقفی هستند، تمامی روایات ابوبصیر در الغیبه، ضعیف ارزیابی می‌شوند.

۳ - ۲ - المفضل بن عمر الجعفی

رجالیان متقدم، مفضل بن عمر را ضعیف، فاسد المذهب، مضطرب الروایه، مرتفع القول، خطابی و... می‌نامند (ابن غضایری، ۱۴۲۲ق: ۸۷؛ ابن داوود، ۱۳۸۳ق: ۲۸۰؛ حلی، ۱۳۸۱ش: ۴۱۲). نجاشی نیز درباره او می‌گوید: «ابوعبدالله و قیل ابومحمد، الجعفی، فاسد المذهب، کوفی، مضطرب الروایه، لا یعبأه، و قیل انه کان خطابياً و قد ذکر له مصنفات لایعول علیها» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۱۶)

برقی مفضل بن عمر را از اصحاب امام صادق (ع) می‌داند؛ ولی به وثاقت یا ضعف او اشاره نمی‌کند. شیخ طوسی نیز در الفهرست، فقط وصیت و کتاب او را نقل می‌کند (طوسی، الفهرست بی‌تا: ۲۵۱) و در کتاب رجال خودش، یکبار او را از اصحاب امام صادق (ع) و بار دیگر از اصحاب امام کاظم (ع) می‌داند؛ ولی متعرض وثاقت یا ضعف مفضل نمی‌شود (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۰۷). کشی نیز روایاتی که در مدح و ذم اوست را نقل می‌کند؛ و نتیجه‌گیری اختصاصی نمی‌کند (کشی، ۱۴۰۴ق: ۲ / ۶۱۲).

اما علمای رجالی متأخر، نظرات مثبتی پیرامون مفضل اتخاذ نموده؛ و حتی در رفع اتهامات وی کوشیده‌اند (به عنوان نمونه نک: المازندرانی، ۱۴۱۶ق: ۶ / ۳۱۰؛ علیاری، ۱۴۱۲ق: ۷ / ۷۰؛ شوشتری، ۱۴۲۴ق: ۹ / ۹۳).

واکاوی مستندات موجود دربارهٔ مفضل بن عمر ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که حتی اگر مذمت‌های رجال‌شناسان متقدم دربارهٔ وی را نادیده انگاشته و وی را به طور کامل خطابی ندانیم، این احتمال بسیار قوی خواهد بود که وی در دورانی از امامت امام صادق (ع) دارای گرایش‌های خطابی بوده است. همچنین با تأمل در روایات منقول از مفضل بن عمر، این موضوع اثبات می‌شود که احادیث وی از دخل و تصرف غالیان مصون نمانده است؛ و آنها افکار خود را از طریق وی در مجموعه‌های حدیثی، وارد نموده‌اند (طلوع، ۱۳۹۴ش: ۱۳).

جمع‌بندی اینکه، قدما المفضل بن عمر را ضعیف دانسته و برخی متأخرین وجهه وی را تصحیح نموده‌اند؛ ولی چون روایات الغیبه، عقیدتی است؛ و المفضل بن عمر فاسد المذهب یا لاقول دارای گرایش‌های خطابی است، بنابراین، روایات وی در الغیبه، ضعیف هستند.

۳ - ۳ - ابوالجارود زید بن المنذر

از زید بن منذر کوفی، معروف به ابوالجارود، به عنوان اصحاب صادقین (ع) و نیز بنیان‌گذار فرقهٔ جارودیه نام برده شده است (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۱۹۷)؛ و بیشتر روایاتش در منابع زیدی یافت می‌شود (نک: ابوطالب، ۱۳۹۵ق: ۳۲؛ المرشد، ۱۴۰۳ق: ۱ / ۱۷). وی در امامیه شخصیتی کاملاً شناخته شده نیست؛ مضافاً به اینکه، خلط میان او و دیگرانی همانند زید بن ابی‌زید نیز، بر این اجمال افزوده است (به عنوان نمونه نک: خوارزمی، ۱۸۹۵م: ۲۹؛ شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۱ / ۱۴۰).

او به سبب اندیشه‌های خاصش، از سوی امام باقر (ع) طرد شد و گفته‌اند که امام (ع) او را «شیطان کور ساکن دریا» لقب داده است (نوبختی، ۱۹۳۱م: ۴۸؛ کشی، ۱۳۴۸ق: ۲۲۹). وی در پی قیام زید بن علی، به او پیوست (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۰). کشی او را «رأس الزیدیه» معرفی می‌کند و روایات متعددی در ذم وی نقل می‌کند (کشی، ۱۳۴۸ق: ۲۳۰). منابع رجالی متأخر زیدیه نیز، ابوالجارود را به عنوان راوی زید بن علی و یک محدث بزرگ زیدی می‌شناسند.

به عقیدهٔ ابوالجارود پس از حسن بن (ع) نص قطع گردیده است، اما امامت از فرزندان فاطمه (ع) خارج نشدنی است؛ و هر کدام از فرزندان فاطمه (ع) که مردم را به سوی خود بخواند، امام «مفترض الطاعه» است؛ هر چند تشخیص دقیق امام افضل، به سبب کثرت فرزندان فاطمه (ع) دشوار است؛ پس شرط امامت، «خروج» است. (ناشء اکبر، ۱۹۷۱م: ۴۳).

از اظهار نظر رجالیون متقدم شیعه نیز، توثیق ابوالجارود به دست نمی‌آید (برقی، ۱۳۸۳ش: ۱۸؛ طوسی، ۱۳۸۱ق: ۱۹۷؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۰) از سوی دیگر، عبارات کتب رجال امامیه، غالباً با نقل اقوال صادقین (ع) در لعن و ذم او همراه است (مثلاً نک: کشی، ۱۳۴۸ق: ۲۳۰؛ حلی، ۱۳۸۱ق: ۲۲۳). ابن‌غضائری نیز نوشته: حدیثه فی حدیث أصحابنا اکثر منه فی الزیدیه؛ و أصحابنا یکرهون ما

رواه محمد بن سنان عنه، و یعمدون ما رواه محمد بن بکر الأرجنی (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۶۱). با این وجود، روایات ابوالجارود، در سطح گسترده‌ای در کتب امامیه نقل شده است (نک: خوئی، ۱۹۸۳م: ۲۱ / ۳۴۹). به عنوان نمونه، صدوق از ابن عقده (۳۳۳ق) که از راویان زیدی است، چندین روایت ابوالجارود را با طریق کاملاً زیدی کثیرین عیاش نقل نموده است. (فرجامی، ۱۳۹۴ ش: ۱۱۳)

برخی رجالیان متأخر، همانند آیت‌الله خویی، ابتدا ایشان را تضعیف می‌کردند؛ ولی بعداً به خاطر وقوع وی در اسناد کامل الزیارات، و گواهی شیخ مفید در رساله عدویه، و همچنین، واقع شدن ابوالجارود در اسناد تفسیر قمی، او را توثیق کرده‌اند (خویی، ۱۹۸۳م: ۷ / ۳۲۴) ولی این توثیق را اشکال نموده‌اند (به عنوان نمونه نک: شبیری، ۱۳۹۶ش)

جمع‌بندی اینکه، ابوالجارود در نزد قدما توثیق نشده؛ و در نزد رجالیان متأخر، وضعیت رجالیش، اختلافی است. ولی چون روایات الغیبه، عقیدتی است؛ و ابوالجارود واقفی زیدی است، روایات وی در الغیبه، ضعیف هستند.

۳ - ۴ - زرارۀ ابن أعین

ابوالحسن، عبدربه بن أعین کوفی، مشهور به زرارۀ؛ از اصحاب صادقین(ع) و کنیه‌اش ابوالحسن و ابوعلی بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۶۳؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۰۹). با اینکه تعداد روایات زرارۀ در منابع حدیثی شیعه بالغ بر حدود دوهزار حدیث است (خویی، ۱۹۸۳م: ۷ / ۲۴۷) اما از ترجمه جزئیات زندگی او، اطلاع چندانی در دست نیست.

زرارۀ پیش از پیوستن به مذهب شیعه، از شاگردان حکم بن عتیبه بود (نک: کشی، ۱۳۴۸ق: ۲۱۰) و پس از آن از اصحاب صادقین شد (برقی، ۱۳۸۳ش: ۴۷؛ طوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۰) او را در زمره گروهی شش نفره از اصحاب صادقین(ع) که بر فقاہت آنان اجماع شده، معرفی کرده‌اند (نک: کشی، ۱۳۴۸ق: ۱۳۶).

البته، روایاتی متعددی نیز در نکوهش زرارۀ موجود است؛ که حتی در برخی از آنها، امام صادق(ع) از زرارۀ برائت جسته و او را لعن کرده است (نک: کشی، ۱۳۴۸ق: ۱۴۵-۱۵۳ و ۱۵۸-۱۶۰)؛ و حتی او را «شر من اليهود و النصارى» خطاب کرده‌اند (خویی، ۱۹۸۳م: ۷ / ۲۵۱)؛ یا روایاتی که از بی‌معرفتی زرارۀ از امام صادق(ع) حکایت می‌کند (نک: کشی، ۱۳۴۸ق: ۱۴۷-۱۴۸ و ۱۵۷-۱۵۹). روایات ذم زرارۀ، بالغ بر سی عدد است؛ که حداقل در چند مورد، وی مورد لعن امام(ع) قرار گرفته است. (خویی، ۱۹۸۳م: ۷ / ۲۳۴ - ۲۴۵) البته برخی گفته‌اند، روایاتی ذم زرارۀ،

در مقام تقیه برای وی اظهار شده است (نک: مامقانی، ۱۴۳۱ق: ۲۸ / ۱۱۳؛ شوشتری، ۱۴۲۴ق: ۴ / ۴۳۴)؛ و برخی نیز این روایات را دلیل بر عدم وثاقت وی دانسته‌اند (بهبهانی، ۱۳۰۶ق: ۱۴۲) به گفته برخی از افراد فرقه فطحیه، زراره پس از وفات امام صادق(ع)، به امامت عبداللّه بن جعفر افطح، یعنی پسر بزرگ امام صادق(ع)، معتقد شد؛ و از این اعتقاد خود در مدت کوتاه عمر خود پس امام صادق(ع)، برنگشت (نک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۸؛ قاضی عبدالجبار، بی تا: ۲۰ / ۱۸۰؛ نَشوان، ۱۹۷۱م: ۱۶۴). همچنین، در روایاتی از امام کاظم(ع)، از تردید زراره درباره امامت ایشان و طلب غفران برای زراره، صحبت شده است (نک: کشی، ۱۳۴۸ق: ۱۵۵). دو گزارش نیز نشان می‌دهد که زاره خود امام صادق(ع) را به عنوان قائم می‌شناخته؛ و بر این امر نیز بسیار اصرار داشته است. (نک: کشی، ۱۳۴۸ق: ۱۴۷ و ۱۵۷)

طبق برخی گزارش‌های تاریخی، زراره حلقه‌ای از یاران و شاگردان در مباحث کلامی، با نامهای «زراریه، تیمیه، شَمِیطیه» داشته (به عنوان نمونه نک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۸ و ۳۶؛ بغدادی، بی تا: ۷۰؛ کشی، ۱۳۴۸ق: ۱۵۲)؛ که از وی، تبعیت علمی می‌کرده‌اند؛ و دارای آرای خاصی بوده‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۱۶۶). برخی نیز نوشته‌اند که شماری از اعضای این گروه زراره، به فطحیه پیوستند؛ و تا اوایل قرن پنجم، فعالیت داشته‌اند (نک: قاضی عبدالجبار، بی تا: ۲۰ / ۱۸۰). جمع‌بندی اینکه، وضعیت رجالی زراره بن أعین اختلافی است. ولی چون روایات الغیبه، عقیدتی است؛ و وی مشکوک به واقفی افطحی است، روایات وی در الغیبه، ضعیف ارزیابی می‌شوند.

۳ - ۵ - جابر ابن سمره السوائی

رجال شناسان عامه، نام کامل وی را جابربن سمره بن عمرو بن جناده بن جندب سوائی، و کنیه‌اش را ابوعبداللّه یا ابو خالد ذکر کرده‌اند (ابن حبان، ۱۳۹۳ق: ۳ / ۵۲). وی نزد رجالیان شیعه مجهول است. در رجال برقی، ابن غضائری، کشی و نجاشی، سخنی از جابربن سمره، نیامده است. در رجال طوسی نیز فقط نامش ذکر شده: جابربن سمره السوائی، نزل الکوفه (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۲). جابر ۱۴۶ حدیث از پیامبر روایت کرده؛ اما بخاری و مسلم، تنها اندکی از آنها را صحیح دانسته‌اند (نک: نووی، بی تا: ۱ / ۱۴۲). جمع‌بندی اینکه، جابربن سمره مجهول و احتمالاً عامی است؛ که بخاری و مسلم، اندکی از روایاتش را صحیح دانسته‌اند. وی، ضعیف ارزیابی می‌شود.

۳ - ۶ - حمران ابن أعین

شیخ طوسی، کنیه حمران بن أعین بن سُنْسُن شیبانی را، ابوالحسن ذکر کرده؛ و وی را از اصحاب و راویان صادقین (ع) دانسته است (طوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۲). حمران، برادر زراره است؛ و شاید بزرگ‌ترین فرزند آل أعین باشد (موحدی ابطحی، بی‌تا: ۱۰۳).

حمران از راویان مشترک است؛ و عامه و امامیه از وی حدیث نقل کرده‌اند. جدای از ابی‌طفیل عامرین وائله، مشایخ حدیث وی، جملگی از مشایخ حدیث اهل سنت‌اند؛ همانند: ابو حرب بن ابی‌الاسود و عبید بن تُضَیْلَه (نک: مزّی، ۱۴۲۲ق: ۷ / ۳۰۷)

برخی از رجال اهل سنت، روایات حمران را غیر موثق و نامعتبر دانسته‌اند (به عنوان نمونه نک: نسائی، ۱۴۰۶ق: ۱۶۷؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۳۷۱ق: ۳ / ۲۶۵؛ مزّی، ۱۴۲۲ق: ۷ / ۳۰۷).

کشی، روایاتی را در مدح حمران نقل کرده است (کشی، ۱۳۴۸ق: ۱۷۶-۱۸۱). مضمون این اخبار، اکثراً در اثبات شیعه بودن حمران است؛ شاید به این دلیل که حداقل دو برادر وی، از عامه بوده‌اند (نک: زراری، ۱۴۱۱ق: مقدمه).

منابع رجالی شیعه بر اساس جمع‌بندی روایت‌های رجال کشی و شاید نقل‌قول‌های دیگر، حمران را توثیق نموده‌اند (به عنوان نمونه نک: حلّی، ۱۳۸۱ق: ۱۳۴؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ۱ / ۲۷۸) اما شهید ثانی، روایات مدح رجال کشی را، ضعیف و غیرقابل اطمینان دانسته است؛ و وثاقت حمران را نپذیرفته است (زین‌الدین بن علی، ۱۳۷۹ق: ۲ / ۹۶۲). برخی فقها نیز، با تکیه بر روایات مدح‌آمیز درباره حمران و با وجود نبود دلیل معتبری بر وثاقت او، احادیث‌اش را مقبول دانسته‌اند (به عنوان نمونه نک: سبزواری، ۱۲۷۳ق: ۸۶). هر چند برخی دیگر به سبب فقدان نص صریح بر وثاقت یا حتی مدح حمران، حدیث او را ضعیف دانسته است. (نک: موسوی‌عاملی، ۱۴۱۰ق: ۸ / ۴۱۹).

در جمع‌بندی می‌توان گفت که، وثاقت حمران بن أعین اختلافی است؛ و مشکوک به عامی بودن است.

۳- ۷- علی ابن ابی حمزه

جدای از روایات مستقل ابوالحسن علی بن ابی حمزه بطائنی در کتاب الغیبه، ۲۹ روایت از ۵۱ روایت ابوبصیر در کتاب الغیبه نعمانی به نقل از بطائنی، از سران واقفیه است؛^۱ که با توجه به افتادگی برخی اسناد، این تعداد، حتی به حدود ۳۳ روایت نیز خواهند رسید.

معاصران علی بن ابی حمزه و نیز رجالیون همچون ابن غضائری، نجاشی، علامه حلی، ابن داود، و رجالیون متأخر، از وی به عناوین واقفه یا پایه گذار واقفیه، و نخستین کسی که این نظریه را مطرح کرد، یاد کرده اند. (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۴۹؛ طوسی، ۱۳۹۸ق: ۴۲؛ حلی، ۱۳۸۱ق: ۲۳۱؛ ابن داود، ۱۳۸۳ق: ۲۵۹؛ خوئی، ۱۹۸۳م: ۱۱ / ۲۱۴-۲۲۳) حتی روایاتی بسیار مذموم در حق او وجود دارد. درباره علی بن ابی حمزه بطائنی از حسن بن علی و شاء نقل شده است که امام رضا (ع) فرمود: «آتشی در قبرش افروخته شد که تا قیامت، خاموش نمی شود». (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق: ۴ / ۳۳۷)

علی بن حسن بن فضال، بطائنی را «کذاب و متهم» خوانده است (کشی، ۱۳۴۸ق: ۴۰۳). بسیاری از رجالیان و علما نیز، معتقد به ضعف او هستند (نک: کلباسی، ۱۴۱۹ق: ۱۳۴). هر چند که برخی از متأخرین، علی بن ابی حمزه را توثیق کرده اند (مامقانی، ۱۳۴۹ق: ۲ / ۲۶۲؛ خوئی، ۱۹۸۳م: ۱۱ / ۲۲۵). برخی نیز، وثاقت بطائنی را اختصاص زده اند؛ و ضعف وی را به دوران بعد از وفات امام کاظم (ع) و واقفیه شدن وی، نسبت می دهند (نک: کلباسی، ۱۴۱۹ق: ۱۵۱) برخی نیز مدعی هستند که بزرگان اصحاب، روایات بطائنی را، جز در مسائل راجع به مذهب وقف، تلقی به قبول کرده و او را در این گونه مسائل، ثقه می دانسته اند (نک: نوری، ۱۳۸۲ق: ۳ / ۶۲۳)

نتیجه اینکه، به نظر می رسد که در هر سه صورت، روایات علی بن ابی حمزه در کتاب الغیبه، بی اعتبار هستند؛ زیرا این دست روایات بطائنی، پیرامون غیبت و مهدویت است؛ که مطابق و مرتبط با دوره واقفیه او و پس از زمان امام کاظم (ع) است؛ و مهم تر آنکه راوی بیشتر این روایات بطائنی، حسن فرزند او است؛ که از چهره های سرشناس واقفیه بوده و در کتب رجال در ضعف او کمتر تردید شده است (به عنوان نمونه: مامقانی، ۱۳۴۹ق: ۱ / ۲۹۰). حتی، از علی بن الحسن بن فضال نقل شده است که، بطائنی «کذاب ملعون» و «کذاب متهم» است؛ و نقل یک حدیث نیز از وی، روا نمی باشد (کشی، ۱۳۴۸ق: ۵۵۲).

۱. روایات علی بطائنی از ابی بصیر به ترتیب صفحه عبارتند از: ۳۷، ۵۱، ۹۶، ۱۶۴ (دوتا)، ۱۸۸، ۱۶۴، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۳۳ (دوتا)، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۱ (دوتا)، ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۹ (دوتا)، ۲۷۲، ۲۸۹ (دوتا)، ۲۹۴، ۳۰۷ (دوتا)، ۳۰۵، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۳۰ (دوتا) (نک: نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، الغیبه، تحقیق غفاری، تهران: صدوق).

یک نکته بسیار مهم پیرامون حسن و علی بطائنی این است که حسن، کتابی در غیبت دارد (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۷) این مسأله، روایات وی و پدرش را در کتاب الغیبه نعمانی، تحت الشعاع خود قرار می‌دهد؛ زیرا ایشان از واقفیه هستند، و به سبب مذهبشان، احتمال جعل و دس اخبار غیبت از ایشان، پر رنگ می‌نماید.

جمع‌بندی اینکه، علی بن ابی‌حمزه شدیداً تضعیف شده و مورد ذم قرار گرفته؛ و چون وی از سران واقفیه است، و روایات الغیبه، عقیدتی هستند؛ روایات وی در الغیبه، قطعاً ضعیف هستند.

۳ - ۸ - سلیم ابن قیس الهلالی

شخصیت سلیم، بسیار مناقشه‌برانگیز است؛ برخی او را شخصی خیالی و برخی او را از اصحاب حضرت امیر(ع) دانسته‌اند. (استادی، ۱۴۰۰ش: الف) چون اطلاع کمی از وی وجود دارد و آن دانسته‌ها، همگی از خود کتاب سلیم هستند؛ نمی‌توان وی را توثیق نمود؛ یا حداقل قضاوتی پیرامون او داشت (استادی، ۱۳۹۹ش: ج)

جدای از جعلی بودن اسناد شیخ طوسی بر نسخه‌های خطی کتاب منسوب به سلیم (استادی، ۱۴۰۰ش: ب، ۱۵۰)، همواره نظرات منفی‌ای درباره اصلت متن کتاب کنونی سلیم، ابراز شده؛ و دیدگاه‌هایی از اندیشمندان وجود داشته که کتاب منسوب به سلیم بن قیس، را ساختگی دانسته‌اند. (شوشتری، بی‌تا: ۲۳۴؛ شوشتری، ۱۴۲۴ق: ۱/ ۹۴؛ حلی: ۱۴۱۷ق: ۳۲۵) به گونه‌ای که حتی برخی از صاحب‌نظران، درباره موضوع بودن این کتاب، به نوعی اجماع معتقد شده‌اند (مازندرانی، ۱۳۴۲ش: ۸۷/۱۱).

از مناقشات پیرامون سلیم و کتاب او که گذر کنیم، با بررسی کتاب‌های مربوط به قرن اول تا شش هجری قمری، مشخص می‌شود که تعداد انگشت‌شماری احادیث به نقل از سلیم بن قیس در آثار کلامی، تاریخی وجود دارد، که همگی به نقل از شخص «عمر بن اذینه» هستند؛ الا پنج روایت موجود در کتاب الغیبه نعمانی، که این روایات به نقل از شخص «معمر بن راشد» می‌باشند. (استادی، ۱۳۹۹ش: ث) بررسی‌ها نشان می‌دهد که به دلایل متعددی همچون: «۱- احادیث سلیم الغیبه، در آثار قبل، معاصر و بعد از الغیبه نعمانی تا چند قرن وجود ندارد؛ و حتی این احادیث در آثار غیبت دیگران نیز بازتاب نیافته. ۲- در کل آثار و منابع حدیثی و غیر حدیثی شیعه، تا قرن دوازدهم، هیچ حدیثی از سلیم بن قیس به نقل از معمر بن راشد وجود ندارد. ۳- اسناد احادیث سلیم در الغیبه با اسناد احادیث سلیم در دیگر آثار قرون نخستین هماهنگ نیست. ۴- احادیث مرتبط دیگر از کتاب

سلیم نیز، در کتاب الغیبه استفاده نشده‌اند؛ این ۵ حدیث از ۶ حدیث سلیم در الغیبه نعمانی، جعلی یا به تعبیر دیگر، نونویس هستند.

به نظر می‌رسد این روایات، بعد از زمان نعمانی، توسط دیگران عمداً یا سهواً به متن کتاب الغیبه نعمانی اضافه شده باشند؛ به این معنی که مثلاً برخی افراد، احادیث مرتبط کتاب‌های کنونی سلیم که با موضوع باب چهارم الغیبه هم‌خوانی داشته است را در حاشیه نسخه خطی کتاب الغیبه نعمانی یادداشت نموده است و این حاشیه، در نسخه‌برداری‌های بعدی توسط افراد دیگری، به متن اصلی کتاب افزوده شده و وجه تمایزی میان متن اصلی و متن حاشیه ایجاد نشده است (استادی، ۱۴۰۰ش: ج، سراسر متن).

جمع‌بندی اینکه، اساس وجود شخص سلیم مشخص نیست؛ و به عبارتی وی مهمل یا حداقل مجهول است. احادیث منسوب به وی، به وضع توسط دیگران متهم شده؛ و از همه مهم‌تر، احادیث در الغیبه نعمانی نونویس و غیراصیل هستند.

۳ - ۹ - اسحاق ابن عمار

در کتاب الغیبه ۱+۶ بار^۱ نام «اسحاق بن عمار» آمده؛ که سه بار آن بدون پسوند (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۳۸، ۱۷۰ و ۲۹۳) و ۱+۳ بار آن نیز، با عنوان اسحاق بن عمار الصیرفی ذکر شده است (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۷۰، ۲۹۲، ۳۲۴ و ۳۵). در برخی نسخه‌ها نیز در اسناد یک روایت، اسحاق

کندی به صورت «علی بن اسحاق بن عماره الكناسی» ثبت شده است (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۸۵) اسحاق بن عمار از اسامی مشترک راویان حدیث است که موجب اختلاف رجالیون شده است. در کتب رجال متقدم دو اسحاق بن عمار آمده است: اسحاق بن عمار بن حیان مولی بنی تغلب ابویعقوب الصیرفی؛ له کتاب نوادر، یرویه عنه عدّه من أصحابنا (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۷۱) و دیگری، اسحاق بن عمار السبابی، له أصل، وکان فطحیا (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۵۴). همچنین، رجالیان بعدی، همانند علامه حلی و ابن داوود و بسیاری دیگر (همانند: سید بن طاووس و شهید ثانی)، اسحاق بن عمار را یک نفر، و او را فطحی دانسته‌اند (نک: حلی، بی تا: ۳۱۷؛ ابن داوود ۱۳۸۳ق: ۴۸)

اما شیخ بهایی در کتاب مشرق الشمسین، میان ایشان تمیز قائل شد و بیان نمود که اسحاق بن عمار سبابی فطحی ثقة است و اسحاق بن عمار کوفی صیرفی، امامی ثقة است (عاملی، ۱۴۱۴ق: ۲۷۷)؛ و این قول وی تا زمان علامه بحر العلوم مورد قبول واقع شد. بحر العلوم در رجالش

۱. شش بار با نقل مستقیم از معصوم (ع) و یک بار عن عبد الأعلى بن أعین عن أبي عبد الله (ع) (نعمانی، ۳۵).

گفته است: این دو، یک نفر هستند؛ ولی نه فطحی، بلکه امامی ثقه؛ و اساساً «اسحاق بن عمار ساباطی» نداریم (بحرالعلوم، ۱۳۶۳ش: ۴۸۱).

دوباره در دوره معاصر، غالب رجالیون (همانند کاظمی، اردبیلی، تهرانی و خویی) وی را یک نفر، و آن هم، فطحی دانسته‌اند (به عنوان نمون نک: تهرانی، بی تا: ۲ / ۱۴۱؛ خویی، ۱۹۸۳م: ۳ / ۲۲۲) هر چند که برخی اندک از رجالیان متأخر نیز، همانند شبیری، رأی بحرالعلوم را پذیرفته‌اند (شبیری، ۱۳۶۲ش: ۳۶).

اکنون چهار راه پیش‌روی ماست؛ دو راه اینکه به صرف اجمال، اسحاق بن عمار را چه یکی باشند و چه دو نفر، ایشان را یا کلاً فطحی بدانیم یا کلاً غیر فطحی؛ و راه سوم اینکه توقف کنیم؛ و راه چهارم اینکه، از وضعیت رجالی وی عبور کنیم؛ و به بررسی راویان قبل وی در اسناد الغیبه بپردازیم.

در اسناد الغیبه، چهار راوی پیش از نام اسحاق بن عمار قرار گرفته‌اند: الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ (۳ بار)، صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى (۲ بار)، مَنصُورِ بْنِ يُوسُفَ و سَعْدَانَ بْنَ مُسْلِمٍ نیز هر کدام یکبار. دو تن از ایشان، از اصحاب اجماع خوانده شده‌اند؛ که برخی صفوان را در دوره‌ای واقفی دانسته‌اند (نک: نجفی، ۱۳۸۸ش: ۱۴۵). دو نفر دیگر، عبارتند از:

۱- مَنصُورِ ابْنِ يُوسُفَ

منصورین یونس از سران واقفیه است. وی وکیل امام کاظم (ع) بود که بنا به نقل کشی، به دلیل اموالی که در دست داشت، رحلت امام کاظم (ع) را منکر شد و از تحویل آن‌ها به امام رضا (ع) امتناع نمود (کشی، ۱۳۴۸ق: ۴۶۸، ح ۸۹۳)

۲- سَعْدَانَ ابْنَ مُسْلِمٍ

برقی، فقط نامش را در ذیل نام «الحارث بن حصیره الأسدی» آورده است (برقی، ۱۳۴۲: ۴۰). نجاشی نیز فقط نام او را در کنار برخی راویان ذکر کرده است (به عنوان نمونه: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۳۱). کشی نامی از سعدان بن مسلم نبرده است.

طوسی در رجال فقط از او در اصحاب امام صادق (ع) نام برده (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۵) و در فهرست، نوشته: سعدان بن مسلم العامری، واسمه عبد الرحمان، و سعدان لقبه (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۴۰).

جمع‌بندی اینکه، اسحاق بن عمار از اسامی مشترک است؛ وضعیت رجالی اسامی موجود در این اشتراک، اختلافی است. چون روایات الغیبه، عقیدتی است؛ و اسحاق بن عمار و برخی روایان بعدی، متهم به واقفی افطحی و غیر آن شده است، روایات وی در الغیبه، ضعیف ارزیابی می‌شوند.

۳ - ۱۰ - ابوالطفیل عامر ابن واثله

ابوطیفیل، عامر بن واثله الکنانی (م بعد ۱۰۰ق) که حدود ۸ سال آخر زندگانی پیامبر(ص) را درک کرده (نک: ابن حجر، ۱۳۲۶ق: ۵ / ۸۲)؛ از یاران حضرت امیر(ع) که در جنگهای ایشان شرکت داشته، دانسته‌اند (نک: یعقوبی، بی تا: ۲ / ۲۱۳)

ابوطیفیل احادیث کمی از پیامبر (ابن عدی، ۱۴۱۹ق: ۷ / ۱۵) و احادیث فراوانی از اصحاب پیامبر(ص) و نیز چهار امام نخستین شیعه(ع) روایت کرده است. حتی از حضرت باقر(ع) و حضرت صادق(ع) حدیث نقل کرده است (کاظمی، بی تا: ۲ / ۴).

برقی از عامر به عنوان اصحاب امام(ع) و کاتب وی نام برده است (برقی، ۱۳۸۳ش: ۸) ابن غضائری از او نام نبرده است. نجاشی نیز از او مستقلاً نامی نبرده است؛ ولی در یک جا، ذیل عنوان حفص بن سوقه، روایتی را نقل نموده که نام ابوطیفیل در آن آمده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۳۵) طوسی در الفهرست، نامی از عامر بن واثله نبرده است؛ اما در رجال خود در چند جا، نام وی را درج نموده (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۴، ۷۰، ۹۵، ۱۲۴) و در یک جا، او را از اصحاب حضرت امیر(ع) ذکر نموده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۱۸).

کشی در چند جای رجال خود، عامر بن واثله را جزو فرقه کیسانیه معرفی کرده؛ که به زنده بودن محمد حنفیه اعتقاد داشت (کشی، ۱۴۰۹ق: ۱ / ۹۵ و ۲ / ۲۴۸) و روایاتی نیز از او از محمد بن حنفیه نقل نموده است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۱ / ۲۰۵ و ۲ / ۱۵۰ و ۲۴۹). کیسانیه، محمد را امام خود می‌دانند؛ و او اولین کسی است که مهدی موعود دانسته شده است (نک: صابری، ۱۳۸۸ش: ۲ / ۵۵). البته شواهدی نیز این مطلب را تأیید می‌کنند؛ زیرا ابوطیفیل تا قیام مختار بن ابی عبید ثقفی در زندان بود (خلیفه، ۱۹۷۶م: ۱ / ۳۳۰)؛ و وقتی ابن زبیر، محمد بن حنفیه را محبوس و تهدید به قتل نمود، وی چهار تن از شیعیان خود از جمله طفیل بن عامر فرزند عامر بن واثله را مأمور کرد که نامه را به مختار برساند و از او کمک بخواهند (ناشناس، اخبارالدوله العباسیه، بی تا: ۱۰۰). پس از آن نیز، در قیام مختار به خوانخواهی حسین بن علی (ع) شرکت کرد و پرچمدار سپاه او بود (نک: ابن کثیر، بی تا: ۹ / ۱۹۹). برخی نیز روایات مهدوی ابوطیفیل را، جعلی و متأثر از قیام نفس زکیه (۱۴۵ق) ملقب به مهدی دانسته‌اند (نک: شاطری، ۱۳۹۹ش: ۱۳۹).

جمع‌بندی اینکه، شخصیت ابوطیفیل کاملاً روشن نیست؛ و وثاقت وی نیز محل اشکال است. چون روایات الغیبه، عقیدتی است؛ و ابوطیفیل متهم به واقفیه و از فرقه کیسانیه می‌باشد، روایات وی در الغیبه، ضعیف هستند.

۳ - ۱۱ - عَنْ رَجُلٍ

جدای از راویان میانی که نامشان در اسناد الغیبه نیامده و با تعبیر «عَنْ رَجُلٍ» درج شده‌اند؛ حداقل شش مورد اسناد الغیبه نیز، راویان اولیه‌شان با ذکر «عَنْ رَجُلٍ» به آخر رسیده‌اند (نک: نعمانی، ۱۳۹۷ق:۱۸۳، ۲۰۳، ۲۳۶، ۲۰۶، ۲۷۷ دو روایت)؛ و عبارتی، حدیث مجهول یا مجهول الآخر هستند.

راوی مجهول، دو حالت دارد؛ یا واقعاً شخص مشخص نبوده؛ و یا اینکه راوی مشکلات رجالی و مذهبی داشته و محدثان نخواستند نام وی را به همان دلایل، درج نمایند. به عنوان نمونه این روایت، با دو اسناد در همین کتاب الغیبه آمده است؛ یکی با درج عنوان «عن رجل» و دیگری با نام «أبي الجارود»؛ که عبارتند از:

۱- حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَسَّانَ الرَّازِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) أَنَّهُ قَالَ: لَا تَزَالُونَ وَلَا تَزَالُ حَتَّى يَبْعَثَ اللَّهُ لِهَذَا الْأَمْرِ مَنْ لَا يَدْرُونَ خَلْقَ أُمَّ لَمْ يُخْلَقْ. (نعمانی، ۱۳۹۷ق:۱۸۳)

۲- حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ مُوسَى الْعَلَوِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) يَقُولُ: لَا يَزَالُونَ وَلَا تَزَالُ حَتَّى يَبْعَثَ اللَّهُ لِهَذَا الْأَمْرِ مَنْ لَا يَدْرُونَ خَلْقَ أُمَّ لَمْ يُخْلَقْ. (نعمانی، ۱۳۹۷ق:۱۸۲).

در هر صورت، در جمع‌بندی اسناد با عبارت «عَنْ رَجُلٍ»، می‌توان گفت که این روایات از مجهول، ضعیف و یا محتمل الصدور از افراد فاسد هستند.

۴- جمع‌بندی بررسی رجالی راویان اولیه

۴ - ۱ - نتایج وضعیت رجالی برخی راویان اولیه الغیبه نعمانی

خلاصه وضعیت رجالی ۱۱ نام و عنوان از راویان اولیه پر روایت کتاب الغیبه عبارتند از:

۱- ابوبصیر نام مشترک میان تمام منابع شیعی است؛ که توثیق روایاتش در پرده ابهام قرار می‌گیرد. اما توثیق روایات وی در کتاب الغیبه، دو وضعیت پیدا نموده است: چون روایات الغیبه، عقیدتی است؛ و راویان ثانویه ابوبصیر در این اسناد واقفی هستند، تمامی روایات ابوبصیر در الغیبه، ضعیف ارزیابی می‌شوند.

- ۲- قدما المفضل بن عمر را ضعیف دانسته و برخی متأخرین وجهه وی را تصحیح نموده‌اند؛ ولی چون روایات الغیبه، عقیدتی است؛ و المفضل بن عمر فاسد المذهب یا لا اقل دارای گرایش‌های خطابی است، بنابراین، روایات وی در الغیبه، ضعیف هستند.
- ۳- ابوالجارود در نزد قدما توثیق نشده؛ و در نزد رجالیان متأخر، وضعیت رجالیش، اختلافی است. ولی چون روایات الغیبه، عقیدتی است؛ و ابوالجارود واقفی زیدی است، روایات وی در الغیبه، ضعیف هستند.
- ۴- وضعیت رجالی زراره بن أعین اختلافی است. ولی چون روایات الغیبه، عقیدتی است؛ و وی مشکوک به واقفی افطحی است، روایات وی در الغیبه، ضعیف ارزیابی می‌شوند.
- ۵- جابر بن سمره مجهول و احتمالاً عامی است؛ که بخاری و مسلم، اندکی از روایاتش را صحیح دانسته‌اند. وی، ضعیف ارزیابی می‌شود.
- ۶- وثاقت حمران بن أعین اختلافی است؛ و مشکوک به عامی بودن است.
- ۷- علی بن ابی حمزه شدیداً تضعیف شده و مورد ذم قرار گرفته؛ و چون وی از سران واقفیه است، و روایات الغیبه، عقیدتی هستند؛ روایات وی در الغیبه، قطعاً ضعیف هستند.
- ۸- اساس وجود شخص سلیم مشخص نیست؛ و به عبارتی وی مهمل یا حداقل مجهول است. احادیث منسوب به وی، به وضع توسط دیگران متهم شده؛ و از همه مهم‌تر، احادیث در الغیبه نعمانی نونویس و غیراصیل هستند.
- ۹- اسحاق بن عمار از اسامی مشترک است؛ وضعیت رجالی اسامی موجود در این اشتراک، اختلافی است. چون روایات الغیبه، عقیدتی است؛ و اسحاق بن عمار و برخی راویان بعدی، متهم به واقفی افطحی و غیر آن شده است، روایات وی در الغیبه، ضعیف ارزیابی می‌شوند.
- ۱۰- شخصیت أبوطُفیل کاملاً روشن نیست؛ و وثاقت وی نیز محل اشکال است. چون روایات الغیبه، عقیدتی است؛ و أبوطُفیل متهم به واقفیه و از فرقه کیسانیه می‌باشد، روایات وی در الغیبه، ضعیف هستند.
- ۱۱- روایات با عنوان «عن رجل» نیز، ضعیف هستند.

جدول بررسی رجالی برخی راویان اولیه، به صورت اختصار این گونه است:

ردیف	راوی	تعداد	ملاحظات
۱	عَنْ زُجَلٍ	۶	کلاً مجهول - ضعیف
۲	عامر بن وائلة (ابوالطفیل)	۶	واقفی - ۴ امامی (کیسانیه) - ضعیف
۳	اسحاق بن عمار	۶	واقفی - ۶ امامی (فطحی) - ضعیف
۴	سلیم بن قیس الهمالی	۶	مجهول - احادیث جعلی - ضعیف
۵	علی بن ابی حمزه	۷ (جمعاً حدود ۴۰ روایت)	واقفی - ۶ امامی - ضعیف
۶	حمز بن أعین	۸	وثاقت - اختلافی - ضعیف
۷	ثابت بن دینار ثمالی (ابوحمزه)	۱۰	مشکوک به واقفی - ۴ امامی (زیدیه)
۸	جابر بن سمرة السوانی	۱۱	مجهول - عامی - ضعیف
۹	زرارة بن أعین	۱۱	مشکوک به واقفی (فطحیه) - ضعیف
۱۰	زیاد بن المنذر (ابوالجارود)	۱۴	واقفی - ۴ امامی (جارودیه) - ضعیف
۱۱	المفضل بن عمر الجعفی	۲۲	غالی (خطابیه) - ضعیف
۱۲	ابی بصیر	۵۱	واقفی - ۶ امامی - ضعیف
جمع روایات مورد بحث: حدود یکصد و پنجاه و هفت عدد (۳۳ درصد روایات الغیبه نعمانی) یا از جهتی حدود یکصد و نود روایت (۴۰ درصد)			

بنابراین، با توجه به ضعف یا مشکلات رجالی ۱۱ تن از راویان اولیه الغیبه، حداقل حدود ۱۵۷ عدد (۳۳ درصد) از ۴۷۸ روایت کتاب الغیبه نعمانی، ضعیف و احتمالاً جعلی هستند.

۴ - ۲ - تعیین تکلیف راویان اولیه مشکوک یا توثیق شده

در مواردی که وضعیت رجالی راویان اولیه در اسناد الغیبه، اختلافی است یا حتی توثیق شده‌اند؛ می‌توان برای اعتبارسنجی اسناد احادیث، به بررسی وضعیت رجالی راویان ثانویه و یا نهایی اسناد پرداخت. به عنوان نمونه، ابوحمزه ثمالی جزء راویان اولیه اسناد کتاب الغیبه می‌باشد؛ که نه روایت از او در این کتاب موجود است؛ و وضعیت او رجالی او مشکوک است. ابوحمزه ثابت بن دینار ثمالی، مشهور به ابوحمزه ثمالی و ابن ابی صفیه؛ راوی و مفسر امامی قرن دوم و از اصحاب چهار امام تا امام کاظم (ع) می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷:ق: ۱۱۵). ابوحمزه را از فقهای کوفه بر شمرده‌اند و در برای جلالت وی روایاتی نقل کرده‌اند (کشی، ۱۳۴۸:ق: ۲۰۲)؛ نجاشی، ۱۴۰۷:ق: ۱۱۵). هر چند، روایاتی در ذم وی نیز، موجود است (نک: کشی، ۱۳۴۸:ق: ۲۰۱) از طرف دیگر، اهل سنت نیز، غالباً ابوحمزه را تضعیف نموده‌اند (به عنوان نمونه نک: ابن عدی، ۱۴۰۵:ق: ۲ / ۵۲۰).

آنچه اکنون از ترجمه وی اهمیت دارد، این است که ابوحزمه در کوفه با زیدبن علی مراده داشته (نک: ابن طاووس، ۱۴۱۹ق: ۱۴۰) و نیز شاهد دعوت و شهادت زید در کوفه بوده است (طوسی، ۱۴۰۱/ ۳۷)؛ و حتی سه فرزند وی، یعنی حمزه و نوح و منصور، در قیام زیدبن علی، کشته شده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۱۵).

با توجه به این شواهد، ابوحزمه مشکوک به زیدی می‌نماید. از سوی دیگر میان زیدیه و واقفیه، ارتباط خوبی برقرار بوده است؛ به طوری که ابن عقده راوی بسیاری از کتاب‌های واقفیان بوده است (فرجامی، ۱۳۹۴ش: ۴۵۵)؛ و از شاگردان حمیدبن زیاد (۳۱۰ق)، استاد واقفیه، بوده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۸ و ۱۷۲)؛ و در همین کتاب الغیبه، ۲۲ روایت از ابن عقده به نقل از واقفیانی همچون علی بن ابی حمزه وجود دارد؛ که ۱۶ تای آنها به نقل از ابی بصیر هستند^۱. بنابراین، لازم است اسناد قبل از ابوحزمه نیز، مورد بررسی قرار گیرند. (جدول صفحه بعد را ملاحظه فرمایید)

۱. به عنوان نمونه نک: ۳۷، ۵۱، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۶۹، ۳۰۷، ۳۲۰ (نک: النعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، الغیبه، تحقیق غفاری، تهران: صدوق).

شماره صفحه	۳۲۵ قمری +	۳۰۰ قمری +	۲۷۵ قمری +	۲۵۰ قمری +	۲۲۵ قمری +	۲۰۰ قمری +	۱۷۵ قمری +	۱۵۰ قمری +
۳۳۴	أحمد بن محمد بن سعيد ابن عقیلة (زیده) - جارودیه	؟	یحیی بن زکریا بن شیبان (۲۷۹) مجهول - مشترک	؟	یوسف بن کلایب (زیدیه مجهول)	الحسن بن علی بن ابي حمزة (واقفی)	عاصم بن حمید انصاری	أبي حمزة الثمالي
۱۳۶	أحمد بن محمد بن سعيد ابن عقیلة (زیده) - جارودیه	؟	؟	؟	محمّد بن الفضل (غالی) و سنان بن اسحاق (مجهول) و أحمد بن الحسن بن عبد الملك و محمد بن أحمد القطايع (مجهول)	الحسن بن محبوب (۲۲۴)	هشام بن سالم (۱۸۳)	أبي حمزة الثمالي
۱۳۸ دوتا	؟	علي بن إبراهيم (۳۰۷)	؟	محمّد بن عيسى (۲۵۴)	محمّد بن الفضل (غالی)	؟	؟	أبي حمزة الثمالي
۱۳۷	محمّد بن يعقوب الكليني	علي بن محمد ؟	سهل بن زياد (۲۵۵) محمد بن يحيى و غيره	أحمد بن محمد (حدود ۲۷۰)	؟	الحسن بن محبوب (۲۲۴)	هشام بن سالم (۱۸۳)	أبي حمزة الثمالي
۲۹۳	محمّد بن يعقوب الكليني	علي بن إبراهيم (۳۰۷)	سهل بن زياد و محمد بن يحيى	أحمد بن محمد (حدود ۲۷۰)	؟	الحسن بن محبوب (۲۲۴)	؟	أبي حمزة الثمالي
۴۳	عبد الواحد (بن عبد الله بن يوسف النوبختي)	؟	محمّد بن علي [ابوسميعة قرشي] (كذاب فاسد المذهب)	أبيه	جده	الحسن بن محبوب (۲۲۴)	علي بن راب	أبي حمزة الثمالي
۲۹۷	عبد الواحد (مجهول)	عبد الله بن يوسف (مجهول)	؟	محمّد بن جعفر القزويني	محمّد بن الحسين بن ابي الخطاب	محمّد بن سنان (غالی كذاب)	الحسين بن المختار (واقفی)	أبي حمزة الثمالي
۳۰۸	عبد الواحد (مجهول)	عبد الله بن يوسف (مجهول)	؟	محمّد بن جعفر القزويني	محمّد بن الحسين بن ابي الخطاب	محمّد بن سنان (غالی كذاب)	حماد بن ابي طلحة	أبي حمزة الثمالي
۸۶	علي بن الحسين (مسموعی)	؟	محمّد بن يحيى العطار محمّد بن عثمان الزاري (ضعيف) عن محمد بن علي الكوفي (ضعيف) عن ابراهيم بن محمد بن يوسف (مجهول)	محمّد بن عيسى (۲۵۴)	عبد الرزاق	محمّد بن سنان (غالی كذاب)	فضيل الرّسان (زیده)	أبي حمزة الثمالي

با تأمل در جدول راویان ابوحمزه ثمالی، و با توجه به زیدی و واقفی بودن عده‌ای از راویان میانی ابوحمزه، شاید بتوان زیدی بودن شخص ابوحمزه را بر مبنای شواهدی، پشتیبانی نمود. ولی جدای از این فرضیه، دقت در اسناد ابوحمزه، مسایل ارزشیابی دیگری را نیز روشن می‌کند. جز اسناد دو حدیث از ده حدیث، بقیه طرق احادیث ابوحمزه ثمالی، دارای مشکلات رجالی هستند؛ همانند مجهول بودن برخی راویان، واقفی و زیدی بودن برخی دیگر، و غالی و ضعیف بودن عده‌ای دیگر از راویان این اسناد. دو طریق منتهی به شیخ کلینی نیز، که ممکن است دارای مشکلات مطرح شده نباشند؛ دارای مشکلات دیگری، همانند ارسال هستند. به عنوان نمونه: روایت حسن بن محبوب از ابوحمز ثمالی، مرسل است؛ زیرا ابن محبوب (متوفی ۲۲۴ق) در محدود وفات ابوحمزه ثمالی (متوفی ۱۵۰ق) تازه به دنیا آمده است. کشی نیز گفته است که اصحاب ما، روایت ابن محبوب را از ابوحمزه صحیح نمی‌دانند (کشی، ۱۳۴۸ق: ش ۱۰۹۵) هر چند که برخی نیز درصدد رفع این مشکل تلاش‌هایی نموده‌اند (نک: بخشی، ۱۳۹۳ش: ۱۸).

به این ترتیب و به عنوان نمونه، می‌توان با توجه به اختلافی یا مشکوک بودن وضعیت ابوحمزه ثمالی، و حتی بر فرض توثیق وی و زیدی نبودن او، روایات ابوحمزه ثمالی در کتاب الغیبه نعمانی را، در مرحله دوم و توسط راویان میانی و نهایی، ارزیابی نمود؛ و احادیث ابوحمزه را، ضعیف و نامعتبر اعلام کرد.

۵- وضعیت توثیق راویان فاسد المذهب

جدای از مسائل کلی توثیق و تضعیف که پیرامون تمامی راویان، قابل توجه و بررسی هستند، و راویان فاسد المذهب نیز از این قاعده مستثنی نیستند؛ در مرحله دیگر، حتی می‌توان راویان توثیق شده به صورت کلی را، مقید به مذهب نمود؛ و ایشان را بررسی مجدد نمود. این قید مذهب، اختصاصی به راویان عامی ندارد؛ و در میان راویان شیعه نیز، قابل توجه و بررسی هستند. جدای از مسأله تفکیک تحمیل حدیث در زمان وقف و پیش از آن، پیرامون راویان فاسد المذهب شیعه غیر اثنی عشریه، دو نقطه حداقلی و حداکثری و نیز حالت‌های میانی آنها وجود دارد. برخی از علما یا رجالیون ممکن است که کلاً معتقد به عدم اعتنا به روایات راویان فاسد المذهب شیعی باشند، بدون شرط و استثنایی؛ و از آن سو، برخی نیز ممکن است ایشان را توثیق نمایند. به عنوان نمونه، برخی عثمان بن عیسی واقفی را، به واسطه توثیق شیخ طوسی و شهر آشوب، ثقه دانسته است (خویی، ۱۹۸۳م: ۱۲ / ۱۳۲). این رجالیون، میان استفاده از روایات فاسد المذهب‌ها و عقائدشان، تمایز قائل شده‌اند (به عنوان نمونه نک: طوسی، ۱۴۲۵ق: ۳۸۷؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۶، ۳۹،

۱۵۶، ۲۵۶؛ نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۴۲، ۲۵۵، ۳۲۹، ش ۳۸۴) یا لاقل، این روایات ایشان را در صورتی که مخالف و معارض از روایات امامیه نداشته باشند، می‌پذیرند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱ / ۵۰).

برخی از علماء و رجالیان نیز، نظر میانه داده‌اند؛ و عقیده دارند که تنها روایاتی از راویان شیعی غیر امامی پذیرفته است، که اعتقادی، آن هم از نوع اعتقادات به مذهبشان نباشد (به عنوان نمونه نک: نوری، ۱۳۸۲ق: ۳ / ۶۲۳)؛ به این معنی که موافقت متن روایت با عقائد راویان فاسد المذهب، روایت را تضعیف می‌نماید (نک: معماری، ۱۳۷۷س: ۵۷)

نتیجه اینکه، برخی کل راویان غیر امامی را به اعتبار مذهبشان تضعیف نموده‌اند؛ و از آن سو برخی، راویان غیر ضعیف غیر امامی را در مسائل اعتقادی و مخصوصاً عقائد خاص مذهبیشان ضعیف و غیر موثق دانسته‌اند. بر این مبنی، می‌توان راویان فاسد المذهب را به چند دسته تقسیم نمود:

۱- فاسد المذهب راست‌گو، ضعیف است؛ کلاً.

۲- فاسد المذهب راست‌گو، ضعیف است، فقط در مسایل اعتقادی.

با توجه به اینکه در بهترین حالت، رجالیون، تنها راویان فاسد المذهب شیعه را در مسائل غیر اعتقادی توثیق نموده‌اند؛ و تمامی روایات ایشان که در مسائل اعتقادی و مخصوصاً تحکیم مبانی مذهبشان باشد را تضعیف نموده‌اند؛ بنابراین، راویان غیر اثنی‌اعشریه واقفی (اعم از تمامی فرق و گروه‌های زیدی، اسماعیلی و غیر آن)، که مسایل مهدویت و قائم، جزء ارکان اعتقادی ایشان محسوب می‌شود، ضعیف، غیر موثق، و بی‌اعتبار هستند.

۶- روایات مهدویت و فرق واقفه

فرقه‌های مختلف و متنوع واقفی از قرن اول به بعد، برخی معتقدات مشابهی با امامیه داشته‌اند؛ همانند موضوع مهدویت و رجعت، که این نیز، ارتباط مستقیمی با مسائل مهدوی دارد. اکنون به گوشه‌ای از مسائل آنها اشاره می‌کنیم.

۶-۱- برخی معتقدات مهدوی فرقه‌های واقفی

چون فرقه‌های واقفیه متنوع‌اند (نک: نجفی، ۱۳۸۸ش: ۱۸) و مجال پرداختن به همه آنها نیست؛ به عنوان نمونه، پیرامون موضوع مهدویت در دو گروه زیدیه و واقفیه اخص (که در دوران امام صادق(ع) رخ داد)، اشاراتی می‌نماییم.

یکی از معتقدات مهم زیده، مسأله مهدویت و قیام مهدی است (نک: مغربی، ۱۴۱۶ق: ۱۶۹) و در این میان، همانند امامیه معتقدند که هر کس امام زمان(ع) خود را نشناخته بمیرد، به مرگ

جاهلی مرده است. ایشان از سوی، دیگر به رجعت و ارتباط آن به مهدویت نیز قائل هستند (نک: عمرجی، ۱۴۲۰ق: ۹۴ و ۹۶).

به عنوان نمونه، عقائد مهدوی، ابوجارود از فرقه زیدیه را می‌توان مثال زد. وی که به تصریح منابع زیدی، در قیام زید حضور داشته و البته سی سال پس از آن هم زنده بوده است. او همواره به لزوم قیام در برابر حاکم جور پایبند بوده؛ و در ترویج این باور می‌کوشیده است. همچنین، احادیث زیادی درباره مهدی، پیش‌بینی قیام‌ها و ویژگی‌های قائم، از ابوجارود نقل شده است (نک: فرجامی، ۱۳۹۴ش: ۱۱۶). نیز، ابوجارود به رجعت باور داشت؛ و اعتقاد رجعت در زیدیه، به معنای انتظار برای بازگشت نفس زکیه است (ماهر جرار، ۱۳۸۴ش: ۲۲).

از سوی دیگر، واقفیان پس از امام صادق(ع) اعتقاد داشتند که امام صادق(ع) از دنیا نرفته، و پنهان شده (مجلسی بی‌تا: ۱ / ۲۷۹) و در غیبت به سر می‌برد (بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۱۷۳؛ شبر، ۱۴۲۴ق: ۱ / ۲۵۱) و زندگی جاویدان خواهد داشت (خاتمی، ۱۳۷۰ش: ۲۱۲) بنابراین، امام صادق(ع) پس از مدتی ظهور خواهد کرد و با قیام مسلحانه (خالصی، ۱۳۷۸ش: ۸۲) یا قیام به شمشیر (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۱ / ۱۹۵؛ نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۶۷)، شرق و غرب عالم را فتح خواهد کرد (حمیری، ۱۹۷۲م: ۱۶۲)؛ یعنی، امام صادق(ع) همان مهدی منتظر (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۶۷؛ طوسی، ۱۴۲۵ق: ۱۹۶) یا مهدی قائمی است (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۱ / ۱۹۵؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۵) که برخواهد گشت و دنیا را پس از فراگیر شدن ظلم و جور، پر از عدل و داد می‌کند(مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۰۵؛ بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۱۹۵).

این واقفیان، اخبار مربوط به ائمه اثناعشر را قبول نمی‌کنند (طوسی، ۱۴۲۵ق: ۱۹۶)؛ و مهم‌تر آنکه از نخستین نویسندگان هستند که کتاب «الغیبه» در بیان غیبت قائم نگاشته‌اند (غلامعلی، ۱۳۸۹).

واقفیان کتاب‌های فراوان و قابل توجهی در غیبت نوشته‌اند. حسن بطائی که کتاب‌های «الغیبه، القائم و نیز الرجعه» را نگاشته (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۷)، طاطری از اساتید و بزرگان واقفی و حسن بن سماعه (۲۶۳ق) علی بن عمر الأعرج و علی بن محمد رباح (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۶ و ۲۶۰) نیز هر یک کتابی با نام «الغیبه» دارند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۰ و ۴۲ و ۲۵۵) افزون بر آن، عبداللّه بن جبله بن حیان واقفی (۲۱۹ق) نیز به صراحت در عنوان کتابش بیان کرده که اندیشه انتظار برای قائم ویژگی‌هایی خاص واقفیه دارد: «کتاب الصفه فی الغیبه علی مذاهب الواقفه» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۶).

۶ - ۲ - ورود روایات مهدوی فرق واقفه به کتاب‌های امامیه

اشاره شده که از ابوجارود احادیث زیادی درباره مهدی، پیش‌بینی قیام‌ها و ویژگی‌های قائم، نقل شده؛ که همین روایات را منابع امامی با توجه به باور مهدویت، بازگو نموده‌اند (برای نمونه نک: عقیلی، ۱۴۱۴ق: ۴ / ۲۸۶) امامیه نیز بیشتر این اخبار او را گرفته و در زمره روایات مربوط به قائم و مهدی موعود ثبت نموده‌اند؛ به طوری که اکنون احادیث فراوانی از ابوالجارود در منابع امامیه در این موضوعات یافت می‌شود.

البته با توجه به باورهای زیدی ابوالجارود و برخی پیروانش که احتمالاً بر اخبار او افزوده‌اند، شاید این برداشت دور از واقع نباشد که روایات او چون رنگ و بوی اعتقادات او را دارد، حاصل دخل و تصرف او در اخبار است. (نک: فرجامی، ۱۳۹۴ش: ۱۱۱) به عنوان نمونه، بازتاب باور «خروج قائم» که در مقابل حکومت اموی قیام کرده بودند و خود را از بنی‌هاشم می‌خواندند، به روایات ابوالجارود نیز راه یافته است؛ و از سوی دیگر گاه برای مشروع کردن این قیام‌ها، آنها را نشانه‌ای از آغاز قیام قائم معرفی می‌کرده‌اند. (فرجامی، ۱۳۹۴ش: ۱۱۲)

مؤلفان امامیه نیز بعدها این مفاهیم را در منابع خود داخل کردند؛ به گونه‌ای که شیخ مفید قیام سیاه‌پرچمان از خراسان را از نشانه‌های ظهور امام زمان (ع) دانسته است (مفید، بی تا: ۲/ ۳۶۸) طوسی نیز، با اینکه بیش از دیگر محدثان امامی از ابوالجارود پرهیز داشت؛ و برخی روایات فقهی وی را باطل اعلام کرده؛ اما با این وجود، حتی او هم برخی روایات ابوالجارود درباره خروج مهدی را در کتاب الغیبه خود گزارش نموده است. (نک: طوسی، ۱۴۲۵ق: ۴۴۱ و ۴۲۷ و ۴۷۴)

همچنین، از آنجایی که شماری از سران فرقه واقفیه اخص، در عین فساد مذهب‌شان، از نظر رجالی توثیق شده‌اند؛ شمار زیادی از اخبار مهدوی آنها نیز، از سوی عالمان شیعه، معتبر تلقی گردیده و در منابع امامیه راه یافته است؛ در حالی که ایشان گمان نبرده‌اند که منظور از قائم در این گروه از روایات، امام کاظم (ع) بوده است (صادقی، ۱۳۹۷ش: ۳۰۷).

۶ - ۳ - جمع‌بندی و پیشنهاد

روایات فرقه‌های واقفی دو دسته کلی هستند: روایات مرتبط با موضوع مهدویت و روایات غیرمرتبط. روایات مهدویت مربوط به راویان فرقه‌های مختلف واقفی را نیز، می‌توان در دو دسته پیگیری کرد:

۱- روایاتی که نمود و ظهوری آشکار در جعل داشته‌اند؛ همانند: اخباری که کفن و دفن امام کاظم (ع) را انکار می‌کند؛ که علمای امامیه اثنی‌عشریه، این دست روایات مشخص را، قویاً

جعلی و نامعتبر شمرده‌اند. به عنوان نمونه، طوسی روایات منقول از علی بن ابی حمزه در این باره را، به دلیل مذهب واقفیه وی، تضعیف و رد کرده است (نک: طوسی، ۱۴۲۵ق: ۵۵)

۲- روایاتی که ظهور و نمود اولیه و مشخص در جعل ندارند؛ همانند تعداد زیادی از روایات علائم ظهور قائم و مشابه آن. این دست روایات را علمای امامیه یا از سر عدم دقت و توجه، و یا از سر تغافل، یعنی نیاز به روایات مهدوی برای پشتیبانی مسأله غیبت امام دوازدهم (ع)، در منابع حدیثی خود، مخصوصاً کتاب‌های الغیبه، همانند نعمانی، بکار برده‌اند.

بنابراین، لازم است که در اعتبارسنجی روایات مهدویت در منابع امامیه، تجدید نظر کلی شود؛ و تمامی روایات مهدوی، با توجه به راویان فرقه‌های واقفی بررسی دوباره و تعیین تکلیف گردند.

نتیجه

تعداد راویان اولیه کتاب الغیبه نعمانی، بیش از یکصد و سی نفر هستند؛ ولی ۳۹ نام از آنها، راوی بیش از ۳۰۰ روایت از ۴۷۸ روایت کتاب الغیبه می‌باشند؛ که جمعاً حدود ۶۴ درصد روایات الغیبه را تشکیل می‌دهند؛ و مابقی حدود یکصد نفر راوی اولیه، تنها ۳۶ درصد اخبار، یعنی حدود ۱۷۰ روایت را نقل نموده‌اند.

از ۳۹ نفر راویان پرروایت در الغیبه، راویانی که هر کدام بیش از ۵ روایت دارند، ۱۸ نفر هستند؛ که خلاصه وضعیت رجالی ۱۱ تن از آنها، نشان می‌دهد که این روایات و راویان ضعیف هستند؛ و همگی یا حداقل، غالباً فاسد المذهب و واقفی می‌باشند.

برخی رجالیون، میان استفاده از روایات فاسد المذهب‌ها و عقائدشان، تمایز قائل شده‌اند و لاقلاً، روایات ایشان را در صورتی که مخالف و معارض از روایات امامیه نداشته باشند، می‌پذیرند. برخی دیگر نیز عقیده دارند که تنها روایاتی از راویان شیعی غیرامامی پذیرفته است، که اعتقادی (آن هم از نوع اعتقادات به مذهبشان) نباشد؛ به این معنی که موافقت متن روایت با عقائد راویان فاسد المذهب، روایت را تضعیف می‌نماید. نتیجه اینکه، برخی کل راویان غیر امامی را به اعتبار مذهبشان تضعیف نموده‌اند؛ و از آن سو برخی، راویان غیر ضعیف غیر امامی را در مسائل اعتقادی و مخصوصاً عقائد خاص مذهبیشان ضعیف و غیر موثق دانسته‌اند. یعنی، راویان غیر اثنی‌اعشریه واقفی (اعم از تمامی فرق و گروه‌های زیدی، اسماعیلی و غیر آن)، که مسایل مهدویت و قائم، جزء ارکان اعتقادی ایشان محسوب می‌شود، ضعیف، غیر موثق، و بی‌اعتبار هستند.

بنابراین، با توجه به ضعف یا مشکلات رجالی این ۱۱ تن از راویان اولیه الغیبه، حداقل حدود ۱۵۷ عدد (۳۳ درصد) از ۴۷۸ روایت کتاب الغیبه نعمانی، ضعیف و احتمالاً جعلی هستند.

از سوی دیگر، توجه به این نکته ضروری است که روایات مهدویت مربوط به راویان فرقه‌های مختلف واقفی، دو دسته هستند: ۱- روایاتی که نمود و ظهوری آشکار در جعل داشته‌اند؛ و علما آنها را رد و تضعیف نموده‌اند. ۲- روایاتی که ظهور و نمود اولیه و مشخص در جعل ندارند. این دست روایات را علمای امامیه یا از سر عدم دقت و توجه، و یا از سر تغافل، یعنی نیاز به روایات مهدوی برای پشتیبانی مسأله غیبت امام دوازدهم (ع)، در منابع حدیثی خود، مخصوصاً کتاب‌های الغیبه، همانند نعمانی، بکار برده‌اند. بنابراین، پیشنهاد می‌شود که در اعتبارسنجی روایات مهدویت در منابع امامیه، تجدید نظر کلی شود؛ و تمامی روایات مهدوی، با توجه به راویان فرقه‌های واقفی دوباره و تعیین تکلیف گردند.

منابع

۱. ابن حبان (۱۳۹۳ق)، *کتاب الثقات*، حیدرآباد دکن: چاپ افست بیروت (بی‌تا).
۲. ابن عدی، عبدالله (۱۴۱۹ق)، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بکوشش سهیل زکار، بیروت: دار الفکر. نیز: همان، (۱۴۰۵ق)، بیروت: بی‌تا.
۳. ابن غضائری، احمد (۱۴۲۲ق)، *رجال ابن الغضائری*، بکوشش حسینی جلالی، قم: دارالحدیث.
۴. ابن کثیر، عماد الدین (بی‌تا)، *البدایه و النهایه*، بیروت: دار احیاء.
۵. ابن ابی حاتم (۱۳۷۱ق)، *کتاب الجرح و التمدیل*، حیدرآباد، دکن، بیروت: چاپ افست.
۶. ابن حجر عسقلانی، احمد (۱۳۲۶ق)، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن: بی‌تا.
۷. ابن داوود حلّی، حسن (۱۳۸۳ق)، *رجال ابن داود*، تهران: دانشگاه تهران. نیز: همان (بی‌تا)، قم: الشریف الرضی.
۸. ابن شهر آشوب، محمد (۱۳۷۹ق)، *مناقب آل ابی طالب*، قم: علامه.
۹. ابن طاووس (۱۴۱۹ق)، *فرحة الغری*، قم: چاپ تحسین آل شیبیب.
۱۰. اردبیلی، محمد (۱۴۰۳ق)، *جامع الرواة*، بیروت: بی‌تا.
۱۱. استادی، کاظم (۱۴۰۰ش)، الف، *اسرار آل محمد و سلیم بن قیس*، قم: بوستان کتاب.
۱۲. استادی، کاظم (۱۴۰۰ش)، ب، «*بررسی انتساب سند کتاب سلیم بن قیس به شیخ طوسی*»، علوم حدیث، دوره ۲۶، شماره ۱، ص ۱۵۰-۱۷۷.
۱۳. استادی، کاظم (۱۳۹۹ش)، ث: *نسبت منابع نخستین و سلیم*، قم: کتابخانه دارالحدیث.
۱۴. استادی، کاظم (۱۳۹۹ش)، ج: *درباره سلیم و کتاب او*، قم: کتابخانه دارالحدیث.
۱۵. استادی، کاظم (۱۴۰۰ش)، پ، «*اعتبارسنجی روایات ابی بصیر در الغیبه نعمانی*»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، دوره ۲۷، شماره ۶۹.
۱۶. استادی، کاظم (۱۴۰۰ش)، ج، «*روایات سلیم بن قیس در الغیبه نعمانی و بررسی وضعیت استثنای آن در میان روایات دیگر*»، اعتبارسنجی حدیث، دوره ۲، شماره ۴.
۱۷. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین*، آلمان: فرانس شتاینر.

۱۸. بحر العلوم، محمد مهدی (۱۳۶۳ش)، *الفوائد الرجالیة*، تهران: مکتبه الصادق (ع).
۱۹. بحرانی، ابن میثم (۱۴۱۷ق)، *النجاة فی القيامة*، قم: مجمع الفكر الإسلامی.
۲۰. بخشی، محمدصادق (۱۳۹۳)، *توثیق مشایخ احمدین محمدین عیسی اشعری در ترازوی نقد*، فصلنامه علمی علوم حدیث، دوره ۱۹، ش ۷۱.
۲۱. برقی، احمد (۱۳۸۳ش)، *رجال البرقی*، تصحیح: کاظم موسوی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. بغدادی، عبدالقاهر (بی تا)، *الفرق بین الفرق*، چاپ محیی الدین عبدالحمید، بیروت: دارالمعرفة.
۲۳. بهبهانی، محمدباقر (۱۳۰۶ق)، *تعلیقات علی منهج المقال*، بی نا.
۲۴. تهرانی، آقابرگ (بی تا)، *الذریعة*، قم: موسسه اسماعیلیان.
۲۵. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق)، *خلاصة الاقوال*، قم: نشر الفقاهة. نیز: همان (۱۳۸۱ق)، نجف: بی نا.
۲۶. حمیری، ابوسعید (۱۹۷۲م)، *الحوار العین*، تحقیق کمال مصطفی، تهران: بی نا.
۲۷. خاتمی، احمد (۱۳۷۰ش)، *فرهنگ علم کلام*، تهران: انتشارات صبا.
۲۸. خالصی، محمدباقر (۱۳۷۸ش)، *ده انتقاد و پاسخ پیرامون غیبت امامت مهدی ع*، قم: مرکز نشر اسلامی.
۲۹. خصیبی (۱۳۷۷ق)، *الهدایة الکبری*، بیروت: البلاغ.
۳۰. خلیفه بن خیاط (۱۹۷۶م)، *تاریخ*، بکوشش سهیل زکار، دمشق: بی نا.
۳۱. خوارزمی، محمد (۱۸۹۵م)، *مفاتیح العلوم*، بکوشش فان فلوتن، هلند: لیدن.
۳۲. خوبی، ابوالقاسم (۱۹۸۳م)، *معجم رجال الحدیث*، بیروت: بی نا (چاپ افست قم).
۳۳. زراری، احمد (۱۴۱۱ق)، *رسالة ابي غالب الزراري الى ابن ابنة في ذكرا لاعين*، چاپ حسینی، قم: البحوث و التحقیقات الإسلامیة.
۳۴. زین الدین بن علی (۱۳۷۹ق)، *رسائل الشهيد الثاني*، قم: بصیرتی.
۳۵. سبزواری، محمدباقر (۱۲۷۳ق)، *ذخيرة المعاد في شرح الارشاد*، تهران: چاپ سنگی (قم: چاپ افست).
۳۶. شاطری، محمدحسن (۱۳۹۹ش)، «بررسی اعتبار روایت المهدی فی لسانه رته و جنبش محمدین عبدالله حسنی در جعل آن»، حدیث پژوهی، شماره ۱۱، ۱۳۹-۱۵۸.
۳۷. شیر، سیدعبدالله (۱۴۲۴ق)، *حق الیقین*، قم: انوار الهدی.
۳۸. شبیری زنجانی، سیدموسی (۱۳۶۲ش)، *درس رجال*، جلسه ۳۶، سایت مدرسه فقاہت.
۳۹. شبیری زنجانی، محمدجواد (۱۳۹۶ش)، *درس خارج اصول*، سایت تقریرات، ۱۲ / ۱۲ / ۱۳۹۶ش.
۴۰. شهرستانی، محمد (۱۳۶۴ش)، *کتاب الملل و النحل*، چاپ فتح الله بدران، قم: چاپ افست (الشریف الرضی).
۴۱. شوشتری، محمدتقی (۱۴۲۴ق)، *قاموس الرجال*، قم: النشر الاسلامی.
۴۲. شوشتری، محمدتقی (بی تا)، *الاخبار الدخیلة*، تهران: مکتبه الصدوق.
۴۳. صابری، حسین (۱۳۸۸ش)، *تاریخ فرق اسلامی*، تهران: سمت، ج ۲، ص ۵۵.

۴۴. صادقی، جعفر (۱۳۹۷ش)، «رد پای رجال واقفیه در وضع روایات مهدوی»، حدیث پژوهی، سال دهم، ش ۲۰.
۴۵. طلوع‌هاشمی، سیده‌زینب (۱۳۹۴ش)، «بازخوانی دیدگاه رجال شناسان متقدم و متأخر درباره مفضل بن عمر جعفی»، کتاب قیم، سال ۵، شماره ۱۳.
۴۶. طوسی، محمد (۱۴۱۷ق)، الفهرست، تحقیق: الشیخ جواد القیومی، قم: بی‌نا. نیز: همان (۱۴۲۰ق)، تحقیق عبدالعزیز طباطبائی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی. نیز: همان (۱۳۵۶ق)، به کوشش بحرالعلوم، نجف: بی‌نا.
۴۷. طوسی، محمد (۱۴۰۱ق)، تهذیب الاحکام، بیروت: بی‌نا.
۴۸. طوسی، محمد (۱۴۱۷ق)، العدة فی اصول الفقه، قم: ستاره.
۴۹. طوسی، محمد (۱۴۲۵ق)، الغیبه، تحقیق تهرانی، قم: المعارف الإسلامیة.
۵۰. طوسی، محمد (۱۳۸۱ق)، رجال، بکوشش بحرالعلوم، نجف: بی‌نا. نیز: طوسی (۱۴۱۵ق)، رجال طوسی، بکوشش الاصفهانی، قم: جامعه مدرسین.
۵۱. عاملی، بهاء‌الدین (۱۴۱۴ق)، مشرق الشمسین، مشهد: آستان قدس.
۵۲. عقلی، محمد (۱۴۱۸ق)، الضعفاء الکبیر، بکوشش قلعبی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۳. علیاری تبریزی، علی (۱۴۱۲ق)، بهجه الآمال، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی.
۵۴. غلامعلی، مهدی (۱۳۸۶ش)، «درآمدی بر غیبت نگاری»، حدیث اندیشه، ش ۳، ۳۸ - ۵۰.
۵۵. عمرجی، احمدشوقی (۱۴۲۰ق)، الحیة السیاسیة و الفکریة للزیدیة فی المشرق الإسلامی، قاهره: مکتبه مدبولی.
۵۶. فرجامی، اعظم (۱۳۹۴ش)، زیدیة و حدیث امامیه، قم: انتشارات دارالحدیث.
۵۷. قاضی عبدالجبار (بی‌تا)، المعنی، چاپ عبدالحلیم محمود، قاهره: الدار المصریة.
۵۸. کاظمی، عبدالنبی (بی‌تا)، تکملة الرجال، بکوشش بحرالعلوم، نجف: مطبعة الآداب.
۵۹. کلباسی، ابوالهدی (۱۴۱۹ق)، سماء المقال فی علم الرجال، تحقیق: حسینی قزوینی، قم: ولی عصر(ع).
۶۰. کشی (۱۳۴۸ق)، اختیار معرفه الرجال، بکوشش مصطفوی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۶۱. المازندرانی، ابوعلی حائری (۱۴۱۶ق)، منتهی المقال، قم: آل‌البيت لأحیاء التراث.
۶۲. مازندرانی، محمدصالح (۱۳۴۲ش)، شرح الکافی، تهران: المکتبه الاسلامیة.
۶۳. مامقانی (۱۴۳۱ق)، تنقیح المقال، قم: آل‌البيت(ع). نیز: همان، (۱۳۴۹ق)، نجف: چاپ سنگی.
۶۴. ماهر جرار (۱۳۸۴ش)، «تفسیر ابوالجارود زیدین مندر»، ترجمه رحمتی، آینه پژوهش، ش ۹۵.
۶۵. مجلسی، محمدباقر (بی‌تا)، حق الیقین، تهران: انتشارات اسلامیة.
۶۶. المرشد بالله، یحیی (۱۴۰۳ق)، الامالی، بیروت: بی‌نا.
۶۷. مزنی، یوسف (۱۴۲۲ق)، تهذیب‌الکمال، چاپ بشار عواد، بیروت: الرساله.

۶۸. معماری، داود (۱۳۷۷ش)، «جایگاه و مبانی نقد متن در علوم حدیث»، دانشکده الهیات مشهد، ش ۳۹.
۶۹. مغربی، علی عبدالفتاح (۱۴۱۶ق)، *الفرق الكلامية*، قاهره: مكتبة وهبة.
۷۰. مفید، محمد (بی تا)، *الارشاد*، تحقیق آل‌البیّت (ع)، قم: دارالمفید.
۷۱. موحدی ابطحی، محمدعلی (بی تا)، *تاریخ آل زراره*، اصفهان، مطبوعه ربانی.
۷۲. موسوی عاملی، محمد (۱۴۱۰ق)، *مدارک الاحکام*، قم: بی نا.
۷۳. ناشناس (بی تا)، *اخبارالدوله العباسیه*، تحقیق عبدالعزیز الدوری و عبدالجبار المطلبی، بیروت: دارالطباعه و النشر.
۷۴. ناشیء اکبر، عبدالله (۱۹۷۱م)، *مسائل الامامة*، بکوشش یوزف فان اس، بیروت: بی نا.
۷۵. نجاشی، احمد (۱۴۰۷ق)، *رجال نجاشی*، بکوشش زنجانی، قم: نشر اسلامی. نیز: همان، (۱۴۱۸ق).
۷۶. نجفی، مهری (۱۳۸۸ش)، «*راویا واقفی مذهب در کتب اربعه و اعتبار روایات آنها*»، (پایان نامه ارشد)، تهران، دانشکده اصول الدین.
۷۷. نسائی، احمد (۱۴۰۶ق)، *کتاب الضعفاء*، چاپ ابراهیم زاید، بیروت: دارالمعرفه.
۷۸. نعمانی، محمد (۱۳۹۷ق)، *الغیبه*، تهران: نشر صدوق.
۷۹. نویختی، حسن (۱۴۰۴ق)، *فرق الشیعه*، بیروت: دار الأضواء. نیز: همان (۱۹۳۱م)، بکوشش ریتر، استانبول: بی نا.
۸۰. نوری، حسین (۱۳۸۲ق)، *مستدرک الوسائل*، تهران: چاپ افست.
۸۱. نووی، یحیی (بی تا)، *تهذیب الاسماء*، مصر: الطباعه المنیریة، تهران: چاپ افست.
۸۲. یعقوبی، احمد (بی تا)، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دارصادر.

بررسی مبانی فقه الحدیثی علامه عسکری و علامه شوشتری

زکیه معرفت^۱

دکترنادعلی عاشوری تلوکی^۲

دکترمحسن فهیم^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۷، صفحه ۴۷ تا ۷۳ (مقاله پژوهشی)

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی مبانی فقه الحدیثی علامه عسکری و علامه شوشتری انجام شد. ابتدا نسبت به روش ها و گرایش های حدیثی بررسی انجام گرفت و سپس معیارهای نقد حدیث علامه عسگری و علامه شوشتری مورد بررسی قرار گرفت. روش انجام تحقیق کتابخانه ای و با استفاده از فیش برداری و تتبع در منابع و مصادر و نهایتاً مبتنی بر شیوهی تحلیل محتوا بود. نتایج پژوهش نشان داد که نقاط مشترک در مبانی فقه الحدیثی علامه عسگری با علامه شوشتری از جمله در معیارهای نقد حدیث همچون عرضه احادیث بر قرآن، نقد بیرونی حدیث، نقد سندی حدیث، مقایسه روایت با اخبار مشابه با همان موضوع، شناسایی احادیث جعلی می باشد.

کلیدواژه‌ها: مبانی فقه الحدیثی، حدیث، علامه عسگری، علامه شوشتری.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران:

marefatzakiye@gmail.com

۲. دانشیار گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران (نویسنده مسئول):

nadali_ashoori@yahoo.com

۳. استادیار گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران:

fahimmohsen54@gmail.com

درآمد

قرآن و حدیث، دو اندیشه گرانبها و دو گنجینه بی‌پایانی است که پیامبر (ص) و اهل بیت ایشان برای امت خویش به یادگار گذاشتند. قرآن که کلام خداوند سبحان است بدون هیچ کم و کاستی به دست مسلمانان رسید. اما حدیث که دومین، امانت الهی در دست مسلمانان بود، مصون نماند و دچار تحریف و تغییرات بی شماری شد و سرنوشت پر فراز و نشیبی را پشت سر گذاشت. عواملی همچون منع نقل و کتابت حدیث وقوع جعل و تحریف و نقل به معنا در آن و تعصب‌های مذهبی و بدفهمی سبب گردید تا حدیث مشوش شود. برای فهم احادیث، نیازمند روش صحیح علمی است که آن را فقه‌الحدیث می‌نامند. فهم متون احادیث، بدون توجه به مبانی مورد نیاز، امکان برداشت غلط و انحراف را در پی خواهد داشت. برای پرهیز از این برداشت‌های غلط، تلاش‌های زیادی توسط عالمان اسلامی برای تدوین قواعد و مبانی فهم صحیح از قرآن و روایات صورت گرفت که علم اصول فقه، حاصل بخشی از این تلاش‌هاست. بسیاری از بزرگان حدیث نیز در شرح‌هایی که بر مجموعه‌های روایی نگاشته‌اند، روش و قواعدی به کار برده‌اند که استخراج آن‌ها می‌تواند افراد را با شیوه، ضوابط و مبانی فقه‌الحدیث آشنا سازد. دانشمندان مسلمان کتبی را با عنوان «فقه الحدیث» تدوین نموده‌اند. در این کتب یک سلسله مبانی برای فهم حدیث یادآوری کردند. برخی از این مبانی عبارت‌اند از: فهم مفردات و ترکیبات حدیث، اثبات متن، اطمینان از صحّت روایت، تثبیت متن (رفع اضطراب از روایت مضطرب)، تشکیل خانواده حدیث، شناخت مفهوم واژه‌های موجود در روایت، شناخت سبب و شرایط و مورد صدور حدیث، توجه به سیاق روایت، شناخت پیام ضرب‌المثل‌های موجود در متن، حل تعارض بین روایات متعارض، توجه به قرآن و روایات دیگر فقه الحدیث علمی است که علاوه بر شرح لغات حدیث، در صدد فهم معنای صحیح و عمیق و استنباط مطالبی جدید از حدیث است. در این علم، از اطلاق و تقیید و عموم و خصوص و داشتن معارض و... درباره حدیث بحث می‌شود (مدیر شانه چی، ۱۳۹۹: ۲۵). زیرا حدیث در اسلام دومین منبع فراگیری دین محسوب می‌شود و بدون آشنایی با سنت نمی‌توان اسلام را شناخت. فقه الحدیث افراد را با معنای متون حدیثی آشنا می‌سازد. امام جعفر صادق (ع) در این باره می‌فرماید: «شخصی روایت حدیث بسیار کرده باشد و علوم آن را تحصیل نموده باشد، از هزار عابدی که فقه و روایت نداشته باشد، بهتر است» (مجلسی، ۱۳۶۳: ۱/۱۳). علامه سیدمرتضی عسکری از محدثان معاصر است که با همتی بلند و از رهگذر ریشه‌یابی اختلافات بین مذاهب به بررسی و تحلیل روایات

پرداخته است. این حدیث پژوه در تحقیقات خود با جمع همهی روایات ذیل یک موضوع از اصیل‌ترین منابع حدیثی تلاش کرده تا به شبهات در مورد مکتب اهل بیت پاسخ درخور بدهد. علامه محمدتقی شوشتری، دانشمند مسلمان و یکی از محدثان هم عصر علامه عسکری است که در ساحت حدیث پژوهی خدمات ارزنده‌ای انجام داده است. علامه شوشتری در ضمن مباحثی که در نقد احادیث جعلی طرح کرده، بارها بر اهمیت و لزوم این کار تأکید کرده است. او معتقد است روایات از گزند جعل و دس در امان نمانده‌اند و بزرگان شیعه، از گذشته تا کنون، به این موضوع توجه داشته‌اند. به طور کلی علمای اسلام در راه پاسداری از حدیث شرح‌هایی بر مجموعه‌های روایی نگاشته‌اند، آنها روش و قواعدی به کار برده‌اند که می‌تواند مخاطب را با شیوه‌ها و ضوابط فقه الحدیث آشنا سازد. لذا در این پژوهش به بررسی و تحلیل مبانی فقه الحدیثی علامه عسکری و علامه شوشتری پرداخته می‌شود.

مبانی فقه الحدیث

«مبانی» جمع «مبنی» به معنای بنا، ساختمان و عمارت است (جر، ۱۳۶۳: ۱۸۱۴/۲) و از «بنی» مشتق شده: «بنی: اصل واحد و هو بناء الشيء بضم بعضه الی بعضه»؛ فعل «بنی» دارای یک ریشه واحد و به معنی ساختن چیزی از طریق ضمیمه نمودن بخشی از آن بخش دیگر می‌باشد (مصطفوی، ۳۴۵/۱). حضرت علی (ع) در تفسیر آیه مربوط به عدم پذیرش آسمان‌ها و زمین از امانتی که خداوند به آنان عرضه نمود می‌فرماید: «انها عرضت السموات المبنیه» (نهج البلاغه، خ ۱۹۹) که مقصود از «المبنیه» آسمان‌های بنا شده است. لذا می‌توان «مبنا» را عمارت، ساختمان، پایه، اساس و زیربنای هر چیزی برشمرد که این معنا با معنای «اصل» مشترک است. «اصل» نیز در فرهنگ لغت، به معنای ریشه، بن و پایین هر چیزی است. چنان که «اصل الجبل» به معنی پایین کوه و «اصل الحائط»، پای دیوار و «اصل اشجره» ریشه درخت است (جر، ۱۳۶۳: ۲۱۷/۱). مبانی در اصطلاح، به آن دسته از اصول، پایه‌ها و اجزا گفته می‌شود که ساختمان هر علم بر آن استوار می‌گردد یا از آن پدید می‌آید. مبانی، اساس هر علمی را تشکیل می‌دهد، به گونه‌ای که به طور مثال، اساس علم «کتابت» حروف است، و به حروف هجا (الفبا)، «حروف المبانی» گویند (جر، ۱۳۶۳: ۱۸۱۴/۲). بنابراین، در هر علمی به اصول، بنیان‌ها و اجزای تشکیل‌دهنده هر علم، «مبانی» اطلاق می‌شود.

"فقه الحدیث" به معنای فهم حدیث است. اصطلاح فقهیه معنای فهم یا فهم از روی تأمل و دقت است. احتمال می‌رود این اصطلاح از روایت مشهور نبوی برداشت شده باشد، آنجا که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: «نصر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها و بلغها من لم يسمعها

فربّ حامل فقه الی من هو افقه منه» (مجلسی، ۱۴۱۳ق، ۱۴۶/۷۴؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ۵/۱۸۳). در این روایت افزون بر شنیدن روایت از دریافت و فهم آن سخن به میان آمده و حامل حدیث به حامل فقه و فهم آن تعبیر شده است (ابن اثیر، ۱۳۶۷ق، ۳/۶۵). فقه الحدیث در حقیقت به معنای تفسیر حدیث است. همان گونه که درباره قرآن گفته می‌شود که وجود ابهاماتی در آیات، تفسیر قرآن را ضروری می‌سازد، درباره حدیث نیز چنین است؛ یعنی به خاطر وجود ابهامات و مشکلاتی در به دست دادن مدالیل حدیث، تفسیر آن ضروری می‌باشد. براین اساس تاریخ و مصطلحات حدیث همسان با علوم قرآنی و فقه الحدیث همسان با تفسیر قرآن است. به طور کلی می‌توان فقه الحدیث را این چنین تعریف کرد: «مبانی و ضوابطی که در فهم متون و مدالیل روایات مورد استفاده قرار می‌گیرد و تفسیر و تبیینی که بر اساس این مبانی از احادیث ارائه می‌گردد. با این تعریف فقه الحدیث افزون بر مبانی فهم، شرح و تفسیر روایات را نیز شامل می‌گردد» (ربانی، ۱۳۹۶: ۲۸).

اگر «مبانی» را اجزای اصلی سازنده هر علمی بدانیم که مأخوذ از خارج آن می‌باشد، در مورد فهم حدیث باید این سوال را پرسید که اجزای اصلی مقوم فهم حدیث کدام است؟ در پاسخ به این سوال باید اشاره نمود از آنجا که «فقه» در لغت به معنای فهم است و در حدیث براساس آنچه که از قول ملاصدرا نقل گردید، به معنای بصیرت در امر دین می‌باشد (جناتی، ۱۳۸۶: ۱۴۷) باید بپذیریم کسب فهم و بصیرت نیازمند مقدمات و مقوماتی است که بدون آن فهم حاصل نمی‌گردد. مبانی فقه الحدیث را می‌توان با در نظر گرفتن میزان قرب و بعد آن با حوزه علوم حدیث و تأثیرگذاری آن در فهم به ۴ دسته تقسیم کرد: ۱- مبانی مشترک؛ بین فهم متن به طور مطلق و فهم حدیث؛ ۲- مبانی اختصاصی متون و حیانی؛ ۳- مبانی اعتقادی فهم حدیث؛ ۴- مبانی عقلی.

۱- مبانی مشترک

عمل فهمیدن از اصولی برخوردار است که موضوع بحث بسیار از اندیشمندان به خصوص علمای هر مونوتیک بوده است. در اینگونه مباحث بحث از «ساختار فهم» بوجود می‌آید. در این علوم از چیستی «فهم»، ماهیت و عناصر تشکیل دهنده آن بحث می‌گردد. از آنجا که فهم به معنای عام آن شامل تمامی آثار اعم از مکتوب و غیرمکتوب، آثار هنری و ... می‌شود، بسته به موضوع هر کدام رشته ای خاص را برای پژوهش تشکیل داده و مبانی ویژه ای را به خود اختصاص داده اند، اما در تمامی این پدیده ها، یک امر مشترک می‌باشد و آن اینکه همه این آثار، دارای نشانه یا نشانه هایی می‌باشند که مفسر آن، به وسیله آن نشانه ها به معنایی که در نهان آنها نهفته دست می‌یابد. نظر به اینکه به بررسی فهم «حدیث» پرداخته می‌شود و حدیث از میان آثار دیگر، از مقوله «لفظ» است، یعنی متون را «کلام و الفاظ» تشکیل می‌دهد. لذا از همین منظر به یکی از مبانی اساسی «فهم متن» تکیه می‌

شود. بنابراین اولین قدم در عمل فهم متن، درک «نشانه» یا «نشانه‌ها» است که نشانه‌های اعم از حرف، کلمه و کلام است. هر کلمه نشانه‌ای برای مصداق خود است. به تعبیری نشانه‌ها، دال مدلول یا معنایی می‌باشند که در پس پرده الفاظ پنهان گردیده‌اند. لذا باید الفاظ و مدلول‌ها آن را به خوبی شناخت، در غیر این صورت، عمل فهمیدن، به درستی صورت نخواهد گرفت. پس اولین گام در عمل فهم، انتقال ذهن از دال به مدلول است.

دلالت خود به «دلالت عقلی»، «دلالت طبیعی»، «دلالت وضعی» تقسیم می‌شود و دلالت وضعی نیز خود به «دلالت لفظی» و «غیر لفظی» تقسیم می‌شود. دلالت لفظی، بیان لفظ به حالتی می‌باشد که از علم به صدور آن لفظ توسط متکلم، علم به معنای مقصود آن حاصل می‌گردد. بنابراین یکی از ارکان و مبانی فهم حدیث، «دلالت لفظی» می‌باشد. و همچنین دلالت وضعی لفظی، یکی از مبانی فهم متن از جمله فهم حدیث می‌باشد. در تعریف اصطلاحی مبانی گفته شد "مبانی"، اصول موضوعه و باورهای اعتقادی یا علمی است که ریشه در خارج آن علم دارد. این اصول موضوعه همچون وضع و دلالت لفظی، اگرچه برای فهم حدیث مبانی اساسی می‌باشد - که فهم بدون شناخت آن غیر ممکن است - ولی خود بحث دلالات وضعی و لفظی، موضوع فقه الحدیث نیست، بلکه موضوع علم‌اللغه و فقه‌اللغه است. با این وجود ذکی این نکته ضروری است که این مبنا هر چند موضوع علم دیگری می‌باشد ولی یکی از مبانی (فهم متن) است و چون «حدیث» نیز یکی از مصداق متن می‌باشد، بنابراین مبانی «فقه الحدیث» نیز می‌باشد. بنابراین این مبنا ریشه در علم دیگری دارد و همچنین این مبنا هم برای فهم حدیث و هم برای فهم هر متن دیگری مشترک است و اختصاص به علم خاصی ندارد. هرکجا که متن هست، فهم نیازمند دلالت است و گریزی از آن نمی‌باشد. بنابراین این مبنا از مبانی مشترک‌اند.

علوم عربی به عنوان اولین ابزار فهم و به قول جزائری از بزرگترین اسباب علوم دینی به شمار می‌آید «علوم عربی اولین ابزار فهم و مهمترین وسیله جهت فهم و درک علوم شرعیه است، زیرا قرآن و حدیث هر دو به زبان عربی هستند، پس باید مفسر، صرف و نحو و لغت و معانی و بیان را به بهترین صورت بداند» (جزائری، ۱۴۱۸ق: ۳۲) و همانطور که بیان شد این مبانی به فهم کتاب و سنت اختصاص نداشته‌اند اما برای فهم کتاب و حدیث به آن نیاز است. لذا دسته‌ای از مبانی فهم متون با مبانی فقه‌الحدیث مشترک‌اند همانند:

- شناخت دلالت‌های لفظیه، فقه‌اللغه؛
- شناخت ادبیات، فصاحت و بلاغت و ...

بنابراین این دسته از مبانی فقه الحدیث از مبانی مشترک میان فهم متن و فهم حدیث می باشد، زیرا این امور لازمه فهم هر نوع متنی اعم از حدیث و غیرحدیث می باشد.

۲- مبانی اختصاصی

دسته دیگر از مبانی فقه الحدیث، مبانی اختصاصی متون وحیانی می باشد، خواه وحی مستقیم باشد یا اینکه قول معصوم که آن نیز ریشه در وحی دارد. همانطور که در آیه شریفه آمده است: «و ما ینطق عن الهوی، ان هو الا وحی یوحی» (نجم/۲-۳).

یکی از جمله مبانی اختصاصی فقه الحدیث "شناخت علوم متن" است. شناخت علوم متن، مبنای مهمی در "فقه الحدیث" است. منظور از علوم متن، آن دسته از علمومی است که در "شرح و فهم متن" مؤثرند، مانند شناخت کیفیات متن همچون؛ "زبان حدیث"، "نقل به معنا" در حدیث، یا شناخت "مجمل و مبین"، "محکم و متشابه"، "عام و خاص" و "ناسخ و منسوخ" در روایت یا شناخت "مختلف الحدیث" و غیر آن از کیفیاتی که "متن حدیث" حامل آن می باشد، یا با مقابله دو یا چند متن حدیثی با یکدیگر، این کیفیات شناخته می شود. بمنای شناخت در حجیت های شرعیه یا عقلیه ریشه دارد. لذا مراد از علوم متن همان علوم شرح دهنده متن می باشد. توضیح آنکه علوم متن، علمومی هستند که در فهم متن مؤثر می باشند، حال اگر علمی از این علوم در فهم متن حدیث چندان مؤثر باشد که با حذف آن علم، فهم حدیث ممکن نباشد یا فهمی ناقص را نتیجه دهد، خواهیم فهمید که آن علم از مبانی فقه الحدیث می باشد.

۳- مبانی اعتقادی

در این مبحث، مبانی اعتقادی جداگانه مطرح گردیده و از آن در کنار مبانی اختصاصی یاد نشده است، زیرا مبانی ریشه در باورهای فهمنده آن دارند و مانند مبانی اختصاصی، از مقولات علمی نیستند بلکه از جنس ایمان و باورهای دینی اند. مبانی اختصاصی اگر در کنار مبانی اعتقادی نیابند، چه بسا که فهم به درستی صورت نپذیرد. لذا به دلیل آنکه مبانی اعتقادی از جنس و ماهیت مبانی اختصاصی نمی باشند و هم به دلیل تأثیر غیر قابل اغماض آن در فهم حدیث شایسته است که جداگانه بیان گردد، زیرا به طور مثال شخصی که به حجیت سنت اهل بیت (ع) اعتقادی ندارند، می توانند تنها با استفاده از مبانی اختصاصی فهم حدیث به مرتبه ای از فهم برسند که این فهم با فهم معتقدان به آن مذهب متفاوت باشد. یعنی اگر فهم حدیث معصومین (ع) در کنار مبانی اعتقادی، و هم سو با نگرش معتقدان به آن مذهب نباشد، چه بسا که فهم حقیقی و درستی و صحت حدیث حاصل نگردد. از این جهت، شایسته است که از آن دسته از مبانی اعتقادی که می تواند در فهم مؤثر باشند به طور مستقل یاد شود. مبانی اعتقادی فهم حدیث عبارتند از:

- اعتقاد به حجیت کتاب در فهم حدیث
- اعتقاد به حجیت و صدق سنت مقطوعه در فهم حدیث
- اعتقاد به وحیانی بودن سنت مقطوعه براساس آیه «و ما یطق عن الهوی. ان هو الا وحی یوحی» (نجم/۲-۳)
- اعتقاد به پیوستگی کتاب و سنت و تأثیر این پیوستگی در فهم حدیث.

۴- مبانی عقلی

عقل از دیگر مبانی فهم حدیث و از آن دسته مبانی به شمار می آید که ریشه در عقل دارد. منظور از مبانی عقلی در این پژوهش، آن دسته از اصول عقلی است که در جهت کشف حقایق و مقاصد حدیث از طریق مقایسه، تطبیق، مقابله، تجزیه و تحلیل و قیاس منطقی و ... از عقل کمک گرفته و در جهت تبیین آیات و روایات به کار می رود تا باعث فهم شود. لذا عقل در تمامی مراحل فهم حدیث، به صورت مستقیم و غیرمستقیم دخالت دارد و بدون آن فهم درستی صورت نمی گیرد. لذا باور به ایم موضوع که بدون توجه به مبانی عقلی و کارکرد آن در تبیین مقاصد حدیث، عمل فهم ناشدنی است، بیهوده است. از این جهت، اصولیون به این مبانی تحت عنوان اصول عقلیه توجه داشته اند و با عناوینی نظیر مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه یاد نموده اند و آن را در فهم احکام شرعیه کارآمد و دلیلی شرعی دانسته اند. بر همین اساس، خود دلیلی بر مبنا بودن عقل در عمل فهم می باشد.

این امور که در علم اصول تحت عنوان منابع یا ادله فقه یاد گردیده است از این رو جزء مبانی فهم حدیث به شمار می آیند که در فهم به یکدیگر کمک می کنند. همانگونه که فهم آیات قرآن گاه با ارجاع به قرآن صورت می پذیرد: «یفسر القرآن بعضه بعضاً» (مجلسی، ۱۳۶۹: ۳۵۳/۲۹)، و گاه با ارجاع به سنت مقطوعه و گاه با ارجاع به عقل، فهم سنت نیز به واسطه قرآن یا احادیث، یا عقل صورت می پذیرد که بدون یک یا چند مبنا از مبانی یاد شده، فهم صحیح حدیث امکان پذیر نمی باشد.

بطور کلی می توان نتیجه گرفت که مبانی مذکور برای نقد حدیث مورد استفاده قرار می گیرند که به این اعتبار نقد می توان به آن نام معیار نیز داد، یعنی اینکه منابع هم می توانند مبانی نقد محسوب گردند و هم با هدف دیگری معیار نقد مبانی نقد هستند، زیرا نقد بدون آنها امکانپذیر نیست و معیار هستند زیرا نقد حدیث نیازمند وسیله سنجشی است که قاعداً منابع فوق الذکر از جمله این معیارها محسوب می گردد. همچنین با دقت در مبانی فقه الحدیث، مشخص می شود که علم اصول الفقه

علمی است که این مبانی را به صورت مفصل بیان داشته است، علاوه بر آن که روشی منطقی استفاده از آن را بیان می کند.

مبانی فقه الحدیثی علامه عسکری

علامه عسکری در آثار مکتوب خود برای فهم و نقد حدیث، مبانی مهمی را در نظر گرفته اند که به آنها اشاره می شود.

الف: بررسی تاریخ حدیث

تاریخ هر حادثه و پدیده، از چگونگی وقوع آن پدیده خبر می دهد و همچون شناسنامه ای است که آیندگان را از هویت و چند و چون آن با خبر می سازد. حدیث و روایت نیز حقیقتی زمان دار و تاریخ بردار است که باید تاریخ آن را مطالعه کرد و با تاریخش آن را شناخت، چرا که هر حدیث در پاسخ به پرسشی و در مقام تبیین حادثه ای صادر شده است که دانستن آن لازم و ضروری است. از این رو، یکی از موضوعاتی که علامه عسکری در مطالعات حدیثی خود بدان اهتمام می ورزید، «تاریخ حدیث» است که در آن سیر تولد، رشد و تحولات پدید آمده بر حدیث مورد مطالعه قرار می گیرد (السنه النبویه فی کتابات اعداء الاسلام مناقشتها و الرد علیها) در این میان، مسأله «حجیت سنت» و «کتابت حدیث» بیش از مباحث دیگر در کتاب معالم المدرستین مورد بررسی قرار گرفته است؛ زیرا علامه عسکری در بررسی دیدگاه مکتب خلفا و اهل بیت (ع)، به دنبال طرح موضوعاتی بود که در تاریخ اسلام و شریعت نبوی نقش قابل توجهی داشته، تحلیل و ارزیابی آنها در اصلاح تفکر اندیشمندان اسلامی تأثیر گذار است.

ب: قرآن و روایات منبع اصلی دین

قرآن و روایات وارده در ذیل آن، به عنوان تفسیر و بطن و جری و تمثیل و شأن نزول، به عنوان اولین و مهم ترین متن اسلام، باید مورد تحقیق دقیق اسلام شناس قرار گیرد. اگر بدانیم که در یک تفسیر روایی مانند «البرهان فی تفسیر القرآن» در حدود ۱۲۰۰۰ روایت وجود دارد، و در تفسیر المیزان حدود پنج هزار روایت مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. این فراوانی روایات اهمیت شناخت و فهم صحیح را می طلبد تا وسعت این باب درک شود.

در زمینه اعتقادات و احتجاج در مسائل فکری، گنجینه های گران باری وجود دارد که در ذخایر و موارث هیچ مذهب و ملتی نظیر ندارد، و بررسی همه آنها بر یک اسلام شناس، فرض و واجب است. به عنوان نمونه، تنها در یک مجلد از اصول کافی، ۱۴۳۷ روایت در مباحث اعتقادی وجود دارد که بخش بسیار کوچکی از معارف موجود ما در این باب را تشکیل می دهد. متون و نصوص موجود

در مسائل اخلاقی و خلقیات انسانی، در اسلام بابی واسع دارند، و بدون بررسی نقادانه آنها، نمی‌توان در پیرامون اسلام اظهار نظر کرده رأی داد.

متونی که حاوی دستورات عملی یا برنامه و نظام زندگی انسان در بینش اسلامی هستند، گران‌بازترین متون ما را تشکیل می‌دهند. اینگونه مصادر و مدارک، یک بخش اصلی برای تحقیقات اسلام‌شناسان خواهند بود، و سنگین‌ترین و پردامنه‌ترین کار تحقیقی را لازم دارند. تنها کتاب «مسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه» محتوی ۳۵۸۵۰ حدیث است که درباره حقوق اسلام و مسائل عملی آن سخن می‌گویند. احادیثی هم که در همین زمینه است، اما در وسائل الشیعه نیامده، در کتاب «مستدرک الوسائل» جمع‌آوری شده‌اند که تعداد احادیث این کتاب، طبق تخمین صاحب‌نظران در حدود ۲۳۰۰۰ حدیث می‌باشد. دعاها که ذخایری که از پیامبر و ائمه اهل بیت علیهم السلام در این زمینه نقل شده و در دست ماست، نمونه‌های ممتاز معارف عالیه اسلام هستند. بررسی متون ادعیه، عالی‌ترین سطوح معارف اسلام را در زمینه‌های مبدأ و معاد و آفرینش و انسان‌شناسی و اخلاق و وظایف جمعی و فردی آشکار می‌سازد که اسلام‌شناس، از دقت در مجموعه این متون، به هیچ وجه مستغنی نمی‌باشد (عسکری، ۱۳۸۲: ۱۲/۱).

ج: سیره و تاریخ منبع شناخت روایات

یکی دیگر از منابع صحیح اسلام سیره و تاریخ است. آنچه از تاریخ اسلام به متن دین ارتباط دارد، ادواری است که راهبران و رهبران اسلام در آن می‌زیسته‌اند. بنابراین، ادواری از تاریخ جاهلیت که مقارن ظهور اسلام می‌باشد، و دوران زندگانی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در مکه و مدینه و از آن پس عصر زندگی امامان اهل بیت علیهم السلام تا پایان غیبت صغری، تکیه‌گاه تحقیقات اسلام‌شناسان خواهد بود. اوضاع سیاسی، اقتصادی، اخلاقی و فکری این دوران محتاج بررسی دقیق است تا بتوان علت رفتارهای اجتماعی و فردی راهبران دینی را به دست آورد، و با مقایسه آن با اوضاع عصر هر امام و چگونگی عکس‌العمل آن حضرت در برابر آن حادثه، به خطوط عملی و فکری اسلام در شرایط گوناگون پی برد. لازم به گفتن است که سیره پیامبر و ائمه علیهم السلام یک گنج ناشناخته برای استنباط طرح‌های اجتماعی و فردی اسلام می‌باشد و چگونگی بینش آن حضرت را در مسائل اساسی حقوق بین‌الملل و سیاست منطقه‌ای و جهانی و رهبری اجتماعی نشان می‌دهد. گستره‌ای که محقق برای استنباط مسائل این بخش ناگزیر از مراجعه بدان می‌باشد، تشکیل می‌شود از: تواریخ عمومی اسلامی مانند تاریخ یعقوبی و تاریخ طبری و سیره پیامبر اکرم با مصادر بی‌شمار آن مانند مغازی وافدی و سیره ابن هشام و تاریخ علم در اسلام مانند عیون الابداء فی طبقات الاطباء و ملل و نحل و تاریخ تحوّل مذاهب و افکار در جامعه اسلامی الملل والنحل شهرستانی،

روایات فراوان و پراکنده مربوط به سیره امامان اهل بیت علیهم السّلام، زندگانی اصحاب پیامبر و ائمه، تاریخ خلافت رسمی با همه زیر و بم آن مانند تاریخ الخلفا سیوطی این تقسیم‌بندی نشان‌دهنده تصویری کوچک از منظری بس عظیم بود. ما معتقدیم و تکرار می‌کنیم که: صفت والای «اسلام‌شناسی» به مفهوم جامع و وسیع آن را جز اندکی معدود، دارا نمی‌گردند و آنان، کسانی هستند که در همه این زمینه‌ها تحقیق کرده و صاحب‌نظر باشند. البته ما تعداد بسیاری متخصص، در رشته‌های گوناگون از علوم اسلامی - چون فقه، اصول، کلام، تاریخ، رجال، حدیث، تفسیر و... داریم، اما اینگونه افراد، اگر احاطه و جامعیت و وسعت نظر و گستردگی منظر فوق‌الذکر را نداشته باشند، اسلام‌شناس نیستند، و در مجموعه اسلام نمی‌توانند و نباید سخن بگویند (سیوطی، ۱۴۱۷ق، ۱۸۳).

همه می‌دانیم آنچه تاکنون به عنوان مباحث اصلی مورد بحث، و محل تأمل و نظر در میان دو مکتب تشیع و تسنن مطرح بوده است، مبحث «زعامت و رهبری» اسلامی است. این مسأله که البته یکی از نقاط اصلی اختلاف این دو مکتب می‌باشد، در طول سالیان دراز مورد تحقیق و بررسی بوده و دانشمندان شیعه بر اساس مسئولیت خویش، دقت نظرهای فراوان و تتبعات بسیاری در مورد آن کرده‌اند.

د: حجیت سنت نبوی

ایشان برای اثبات این مطلب، آیات و روایات متعددی را گواه می‌آورد. سنت یکی از دو مصدر تشریحی اسلام است که در باور اغلب مسلمانان، همانند قرآن، حجت و معتبر است علامه عسکری حجیت سنت را پذیرفته و تنها راه دستیابی به آن را احادیثی دانسته است که از پیامبر و اهل بیتش بر جای مانده است. علامه در ادله اثباتی حجیت سنت نبوی، با رویکرد دینی به بحث پرداخته و تنها از ادله نقلی بهره جسته است. قرآن، نخستین منبع استنادی علامه عسکری در حجیت سنت نبوی است و آیات منتخب وی ظهور در رضایت الهی از رفتار و گفتار پیامبر دارد و تبعیت مؤمنان از پیامبر را ستوده است (عسکری، ۱۳۷۰: ۴۹/۲-۴۶).

ه: نقد حدیث

عمده‌ترین موضوعی که علامه عسکری در مطالعات حدیثی‌اش دنبال می‌کرد، نقد و ارزیابی احادیث بود و این نکته‌ای است که می‌توان با مطالعه آثار ایشان به خوبی دریافت. علامه بیشتر احادیث مکتب خلفا را مورد نقادی قرار می‌داد، هر چند از بررسی احادیث مکتب اهل بیت نیز غفلت نمی‌ورزید. او بر نقد محتوایی احادیث بیش از نقد سندی اهتمام می‌ورزید و از رهگذر مقایسه و تطبیق متون روایی با یکدیگر، احادیث ضعیف را شناسایی می‌کرد.

معیارهای نقد حدیث از منظر علامه عسکری

علامه عسکری و علامه محمدتقی شوشتری، در کتب خود، معیارهای متنوعی اعم از درون متنی و برون متنی، برای نقد روایات ضعیف به کار بسته اند، لکن ملاک‌های درون متنی به شکل گسترده‌تری در کتب فقه الحدیثی آن‌ها به کار گرفته شده است.

الف: عرضه احادیث برقرآن

عرضه حدیث بر قرآن یکی از مهم‌ترین معیارهای نقد روایات است که در کلام پیامبر (ص) و اهل بیت اطهارش (ع) نیز بر آن تأکید شده است (برقی، ۱۴۱۳ق: ۲۲۱/۱). بنابراین، چنان چه روایتی، حتی با سند صحیح، با قرآن مخالفت داشته باشد، باید آن را کنار گذاشته، از نسبت دادن آن به معصوم خودداری کرد؛ معیاری که علامه عسکری و همچنین علامه شوشتری نیز در پاره‌ای از موارد به آن استناد کرده‌اند. به عنوان نمونه، ایشان در بررسی حدیث ابن عباس که حلیت ازدواج موقت را مربوط به پیش از نزول آیه «إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ» (مؤمنون: ۷) دانسته و پس از آن را منحصر در زنان دائم دانسته‌اند (عسکری، ۱۳۷۰: ۶۷/۱).

علامه شوشتری، در ضمن ایراداتی که به یک روایت وارد کرده، ناسازگاری و تعارض بخشی از روایت با قرآن را به عنوان قرینه ای بر جعلی بودن روایت ذکر کرده است؛ مثلاً در بخشی از روایت سعد بن عبدالله قمی و ماجرای ملاقات او با امام زمان (ع)، آمده است: «یهود پیش بینی می کردند فردی به نام محمد ظهور خواهد کرد که بر عرب مسلط می شود، همان گونه که بخت النصر بر بنی اسرائیل چیره شد. در حالی که این عکس بیان قرآن است؛ چه به تصریح قرآن، یهودیان وعده آمدن پیامبر را به دشمنان خود می‌دادند که با ظهور خویش انتقام آنان را از دشمنان خواهد گرفت. آنچه علامه شوشتری به عنوان تعارض با قرآن ذکر کرده، لزوماً ناسازگاری با نص قرآن نیست، بلکه گاه مراد وی برداشت نادرست از آیات قرآن است که حکایت از جعلی بودن روایت دارد» (شوشتری، ۱۳۹۰: ۱۴۷).

- اختلاف فرق اسلامی درباره صفات رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم)

یکی دیگر از فعالیت های حدیثی علامه عسکری برای رفع اختلاف بین فرق اسلامی مربوط به اختلاف در صفات رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) است. در این باره این سؤال به ذهن می‌آید که منشا اختلاف درباره صفات پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) چگونه پدید آمد؟ اگر اخبار فراوانی را که در پائین آوردن شأن و مقام انبیاء در کتب حدیث منتشر گردیده مورد توجه و دقت نظر قرار دهیم در می‌یابیم که معتقدان اینگونه روایات به صحت آنها پای بند هستند. این پای بندی بیش و ویژه‌ای ایجاد می‌کند که با محتوای روایات تناقض دارد. ما به ذکر پاره‌ای از

روایات که در شأن خاتم انبیاء و افضل رسولان (ص) روایت شده می‌پردازیم و آنها را نقادی می‌کنیم.

یکی از نویسندگان کتب صحاح در بین اهل سنت بخاری است. علاوه بر ایشان احمد ابن حنبل هم کتاب روایی بانام «مسند» دارد. این دو در کتابشان این چنین نقل کرده اند که «رسول خدا (ص) پیش از آنکه به او وحی شود، فراروی «زید بن عمرو بن نفیل» پسر عمو و پدر همسر عمر، سفره‌ای چیدند که در آن گوشت بود و زید از خوردن آن امتناع کرد و گفت: «من جز از آنچه نام خدا بر آن برده شده نمی‌خورم». بنا بر این، زید در زمان جاهلیت از رسول خدا (ص) برتر بوده و از امور جاهلی پرهیز می‌نموده، چیزی که رسول خدا (ص) از آن پرهیز نمی‌کرده است» (بخاری، کتاب الذبائح، ۲۰۷/۳ و ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ۶۹/۲)

جناب بخاری و مسلم در کتاب حدیثی خود، حدیثی را با این مضمون آورده اند که «هنگامی که جبرئیل این آیات را برای رسول خدا (ص) آورد: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ - الی - عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» پیامبر (ص) در حالی که شانه هایش می‌لرزید به خانه بازگشت و به خدیجه گفت: «من بر جان خود می‌ترسم» و خدیجه به او گفت: «نه چنانست! بلکه بشارت باد که به خدا سوگند خداوند هرگز تو را خوار نگرداند» و او را نزد «ورقه بن نوفل» برد - مردی که در جاهلیت نصرانی شده بود - و رسول خدا (ص) آنچه را دیده بود برایش بازگو کرد و ورقه گفت: «این همان «ناموس» ی است که بر موسی نازل گردید. ..» پس، ورقه نصرانی نسبت به «وحی و جبرائیل» از رسول الله (ص) که مخاطب وحی است، آگاهتر بوده است! و پیامبر (ص) از سخن ورقه به سرانجام خویش اطمینان پیدا کرد، و گرنه - بنا بر روایت ابن سعد در طبقات - می‌خواست خود را از بالای کوهی پرتاب کند - و بنا بر روایت طبری - رسول خدا (ص) فرمود: «این نابود شده - یعنی خودش - یا شاعر است یا مجنون و این حالت من هیچگاه نباید زبانزد قریش گردد!» (طبری، ۱۳۵۴: ۱۱۵۰/۱).

این دو محدث روایت دیگری با این مضمون آورده اند که «رسول خدا (ص) خشمگین می‌شد و لعنت می‌کرد و دشنام می‌داد و کسی را که سزاوار نبود اذیت می‌نمود. ..» (بخاری، کتاب الدعوات، ۱۳۴). «برخی از یهودیان رسول خدا (ص) را بگونه‌ای «سحر» کردند که می‌پنداشت کاری انجام می‌دهد، در حالی که انجام نمی‌داد!» (همان، کتاب بدء الخلق) «رسول خدا (ص) به آواز دخترکانی از انصار گوش فرا داد و ابوبکر آنها را براند. ..» (همان) «رسول خدا (ص) عایشه را بر دوش خود سوار کرد تا حبشیانی را که در مسجد نمایش می‌دادند تماشا کند و عمر آنها را براند. ..» (مسلم، کتاب صلاه العیدین) بخاری و مسلم از عایشه روایت کرده اند: «رسول خدا (ص) قرائت مردی را در مسجد

شنید و گفت: «خدای رحمتش کند که آیه فلان و فلان از سوره فلان را که جا انداخته بودم به یادم آورد!» (مسلم، ۱۳۴۳ق: ح ۲۲۴).

«در این روایات، «زیدبن عمروبن نفیل» پسر عموی خلیفه عمر خداترس‌تر از رسول خدا (ص) بود و از خوردن گوشتی که برای مجسمه‌ها و بت‌ها قربانی شده بود امتناع می‌کرد، در حالی که رسول خدا (ص) آن را می‌خورد. «ورقه‌بن نوفل» نصرانی می‌دانست که آنکه نزد رسول خدا (ص) آمده جبرئیل است، ولی رسول خدا (ص) او را نشناخت و ترسید که جن زده شده، «سحر» یهود در رسول خدا (ص) چنان اثر کرد که می‌پنداشت کاری انجام می‌دهد و انجام نمی‌داد. رسول خدا (ص) آیاتی از قرآن را جا انداخته و آن را فراموش کرده بود تا آن صحابی آنها را تلاوت کرد» (عسکری، ۱۳۷۰: ۵۸/۱-۴۵).

این نوع احادیث بیانگر این نکته است که رسول خدا (ص) در عصر جاهلی فروتر از زید بود. و بعد از اسلام نیز، ورقه نصرانی نسبت به وحی و جبرئیل از رسول خدا (ص) آگاه‌تر بود و آن صحابی که آیات جا افتاده را تلاوت کرد، حافظه‌اش از رسول خدا (ص) قوی‌تر بود. و رسول خدا (ص) همانند سایر مردمان است و خداوند او را از بازیگری و سحر یهود مصون نداشته است. و او خشمگین می‌شود و کسانی را که سزاوار نیستند لعنت می‌کند و دشنام می‌دهد!

همه این احادیث پائین آورنده مقام و منزلت رسول خدا (ص) است. اما خطبه «قاصعه» امام علی (ع) جواب همه این تناقضات را این چنین داده است «و لقد قرن الله به - صلی الله علیه و آله - من لدن ان كان فطيما اعظم ملك من ملائكته، يسلك به طريق المكارم و محاسن اخلاق العالم ليله و نهاره. و لقد كنت اتبعه اتباع الفصيل اثر امه، يرفع لي في كل يوم من اخلاقه علما و يأمرني بالافتداء به. و لقد كان يجاور في كل سنه بحراء، فاره و لا يراه غيري، و لم يجمع بيت واحد يومئذ في الاسلام غير رسول الله - صلی الله علیه و آله - و خديجه، و انا ثالثهما؛ اري نور الوحي و الرساله، و اشم ريح النبوه. و لقد سمعت رنة الشيطان حين نزل الوحي عليه - صلی الله علیه و آله - فقلت: يا رسول الله! ما هذه الرنة؟ قال: هذا الشيطان ايس من عبادته.» (نهج البلاغه، خ ۳).

خداوند پس از دوران شیرخوارگی آن حضرت برترین فرشته از فرشتگانش را قرین و همراهش نمود تا در طول شبانه‌روز او را در مسیر مکارم و محاسن اخلاق عالم رهنمون گردد و من نیز، همچون کودک دنبال مادر، پیروی‌اش می‌کردم و او هر روز از خوی خود برای من نشانه‌ای برمی‌افراشت و فرمانم می‌داد که از آن پیروی نمایم. او در هر سال مدتی را در غار «حراء» پناه می‌گرفت و جز من کسی او را نمی‌دید، و در آن دوران هیچ خانواده‌ای در اسلام جز رسول خدا (ص) و خدیجه، و من که سومینشان بودم تشکیل نشده بود، نور وحی را می‌دیدم، و بوی نبوت را استشمام می‌کردم، و ناله

شیطان را به هنگام نزول وحی بر او (ص) شنیدم و گفتم: یا رسول الله! این چه ناله‌ای است؟ فرمود: این شیطان است که از پیروی شدن خود ناامید شده است».

این نوع روایات با روایات دلائل نبوت و خوارق عاداتی که پیش از بعثت از آن حضرت صادر گردید، نقض می‌شوند. مثل روایت مربوط به سفر اول پیامبر به شام با ابوطالب، و در سفر دوم که عامل تجارت برای خدیجه بودند و از آن حضرت خوارق عاداتی مشاهده شد. یا آنچه که احبار و رهبان از موضوع بعثت او خبر دادند، و سایه بانی ابر، و همه اموری که هر که در آن دو سفر با آن حضرت بود از آن آگاه شد و اخبار آن در کتب سیره و حدیث آمده است (ابن سعد، ۱۳۷۴: ۷۹).

اخباری که اهل کتاب پیش از بعثت درباره آن حضرت دادند و در تورات آمده است (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ۱۷۴/۲). و سلام کردن درخت و سنگ بر آن حضرت (ابن سعد، ۱۳۷۴: ۱۷۹/۸).

پیامبر خدا خود را می‌شناخت. اهل کتاب او را همانند فرزندان خود می‌شناختند. «يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ» (بقره: ۱۴۶). عیسی بن مریم (ع) آمدنش را بشارت داده بود. قرآن در سوره صف آیه ۶ می‌فرماید: «وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِيهِ مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ»: «و بشارت دهنده‌ام به رسولی که بعد از من می‌آید و نامش احمد است».

«سلطه‌های حاکم در اسلام می‌کوشیدند تا مقام خلافت را در نظر مسلمانان از مقام نبوت برتر و بالاتر نشان دهند. برای نمونه، «حجاج بن یوسف ثقفی» والی عراق از سوی «عبدالملک مروان» در کوفه خطابه خواند و از کسانی که در مدینه به زیارت قبر رسول خدا (ص) می‌رفتند یاد کرد و گفت: «مرگ بر آنان باد که پیرامون چوبها و استخوان‌های پوسیده طواف می‌کنند! چرا پیرامون قصر امیرالمؤمنین عبدالملک طواف نمی‌کنند؟! آیا نمی‌دانند که جانشین شخص از رسول او بهتر است؟! آری، آنچه از رویکرد پاره‌ای از مسلمانان در سده‌های اخیر می‌یابیم، که مقام پیامبر (ص) را سبک می‌شمارند، چیزی جز نتیجه آن تلاش‌ها در طول قرون نباشد. چه از راه روایاتی که ارزش و مقام رسول خدا (ص) را می‌کاهد، و چه از راه تأویل آیات قرآن و غیر آن که مسلمانان را به گونه‌ای که خواستند توجیه کرده و بار آوردند (عسکری، ۱۳۷۰: ۵۹/۱-۶۳).

ب: توجه به فضای صدور حدیث

از جمله قواعدی که علامه عسکری در نقد درونی احادیث از آن بهره می‌جست، توجه به زمان و مکان صدور حدیث است؛ ابتدا با استناد به فضای صدور روایت، دلالت آن را مخدوش ساخته و سپس تفسیر واقعی آن را بیان می‌کند. به عنوان مثال، ایشان در نقد حدیثی که در باب «اختلاف مسلمین در ساختن بنا بر آرامگاه پیامبران» نقل شده است، ایشان در نقد این حدیث می‌نویسد. «پیامبر اسلام به هنگام مهاجرت از مکه به مدینه، پس از گذشت چهل سال به زیارت قبر مادرشان رفتند و

بر سر قبر او گریسته و همراهان خود را نیز گریاندند. پس معلوم می‌گردد که بعد از گذشت چهل سال همچنان نشانه قبر مادرشان آشکار بود و گرنه چگونه می‌توانستند آن را شناسایی کنند؟ حال اگر حکم اسلام هموار ساختن قبور با زمین است، پس چرا پیغمبر اسلام دستور نداد تا مزار مادرش را با زمین هموار کنند و نشانه آن را بردارند؟ (نسائی، ۱۴۱۱ق: ۹۰).

ج: نقد بیرونی حدیث

تأمل در سند حدیث و بررسی احوال راویان، قدیمی ترین شیوه ارزیابی احادیث است که بسیاری از محدثان از این معیار برای پالایش روایات بهره گرفته‌اند. علامه عسکری نیز در کنار نقدهای درونی، به نقد بیرونی حدیث نیز می‌پرداخت و از طریق بررسی اسناد روایات، صحت و سقم آنها را معلوم می‌ساخت. یکی از این احادیث، روایتی است که سعید بن جبیر درباره حرمت متعه نکاح نقل کرده است. علامه عسکری در نقد بیرونی این حدیث می‌نویسد: «این حدیث را شتابزده به «سعید بن جبیر» نسبت داده‌اند؛ غافل از این‌که او خود از کسانی است که در مکه به ازدواج موقت، زن گرفته است؛ علاوه بر آن که در سند این حدیث «حجاج بن ارطاة» قرار دارد که مردی نیرنگ باز و مدلس است (نسائی، ۱۴۱۱ق: ۲۰۵/۷).

د: شناسایی احادیث جعلی

دروغ‌پردازی و انتساب روایات ساختگی به پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) پدیده‌ای است که همواره موجب نگرانی پژوهشگران حوزه حدیث بوده، آنان را به تلاش برای تنقیح جوامع روایی واداشته است. در این میان آشنایی با دیدگاه محدثان و حدیث پژوهان در باره وضع شناسی و چند و چون پالایش احادیث، از اهمیت بسیاری برخوردار است. علامه عسکری، یکی از پژوهشگرانی است که به مطالعات وضع شناسی اهتمام داشته است. نمونه روشن این مسأله، روایتی است که مکتب خلفا از زبان پیامبر در باره لزوم اقتدا به خلفای راشدین نقل کرده‌اند «فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ۱۲۶/۴).

علامه عسکری در نقد این حدیث با استناد به قواعد مربوط به شناسایی متن حدیث، نشانه‌های جعل آن را آشکار ساخته و می‌نویسد: «برای ما یقین حاصل است که این حدیث ساختگی است؛ هر چند در کتاب‌های صحیح مکتب خلفا آمده است؛ زیرا اولاً، ما در سنت خلفای راشدین مواردی را سراغ داریم که آشکارا با سنت پیغمبر صلی الله علیه و آله مخالفت دارد و رسول خدا صلی الله علیه و آله هرگز به سنتی که با سنتش مخالف باشد، فرمان نمی‌دهد. ثانیاً، از آنجا که توصیف خلفای چهارگانه به راشدین پس از روی کار آمدن خلفای بنی امیه و بنی عباس بوده است، در می‌یابیم هر حدیثی که چهار خلیفه نخستین را به راشدین توصیف کرده باشد، پس از سپری شدن دوران خلافت

همان چهار خلیفه ساخته شده است. ثالثاً، لازمه دستور پیامبر صلی الله علیه و آله به پیروی از سنت خلفای راشدین، پیروی از قوانین ضد و نقیض است؛ چرا که علی علیه السلام نیز در میان آن چهار نفر بود و دیدیم که او با سنت دو خلیفه یعنی عمر و عثمان در موضوع عمره تمتع آشکارا مخالفت کرد و دیگران را نیز به مخالفت با آن واداشت. «(عسکری، ۱۳۷۰: ۲/۲۴۲).

یکی از ابتکارات علامه عسکری در زمینه شناخت احادیث ساختگی و تحریف شده، معرفی روش‌هایی است که در تحریف و تغییر سنت پیامبر (ص) از آنها بهره بردند. این شیوه‌ها حاوی نمونه‌هایی است که علامه عسکری آنها را از لابه لای متون تاریخی برون کشیده، مورد نقد و بررسی قرار داده است.

یکی از انواع پرده پوشی و کتمان، حذف قسمتی از حدیث پیغمبر و تبدیل آن به کلمه‌ای گنگ و مبهم است؛ نوع دیگر حذف بخشی از حدیث بدون یادآوری حذف از آن است. یکی از احادیث که بخشی از آن حذف شده مربوط به اعلام دعوت علنی رسالت پیامبر است. درخبر دعوت مانند آنچه که طبری و ابن کثیر در تفسیر آیه بخشی از سخن پیغمبر (ص) در باره علی (ع) را که فرموده بود: «و وصی و خلیفتی فیکم» حذف کرده، به جای آن «کذا و کذا» گذاشتند. از همین نوع کتمان، کاری است که بخاری در الصحیح خود انجام داده است؛ او سخن عبدالرحمن به مروان حکم را نقل نکرد و به جای آن نوشت: «فقال عبدالرحمن شیئا» (طبری، ۱۳۵۴: ۴/۵۵۴).

ه: دانش رجال ابزار فهم حدیث

شناخت احوال راویان و رجال حدیث، یکی از مهم‌ترین مباحث دانش‌های حدیثی است که از دیر باز تا کنون مورد توجه محدثان و حدیث پژوهان اسلامی بوده است. این موضوع در آثار علامه عسکری نیز جایگاه مهمی داشته، پیوسته گوشه‌ای از مباحثات ایشان را به خود اختصاص داده است؛ چنان که معرفی شخصیت «سیف بن عمر» - که در بازشناسی هویت «عبد الله بن سبا» و صد و پنجاه صحابی دیگر نقشی اساسی داشت.

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای علامه عسکری در زمینه مطالعات رجالی، شناسایی شخصیت «سیف بن عمر» است. ایشان برای این منظور، ابتدا تمام روایاتی را که به سیف بن عمر ختم گردیده، گرد آورده و مورد بررسی دقیق سندی قرار دادند. سپس همه آنها، بویژه احادیثی که از بوته جرح و تعدیل به سلامت گذشتند، را مورد ارزیابی متنی قرار دادند که در این میان از معیار «موافقت با عقل» بهره وافی بردند.

مقایسه روایات سیف در تاریخ الطبری با روایات دیگر مورخان اسلامی مانند بلاذی، واقدی و مدائنی روش دیگری بود که علامه عسکری برای نقد روایات سیف مورد استفاده قرار دادند. و سرانجام به

این نتیجه رسیدند که سیف بن عمر فردی وضّاع و دروغ پرداز بود که پیوسته به جعل و تحریف تاریخ اسلام می پرداخت و این حقیقتی است که رجالیون اهل سنت نیز بر آن صحّه گذاشتند (عسکری، ۱۳۷۰: ۴۳۶/۱).

و: مقایسه ابزار نقد و بررسی جوامع حدیثی

یکی دیگر از محورهای مباحثات علامه عسکری، نقد و بررسی جوامع حدیثی شیعه است. ایشان با پرهیز از تعصّب و یک جانبه اندیشی و نیز کنار گذاردن پیش فرض های ذهنی، جوامع حدیثی شیعه را نیز مورد نقد و ارزیابی قرار داده، با شناسایی و معرفی خطاها و اشتباهات دخیل، احادیث معصومان علیهم السلام را از آسیب های راه یافته مصون داشتند. عمده ترین روشی که ایشان در بررسی احادیث شیعی به کار گرفته است، مقایسه متونی روایی و تطبیق احادیث یک منبع با مصادر روایی دیگر است.

ز: شناخت تصحیف ها و تحریف ها

از نظر علامه عسکری یکی از آسیب های جوامع حدیثی شیعه، تصحیف و تحریف است؛ پدیده ای که گریبان گیر نسخه برداران و کاتبان منابع حدیثی شده و حتی در مهم ترین کتاب حدیثی شیعه (الکافی) نیز راه پیدا کرده است؛ به عنوان مثال مرحوم کلینی به سندش از امام باقر علیه السلام، از جابر بن عبدالله انصاری چنین نقل می کند: «بر فاطمه علیها السلام وارد شدم، در برابر آن بانو لوحی بود که اسامی اوصیا از فرزندان بر آن ثبت شده بود. آنها را شمردم، دوازده تن بودند و آخرشان قائم علیه السلام، سه نفرشان محمد نام داشت و سه نفر هم علی» (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۳۲/۱).

علامه عسکری در نقد این حدیث می نویسد: معنای این حدیث با چنین الفاظی چنین می شود که تعداد اوصیای پیامبر (ص) سیزده نفرند؛ حضرت امیر علیه السلام با دوازده فرزندش از فاطمه زهرا (ع)، در حالی که شیخ صدوق همین حدیث را، بدون نقل از کتاب الکافی، در عیون اخبار الرضا با دو سند و در کتاب اکمال الدین با یک سند از محمد بن حسین آورده است که او از جابر چنین روایت می کند «بر فاطمه علیها السلام وارد شدم، او در پیش روی خود لوحی داشت که اسامی اوصیا در آن نوشته شده بود. آنها را شماره کردم، تعدادشان دوازده نفر و آخرشان قائم علیه السلام بود، از آنها سه نفر محمد و چهار نفر علی نام داشت» (مجلسی، ۱۴۱۳: ۴۶/۱).

نتیجه بررسی چنین می شود که در نسخه الکافی عبارت «من وگدها» زاید و «ثلاثه منهم علی» تحریف است، بلکه صحیح، الفاظ روایت شیخ صدوق است که «اربعه منهم علی» را قید کرده و «من ولدها» را هم ندارد» (عسکری، ۱۳۷۰: ۳۲۹/۳).

ح: نقد و بررسی احادیث مدرسه خلفا در کتب شیعی

یکی دیگر از آسیب‌هایی که متوجه جوامع حدیثی شیعه بوده است، رهیافت ناخواسته روایات مکتب خلفا در جوامع روایی مکتب اهل بیت علیه السلام است. این مسأله در باور علامه عسکری، معلول این واقعیت است که بعضی از عالمان شیعه دقت نظر و توجهی که نسبت به روایات فقهی مبذول می‌نموده‌اند، نسبت به روایات غیر فقهی نداشتند. ایشان بر این نکته تأکید می‌ورزد که دانشمندان مکتب اهل بیت (ع) در احادیث سیره، بر خلاف احادیث فقهی، هیچ‌گونه بحث و نظر حوزوی نکرده‌اند؛ خواه سیره پیامبران گذشته باشد، یا سیره پیامبر خاتم (ص) و یا ائمه معصوم (ع). آنان در این قبیل مباحث بر راوی و روایاتی تکیه کرده‌اند که در مباحث فقهی به آنها اعتنایی نداشتند، بلکه بر عکس، آنها را به دور افکنده، از درجه اعتبار ساقط دانسته‌اند. از این رو، در این گونه مباحث بیشتر از احادیث مکتب خلفا نقل کرده‌اند که خلاف واقع بوده، مورد ایراد و خرده‌گیری است. این اندیشمند مسلمان اهتمام خود را صرف بررسی این گونه از روایات نمود تا سره از ناسره را مشخص کند.

معیارهای نقد حدیث از منظر علامه شوشتری

علامه شوشتری در کتاب الاخبار الدخیله معیارهای مختلفی، اعم از معیارهای متنی و سندی، برای نقد احادیث به کار بسته است. وی به دلیل وجود یک شاهد حکم به جعلی بودن روایت صرفاً نداده و شواهد و قراین متعددی بدین منظور برشمرده است. در این بخش با بررسی و تحلیل آراء علامه شوشتری در نقد احادیث موضوع مبانی و روش‌های نقد بیرونی و درونی اخبار جعلی را از منظر ایشان شناسایی و طبقه‌بندی نموده و نمونه‌هایی بیان می‌گردد.

الف: تعارض حدیث با قرآن

یکی از مهم‌ترین معیارهای نقد احادیث، عرضه حدیث بر قرآن می‌باشد که در کلام معصومین (ع) نیز بر آن تأکید شده است. کلینی در روایتی از معصوم (ع) آورده: «انَّ عَنِّي كُلَّ حَقِّ حَقِيقَةٍ وَ عَلِيٌّ كُلُّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخَذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۷۰/۱). لذا چنانچه روایتی، ولو با سند صحیح، با نص صریح قرآن تعارض داشته باشد، باید آن را کنار گذاشت. علامه شوشتری در بخشی از موارد به این معیار به عنوان قرینه‌ای برای جعلی بودن روایت استناد نموده است. یکی از این نمونه‌ها، روایتی است که از امام باقر (ع) درباره «طلاق» که جز با محلل رجوع جایز نیست» نقل شده است. (شوشتری، ۱۳۹۰: ۷۵/۶). بنا بر نظر علامه شوشتری از این خبر برداشت می‌شود که تنها طلاق به محلل نیاز دارد که مرد در زمان عده به زن رجوع کند، در حالی که این با نص قرآن معارض است: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ... فَلَا تَحِلُّ»

لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ وَجْأً غَيْرَهُ» (بقره/۲۲۹-۲۳۰). طبق این آیات مرد در دو بار اول دارای اختیار است بین «إمساک بالمعروف»، یعنی رجوع به زن در عده و «تسریح بإحسان» یعنی ترک زن تا زمانی که عده اش تمام گردد (شوشتری، ۱۳۹۰، ۳/۳۰۷-۳۰۸).

علامه شوشتری گاهی در ضمن ایراداتی که به یک روایت وارد نمود، تعارض بخشی از روایت با آیات قرآن را به عنوان قرینه‌ای بر جعلی بودن روایت بیان نموده است؛ به طور مثال در بخشی از روایت سعد بن عبدالله قمی و ملاقات وی با امام زمان (ع) آمده است: «یهود پیش بینی می کرد شخصی به نام محمد ظهور خواهد کرد که بر عرب مسلط می گردد؛ همان گونه که بخت النصر بر بنی اسرائیل پیره گردید» (ابن بابویه، ۱۴۰۵ق: ۶۳). در صورتی که این عکس بیان قرآن می باشد؛ چرا که به تصریح قرآن یهودیان وعده آمدن پیامبر را به دشمنان خود می دادند که با ظهور خویش انتقام آنان را از دشمنان خواهد گرفت « وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ » (بقره/۸۹) (شوشتری، ۱۳۹۰، ۱/۳۱۶).

آنچه را علامه شوشتری به عنوان تعارض با قرآن مطرح نمود، لزوماً ناسازگاری و تعارض با نص قرآن نمی باشد، بلکه گاه مراد او برداشت ناصحیح از آیات قرآن می باشد که حاکی از جعلی بودن روایت دارد؛ برای مثال در حدیثی با استناد به آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (مائده: ۶) به مردان خطاب نموده است، و غسل جنابت بر زنان (در غیر مجامعت) واجه شمرده نشده است (طوسی، ۱۳۶۴: ۱/۱۲۴). بنا بر دیدگاه علامه شوشتری با این تفسیر، نه تنها غسل بلکه احکام دیگر همچون وضو و تیمم نیز بر زنان واجب نمی باشد؛ زیرا در تمام این موارد خطاب به مردان است (شوشتری، ۱۳۹۰: ۳/۳۱۷).

در مواردی دیگر نیز علامه شوشتری در تفسیری که از یکی از آیات قرآن مطرح نموده، مناقشه کرده است و آن را نشانه وضع روایت دانسته است؛ مانند تفسیر مشهور درباره آیه « فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنْكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى » (طه: ۱۲) این است؛ چون جنس کفش حضرت موسی از پوست حیوان مرده بوده است و موسی (ع) قصد داشته وارد وادی مقدس گردد، فرمان رسید کفش هایش را از پا در بیاورد، اما در روایت دیدار سعد بن عبدالله قمی با امام زمان (ع)، این تفسیر رد شده؛ با این استدلال؛ اگر نماز با آن کفش ها جایز بوده، در این صورت، ورود به آن مکان هم با کفش بدون اشکال است؛ زیرا آن مکان مقدس تر از نماز نمی باشد و اگر نماز خواندن با آن کفش ها جایز نبوده، بنابراین حضرت موسی از حلال و حرام آگاهی نداشته و جهل وی به شریعت هم عرض کفر می باشد (ابن بابویه، ۱۴۰۵ق: ۶۰). از نظر علامه شوشتری چنین استدلالی باطل و مردود است، زیرا اولاً انبیاء پیش از وحی از شریعت آگاهی نداشته اند و این عیب و نقصی بر آنان نیست. در ثانی از کجا معلوم

که حضرت موسی با کفش نماز خوانده است و همچنین از کجا معلوم آن دو یکسان باشد (شوشتری، ۱۳۹۰: ۱۰۰/۱). سعد در ادامه تفسیر درست آیه را از امام زمان سوال می کند و امام در پاسخ می فرماید: مراد از «اخلع نعلیک» این است که محبت خانواده ات را از قلبت خارج نما تا حبت نسبت به من خالص شود (ابن بابویه، ۱۴۰۵ق: ۱۵۸). بنا بر نظر علامه شوشتری، این تفسیر از آیه قابل قبول نیست؛ زیرا حبّ خالق و محبت داشتن نسبت به مخلوقات از یک سنخ نمی باشند که با هم تراحم داشته باشند و وجود یکی نافی دیگری باشد (شوشتری، ۱۳۹۰: ۱۰۱/۱).

ب: معارض با حکم مشهور فقهی

یکی دیگر از معیارهایی که علامه شوشتری برای شناسایی روایت جعلی بدان استناد نموده، تعارض حکم فقهی موجود در روایت با حکم مشهور در بین فقهای امامیه است. برای نمونه در روایتی از امام جواد (ع) درباره گفتگوی میان ابن عباس و امام باقر (ع) حکمی درباره «دیه قطع کف دست» آمده که خلاف مشهور علمای شیعه می باشد و شیخ صدوق و کلینی به آن عمل ننموده اند و تنها شیخ طوسی و قاضی ابن براج به آن فتوا داده اند که علامه حلی آن را رد نموده و خلاف اجماع امامیه دانسته است (شوشتری، ۱۳۹۰: ۲۳۸/۱). نمونه دیگر سوالی است که سعد بن عبدالله قمی از امام عصر درباره «فاحشه مبینه» (طلاق/۱) نموده و امام (ع) در پاسخ فرموده اند: آن عمل سحر است نه زنا. کسی که مساحقه کند باید رجم شود (ابن بابویه، ۱۴۰۵ق: ۴۶۰).

علامه شوشتری عمل ننمودن بزرگان امامیه بدین خبر را از جمله قراین و شواهد وضع خبر دانسته است. به طور مثال روایتی که درباره سوسمار و وجوب غسل پس از کشتن آن در کتاب الکافی آمده است. علامه بر این باور است؛ این روایت جعلی است؛ زیرا کلینی آن را در باب غسل از ابواب طهارت ذکر نکرده و شیخ نیز - تمامی اخبار اعم از صحیح و سقیم را در التهذیب جمع آوری کرده - این روایت را ذکر نکرده است. این روایت موضوع است؛ چرا که هیچ یک از قدما بدان عمل ننموده اند (شوشتری، ۱۳۹۰: ۳۱۴/۴).

ج: تعارض با اعتقادات کلامیه امامیه درباره امان معصوم (ع)

یکی از مهم ترین معیارهایی که علامه شوشتری در شناسایی روایات جعلی برشمرده است، سازگاری روایات با آنچه که جزء اعتقادات قطعی امامیه محسوب می گردد، می باشد. علامه روایات متعددی را بر مبنای همین معیار مجعول دانسته که می توان آنها را بر مبنای مسائل اعتقادی به صورت ذیل دسته بندی کرده است:

۱) رؤیت و ملاقات با امام عصر (عج) پس از غیبت

بنا بر دیدگاه علامه شوشتری، شیعیان می دانند؛ دیدن امام عصر پس از غیبت امکان پذیر نیست. لذا روایاتی که به نحوی در آنها ادعای رؤیت امام زمان شده، مردود است. از این رو، علامه فصل اول باب دوم کتابش را که مربوط به اخبار موضوع است، چنین آورده: «فی اخبار جمع ادعوا مشاهده القائم (عج)» و در آن به نقد و بررسی روایات پرداخته است (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۶۳). در برخی از این روایات، ادعا شده، جمعی از غیرشیعه توفیق دیدار حضرت ولیعصر را داشته اند و حضرت خود را به آنان معرفی نموده و حتی پشت سر امام جماعت آن ها نماز خوانده است (شوشتری، ۱۳۹۰: ۱۲۸/۱). یا گفته شده امام عصر در ایام حج حضور داشته و در حین طواف، در حالی که جمع بسیاری در اطرافش جمع شده بودند، خود را به آنان معرفی نموده است (شوشتری، ۱۳۹۰: ۲۵۴/۱). یا اینکه بیان شده امام حتی از پنهان نمودن خود از نگاه کسانی که وی را شناخته بودند، عاجز بوده است (شوشتری، ۱۳۹۰: ۲۵۶/۱)، در حالی که حضرت عصر(ع) خود به علی بن محمد سمری، آخرین سفیرش تأکید نموده است؛ هرکس ادعای دیدار وی را نماید، کذاب است (شوشتری، ۱۳۹۰: ۳۹۵/۱). حتی در برخی از روایات، زمان ظهور حضرت ولیعصر بسیار نزدیک اعلام شده و به راوی گفته شده خود و خانواده اش را برای ظهور امام آماده نماید. بطلان چنین ادعایی هویداست، چرا که قریب به دوازده قرن از زمان غیبت حضرت می گذرد و هنوز ظهور فرا نرسیده است (شوشتری، ۱۳۹۰: ۱۱۶/۱).

۲) ناسازگاری با شأن و منزلت امامان معصوم (ع)

در برخی از روایات مطالبی بیان شده که با شأن امام معصوم، سازگار نیست. علامه شوشتری چنین مطالبی را علامت جعلی بودن حدیث دانسته؛ به عنوان مثال در روایتی بیان شده؛ فردی که زنی بداخلاق داشت و تردید داشته که او را طلاق دهد، مسأله را از امام کاظم (ع) جویا می گردد، امام در پاسخ می فرماید: پدر من دختر عمویم را که بسیار بدخلق ود، به عقد من درآورده بود. چه بسیار اوقات در را به روی من و او می بست، اما من از دیوار بالا می رفتم و فرار می کردم، تا اینکه پدرم دار فانی را وداع گفت و من او را طلاق دادم و آن مرد پاسخ خود را دریافت کرد (الکافی، ۵۵/۶). به عقیده علامه شوشتری چنین رفتاری در شأن دو امام نمی باشد (شوشتری، ۱۳۹۰: ۳۰۵/۳).

یک نمونه دیگر اینکه روایتی است که سعد بن عبدالله قمی ملاقات خود را با امام عسکری و امام زمان وصف نموده است. بنا بر گفته سعد فرزند امام عسکری بر ران راست پدر نشسته بود و امام اناری مزین به جواهرات در دست داشت. در دست امام قلمی بود که هنگامی که می خواست با آن قلم چیزی بنویسد، فرزند مانع می شد و امام عسکری برای سرگرم نمودن فرزند، انار را در مقابل

او می چرخاند. (ابن بابویه، ۱۴۰۵ق، ۴۵۴) بنا بر نظر علامه شوشتری یکی از نشانه های امام این است که اهل لهو و لعب نباشد و در این باره به روایاتی از کودکی امام جواد و امام کاظم استناد نموده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۸۴/۱). به خصوص در دست گرفتن انار زرین کردار دنیاطلبان است و در شأن امامان معصوم نیست زیرا امامان از دنیا و متعلقات آن دوری می گزیدند (شوشتری، ۱۳۹۰، ۱۱۱/۱).

۳) انتساب معجزات به پیامبر و ائمه (ع)

سنت الهی در ارسال رُسل و معجزات آنان با هدف اتمام حجت بر امت پیامبران است. بر همین اساس هیچگاه پیامبران به درخواست معاندان توجهی ننمودند و همواره از اجابت خواسته های جاهلان سرباز زدند. این موضوع در آیات قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته است.^۴ بنا بر نظر علامه شوشتری این اصل یکی از جمله معیارهای مهم شناخت احادیث صحیح است و تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) از روایات جعلی انباشته سده که با سنت الهی و تصریح قرآن کریم متعارض است و تصور می گردد که پیامبران به تمام درخواست های معجزه خواهان توجه نموده اند (شوشتری، ۱۳۹۰، ۲۱۲/۱).

۴) غلو در بیان مقام و مناقب امامان معصوم (ع)

علامه شوشتری بر این عقیده است که ریشه بسیاری از مناقب و فضایی که برای امامان معصوم بیان شده، اخبار و روایاتی است که غلات جعل نموده و در بین شیعیان رواج داده اند (شوشتری، ۱۳۹۰، ۲۱۵/۱). به طور مثال در یکی از این روایات آمده؛ خورشید پاسخ سلام حضرت علی (ع) را داده و او را با اوصاف خداوند خطاب نموده است و ابوبکر، عمر، مهاجرین و انصار شاهد این صحنه بودند و به اندازه ای از این رویداد تعجب کردند که به پیامبر (ص) گفتند: چگونه است که می گویی علی بشر است، در حالی که خورشید او را به اوصاف خداوند خطاب کرد (سلیم بن قیس، ۴۰۵ق: ۴۵۴). علامه شوشتری این اخبار را بر ساخته غلات می داند که صدای رعد را صدای حشرت علی در آسمان می دانستند (عسکری، ۱۴۱۷ق: ۳۴۷/۲).

د- تعارض حدیث با عقل

برخی از انتقادات علامه شوشتری به روایاتی است که معارض با عقل یا مسلمات علمی است که نمونه هایی از این روایات در تفسیر منسوب به امام عسکری آمده است. از جمله روایتی که امام علی (ع) برای نجارت جان ثابت بن قیس، خود را به چاه انداخت، اما پیش از اینکه ثابت به ته چاه رسید. پیامبر وقتی این قضیه را شنید، فرمود: چطور زودتر نرسی در حالی که سنگین تر از او هستی و در سنگینی تو همین بس که علم اولین و آخرین نزد تو می باشد (تفسیر الامام العسکری، ۱۴۰۹ق:

^۴ آیات ۸۹ الی ۹۳ سوره اسراء

۱۰۹). علامه شوشتری در نقد این روایت می گوید: سرعت سقوط اشیاء به سنگینی جسم وابسته است نه وفور علم (شوشتری، ۱۳۹۰: ۱۷۵/۱).

نمونه دیگر، روایتی است که فرشتگان اشک کسانی را که به خاطر شهادت امام حسین (ع) گریه می کنند، گرفته و با آب های بهشت ترکیب می کنند تا گواراتر گردد و اشک کسانی که به خاطر شهادت امام حسین می خندند، با حمیم جهنم می آمیزند تا حرارتش فزونی یابد (تفسیر الامام العسکری، ۱۴۰۹ق: ۳۶۹). علامه شوشتری در ذیل این روایت انتقاد می کند: «کدام عاقلی اشک کسی که می خندد، دیده است؟» (عسکری، ۱۳۹۰، ۱۸۷/۱).

روایت دیگری که مورد نقد علامه شوشتری قرار گرفته درباره بلندای قامت آدم که پایش بر کناره کوه صفا و سرش پایین تر از افق آسمان بود و از گرمای خورشید به خدا شکایت کرد. خداوند نیز به جبرئیل دستور داد تا او را فشار دهد تا قدش به هفتاد ذراع رسید (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸/۲۳۳). علامه می فرماید: «با فشار جبرئیل و کوچک شدن آدم تا هفتاد ذراع، آن هم به ذراع بلند آدم، باز هم محذور باقی است، زیرا هیچ ساختمانی نمی تواند آدم هفتاد ذراعی را از گرمای خورشید محافظت کند» (عسکری، ۱۳۹۰: ۲۳۹/۱).

ه- تعارض حدیث با سنت

عرضه روایت با حدیث قابل اعتماد یکی از راه های تمییز روایات صحیح از ناصحیح می باشد. علامه شوشتری در نقد احادیث موضوع، از این معیار استفاده نموده و به احادیث صحیح استناد جسته است. به برخی از این نمونه روایات که مورد نقد علامه شوشتری با توجه به این معیار انجام گرفته اشاره می شود. داستان جزیره خضر یکی از مثال ها است. از جمله دلایلی که بر جعلی بودن این داستان دلالت دارد، تعارض آن با روایات دیگر است که از صدور آنان مطمئن هستند. جزیره خضراء، یک جزیره افسانه ای است که گویا در اختیار فرزندان و دوستاناران حضرت مهدی (عج) است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۲/۱۵۹). این در شرایطی می باشد که روایات دیگر ظهور امام مهدی (عج) را زمانی معرفی می کنند که سیصد و اندی یار برای حضرت فراهم شده باشد، چه رسد به اینکه یک سرزمین وسیع و همه ساکنان آن در خدمت او باشند. افزون بر آن بنا بر روایات جزیره خضراء، چندین نسل پس از حضرت در آنجا زندگی می کنند، در صورتی که در روایات، دیگر فرزند داشتن امام در زمان غیبت نفی شده است (شوشتری، ۱۳۹۰: ۱۵۰/۱).

نمونه دیگر، روایتی منسوب به امام صادق (ع) است که ماجرای گفتگوی پدر بزرگوارشان با ابن عباس را تعریف نموده و در آن سبب کوری ابن عباس در اواخر عمر، انکار اختصاص لیلۃ القدر به حضرت علی (ع) دانسته شده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۷۶/۶). این در حالی است که ابن عباس همیشه

در ردیف حامیان امامان بوده و سبب کوری وی نیز گریه برای حضرت علی، امام حسن و امام حسین نقل شده است (شوشتری، ۱۳۹۰: ج ۱/۱۴۹).

و- مقایسه روایت با اخبار مشابه

یکی از روش های علامه شوشتری در بررسی احادیث، مقایسه حدیث جعلی با روایات مشابه است. با این شیوه، ریشه روایت جعلی روشن شده و در مواردی انگیزه جاعل از بساختن آن نیز آشکار می گردد. به طور مثال روایتی است که خطیب بغدادی در تاریخ بغداد از پیامبر (ص) نقل نموده است: «اذا رأیتم معاویة یخطب علی منبری فاقبلوه فإنه أمين مأمون» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ۱/۲۷۵). در حالی که اصل خبر این است: «إذا رأیتم معاویة یخطب علی منبری فاقتلوه» (نصر بن مزاحم، ۱۳۸۲ق). علامه شوشتری می گوید: «جالب اینکه واضح به تغییر لفظ «فاقتلوه» به «فاقبلوه» بسنده نکرده و در پایان روایت «فإنه أمين مأمون» هم افزوده تا شاهد صحت روایت باشد» (شوشتری، ۱۳۹۰، ۱/۲۳۰).

ز- نقد درونی روایات

علامه شوشتری علاوه بر نقدهای بیرونی، اعم از نقد متنی و سندی روایات، به نقد درونی آنها پرداخته است و علامه با تحلیل دقیق محتوای روایت و ریزبینی، تناقضات و تعارضات بخش های مختلف متن روایت را شناسایی نموده و شاهی بر جعلی بودن آن قرار داده که به برخی از آنها اشاره می شود: در روایتی منسوب به حضرت صادق (ع) درباره حج آمده است: «گناهان مؤمن و کافر در حج آمرزیده می شود» (کلینی، ۱۳۶۳: ۴/۵۲۲). اما کفار اصلاً حج نمی گزارند که آمرزیده شوند (شوشتری، ۱۳۹۰: ۲/۲۵۰).

در روایت «سه طلاقه کردن امام باقر (ع)» آمده است: این کار را انجام می دهم زیرا نیازی به این زن نداشتم (کلینی، ۱۳۶۳: ۶/۷۵). علامه شوشتری در نقد این خبر می نویسد: «در این صورت، یکبار طلاق کافی بود زیرا طلاق زن به دست مرد است و رجوع دوباره نیز منوط به خواست اوست» (شوشتری، ۱۳۹۰: ۳/۳۰۸).

در روایتی جعلی از پیامبر (ص) درباره رافظه آمده است: «و یطعنون علی السلف الاول» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ۴۲/۳۳۴). علامه شوشتری درباره این روایت می نویسد: «اما ابوبکر و عمر سلف پیامبر محسوب نمی شوند، بلکه سلف طبقات بعد از خود هستند» (شوشتری، ۱۳۹۰: ۳/۳۱۱).

در سوالی که درباره مرمت مسجد مشرف به بر پیامبر (ص) از امام صادق (ع) شده، حضرت از این عمل ابراز ناخرسندی کرده است، مبدا کسی بینایی اش را بدین سبب از دست بدهد (کلینی، ۱۳۶۳:

۱/۴۵۲) در حالی که قبر پیامبر (ص) پیش از بنای مسجدالنبی به دست ولید بن عبدالملک مکشوف بوده و همه آن را دیده اند (شوشتری، ۱۳۹۰: ۳/۳۱۵).

ح- نقد سند روایات

تأمل و بررسی سند روایت و بررسی احوال راویان، یکی از شیوه های دیرینه ارزیابی روایات بوده و محدثان از این معیار برای تمییز روایات از اخبار ساختگی بهره می جستند. علامه شوشتری نیز از این روش برای تشخیص روایات جعلی از روایات صحیح استفاده کرده است. از جمله از نظر علامه شوشتری، اسناد روایاتی که در آنها ادعای رؤیت و ملاقات با امام عصر شده، غالباً جعلی و مسئله دار است (شوشتری، ۱۳۹۰: ۱/۱۰۴، ۱۰۸، ۱۰۹). علامه شوشتری گاه در نقد روایت، منبع یا کتابی که روایت از آن نقل گردیده، جعلی یا غیرقابل اعتماد دانسته است. به طور مثال روایتی که از محمد بن ابی بکر درباره زمان احتضار پدرش از کتاب سلیم بن قیس نقل شده، با اتکا به انتقادات ابن غضائری و شیخ مفید درباره این کتاب، آن را بی اعتبار برشمرده است (شوشتری، ۱۳۹۰: ۱/۲۳۷). نمونه دیگر روایتی که در الکافی به نقل از کتاب ابن حریش آمده است. ابن غضائری این کتاب را موضوع و شاگردش نجاشی آن را مردد دانسته است. لذا علامه شوشتری این خبر و سایر اخبار در این کتاب را جعلی دانسته است (شوشتری، ۱۳۹۰: ۲/۲۱۰). همچنین معیار علامه شوشتری برای نقد سندی روایت، عدم آن روایت در کتب معتبر شیعی دانسته است. به طور مثال اگر تفسیر منسوب به امام حسن عسکری صحیح بود، علی بن ابراهیم قمی و محمد بن مسعود نجاشی مطالب بان کتاب را در تفاسیر خود نقل می نمودند (شوشتری، ۱۳۹۰: ۱/۲۱۲).

نتیجه

نتایج مقاله حاضر نشان می دهد مبانی فقه الحدیثی علامه عسکری شامل بررسی تاریخ حدیث، قرآن و روایات منبع اصلی دین، سیره و تاریخ منبع شناخت روایات، حجیت سنت نبوی و نقد حدیث می باشد که برای نقد حدیث نیز مبانی از قبیل عرضه احادیث برقرآن، توجه به فضای صدور حدیث، نقد بیرونی حدیث، شناسایی احادیث جعلی، دانش رجال ابزار فهم حدیث، مقایسه ابزار نقد و بررسی جوامع حدیثی، شناخت تصحیف ها و تحریف ها و نقد و بررسی احادیث مدرسه خلفا در کتب شیعی از سوی این عالم بزرگوار وجود دارد. و برای بررسی و تحلیل مبانی فقه الحدیثی باید به این مبانی بهره برد. علامه شوشتری نیز برای نقد حدیث معیارهایی را مدنظر داشته است که عبارتند از: تعارض حدیث با قرآن، معارض با حکم فقهی، تعارض با اعتقادات کلامیه امامیه درباره امام معصوم (ع)، تعارض حدیث با عقل، تعارض حدیث با سنت، مقایسه روایت با اخبار مشابه، نقد درونی روایت، نقد سند حدیث. نقاط مشترک در مبانی فقه الحدیثی علامه عسکری با علامه شوشتری در

معیارهایی همچون عرضه احادیث بر قرآن، نقد بیرونی حدیث، نقد سندی حدیث، مقایسه روایت با اخبار مشابه با همان موضوع، شناسایی احادیث جعلی می باشد.

منابع

۱. قرآن

۲. نهج البلاغه

۳. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۶۳)، *اسد الغابۀ فی معرفۀ الصحابۀ*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن بابویه، (۱۴۰۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم
۵. ابن حنبل، ابو عبدالله، احمد (۱۴۰۶ق)، *مسند*، تحقیق احمد محمد شاکر، دارالحدیث، قاهره.
۶. ابن عساکر (۱۴۱۵ق)، *تاریخ مدینۀ دمشق*، تحقیق: علی شیری، بیروت.
۷. ابن غضائری (۱۳۸۰)، *الرجال الابن الغضائری*، تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی. قم.
۸. بخاری، ابو عبدالله محمد ابن اسماعیل (بی تا)، *الجامع المسند صحیح*، دار ابن کثیر، دمشق.
۹. برقی، ابو جعفر احمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *المحاسن*، تحقیق سید مهدی رجایی، المجمع العالمی لاهل البيت، قم.
۱۰. *التفسیر المنسوب الی الامام ابی محمد الحسن بن علی العسکری* (۱۴۰۹ق)، تحقیق: سید محمدباقر موحد ابطحی، قم)
۱۱. الجر، خلیل (۱۳۹۱)، *فرهنگ لاروس*، ترجمه: سید حمید طبطبیان، تهران: امیرکبیر.
۱۲. جزایری، سید محمد (۱۴۱۸ق)، *نابغه فقه و حدیث*، چاپ دوم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۳. جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۸۶)، *تطور اجتهاد در حوزه استنباط*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۴. خطیب بغدادی (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد أو مدینة السلام*، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت.
۱۵. ربانی، محمد حسن (۱۳۹۶)، *سبک شناسی دانش رجال الحدیث*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۱۶. سلیم بن قیس (۱۴۲۰ق)، *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، تحقیق: محمدباقر انصاری، قم.
۱۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۷ق)، *تاریخ الخلفاء*، تحقیق صالح ابراهیم، دارصادر، بیروت.
۱۸. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۴۲۱ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق رمزی فواد احمد، دار کتاب العربی، بیروت.
۱۹. شوشتری، محمد تقی، (۱۳۹۰)، *الاخبار الدخیله*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق.

۲۰. طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۴ش)، *تاریخ الرسل والملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات اساطیر، تهران.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۴)، *تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه للشیخ المفید*، تحقیق: سیدحسن خرسان، تهران.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *کتاب الغیبه*، تحقیق: عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم.
۲۳. عسکری، مرتضی (۱۳۸۲ش)، *نقش ائمه در احیای دین*، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر - تهران.
۲۴. عسکری، مرتضی (۱۳۸۸ق)، *عبدالله سبا و افسانه های دیگر*، بیروت.
۲۵. عسکری، مرتضی (۱۴۱۷ق)، *عبدالله بن سبا و اساطیر اخری*، قم.
۲۶. عسکری، مرتضی (۱۳۷۰)، *معالم المدرستین*، قم: مجمع العالمی أهل البيت.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش)، *الکافی*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۸. مدیر شانه چی، کاظم (۱۳۹۹)، *علم الحدیث*، دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین قم.
۲۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۳ق)، *بحار الانوار*، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۳۰. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳ش)، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، انتشارات دار الکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، تهران.
۳۱. مسلم نیشابوری، احمد ابن اسماعیل (۱۳۴۳ق)، *المسند صحیح*، دارالطباعة العامره، استانبول.
۳۲. نسایی، احمد بن علی (۱۴۱۱ق)، *السنن الکبری*، تحقیق سیدحسن کسروی، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۳۳. نصر بن مزاحم (۱۳۸۲ق)، *وقعه صفین*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قاهره.

بررسی عصمت از خطا و اشتباه پیامبران در تفسیر مصطفی طباطبائی

مجید بابالبان^۱

علیرضا رادبین^۲

ملیحه پورستار مهدی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵، صفحه ۷۴ تا ۹۴ (مقاله پژوهشی)

چکیده

مصطفی حسینی طباطبائی از مفسران جریان سلفی گرای قرآنیان در تفسیر خود با نام «بیان معانی در کلام ربّانی»، عصمت پیامبران صلوات الله علیهم اجمعین را محدود به ابلاغ وحی دانسته و خطا و اشتباه را از سوی ایشان جایز دانسته است. سپس وی با تفسیر آیات عتاب مانند، استغفار پیامبران را دلیلی بر ارتکاب خطا و اشتباه توسط آنها دانسته و پیامبر گرامی اسلام را به شتاب ورزی در امور هدایتی متهم نموده است. از آنجایی که ارتباط عصمت با حجیت گفتار و رفتار فرستادگان خداوند تعالی، این بحث را از حساسیت فوق العاده‌ای برخوردار نموده است، در این مقاله به روش توصیفی تحلیلی پس از بیان مراتب عصمت پیامبران و نیز مراتب صبر و اشتباه پیامبران، به اشکالات مبنایی مصطفی طباطبائی همچون عدم توجه به استدلال‌های عقلی و روایی عصمت، عدم تفکیک مراتب عصمت پیامبران، عدم توجه به علم حضوری و شهودی پیامبران، ترجمه اشتباه برخی واژگان عتاب مانند قرآن، پرداخته شد.

کلیدواژه‌ها: آیات عتاب، قرآنیان، سهو النبی، التقاط شیعه، معصوم.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات آذربایجان شرقی، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران:

majbaybayer@gmail.com

۲. استادیار گروه الهیات، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران:

radbin@iaut.ac.ir (نویسنده مسئول):

۳. استادیار گروه الهیات، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران:

poursatar@iaut.ac.ir

درآمد

برای دستیابی انسان به نقطه‌ی اوج کمال وجودی که هدف از خلقت انسان در عالم آفرینش است، وجود دستگاه عصمت در انبیای الهی و ادامه دهندگان رسالت ضروری است. زیرا برای رسیدن به اوج کمال، اطاعت بی‌چون و چرا از ولی خدا را می‌طلبد که بدون عصمت ایشان محقق نمی‌یابد. از سویی دیگر پیامبران علاوه بر تعلیم و راهنمایی، وظیفه تربیت و راهبری را نیز به عهده دارند و چنین مقامی در خور کسانی است که خودشان به عالیترین مدارج انسانی رسیده باشند زیرا نقش رفتار مربی بسی مهم‌تر از نقش گفتار اوست.

مصطفی طباطبائی از قرآن پژوهان جریان سلفی‌گرای قرآنیان در تفسیر ۱۳ جلدی خود با عنوان *بیان معانی در کلام ربّانی*، خطا و اشتباه را در همه‌ی پیامبران از جمله رسول خدا (ص) در غیر از ابلاغ وحی جایز دانسته است. سپس با تفسیر برخی آیات عتاب‌نما، طلب غفران ایشان را منافی عصمت پیامبران دانسته و با متهم نمودن پیامبر ختمی مرتبت (ص) به شتاب‌ورزی در امور هدایت مردم، ارتکاب خطا و اشتباه را برای ایشان قلمداد نموده است.

طرح مسأله

اهمیت موضوع عصمت آنجا مشخص می‌شود که اگر ما خطا و اشتباه را بر پیامبران و امامان جایز بدانیم بسیاری از افعال و گفتار ایشان به صرف احتمال این‌که در آن‌ها دچار خطا و اشتباه و نسیان بوده‌اند، از محدوده‌ی حجیت خارج می‌شوند. لذا در این مقاله ابتدا با بیان مراتب مختلف عصمت پیامبران و درجات صبر ایشان بر اساس آیات قرآن و براهین عقلی، ابتدا حد نصاب عصمت پیامبران را بیان خواهیم نمود و سپس به بررسی آیات عتاب‌نما پرداخته و ثابت خواهد شد که استدلال‌های مصطفی طباطبائی مبنی بر خطا و اشتباه پیامبران از جمله پیامبر گرامی اسلام، نادرست است.

شایان ذکر است تا کنون مباحث و کتب متعددی در خصوص عصمت از سوی علمای متقدم همچون شیخ مفید و شیخ صدوق و علمای متأخر همچون حضرات عظام سبحانی، مصباح یزدی، جوادی آملی، طباطبائی، مکارم شیرازی و ... تدوین شده لیکن تا کنون مقاله‌ای مستقل در نقد از تفسیر *بیان معانی در کلام ربّانی* در موضوع عصمت نگاشته نشده است. در نقد دیگر آثار مصطفی طباطبائی کتاب «بررسی و نقد مبانی فکری و اعتقادی جریان شبه سلفی در ایران با تأکید بر آرا و عقاید مصطفی طباطبائی» اثر محمد ملک‌زاده و رساله‌ی دکترای سید محمد یزدانی با عنوان «واکاوی اندیشه‌های سید مصطفی حسینی طباطبائی» از جمله این آثار است، که بصورت تخصصی به آیات مربوط به عصمت پرداخته نشده است.

مفهوم عصمت در لغت و اصطلاح

عصمت از ریشه «عصم» بوده و اکثر لغت‌شناسان به معنای امساک (پرهیز، اجتناب، نگه‌داشتن) و منع (ابن‌فارس، ۱۳۹۹ق، ۳۳۱/۴؛ طریحی، ۱۹۸۵م، ۱۱۶/۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۴۰۳/۱۲) و برخی به معنای حفظ و نگهداری معنا نموده‌اند (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۱۹۸۶/۵). البته معنای ابتدایی این واژه دستگیره و دستبند است (راغب، ۱۴۲۸ق، ۳۴۰) که ویژگی و کارکرد نگه‌داشتن و مانع شدن از افتادن دارد. متکلمان هر یک بر اساس گستره‌ای که بر عصمت پیامبران قائل هستند به تعریف آن پرداخته‌اند. تعاریف اصطلاحی متنوع از عصمت، بیانگر تفاوت در مبانی و رویکردهای فکری و کلامی اندیشمندان است. اکثر متکلمان شیعه عصمت را لطف الهی دانسته و در پرتو آن حجت الهی را مصون از گناهان و لغزش می‌دانند (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۳۲۵/۳؛ مفید، ۱۴۱۴ق، ۱۲۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق، ۴۲) (مفید، ۱۴۱۴ق، ۱۲۸). برخی نیز ملکه‌ای نفسانی در وجود انسان معصوم می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ۱۹۷؛ طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۲۰۸/۲). علامه طباطبائی منشأ عصمت را ملکات علمیه می‌داند که که نمی‌گذارد صاحبش مرتکب معصیت و خطا گردد البته این علم، اختیار را از قوا و اراده انسان سلب نمی‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۲۴/۵). در حالت کلی ملکات علمیه یا لطف الهی منافی اختیار معصوم نیست و هیچ‌یک به عنوان علت تامه عصمت نیست.

مشهور علمای شیعه، پیامبران را در مقام تلقی، پذیرش، حفظ و ابلاغ وحی، گناهان صغیره و کبیره‌ی عمدی و سهوی (پیش از بعثت و قبل از آن) معصوم می‌دانند (طوسی، ۱۳۸۲ش، ۱۹۴/۱؛ سبحانی، ۱۴۲۵ق، ۴۱). برخی از علمای سنی مذهب برخلاف نظر مشهور اهل سنت نیز چنین تعریفی از عصمت دارند (زرقانی، بی‌تا، ۳۲۷/۷). حتی تقی‌الدین مقریزی ادعای اجماع امت بر عصمت پیامبران چه در مباحث تبلیغی و چه غیر تبلیغی از گناهان کبیره و صغیره نموده است (المقریزی، ۱۴۲۰ق، ۱۱۴/۳).

دیدگاه برخی از دانشمندان تشیع در خصوص عصمت از خطا و اشتباه و سهو

نفی سهو و نسیان از پیامبران در امور عادی و مباح کمابیش مورد اختلاف واقع شده است و نمی‌توان آن را از اعتقادات ضروری قلمداد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ش، ۲۰۱). البته بر اساس تعریف عصمت که بیان شد اکثریت علمای تشیع اشتباه و سهو و نسیان پیامبران در امور واجب و حرام را اثبات نموده‌اند. از جمله اندک علمای متقدم شیعه که سهو النبی را از قول استادش جائز می‌داند شیخ صدوق است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۳۵۸/۱). البته وی سهو نبی را مانند سهو دیگر مردم نمی‌داند زیرا سهو ایشان را از سوی خدا می‌داند و به اسهائ النبی قائل است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۳۶۰/۱). شیخ مفید با قاطعیت سخنان استاد خویش شیخ صدوق را ردّ نموده است (مفید، بی‌تا، ۳۰).

سید مرتضی معتقد است پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مجاز نیست آنچه را که از جانب خداوند متعال یا در شریعت او انجام می‌دهد، فراموش کند. اما آنچه خارج از آن است، فراموشی اشکالی ندارد (سید مرتضی، ۱۲۵۰ق، ۸۴). حتی آیت الله سبحانی نیز علیرغم دفاع از عصمت مطلق پیامبران بر ملازم نبودن و عدم سرایت اشتباه در امور زندگی با اشتباه در بیان وظایف و تعالیم تأکید نموده است و تفکیک این دو امر را بر دانشمندان امکان‌پذیر دانسته؛ هرچند مردم عادی را ناتوان از تفکیک آن می‌داند (سبحانی، ۱۳۸۸ش، ۲۷۱/۷-۲۷۲).

علامه طباطبائی نیز در ادله عصمت انبیاء آن سنخ اشتباهاتی را که که مربوط به حکم خدای سبحان باشد نافی عصمت می‌داند، نه چیزهایی که مربوط به زندگی و مشی در زندگی است. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۳۲۳/۸). به نظر می‌رسد مبنای مراتب سهو و نسیان از سوی علامه طباطبائی مربوط به گستره‌ی علم حضوری معصومین (ع) برمی‌گردد.

عصمت پیامبران در روایات

روایات گوناگونی در خصوص عصمت در کتب شیعه و سنی وجود دارد؛ هر چند در استنباط معنای عصمت و گستره‌ی آن، از لحاظ علم و عمل و پیش از بعثت و پس از آن، میان آن اختلاف وجود دارد: حضرت امام باقر (ع) پس از ابتلاء شدن حضرت ایوب به مدت هفت سال بدون گناه می‌فرماید: «ان ایوب ابتلی سبع سنین من غیر ذنب و ان الانبیاء لایدنبون لانهم معصومون مطهرون ، لایدنبون ولایزیغون ولایرتکبون ذنبا صغیرا ولاکبیرا: «پیامبران گناه نمی‌کنند؛ چون آنها معصوم و پاکند؛ آنان مرتکب گناه کوچک و بزرگ نمی‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۷۵/۴۴).

رابطه علم و اراده با عصمت

به عقیده تشیع، علم معصومین (ع) ریشه‌ی اکتسابی نداشته، بلکه علم لدنی و حضوری البته نه به معنای علم غیب مطلق که آن مخصوص خداوند است (معارف، ۱۳۸۷ش، ۲۵۴). حتی علامه مجلسی اطلاع امام از غیب یا ضمائر اشخاص را شرط امامت ندانسته، هرچند خداوند متعال آنها را به آن گرامی داشته است ولی با این وجود اطلاق علم غیب به ایشان را صحیح نمی‌داند زیرا بذاته و بنفسه نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۰۴/۲۶). آن قسمت از علمایی که علم و آگاهی معصوم از حقایق و مصالح و مفاسد دنیوی و اخروی را جزئی از علت عصمت معرفی می‌کنند، خطا و فراموشی نسبت مستقیم با گستره و کیفیت علم معصومین (ع) خواهد داشت. خداوند در خصوص رابطه‌ی بین علم حضوری و عصمت در آیه ۲۴ سوره یوسف می‌فرماید: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّآیْ بُرْهَانَ رَبِّهٍ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» این آیه دلالت می‌کند برهانی که حضرت یوسف از پروردگار خود دید، همان برهانی است که خدای متعال به بندگان مخلص خود نشان

می‌دهد و آن نوعی از علم مکشوف و یقین مشهود و حضوری است که نفس آدمی با دیدن آن، به هیچ وجه میل به معصیت نمی‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴ ش، ۱۷۴/۱۱). دلیل انصراف از سوء و فحشاء نیز در این آیه مخلص بودن-به فتح لام- ذکر شده است و انسان مخلص با علم شهودی، حقیقت و ملکوت گناه را می‌بیند.

در روایات نیز وارد شده که پیامبر (ص) و همچنین امامان معصوم، دارای روحی به نام روح القدس است که او را از معصیت و خطا، حفظ و نگهداری می‌کند. آیه ۵۲ سوره مبارکه شوری: **وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا** آیه ۷۳ انبیاء: **وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ** به همین روح اشاره کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۲۷۲/۱-۲۷۴).

انکار عصمت پیامبر (ص) از خطاهای سهوی توسط مصطفی طباطبائی

مصطفی حسینی طباطبائی معتقد است: «پیامبر اکرم معصوم مطلق به آن معنی که هیچ گونه اشتباه و ترک اولی از او سر نمی‌زده، نبوده بلکه صرفاً در ابلاغ وحی عصمت کامل داشته است.» (حسینی طباطبائی، ۱۶۰/۱۲). وی استدلال‌های مربوط به عصمت از خطا را به غلات نسبت داده و خطا و لغزش پیامبر را به تناسب مقام پیامبریش عنوان کرده است. (حسینی طباطبائی، ۹۹/۱۱).

دلایل عقلی و قرآنی عصمت پیامبر (ص) از اشتباه و سهو و خطا

۱. حکمت و لطف الهی اقتضاء دارد که پیامبران افراد معصوم از گناه باشند و حتی کار ناشایسته‌ای از روی سهو و نسیان انجام ندهند تا مردم، سوء ظن پیدا نکنند که ادعای سهو و نسیان را بهانه‌ای برای ارتکاب گناه، قرار بدهند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ ش، ۲۰۲).

۲. قرآن کریم نیز اطاعت پیامبران را بطور مطلق لازم دانسته: **«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ»** (نساء: ۶۴). این آیه که به همراه استثنا بعد از نفی است (ما-ألا)، دلالت بر انحصار این موضوع است علت و هدف از ارسال برگزیدگان الهی (ص) این است بر همه واجب است که مطیع بدون قید و شرط از آنها باشند (رادبین، ۱۳۹۳ ش، ۷۲). همچنین آیه ۸۰ سوره نساء: **مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ** همانند آیه ۶۴ نساء اطاعت پیامبر خدا به صورت مطلق، در راستای اطاعت خدا آمده است و اطاعت مطلق از کسانی که در معرض خطا و انحراف باشند موجب تناقض خواهد بود. زیرا نتیجه اطاعت مطلق از افراد خطاکار در امور هدایتی، سرپیچی از قوانین الهی است و خداوند هیچ‌گاه به کار بد فرمان نمی‌دهد **(إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ)** (اعراف: ۲۸)). حتی فخر رازی آیه ۸۰ سوره نساء را از قوی‌ترین دلایل بر عصمت پیامبر در جمیع اوامر و نواهی و هر آنچه از جانب خدا ابلاغ می‌کند، دانسته است زیرا اگر در چیزی از آن خطا کند اطاعت از او، اطاعت از خدا نمی‌شود (فخر رازی،

۱۴۲۰ق، ۱۰/۱۴۹). آیه ۸ سوره حشر نیز به اطاعت مطلق از رسول خدا اشاره دارد: **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَاتْتَهُوا**

۳. خداوند پیامبران را فرستاد تا بعد از ارسال پیامبران مردم بر خدا حجتی نداشته باشند. چنانچه خداوند سبحان فرمود: **رُسُلًا مَّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**: (نساء: ۱۶۵). پس اگر انبیاء در اموری دچار گناه شوند، عذر مردم در انجام این دسته از گناهان، قطع نمی‌شود. البته انجام خطا از روی سهو و نسیان از سوی پیامبران در امور غیرهدایتی (امور عادی زندگی و جوهری از رفتار معصومین(ع) که هیچ دخالتی در هدایت بشر ندارد) نمی‌تواند عذر آور برای مردم باشد، زیرا سهو و نسیان رافع تکلیف هستند لیکن خطا و اشتباه در امور هدایتی از ناحیه پیامبران می‌تواند بهانه و عذر تراشی از سوی مردم برای انجام آن باشد. لذا پیامبران باید معصوم از گناه و خطا و اشتباه حداقل در امور هدایتی باشند تا آیه‌ی فوق تحقق پیدا کند.

۴. برخی آیات بر عصمت مطلق پیامبر(ص) دلالت دارد. **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا** (نساء: ۶۵). خداوند در این آیه تسلیم کلی را علامت ایمان معرفی می‌کند و تسلیم مطلق در برابر دستورهای پیامبر (ص) نشان از عصمت آن حضرت است؛ زیرا تسلیم کلی، زمانی که فرد پیامبر را در معرض اشتباه در حکم بداند تحقق پیدا نخواهد کرد. حال به برخی از مصادیق خطا و اشتباه پیامبر (ص) از دید مصطفی طباطبائی می‌پردازیم:

اتهام گناه ناشکیبایی به پیامبر(ص):

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا * لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ (فتح: ۱-۲) مصطفی طباطبائی منظور از ذنب را گناه ناشکیبایی یا شتاب در پیروزی و کم‌صبری پیامبر و یارانش می‌داند و شتاب‌زدگی در سختی‌ها، برای پیامبر را نوعی گناه تلقی نموده و مقصود از بخشش گناهان آینده پیامبر در این آیه را نیز ادامه آن شتاب‌ورزی‌ها دانسته است (حسینی طباطبائی، ۱۱/۱۱۴).

بررسی و نقد

اولاً لام در کلمه «يُغْفِرُ» به طوری که از ظاهر عبارت برمی‌آید لام تعلیل است، ظاهر آیه این است که غرض از این فتح مبین عبارت است از آموزش پیامبر(ص) نسبت به گناهان گذشته و آینده ایشان؛ لیکن هیچ رابطه‌ای بین فتح مذکور با آموزش گناهان نیست و چون بخشش گناه نه علت فتح است و نه جزء علت و نه حتی به نوعی با مطالبی که بر آن عطف شده ارتباط دارد، لذا بهترین شاهد است بر اینکه مراد از کلمه ذنب در آیه شریفه، گناه ناشکیبایی نیست بلکه ذنب و غفران در این آیه

در معنای لغوی آن بکار رفته است. یعنی به معنای تبعات و عواقب عمل و آثار شوم آن (راغب، ۱۴۲۸ق، ۱۸۶) و غفران به معنای پوشاندن (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۴/۳۸۵).

دلیل این که در این آیه منظور از ذنب معنای لغوی به کار رفته این است که جنگهایی که پیامبر (ص) بعد از هجرت با کفار مشرک به راه انداخت، عملی بود دارای آثار شوم، و مصداقی بود برای کلمه ذنب که کفار قریش ما دام که شوکت و نیروی خود را محفوظ داشتند هرگز او را مشمول مغفرت خود قرار نمی دادند. پس خدای سبحان با فتح مکه و یا فتح حدیبیه که آن نیز منتهی به فتح مکه شد، شوکت و نیروی قریش را از آنان گرفت، و در نتیجه گناهایی که رسول خدا در نظر مشرکین داشت پوشانید، و آن جناب را از شر قریش ایمنی داد (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۳۸۰-۳۸۲).

ثانیاً هر چند گفته شد گناه کم صبری پیامبر ربطی به فتح مکه ندارد لیکن به فرض این که این گونه باشد؛ صبر و استقامت دارای درجات متعدد است و مقدار لازم آن که نصاب مسئولیت پذیری است، در تمام رهبران معصوم بوده است؛ ولی مرتبه‌ی والای آن همواره دعای پیامبران بوده است. به عنوان مثال درباهی حضرت یونس، همان فقدان مرتبه‌ی برین صبر که در گوشه‌ای از مأموریت‌های راجح (نه واجب) ایشان بوده است خداوند به پیامبر (ص) می فرماید: **فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ** (قلم: ۴۸). لذا صفت شتاب‌ورزی زمانی رذیلت اخلاقی و منافی عصمت است که مانع از تصمیم‌گیری صحیح در امور دین شود.

پدید آمدن چنین دشواری دردناک و از دست دادن مرتبه‌ی والای بردباری، زمینه‌ی نقص را فراهم می کند که همین مطلب، مصحح اسناد ظلم به معنای نقص است (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ۲۷۱). همچنین احساس دل‌تنگی و شتاب درونی حضرت نسبت به تحقق وعده الهی حتی «ترک اولی» به معنای رایج هم نیست زیرا این اصطلاح مربوط به فعل و کنش خارجی است، در حالی که این مسئله فقط یک کشش و انفعال درونی است (شاکرین، ۱۳۸۹ش، ۱۳۶).

اتهام خطای غیر عمد به پیامبر (ص)

مصطفی طباطبائی ذیل آیه «**عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ**» (توبه: ۴۳) بر اساس نظریه انکار عصمت (جز در ابلاغ وحی) آیه را به عنوان ملامت پیامبر معرفی می کند و می نویسد: این آیه خطای غیر عمد پیامبر محسوب شده و نشان می دهد پیامبران در معرض خطا و اشتباه بوده‌اند و نمی توان آنان را بالذات معصوم دانست. (حسینی طباطبائی، ج ۴، ۱۹۷).

بررسی و نقد

مقصود از جمله‌ی **عَفَا اللَّهُ عَنْكَ** عبارتی دعایی است به جان پیامبر (ص) (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۳۸۱)، بدون این‌که بخواهیم گناهی برای شخص متوجه کنیم و برای تکریم و تمجید پیامبر (ص) است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۵۸/۱۶). این عبارت رایج در میان عرب در روایات نیز برای رسول اکرم (ص) استفاده شده چنانچه زیدین علی نقل نموده: «رسول الله (ص) فرمود: داخل حجره در خواب بودم که جبرئیل بر من وارد شد. سپس حرکتی لطیف به من داده، گفت: **عَفَا اللَّهُ عَنْكَ**؛ ای محمد برخیز و سوار شو، سپس به پیشگاه پروردگارت وارد شو...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۹۰/۱۸). حتی اگر مفهوم لغوی واژه "عفو" که به معنای «محو» و «از بین بردن» است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲/۴۱۹) در نظر بگیریم در این‌صورت ترجمه صحیح این قسمت از آیه به این شرح خواهد شد: خداوند (هرگونه نکوهشی را) از تو (ای پیامبر) برداشت.

علامه طباطبائی عتاب در این آیه را صوری و ظاهری دانسته و نه عتاب حقیقی به این مفهوم که پیامبر (ص) با رخصت دادن به منافقان، گناهی مرتکب نشد و موجب نگرید تا مصلحتی از مصالح اسلام از دست برود؛ زیرا سیاق آیات ۴۶ و ۴۷: **وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ**: «و اگر برای بیرون رفتن [به سوی میدان نبرد] تصمیم جدی داشتند، مسلماً برای آن ساز و برگ آماده می کردند، ولی خدا [به سبب سستی اراده و نفاقشان] برانگیختن آنان را [به سوی میدان نبرد] خوش نداشت» **لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا**: «اگر این منافق مردم هم در میان شما مؤمنان بیرون می آمدند جز خیانت و مکر در سپاه شما چیزی نمی افزودند»؛ روشن می کند که مصلحت مسلمانان این بود که رخصت گیرندگان یعنی منافقان، در جنگ شرکت نکنند. زیرا مانند گذشته موجب فتنه و فساد می شدند و اتحاد را تبدیل به تفرقه می کردند. لذا دروغ‌گویی منافقان بر ملا شده است. در حقیقت معنای «چرا به ایشان اجازه دادی» به این معنا است که اگر اجازه نمی دادی بهتر و زودتر منافقان رسوا می شدند (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۳۸۲/۹-۳۸۳). و این مدح عتاب‌نما، بیانگر لطف و مرحمت پیامبر است که حاضر نمی شود افراد خطاکار و منافق را رسوا کند (شاکرین، ۱۳۸۹ش، ۱۴۹).

شیخ طبرسی نیز جواز اجازه دادن پیامبر را از آیه ۶۲ نور **فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذِّنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ**: «پس چون از تو اجازت طلبند که بعضی مشاغل و امور خود را انجام دهند از آنان هر که را خواهی اجازه ده»؛ برداشت نموده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۱۰۳/۱۱).

بنابراین بهترین پاسخ به این شبهه، سخن امام رضا (ع) در این زمینه است که فرمود: «این آیه از قبیل "ایاک أعنی واسمعی یا جاره" است یعنی به تو می گویم که همسایه بشنود. همچنان که در

بعضی آیات می‌بینیم که به پیامبر (ص) می‌فرماید: «لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اگر مشرک شوی، عملت باطل شده، و از جمله زیانکاران خواهی بود) (زمر: ۶۵) (صدوق، ۱۳۷۲ش، ۴۱۲-۴۱۳) در حالی که پیامبر (ص) لحظه‌ای شرک نیاورد و مقصود این است که امت بشنوند و مضمون آن را به‌کار بندند.

اتهام تأثیر پذیری پیامبر از محیط

مصطفی طباطبائی به پیامبر اکرم (ص) تهمت می‌زند که خاتم الانبیاء تحت تأثیر تحریکات محیطی، قضاوت به ناحق کرده و با این خطا مورد ملامت خداوند قرار گرفته است. این بیان، مصداق بارز و روشن دیگری از طرح دیدگاه‌های ابن تیمیه و نفی عصمت پیامبر اسلام و تنزل شخصیت آن بزرگوار به رده انسانهای معمولی است: وی ذیل آیه " إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراكَ اللهُ ولَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا * وَأَسْتَغْفِرِ اللهُ إِنَّ اللهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا " (نساء/ ۱۰۵ و ۱۰۶) بعد از ذکر شأن نزول آیه به نقل از کتب اهل سنت با این بیان که پیامبر بدون تحقیق و به صرف متأثر شدن از القائنات دیگران، حق را به جانب خلاف کار می‌دهد، در ادامه چنین می‌گوید: آیه به روشنی در ملامت پیامبر است که قرآن بر تو و همه مسلمانان نازل شده تا فقط متأثر از آن، بین مردم حکومت کنی نه تحت تأثیر تحریکات محیطی (همان، ۲۹/۲).

بررسی و نقد

اولاً: برخی از آیات قرآن خطاب ظاهری به پیغمبر اکرم (ص) است، ولی مقصود دستوری عمومی به تمام مسلمانان است. مثلاً توصیه قرآن به پیامبر (ص) مبنی بر احترام بر پدر و مادر (اسراء: ۲۳) در حالی است که پدر بزرگوار ایشان قبل از بدنیا آمدن پیامبر رحلت نموده بود و مادر مکرمه ایشان نیز در زمان کودکی از دنیا رفته بود. لذا دستور به استغفار در آیه فوق احتمالاً از این بابت ارزیابی می‌شود.

ثانیاً: توبه و استغفار عبادتی است که در آیات قرآن همه مؤمنان بدان دعوت شده‌اند و شایسته است اولیای الهی پیش از همه به این دعوت الهی لبیک گویند: الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ (آل عمران: ۱۷) و كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ * وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ (ذاریات: ۱۷ و ۱۸)

ثالثاً: استغفار و توبه دارای مراتب و درجاتی متناسب با جایگاه معنوی آنها است. توبه گناهکاران، توبه از گناه است و توبه اولیای الهی، توبه از توجه به غیر حق است (شاکرین، ۱۳۸۹ش، ۱۳۴).

رابعاً: به نظر نگارنده یکی از دلایل امر نمودن خدا به استغفار پیامبر (ص)، اختیاری بودن مسئله عصمت را نشان می‌دهد و این که رسول خدا در غلبه بر هوای نفس خود مستقل نبوده و محتاج پروردگار خویش است.

خامساً: مراد از استغفار ظاهراً در این جا، این است که پیامبر از خدا بخواهد که امکان پای مال کردن حقوق دیگران و میل به هوای نفس را که در طبع آدمی نهفته است از بین ببرد و بیمارزد؛ نه آنکه پیامبر مرتکب گناه شده و از آن استغفار کند، بلکه در مقام دفع خطر است نه رفع آن. دلیل این معنا در آیه مزبور است که می‌فرماید: **وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضْلُوكَ وَمَا يُضْلُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ (نساء: ۱۱۳)**: و اگر فضل و رحمت خدا شامل حال تو نبود گروهی از آنان (دشمنان اسلام) همت بر آن گماشته بودند که تو را از راه صواب دور سازند، حال آنکه آنها خود را از راه حق و صواب دور ساخته و به تو هیچ زیانی نتوانند رسانند و خدا به تو این کتاب (قرآن مجید) و (مقام) حکمت (و نبوت) را عطا کرده و آنچه را که نمی‌دانستی به تو بیاموخت.

این آیه بر عدم تأثیرپذیری احساسات پیامبر از محیط صحنه می‌گذارد: زیرا به این مطلب تأکید دارد که خائنین نمی‌توانند ضرری به رسول خدا (ص) برسانند و هر قدر تلاش کنند، قادر نیستند عواطف ایشان را به سوی گمراهی و ضلالت تحریک کنند و از این حیث در امنیت خدایی قرار دارد و خداوند سبحان آن حضرت را از چنین انحرافی مصونیت بخشیده است (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۱۱۵/۵).

نکته‌ی قابل تأمل این است که مصطفی طباطبائی با توجه به آیه فوق پیامبر (ص) را متهم به غفلت نموده و از آیه مبارکه چنین برداشت می‌کند که این آیه پیام می‌دهد که اگر در نتیجه بعضی القائات و شرایط محیط به اشتباه رفته ولی چون حسن نیت داشتید مشمول غفران و آمرزش خدا خواهید بود (حسینی، طباطبائی، ۲۰۳/۲). این در حالی است که صیغه‌ی مضارع **وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ** بیانگر استمرار عصمت است و عبارت **وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا** دلالت می‌کند بر این که مسئله عصمت یکی از وجوه معنایی رحمت خدا بر رسول خدا است.

شاید استدلال مصطفی طباطبائی از این نشئت می‌گیرد که عقلاء و مردم به اشخاصی که در تبلیغشان دچار قصور هستند اعتماد می‌کنند پس چه اشکالی دارد که پیامبران نیز قصور داشته باشند، ولی این قیاس مع الفارق با حکمت خدایی است. اعتماد مردم به افرادی که تقصیر اندک دارند یا از روی مسامحه است یا از روی چشم‌پوشی از وضعیت مطلوب است که هیچ‌کدام از این دو لایق مقام ربوبی نیست (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۲۰۵/۲) و اشتباه و خطا حداقل در امور هدایتی از پیامبران و امامان

(ع) جایز نیست. حتی به نظر می‌رسد از نظر عقلی هم اگر اشتباه در امور دنیوی در حدی باشد که موجب بی‌اعتمادی مردم در امور وحیانی شود، خلاف حکمت و غرض خداوندی است.

انکار عصمت کامل پیامبر (ص) در آیه تطهیر:

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا: جز این نیست که همواره خدا می‌خواهد هرگونه پلیدی را از شما اهل بیت برطرف نماید، و شما را چنان که شایسته است [از همه گناهان و معاصی] پاک و پاکیزه گرداند. از جمله آیاتی که عصمت کامل پیامبر (ص) و امامان (ع) را اثبات می‌کند آیه تطهیر است مصطفی طباطبائی با ادعای این‌که این آیه هرچند فضیلتی بر پیامبر و اهل بیت است لیکن این آیه عصمت ایشان را ثابت نمی‌کند بلکه با توجه به لحن هشدارآمیز آیات قبل و بعد آیه تطهیر، منظور از پاک گردانیدن اهل بیت در این آیه را اراده تشریعی خدا می‌داند و نه تکوینی و مانند آیه ۱۰۳ سوره توبه: خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ، می‌خواهد ایشان را پاکیزه کند. (حسینی طباطبائی، ۹۱/۹-۹۲؛ حسینی طباطبائی، ۱۳۹۰ ش، ۲۳۵-۲۳۷). البته وی مخاطب این آیه را تنها پنج تن آل عبا ندانسته و شامل سایرین از جمله زنان پیامبر هم می‌داند که با توجه به این‌که موضوع این مقاله فقط در خصوص عصمت پیامبران است در مقاله‌ای دیگر عصمت امامان (ع) مورد بررسی قرار خواهیم داد.

بررسی و نقد

لحن تمجید و ستایش این آیه برخلاف آیات پسین و پیشین مربوط به زنان پیامبر (ص) نشان می‌دهد این پاکی و طهارت مربوط به گروه خاصی بوده و مربوط به عموم مردم یا زنان پیامبر (ص) نیست. به‌کار رفتن آنما در این آیه حصر اراده‌ی الهی به نفی هرگونه رجس و پلیدی است و اختصاص زدودن رجس و پلیدی به اهل بیت از منصوب بودن اهل بیت استفاده می‌شود. (طباطبائی، ۱۳۷۴ ش، ۴۶۲/۱۶). افعال مضارع در این آیه از جمله «یُرِيدُ» نشانگر اراده‌ی همیشگی خداوند بر دور ساختن پلیدی از اهل بیت است و تکرار مصدر بعد از فعل «يَطَهِّرُكُمْ» تأکیدی بر پاکی اهل بیت است. همین‌طور می‌دانیم که اراده تشریعی بر خلاف اراده تکوینی به افراد و گروه خاصی اختصاص ندارد و قانون شریعت کلی و فراگیر است و تخلف‌پذیر توسط مردم است؛ لذا آیه تطهیر بر اراده‌ی تکوینی خدا دلالت دارد زیرا مخاطب در این آیه گروه خاصی با عنوان «اهل بیت» است و اگر اراده‌ی تشریعی خداوند بود لحن آن چون قرار دادن تکلیف بر بندگان است دیگر ستایشی نبود. (زمانی، ۱۳۹۱ ش، ۹۷-۷۰).

اغلب دانشمندان لغت رجس را به معنای «هرچیزی که پلید شمرده شود» معنا نموده‌اند (راغب، ۱۴۲۸ اق، ۱۹۴، ابن فارس، ۱۳۹۹ اق، ۲/۴۹۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ اق، ۹۵). راغب همچنین گفته است این

پلیدی و چیز مورد تنفر ممکن است از نظر طبع آدمی یا عقل و یا شرع پلید باشد (راغب، ۱۴۲۸ق، ۱۹۴).

در قرآن کریم نیز برخی مصادیق واژه رجس ذکر شده است. این پلیدیها شامل، شراب و قمار و بت (مانده: ۹۰)، مردار، خون و گوشت خوک (انعام: ۶۵)، گناه و کفرورزی (توبه: ۱۵)، امتناع ورزیدگان از جهاد (توبه: ۹۵) بکار رفته است که می‌توان گفت این واژه به همان معنای لغوی یعنی هرگونه پلیدی و آنچه مورد تنفر است اعم از گناه و خطا، بکار رفته است. از این رو به کار رفتن الف و لام در الرجس برای جنس یا استغراق و شمول است (آلوسی، ۲۲/۱۹) و شامل هرگونه گناه (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۳۵/۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۹۵/۶؛ نیشابوری، تفسیر غرائب، ۴۶۰/۵) و عمل قبیحی (فخر رازی، ۱۷/۱۶۸؛ ۲۹۵/۱۱) می‌شود.

برخی از مفسران اهل سنت نیز رجس و پلید بودن خطا را پذیرفته‌اند، سیوطی از مفسران نامی اهل سنت می‌نویسد: «کسانی که معتقدند اجماع «اهل بیت» حجت است، به این آیه استدلال کرده‌اند زیرا خطا، رجس است و رجس از اهل بیت نفی شده است» (سیوطی، ۱۴۰۱ق، ۲۱۱).

واژه «یطهر و تطهیر» از ریشه طهر نیز بر پاکی و برطرف شدن آلودگی دلالت داشته و بر طهارت جسمی و روحی دلالت دارد که در قرآن به هر دو معنا به کار رفته است (راغب، ۱۴۲۸ق، ۳۱۰). در تکمله مباحث مربوط به آیه‌ی تطهیر همچنان باید گفت واژه تطهیر در قرآن به دو معنا بکار رفته است همچنانکه این تیمیه نیز به این تقسیم بندی قرآنی اشاره کرده است یکی به معنای فردی که از گناه خود پس از توبه پاک شده (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۸۰/۷). مانند آیه ۱۰۳ سوره توبه: **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ** و دیگری به معنی فردی که اصلاً گناه نکرده است. مانند آیه ۴ سوره مدثر: **وَتِيَابِكَ فَطَهَّرُهُ**. لذا با توجه مطالب فوق و اثبات طهارت اهل بیت (ع) از هرگونه پلیدی، مقایسه واژه تطهیر در آیه تطهیر با طهارت گفته شده در آیه ۱۰۳ سوره توبه توسط مصطفی طباطبائی صحیح نیست.

بررسی آیات مربوط به ردّ عصمت پیامبران

عصیان حضرت آدم

فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (طه: ۱۲۱) مصطفی طباطبائی بیان می‌دارد این آیه عصمت آدم (ع) را صریحاً نفی می‌کند و این آیه پیش از برگزیده شدن آدم بوده است.

بررسی و نقد

قبل از پاسخ به این شبهه ابتدا باید یادآوری نمود که اوامر و نواهی خداوند در قرآن به دو دسته عمده تقسیم می‌گردد:

امر و نهی در شریعت، بر محور مولویت و عبودیت مانند امر به خواندن نماز که امر و نهی مولوی گویند و امر و نهی بر پایه ارشاد و پند و اندرز مانند امر و نهی طیب که به امر و نهی ارشادی معروف است. حال باید دید این امر و نهی الهی به حضرت آدم (ع) مبنی بر نزدیک نشدن به درخت از چه نوعی است. بررسی آیات مختلف در این زمینه نشان می‌دهد خداوند مانند یک ناصح شفیق به آدم و حوا فرمود: هرگاه از این شجره نخورید، همواره در بهشت می‌مانید و اگر بخورید گرسنگی و تشنگی و برهنگی و آفتاب‌زدگی خواهید داشت: **قُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى * إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى * وَأَنْكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى** (طه: ۱۱۷-۱۱۹).

عبارت «فتشقی» با فاء نتیجه دلالت می‌کند غرض از نهی از این درخت، عدم شقاوت این دو نفر است، سپس شقاوت را توضیح می‌دهد که منظور غضب الهی یا عقاب نیست بلکه مقصود همان خروج از بهشت و گرفتار شدن به آلام و آفات دنیوی و مشقت‌ها است. پس این نهی یک امر مولوی نیست بلکه لحنی خیرخواهانه دارد. از همین روی است که شیطان به هنگام سخن گفتن، خود را ناصح قلمداد می‌کند: **وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ** (اعراف: ۲۱) و خود را به جای ناصح واقعی جا می‌زند. حتی پس از خوردن آن درخت ممنوعه و ریختن لباس‌های آن‌ها، خداوند به مانند یک ناصح مشفق با آن‌ها سخن می‌گوید و علیرغم پشیمانی آن‌ها، دچار عوارض خوردن درخت ممنوعه یعنی خروج از بهشت می‌شوند. همچنین می‌توان بر اساس سیاق آیاتی که در مطالب فوق بدان اشاره شد، معنی **«قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا»** (اعراف: ۲۳) را همان افتادن به آلام دنیوی است. لذا می‌بینیم سخنی از پایمال شدن حقوق الهی نیست و این ظلم، ستم به نفس است و نه تجاوز به حقوق الهی (سبحانی، ۱۳۹۷ش، ۱۳۸-۱۴۳). از این رو هبوط از بهشت به دلیل گناه شرعی آدم و حوا نیست، زیرا بر اساس آیات قرآن خداوند توبه‌ی حضرت آدم را پذیرفت و در نتیجه باید به بهشت مجدداً برمی‌گشتند که چنین نشد. علامه طباطبائی نیز تعمیم عصمت نسبت به اوامر ارشادی را ناصحیح دانسته و نافرمانی حضرت آدم (ع) را نافرمانی ارشادی دانسته و از دایره‌ی تعریف عصمت خارج خوانده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۳۱۱/۱۴).

درباره‌ی واژه «عصی» نیز معنی متبادر امروزی «گناه کردن» است. این در حالی است که معنی عصیان بسیار وسیع بوده و راغب اصفهانی معنای عصیان در این آیه را اطاعت نکردن و سرپیچی نمودن معنا نموده است (راغب، ۱۴۲۸ق، ۳۳۹) که در اینجا با توجه به توضیحاتی که گفته شد به معنای اطاعت نکردن از امر ارشادی است نه مولوی. گواهِ این گفتار آیه ۳۶ سوره مبارکه ابراهیم است: **فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**: پس هر کس (در راه توحید و خداپرستی) پیرو من است او از من است و هر که مخالفت من کند تو خدای بسیار بخشنده و مهربانی.

لذا معنای «عصی» در لغت و مصطلح قرآن، همان پیروی نکردن و سرپیچی است و این حقیقت گاهی ملازم با معصیت است و گاهی نیست و این که امروز از این واژه معنایی فهمیده می‌شود که با معصیت ملازم است، اساس آن اصطلاح مشرعه است نه قرآن و لغت. عبارت «فَتَابَ عَلَيْهِ» (بقره: ۳۷) هم اینگونه است و به کار بردن آن گواه بر گناه نیست زیرا «تاب» به معنی رجوع کردن است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۱/ ۳۵۵). در این عبارت خدا فاعل فعل است و به معنی «خدا به او بازگشت» به عبارتی توجه الهی با رحمت به سمت او. نظیر این عبارت در آیه ۱۱۷ توبه: لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ... وارد شده است (سبحانی، ۱۳۹۷ش، ۱۴۷-۱۴۹).

درباره‌ی واژه «غوی» نیز که معنای متبادر امروزی «فسق و خروج از دین» است، ولی معنی لغوی و اصلی آن وسیع بوده به‌طوریکه راغب اصفهانی چندین معنا بر این واژه در این آیه را از قول اشعار قدیمی و لغت شناسان مانند «خاب، فسد عیثه، جهل» آورده است (راغب، ۱۴۲۸ق، ۳۶۹). لذا تطبیق این مفهوم بر خصوص این مصداق نیاز به قرینه دارد. نکته قابل تأمل این است که قرآن حتی «غوایت» را از پیامبر اکرم که دارای مقام والای عصمت است بریء دانسته است: وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ و در ادامه این آیات می‌فرماید: وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (نجم: ۱-۴)

در روایات نیز همین شبهه (عصیان حضرت آدم(ع) را یکی از دانشمندان ادیان دیگر از محضر امام رضا (ع) پرسید که ایشان در جواب فرمودند: «وای بر تو از خدا پروا داشته باش و ناشایست‌ها را به پیامبران خداوند نسبت مده و کتاب او را به رأی و نظر خود، دگرگون مکن. سپس می‌فرماید: «معصیت آدم در بهشت بود و بهشت جای تکلیف نیست... و هنگامی که به زمین فرود آمد و حجت و خلیفه شد، خداوند فرمود: إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (صدوق، ۱۳۷۲ش، ۱/ ۳۹۱؛ بحارالانوار، ۱۴۰۳ق، ۱۱/ ۷۲).

آیت الله جوادی آملی نیز در ادامه این روایت بیان می‌کند: «در بهشت برزخ نزولی، تکلیف یا وعد و وعید تشریحی نیست. از این رو امر و نهی و ظلم و خسران و درخواست مغفرت در آن نشئه، همگی به معنایی است که متناسب با همان‌جا است» سپس می‌گوید: کار حضرت آدم از قبیل «ترک اولی» است؛ یعنی ترک آن کار، بهتر از انجام آن بوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ۲۴۵-۲۴۶). همچنین اظهارات مصطفی طباطبائی نشان می‌دهد وی قائل به عصمت پیامبران قبل از عصمت نیست این در حالی است صرف نظر از آیات قرآن که گفته شد این امر از نظر عقلی نیز ممکن نیست:

اگر انسانی پاسی از عمر خود را در گناه و گمراهی صرف کند پس از بعثت چندان مورد اعتماد قرار نمی‌گیرد و منکران رسالت به سادگی می‌توانند روی گذشته‌های تاریک وی انگشت نهاده و به ترور شخصیت و مخدوش ساختن پیام وی پردازند. همچنین بدیهی است انسانی که از ابتدای زندگی دارای مقام عصمت از گناه باشد، نقش هدایتی او نیز بیشتر از فردی است که فقط پس از بعثت دارای چنین مقامی است و مقتضای حکمت الهی این است که فعل احسن و اکمل را برگزیند (سبحانی، ۱۳۹۸ ش، ۱۱۲).

استغفار حضرت ابراهیم (ع)

مصطفی حسینی طباطبائی ذیل آیه ۸۲ سوره شعراء، که از زبان حضرت ابراهیم بیان می‌دارد: **وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ** می‌گوید: این آیه می‌رساند که پیامبران عصمت ذاتی نداشته و چه بسا خطاهایی مرتکب شوند - البته نه در حد انسان های معمولی - که امید دارند خداوند روز قیامت از آنها درگذرد.

بررسی و نقد

این اظهارات بیانگر این است که وی تعریف شیعه از عصمت را دال بر عصمت ذاتی پیامبران می‌داند این در حالی است که پیامبران بر اثر عصمت، از گناهان بازداشته می‌شوند ولی مجبور به ترک معصیت نیستند و امکان ذاتی از آن‌ها سلب نمی‌شود بلکه امکان وقوعی ندارند. برای شرح این مسئله مثالی آوریم: وقتی می‌گوییم صدور قبیح از خدا امکان ذاتی دارد ولی بدلیل صفت عدل الهی هیچ‌گاه قبیح از خدا سر نمی‌زند لذا امتناع وقوعی دارد. پس نیروی عصمت قدرت و توانایی (ذاتی) پیامبران را برای انجام معاصی سلب نمی‌کند اگرچه تا پایان عمر، نافرمانی نخواهند کرد (سبحانی، ۱۳۹۷ ش، ۱۲۸). لذا عصمت ملکه‌ای است که انسان با داشتن آن، عواقب دردناک هر گناه را با همهی وجود احساس می‌کند و این عصمت نه ذاتی است و نه انحصاری بر خلاف مقام نبوت و رسالت که انحصاری است: **اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ** (انعام: ۱۲۴) و خداوند از اول علم بر این داشت که معصومان با اراده و اختیار خویش قابلیت این کرامت الهی را دارند. لذا می‌بینیم شخصیت‌هایی مانند حضرت زهرا و حضرت مریم علیرغم این‌که پیامبر نیستند ولی معصوم هستند. اما عصمت فرشتگان ذاتی است چون مورد تکلیف قرار نمی‌گیرند. همچنین هرکسی به حسب مرتبه‌ای که از عبودیت خداوند دارد، در همان مرتبه لغزشی دارد؛ چنانکه قبلاً ذکر شد: **حسنات الابرار سینات المقربین**؛ آری لغزش حضرت ابراهیم مثلاً عبارت از این است که برای تأمین ضروریات زندگی نتواند در همی دقائق زندگی به یاد خدا باشد هر چند تأمین همین خورد و خوراک صیغه عبادی داشته باشد، حال چگونه ممکن است آن حضرت لغزش داشته باشد، در حالی که خداوند درباره‌ی

او و برخی پیامبران می‌فرماید: **إِنَّا أَخْلَصْنَاَهُمْ بِخَالِصَةِ ذِكْرِي الدَّارِ* وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ** (ص: ۴۷ و ۴۶) (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۳۹۹/۱۵) که دلیلی بر بخشایشی بودن عصمت بر مخلصین است. البته طلب بخشش از سوی پیامبران، خشوع در برابر حضرت حق نیز می‌توان تعبیر نمود.

بحث کلی در خصوص مراتب عصمت پیامبران

در قرآن کریم فراموشی یا ترک اولی برخی از پیامبران گزارش شده به عنوان مثال همراه حضرت موسی (آیه ۶۳ کهف) **قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ**: این در حالی است که مستند نمودن نسیان به همراه حضرت موسی (احتمالاً جناب یوشع یا خضر) محذوری ندارد زیرا اولاً (بر فرض نبوت) از پیامبران اولوالعزم نبود، ثانیاً این گونه تصرفات راجع به امور عرفی محض است و به حدّ و سوسه در حکم شرعی یا موضوع آن (کار ابلاغ رسالت و هدایت آن)، نمی‌رسد- تافعل یا قول آنها را از حجیت ساقط کند-، لذا به برخی از پیامبران قابل اسناد است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ۱۲۱/۶-۱۲۰).

مراتب علم و عصمت پیامبران و امامان (ع): با توجه به آیات قرآن قرآن و روایات، با این که تمامی انبیاء و رسل الهی از مراتب حداقلی عصمت برخوردارند (عصمت در محدوده‌ی اخذ شریعت، تبلیغ و اجرای احکام)، ولی مراتب علم و عصمت آنها همانند یکدیگر نبوده و پیامبران اولوالعزم بویژه حضرت ختمی مرتبت (ص) مرتبه‌ی بالاتری از علم و عصمت برخوردارند و دلیل عقلی یا نقلی معتبری بر لزوم آن مرتبه‌ی برین برای همه‌ی پیامبران وجود ندارد که بعداً توضیح داده خواهد شد. آن چیزی که آیات قرآن می‌فرماید مراتب فضیلت پیامبران متفاوت است: **تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ** (بقره: ۲۵۳) یا آنجا که می‌فرماید: **وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ** (اسراء: ۵۵). همین مراتب متفاوت عصمت سبب می‌شود پیامبری که خود را با پیامبران اولوالعزم می‌سنجد احساس نقص و جهل کند و بدون این که گناهی از وی سرزند در پیشگاه خداوند ناله و ندبه کند (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ۲۰۷).

حال چون دین اسلام آخرین و برترین و کامل‌ترین دین است گیرنده این وحی یعنی پیامبر عظیم الشان اسلام نیز باید بالاترین ظرفیت و مقام و منزلت را داشته باشد (رادبین، ۱۳۹۳ش، ۲۶) و چون قرار است این دین همیشگی باشد باید حافظان این دین یعنی امامان علیهم السلام نیز در اوج کمال و منزلت باشند. چنانچه از امیر مومنان (ع) نقل شده است که فرمود: «رسول خدا (ص) فرمودند: خداوند مخلوقی برتر و گرامی‌تر از من نیافرده است... مرا بر تمامی انبیاء و رسولانش برتری داد و این فضیلت، بعد از من برای تو و ائمه بعد از تو است (شیخ صدوق، ۱۳۷۲ش، ۵۳۹/۱).

برخی آیات قرآن مراتب بالای عصمت را برای برخی پیامبران ثابت می‌کند:

۱. آیه ۳۳ سوره آل عمران: *إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ* بر عصمت مطلق پیامبر اکرم و امامان (ع) و حضرت آدم و نوح و پیامبرانی که از نسل ابراهیم یا عمران هستند دلالت دارد. اصطفا از ریشه صفوه به معنای چیز عاری و رهایی از هر ناخالصی و ناپاکی (راغب، ۱۴۲۸ق، ۲۸۶؛ ابن‌فارس، ۱۳۹۹ق، ۹۲/۳) و خداوند تنها کسانی را انتخاب می‌کند که ظاهر او مانند باطنش باشد در طهارت و عصمت (حرعاملی، بی تا، ۷۴).

۲. آیه ۴۱ سوره نساء: *فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا* دلالت می‌کند بر این که در هر امتی یک شاهدهی بر اعمال وجود دارد. (و نه چند شاهد بدلیل مفرد بودن شهید و بر اساس آیه ۷۵ قصص: *وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا* فَفَلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ و ۸۴ نحل: *وَيَوْمَ نُبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا* که تصریح شده از میان هر امتی گواهی برمی‌انگیزیم؛

آنچه مشهود شاهدان است، حقایق اعمال امت است که لازم است بتوانند شهود کنند و کسی که مجهز به این امر باشد، خطا و سهو در او راه ندارد و اگر شهادت بر امت مصون از خطا و اشتباه نباشد، عقاب مطیع یا پاداش دادن به مجرم پیش می‌آید که به لحاظ عقلی قبیح است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱۹۶/۳-۱۹۷). البته ممکن است در یک زمان و در یک امت چند نبی همزمان حضور داشته باشند و تنها یک نفر از آنها شاهد اعمال امت باشد. لذا این استدلال عصمت از گناه و خطا و اشتباه (عصمت مطلق) برخی از پیامبران از جمله پیامبر اکرم (ص) را اثبات می‌کند. البته با توجه به روایاتی که بیان می‌دارد که در هر امتی فقط یک امام وجود دارد و زمین هیچ گاه از وجود امام خالی نیست؛ می‌توان از این آیه نتیجه گرفت حداقل پیامبرانی که به مقام امامت رسیده‌اند دارای عصمت مطلق هستند (فقیه و همکاران، ۱۳۹۸ش، ۳۷-۴۹). نکته قابل تأمل این‌که حتی فخر رازی نیز با توجه به این آیه عدم جایز الخطا بودن شاهدان بر هر امت را استنباط نموده لیکن شاهدان پس از عصر پیامبر را اجماع امت دانسته (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۰/۲۵۷) که صراحتاً با آیه فوق در تناقض می‌باشد زیرا خداوند در این آیه فرموده برای هر امتی، گواهی (بر اعمالشان) می‌آوریم.

می‌توان گفت بطور کلی برخی آیات عتاب مانند به پیامبران که اشاره به ترک اولی برخی پیامبران و یا ترک فرمان ارشادی دارد، به اقتضای جنبه‌ی خلقی ایشان است تا مردم هم پیامبران را مانند خود دارای اختیار بدانند (قدرت بر انجام گناه و ترک اختیاری آن) و بین ایشان و خودشان احساس قربت بیشتری کنند و هم در تشخیص ربّ خود دچار اشتباه نشده و در حق ایشان گرفتار غلو و شرک نشوند. طرح این عتاب‌ها در قرآن نیز نشانه‌ی صدق پیامبر است که وی هرگز سخن خدا را تحریف

نمی‌کند، هرچند به زیان او باشد. همچنین همه‌ی مردم بدانند که پیامبران با وجود داشتن مقامات الهی، دائماً به درگاه خدا تضرع کرده و بندگی را افتخار خود می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۱۲۵/۳-۱۲۴). بررسی سیره‌ی عملی پیامبران و امامان علیهم السلام نشان می‌دهد در مقام عمل و در کارهای روزمره و مسائل اجتماعی اغلب از علم غیرعادی خویش استفاده نمی‌کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ش، ۱۸/۲۹۲). لذا حاصل شدن اعتماد به پیامبران در گرو آن نیست که هیچ عملی هر چند مربوط به امور دنیوی ناشی از سهو و فراموشی از آنان صادر نشود، بلکه آن‌ها فقط در برخی شرایط از دانش غیبی خود استفاده می‌کنند تا حجت بر مردم تمام شود (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۸، ش، ۲۳۱).

نتیجه

خطا و نسیان در امور فردی غیر مرتبط با دین آسیبی به غرض و هدف از بعثت نمی‌زند. لذا عصمت از خطا در دایره‌ی تلقی وحی، تبلیغ و رسالت می‌گنجد. البته عصمت از هر نوع سهو، نسیان، خطا، اشتباه (در امور مربوط به دین و غیر دین) مربوط به درجه والای عصمت است که متعلق بر برخی انبیای بزرگ از جمله حضرت محمد (ص) است که در قرآن بدان اشاره شده است لیکن حداقل رسیدن به مقام نبوت، عصمت از گناه و عصمت از خطا در محدوده شریعت و اجرای آن است. یکی از اشکالات اساسی مصطفی طباطبائی عدم توجه به مراتب عصمت پیامبران و عدم تفکیک سهو و اشتباه در امور هدایتی و دنیوی است. عصمت از خطا و اشتباه خود نیز مراتبی دارد و عصمت از خطا و اشتباه در واجبات و حرام مورد اتفاق علمای تشیع است ولی عصمت از خطا و اشتباه در مستحبات و مباحات مورد اختلاف بوده که مرحله‌ی عصمت مطلق یعنی مرتبه‌ی برین عصمت شامل همه‌ی پیامبران نیست. لذا پیامبری که ترک اولی انجام داده از دایره عصمت خارج نمی‌شود بلکه عملی که انجام داده با مقام معنوی و شأن وی تناسبی ندارد و در حالت کلی تمامی پیامبران از اشتباهاتی که موجب تنفر و سلب اعتماد مردم از ایشان می‌شود عصمت دارند و سهو و خطا و اشتباه پذیرفتنی نیست مگر در حدودی که منافی عصمت لازم برای نبوت نباشد که این موارد محدود را نمی‌توان به کلّ زندگی معصومان سرایت داد زیرا دلایل متعدد عقلی و قرآنی در این زمینه وجود دارد.

با توجه به ادله قطعی عقلی، روایی فراوان بر عصمت پیامبران و امامان (ع)، نباید ظاهر آیات عتاب‌مانند بر پیامبران مستمسکی برای ردّ عصمت ایشان باشد و با توجه به عدم اختلاف آیات قرآن باید با توجه به قرائن و شواهد، تفسیر صحیحی از «آیات عتاب‌مانند» ارائه گردد. لذا واژه‌هایی هم چون عصیان، استغفار، توبه و ذنب و عصیان و غوی نباید ره زن اندیشه گردد و بی‌درنگ معنای متداول عرفی را در ذهن بنشانند. کاربرد این کلمات، گستره وسیعی دارد و تنها در قلمرو محرّمات شرعی و یا معنای امروزی محدود نمی‌گردد. همچنین خداوند لغزش‌های جزئی پیامبرانی مانند

حضرت آدم در بهشت برزخی را نقل می‌کند تا به مردم بفهماند که پیامبران از کمال مطلق که ویژه خداوند متعال است، فاصله دارند و کسی آنان را اله نیندارد.

منابع

علاوه بر قرآن کریم،

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۰۶ق)، *منهاج السنه*، عربستان: جامعه الإمام محمد بن سعود.
۲. ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق)، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت: دارالفکر.
۳. ابن منظور (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۴. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۳۹۵ق)، *سنن الترمذی*، مصر: شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی
۵. ثعلبی، أحمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۹) *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸)، *تسنیم تفسیر قرآن*، قم: نشر اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، *وحی و نبوت*، قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، *شمیم ولایت*، قم: اسراء.
۱۰. جوهری، ابونصر اسماعیل (۱۴۰۷ق)، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیة*، بیروت، دارالعلم.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا)، *التنبيه بالمعلوم من البرهان علی تنزیه المعصوم عن السهو والعصیان*، محقق: محمود البدری، بی جا: مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۲. حسینی طباطبائی، مصطفی، (۱۳۹۰ش)، *بازنگری در معانی قرآن*، بی جا.
۱۳. حسینی طباطبائی، مصطفی (بی تا)، *بیان معانی در کلام ربّانی*، بی جا.
۱۴. رادبین، علیرضا (۱۳۹۳ش)، *معصوم جویی*، تبریز: اعظم. چاپ اول.
۱۵. راغب اصفهانی، أبو القاسم الحسین (۱۴۲۸ق)، *مفردات القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۱۶. زرقانی، محمد بن عبدالباقی (بی تا)، *شرح الزرقانی شرح الزرقانی علی المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیه*، بی جا.
۱۷. زمانی، محمود (۱۳۹۱ش)، *عرشیان فرش نشین: نقدی بر کتاب آیه تطهیر و ارتباط آن با عصمت ائمه*، تهران: مشعر.
۱۸. سبحانی، جعفر (۱۳۸۸ش)، *منشور جاوید*، قم: موسسه امام صادق (ع).
۱۹. سبحانی، جعفر (۱۳۹۷ش)، *تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن*، قم: موسسه امام صادق.

۲۰. سبحانی، جعفر (۱۳۹۸ش)، *منشور عقائد امامیه*، قم: موسسه امام صادق، چاپ نهم.
۲۱. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق)، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۲۲. سبحانی، جعفر (۱۴۲۵ق)، *عصمت الانبیاء*، قم: موسسه امام صادق (ع).
۲۳. سبحانی، جعفر (۱۴۲۸ق)، *منشور عقاید امامیه*، قم: موسسه امام صادق.
۲۴. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۱ق)، *الاکلیل فی استنباط التنزیل*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۵. شاکرین، حمیدرضا (۱۳۸۹ش)، *عصمت (پرسش‌ها و پاسخ‌های دانشجویی)*، تنظیم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه، قم: دفتر نشر معارف.
۲۶. شیخ صدوق، محمدبن علی (۱۳۷۲ش)، *عیون اخبار الرضا*، تهران: نشر صدوق، چاپ اول.
۲۷. شیخ صدوق، محمدبن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. شیخ مفید (بی تا)، *رساله فی عدم سهو النبی*، بیروت، دارالمفید.
۲۹. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار.
۳۰. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۴ش)، *ترجمه تفسیر المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان*، تهران: ناصر خسرو.
۳۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۰ق)، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۳. طریحی، فخرالدین (۱۹۸۵م)، *مجمع البحرین*، بیروت: دارالمکتبه الهلال.
۳۴. طوسی، محمد ابن حسن (۱۴۰۸ق)، *تلخیص الشافی*، تحقیق: حسین بحر العلوم، قم: المحبین.
۳۵. علم الهدی، سید مرتضی (۱۲۵۰ق)، *تنزیه الانبیاء*، قم: الشریف الرضی.
۳۶. علم الهدی، سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق)، *رسائل*، قم: دارالقرآن الکریم.
۳۷. الفاضل المقداد (۱۴۱۲ق)، *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد*، مجمع البحوث الإسلامیه.
۳۸. فخر الدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۹. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۰. فقیه، علی؛ بابایی علی اکبر؛ حسینی زاده، عبدالرسول (۱۳۹۸ش)، *بررسی دلالت آیات مربوط به شاهدان امتهای بر عصمت همه جانبه انبیا*، نشریه معرفت کلامی، ۱۰(۲۲).

۴۱. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق)، *المصباح المنیر*، بیروت: المكتبة العلمية.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: موسسه الوفا، چ ۲.
۴۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰ش)، *مجموعه آثار*، قم: صدرا.
۴۵. معارف، مجید (۱۳۸۷ق)، *تاریخ عمومی حدیث*، تهران: انتشارات کویر، چاپ نهم.
۴۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق)، *تصحیح الاعتقاد*، قم: کنگره شیخ مفید. چاپ دوم.
۴۷. المقریزی، تقی الدین (۱۴۲۰ق)، *امتاع الاسماع*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۸. نیشابوری، نظام الدین (۱۴۱۶ق)، *غرائب القرآن (تفسیر نیشابوری)*، محقق: زکریا عمیرات، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۹. یوسفیان، حسن و شریفی، احمد حسین (۱۳۸۸)، *پژوهشی در عصمت معصومان*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کارویژه، کارکرد و مختصات عقل از دیدگاه حضرت علی علیه السلام

بی بی عزت حسینی برکویی^۱

محمد صافحیان^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵، صفحه ۹۵ تا ۱۱۵ (مقاله پژوهشی)

چکیده

برای پاسخ به این سؤال که عقل به چه معنا است و چه کارکردهایی برای آن متصور است می توان به آموزه های اهل بیت علیهم السلام که متصل به منبع لایزال الهی هستند مراجعه نمود. این مقاله که یک مقاله توسعه ای است در راستای تولید دانش بومی - اسلامی، به روش کتابخانه ای و با ابزار فیش برداری تلاش دارد با تمرکز و توجه به آنچه از حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام در مصادر روایی به ما رسیده است، مفهوم عقل را مورد واکاوی قرار داده و برخی ویژگی های آن از قبیل کارویژه و کارکردها، عوامل تضعیف گر و دشمنان عقل را مورد شناسایی قرار دهد. نتایج حاصل از این مقاله بیانگر آن است که عقل به عنوان برترین ابزار و حجت درونی در اختیار انسان می تواند در سایه سار وحی و رسولان الهی به عنوان حجت های بیرونی، آدمی را به عبودیت و بندگی خداوند رهنمون ساخته و یک زندگی انسانی و شرافتمندانه را برای او فراهم سازد به شرط آن که انسان در تمام امور از این گوهر گران بها استفاده کرده، آن را ارتقا داده و از آن در مقابل شیطان به عنوان دشمن بیرونی و برخی عوامل تخریب گر درونی مراقبت و محافظت نماید.

کلیدواژه ها: امام علی (علیه السلام)، خرد، روایات، عقل.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران:

b.hoseiny01@gmail.com

۲. استادیار، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

mohammadsafehian@gmail.com

۱. درآمد

خداوند متعال در قران مجید آدمی را احسن مخلوقات ذکر کرده و برای خلق این موجود بر خود تبریک و درود می‌فرستد. (مؤمنون، ۱۴) این موجود که اولین خلق خدا نبوده و آخرین خلق نیز نخواهد بود، چه ویژگی‌هایی دارد که خداوند خود را این‌گونه تحسین می‌کند؟ وجه تمایز این موجود با دیگر موجودات چیست؟ حکما و فلاسفه، عقل و قوه عاقله را وجه تمایز انسان و حیوان برمی‌شمارند؛ فارغ از این‌که عقل را چگونه تعریف کرده و یا چه دسته‌بندی‌هایی برای آن قائل هستند. (نجف زاده، ۱۳۹۰: ۱)

مفهوم عقل و تعقل به مانند سایر واژگان و مفاهیم، از سوی محققان، صاحب‌نظران و خبرگان مورد واکاوی قرار گرفته و تعاریف و ویژگی‌های متعددی برای آن ارائه شده است که بعضاً با یکدیگر در تضاد و تعارض می‌باشند. برخی از مکاتب غربی با توجه به بُعد طبیعی انسان، به رویکردهای طبیعت‌گرایانه انسان توجه کرده و برای انسان ساحتی همانند دیگر مخلوقات قائل شده‌اند. در این رویکرد، رفتار عاقلانه، رفتاری است که به کسب قدرت و استیلای بر دیگران نائل شود و عقل، آن قوه‌ای است که به این مسیر فرمان دهد. (نک. شفيعی و دیگران، ۱۳۹۰)

حکما و فلاسفه اسلامی نیز به موضوع عقل توجه کرده و در این باب تألیفات متعددی خلق و ارائه نموده‌اند. اتکاء این متکلمین، حکما و فلاسفه در تبیین واژه عقل، بیشتر معطوف به آیات قرآن و البته روایات اسلامی بوده است اما قطعاً این مسیر، مسیری نیست که متوقف شده باشد و می‌توان با مراجعه به این منابع، فهم جدیدی ارائه نموده یا در تکمیل موارد قبلی، مواردی را اضافه کرد. در این مقاله، محقق بیش از آن که تأکید و توجه را به آیات قران کریم معطوف سازد، تلاش نموده که با مراجعه به احادیث و روایات اسلامی که توسط معصومین علیهم‌السلام به عنوان یکی از دو ثقل و به عبارت دقیق‌تر، قران ناطق، بیان شده‌اند به بازشناسی این مفهوم پردازد و البته در این فرآیند پژوهشی، تمرکز را بر روایاتی قرار داده که از ناحیه «باب علم نبی» حضرت امیرالمؤمنین علی ابن ابی‌طالب علیه‌السلام وارد شده است. این مقاله با روش تحلیل محتوا، ابزار فیش‌برداری از منابع کتابخانه‌ای و با رویکرد معناشناسی و ارتباط دادن روایات مستقل در موضوع عقل که می‌تواند شارح و مکمل یکدیگر باشند، به تبیین موضوع خواهد پرداخت.

۲. معناشناسی واژه‌ی «عقل»

در کتاب مفردات، عقل به «امساک» و «خودداری» تعریف شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۸) بعضی دیگر از کتب لغت مانند «صحاح» عقل را به معنی «حجر» و «منع» تفسیر کرده‌اند. (الجوهری، ۱۴۰۷، ج ۵: ۱۷۶۹) در کتاب «لسان العرب» نیز عقل در معنای حجر و نهی و متضاد حُمق آمده است. ابن منظور بیان می‌دارد: عقل در اصل از «عقال» گرفته شده که به معنای طنابی است که بر پای شتر می‌بندند تا حرکت نکند. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۴۵۹). فراهیدی صاحب کتاب العین، «عقل» را نقیض جهل و به معنای حصن [پناهگاه] معرفی می‌کند. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۶۰) در کتاب تهذیب اللغه نیز واژه عقل به معنای حصن و پناهگاه آمده است. (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱: ۱۶۱) برابر نظر «ابن فارس» در اکثر موارد کاربرد عقل بر «بازداشتن» یا معنایی نزدیک به آن درباره اشیا دلالت می‌کند. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۶۹) «مجمع البحرین» در تفسیر عاقل می‌گوید: «او کسی است که می‌تواند نفس خویش را کنترل کند و از هوی و هوس بازدارد.» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۴۲۵) در آیات و روایات واژه‌های لب، نهی، حجر، حجی، قلب، حلم، فهم، مُسکة و کیاست، الفاظ مترادف یا حداقل متقارب و نزدیک با واژه عقل می‌باشند و همه در اشاره به گوهر واحدی به نام عقل، به عنوان نیروی فهم و ادراک حقایق هستی از طریق علم نافع و هدایتگر به سوی عمل صالح و عبودیت خداوند مشترک می‌باشند. (مهدی زاده، ۱۳۸۲: ۲۸)

۳. عقل در کلام حضرت امیر علیه السلام

در پاره‌ای از سخنان حضرت، عقل قوه ادراک و معرفت است. در حکمت ۴۲۱ نهج‌البلاغه تصریح می‌فرماید که: «عقل تو را کفایت کند که راه گمراهی را از رستگاری نشانت دهد.» (رضی، ۱۳۷۹: ۷۳۱) همچنین در توصیف عاقل می‌فرماید: عاقل آن نیست که خوب را از بد تشخیص دهد. عاقل، کسی است که از میان دو بد، آن را که ضررش کمتر است، بشناسد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵: ۶) و می‌فرماید: «عقل‌ها پیشوایان افکارند، و افکار پیشوایان قلب‌ها، و قلب‌ها پیشوایان حواس، و حواس پیشوایان اعضا و جوارح.»^۱ (کراجکی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۰۰) بر اساس این سخن، از عقل، فکر تولید می‌شود و فکر در

۱ الْعُقُولُ أئِمَّةُ الْأَفْكَارِ وَالْأَفْكَارُ أئِمَّةُ الْقُلُوبِ وَالْقُلُوبُ أئِمَّةُ الْحَوَاسِ وَالْحَوَاسُ أئِمَّةُ الْأَعْضَاءِ.

نهایت به عمل می‌انجامد؛ بنابراین عقل نقشی معرفتی نسبت به عمل دارد. اما در برخی دیگر احادیث وارد از حضرت، عقل، قوه‌ای است که امر و نهی می‌کند و آدمی را از اعمال زشت باز می‌دارد. حضرت فرموده‌اند: «قلوب را خیالاتی ناپسند و زشت است که عقل‌ها از آن‌ها باز می‌دارند.»^۱ (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۱۵۷) و در عبارت دیگری از حضرت روایت شده است که «نفوس آزاد و رها هستند، ولی دست‌های عقل و خردهاست که مهارشان را از بدبختی‌ها و نحوست‌ها نگه می‌دارد.»^۲ (آمدی، ۱۴۱۰: ۱۱۵) از این احادیث برمی‌آید که عقل نه تنها خوب و بد اعمال را به انسان نشان می‌دهد، بلکه به آن‌ها امر و نهی نیز می‌کند. در اینجا عقل دلالت بر قوه محرکه دارد. با این وصف مهم‌ترین ثمره عقل را می‌توان شناخت حقیقت و هدایت انسان به طریق هدایت و سعادت و دور کردن ضرر و زیان از آدمی دانست.

۳.۱. کارویژه‌های عقل (در بخش عقل نظری و عقل عملی)

عقل در مقام تحقیق «در دین» و «در باره دین» [عقل نظری] و نیز در امر دین‌داری و مقام تحقق دین [عقل عملی]، کارویژه و دستاوردهای بسیاری دارد. عقل و فطرت نقش معرفت‌زایی دارند و خود رأساً بخش‌هایی از معرفت دینی را تولید می‌کنند. (رشاد، ۱۳۸۵: ۸) حضرت امیر علیه‌السلام به دفعات دستور و امر به تعقل فرموده و جامعه و افراد را به خاطر در پیش گرفتن روش‌های دوران جاهلیت و عدم تفقه در دین، سرزنش می‌کند (رضی، ۱۳۷۹: ۳۱۹) دو مورد از کارویژه‌های عقل و عقل‌گرایی را که از سخنان حضرت امیر علیه‌السلام استنباط می‌شود می‌توان به صورت ذیل دسته‌بندی کرد:

۳.۱.۱. معرفت‌زایی (شناخت الوهیت خداوند متعال)

معرفت‌زایی عقل در فهم دین - که نخستین و مهم‌ترین نقش آن است - به این معناست که عقل، پاره‌ای از معارف دینی را تولید می‌کند و در اختیار ما قرار می‌دهد. «خدا موجود است»، یک گزاره معرفتی است که از حقیقتی نفس‌الامری حکایت می‌کند. پیش از اثبات مبدأ دین و نبوت عامه و خاصه و قبل از احراز حجیت کتاب مُنَزَّل و کلام و کردار معصوم، تمسک به نقل، مستلزم دور است. نخست باید وجود خدایی که نبی از ناحیه او مبعوث گشته و کتاب از جناب او آورده است ثابت گردد، سپس برای تبیین

۱. إِنَّ لِلْقُلُوبِ خَوَاطِرَ سَوِّءٍ وَالْعُقُولُ تَزْجُرُ مِنْهَا

۲. النَّفُوسُ طَلِقَةٌ لَكِنْ أَيْدِيَ الْعُقُولِ تُمْسِكُ أَعْتَبَهَا عَنِ النَّحُوسِ

اثبات گزاره‌های دینی به نقل تمسک شود. (رشاد، ۱۳۸۵: ۸) در دیدگاه توحیدی امام علی (علیه‌السلام) عالم جلوه خدا است و همه مخلوقات و موجودات، جلوه‌گر عظمت و قدرت خداوند هستند. اگر انسان خود را به درستی باور کند و حضور او را در همه‌جا بپذیرد و گستره نعمت او را ببیند در مقابل او سر فرو خواهد آورد. (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۱: ۵۹) حضرت علی علیه‌السلام در این باره می‌فرماید: [خداوند متعال] شواهد و نمونه‌هایی از لطافت صنعت‌گری و قدرت عظیم خویش به پا داشته، چندان‌که تمام اندیشه‌ها را به اعتراف واداشته و سر به فرمان او نهاده‌اند. (رضی، ۱۳۷۹: ۳۱۵) و می‌فرماید: «... در شگفتم از کسی که در [وجود] خدا شک می‌کند در حالی که آفریدگان خدا را می‌بیند.» (رضی، ۱۳۷۹: ۶۵۵)

۳،۱،۲. معناگرایی و معنا سنجی

کارویژه دیگر عقل، دین‌پژوهی و معناگری معارف دینی و نقد دلالی و متنی متون دینی است. احکام دینی هماهنگی و سازگاری با فطرت و عقل انسان داشته و تفکر عقلی با تفکر نقلی، عینیت کامل دارد. آموزه‌های وحیانی و باورهای دینی قابل ارزیابی با معیارهای عقلانی است. علت جاودانگی و بقا دین اسلام نیز همین هماهنگی است. لذا آیات و روایات در پذیرش مبانی دین، کشف و بازشناسی آموزه‌های دینی از منابع آن، سفارش به تعقل کرده‌اند به گونه‌ای که حتی خداوند متعال در سوره فرقان می‌فرماید: «وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا» و آنان [عباد الرحمن] کسانی هستند که چون به آیات پروردگارشان تذکر داده شوند، کر و کور (چشم و گوش بسته) به سجده نمی‌افتند (بلکه عمل آنان آگاهانه است) (فرقان، ۷۳) یعنی پذیرش آیات نیز باید بر اساس تعقل صورت گیرد. حضرت امیر می‌فرماید: در مورد خبری که می‌شنوید، تعقل کنید، تعقلی شایسته چرا که روایت کنندگان خبر بسیارند و عمل‌کنندگان به آن اندک. (آمدی، ۱۴۱۰: ۱۵۶) ابن ابی الحدید در شرح این بخش از کلام حضرت امیر می‌نویسد: «علی علیه‌السلام آنان را از اینکه اگر لطایف علمی و حکمت را از او و دیگران می‌شنوند و بدون تأمل و درک کردن آن را روایت کنند، منع فرموده است و این کاری است که امروز محدثان انجام می‌دهند. بیشتر مردم هم قرآن می‌خوانند ولی از معانی آن جز اندکی نمی‌فهمند، و به آنان فرمان داده است آنچه را می‌شنوند درباره‌اش تعقل کنند و با فهم و معرفت دریابند» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۵، ج ۷: ۳۱۱). از امام صادق علیه‌السلام روایت

شده که فرمود: (پدرم) امام باقر علیه السلام به من فرمودند: فرزندم، حدّ دانش و درک پیروان مکتب علی علیه السلام را از اینکه آنان چه مقدار سخنان معصومین را آموخته و درک نموده‌اند و به دیگران می‌آموزند به دست بیاور. زیرا، شناخت آنان از گفتار پیشوایان دین و آگاهی ایشان به وسیله درک فرمایشات معصومین باعث می‌شود که مؤمن، خود را به بلندترین قلّه‌های ایمان برساند، من کتابی از حضرت علی علیه السلام مطالعه می‌کردم که این عبارت را در آن مشاهده نمودم: معیار ارزش و مقام هر کس، اندازه آگاهی و شناخت وی است، زیرا خداوند تبارک و تعالی هنگام سنجش اعمال انسان، به اندازه خردی که در دنیا به او داده است کردارش را حساب می‌کشد. (ابن بابویه، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴) با توجه به آنچه بیان شد «عقل مقدم بر نقل است» و عقل است که ما را به دین‌داری رهنمود می‌سازد.

۳.۲. کارکرد و ثمرات عقل در کلام حضرت امیر علیه السلام

در اکثر سخنان حضرت درباره عقل عملی، اعمال نیکو و فضایل اخلاقی از آثار عقل برشمرده شده، و بیان گردیده است که آدمی به واسطه عقلش به کمال و ادب و حیا و سخاوت و حلم و عدل می‌رسد. مفاد برخی از احادیثی که در بخش کارکرد عملی عقل نقل شده، از این قبیل است:

۳.۲.۱. نظم

امام (علیه السلام) در حکمت ۲۳۵ در معرفی عاقل فرمود: عاقل کسی است که هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد. گفته شد: جاهل را توصیف بفرما. فرمود: توصیف کردم! مرحوم سید رضی در ذیل این کلام می‌گوید: «منظور امام (علیه السلام) این است که جاهل کسی است که هر چیزی را در جای خود قرار نمی‌دهد، بنابراین ترک وصف جاهل خود صفت او محسوب می‌شود، زیرا برخلاف وصف عاقل است» (رضی، ۱۳۷۹: ۶۷۹) باید توجه داشت غالب لغت‌شناسان دوره اول، «نَظْم» را «به رشته کشیدن خرز (دانه‌هایی همچون دانه‌های مروارید) یکی پس از دیگری در قالب یک نظام (ریسمانی مانند گردنبند) دانسته‌اند و در کلام ائمه نیز واژه نظم بیشتر معنای وحدت و یکپارچگی در اجتماع را مدنظر داشته است اما امروزه و در کلام متأخرین، واژه نظم بیشتر معنای

۱ وَ قِيلَ لَهُ صِفْ لَنَا الْعَاقِلَ فَقَالَ (عليه السلام): هُوَ الَّذِي يَضَعُ الشَّيْءَ مَوَاضِعَهُ فَيَقِيلُ: فَصِفْ لَنَا الْجَاهِلَ، فَقَالَ: قَدْ فَعَلْتُ

«انضباط، ترتیب و قرارگیری اشیاء در جایگاه خود» داشته که غالباً مفهومی فردی است. (فخاری و بشارتی، ۱۳۹۵: ۱۴۹) در حدیث و روایتی که از حضرت امیر ذکر گردید، به نظر می‌رسد قرار دادن هر چیزی در جای خود، با مفهوم واژه نظم در معنای امروزی تطابق دارد. در واقع عاقل می‌اندیشد و اندازه‌گیری می‌کند و تدبیر می‌نماید و در هر کار نظم را رعایت می‌کند.

۳.۲.۲. اعتدال و میانه‌روی

حضرت علی علیه‌السلام در حکمت ۷۰ نهج‌البلاغه می‌فرماید: جاهل را نمی‌بینی، مگر این که یا افراط می‌کند و یا تفریط (رضی، ۱۳۷۹: ۶۳۹). در واقع شأن عقل، اعتدال است و شأن جهل، عدم اعتدال، یعنی انسان عاقل انسانی متعادل است و انسان جاهل غیر متعادل. در ادامه همین نوع نگاه حضرت چپ و راست را گمراهی و راه میانه را به عنوان جاده مستقیم الهی عنوان کرده (رضی، ۱۳۷۹: ۶۱). در اطراف راه مستقیم خطوط انحرافی فراوانی هست که پیدا کردن راه مستقیم از میان آن خطوط نیاز به دقت و علم و دانش دارد. به همین دلیل، جاهل غالباً گرفتار خطوط انحرافی یا در جانب زیاده‌روی می‌گردد و یا در سوی کوتاهی و کندروی. این مسئله در تمام شئون زندگی اعم از فردی و اجتماعی و سیاسی و غیر آن دیده می‌شود و اگر آدمی عاقلانه رفتار نکند مسیر درست را گم خواهد کرد؛ بنابراین حضرت در ستایش میانه‌روی بیان داشته‌اند: «... آن‌که راه میانه را پیش گیرد، بستایندش و به نجات مژده دهندش و آنان که راه راست یا چپ را پیش گیرند، روش وی را زشت شمارند و از تباهی‌اش بر حذر دارند» (رضی، ۱۳۷۸: ۲۵۶) در این کلام نورانی، ایشان خروج از مسیر اعتدال را مایه هلاکت و نابودی و عدم نجات معرفی فرموده‌اند.

۳.۲.۳. مردم‌داری

دوستی و مردم‌داری به‌عنوان یکی از نشانه‌های عقل و خردورزی معرفی شده است. برخورد حساب‌شده، بامحبت، منطبق با عقل می‌تواند نقش سازنده برای فرد و جامعه داشته باشد. حضرت، دوست داشتن را اول و ابتدای عقل‌مداری^۱ (آمدی، ۱۴۱۰: ۱۸۹)، دوستی کردن را نیمی از خردمندی (رضی، ۱۳۷۹: ۶۵۹) و پذیرش عذر دیگران را از

۱. أوَّلُ الْعَقْلِ التَّوَدُّدُ

ثمرات عقل می‌دانند که باعث جلب قلوب می‌گردد^۱. (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۳۳) محبت به عنوان یک محرک درونی، زمینه‌ساز تحقق فعالیت‌های مادی و معنوی است و یکی از ثمرات آن در زندگی فرد، بهبود کیفیت زندگی و نیرویی مضاعف برای رهایی از ترس، کاهش اضطراب و تنش‌های روانی و ایجاد یک زندگی آرام و بانشاط است.

۳،۲،۴. سکوت و کوتاهی کلام

حضرت می‌فرمایند: چون عقل و خرد به مرتبه کمال رسد گفتار کم گردد (زیرا کمال عقل مستلزم تسلط بر ضبط و نگاه‌داری قوای بدنیه است، پس در هر چه و هر کجا بی‌جا سخن نمی‌گوید)^۲. (فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ج ۶: ۱۱۱۶) زبان عاقل در پشت قلب اوست و قلب احمق در پشت زبان قرار دارد^۳. سید رضی در شرح این فراز می‌فرماید: «این از سخنان ارزشمند و شگفتی‌آور است، که عاقل زبانش را بدون مشورت و فکر و سنجش رها نمی‌سازد اما احمق هر چه بر زبانش آید بدون فکر و دقت می‌گوید» (رضی، ۱۳۷۹: ۶۳۳) انسان عاقل و دوراندیش مراقب گفتار خویش است زیرا به فرموده حضرت «سخن در بند توست تا آن را نگفته باشی و چون گفتی، تو در بند آنی»^۴ (رضی، ۱۳۷۹: ۷۲۳) همچنین فرموده‌اند: «بسیار خاموشی برگزین تا فکرت زیاد شود و عقلت نورانی گردد و مردم از دست [و زبان] تو سالم بمانند.» (آمدی، ۱۴۱۰: ۲۵۷)

۳،۲،۵. عاقبت‌اندیشی و تدبیر

سنجیدن جوانب مختلف امور، برنامه‌ریزی، آینده‌نگری و عاقبت‌اندیشی که همان تدبیر است. در اندیشه امیر مؤمنان از چنان اعتباری برخوردار است که زندگی، کار و حرکت بدون آن را فاقد هر خیریی معرفی نموده‌اند. آن حضرت بر منبر کوفه چنین فرمود: «ای مردم... در دنیایی که در آن تدبیر نباشد خیری نیست. زندگی و مشی بدون بررسی همه‌جانبه موجب اتلاف استعدادها و امکانات و فرورفتن در مهلکه‌هاست و عاقل کسی است که تدبیر کند. حضرت می‌فرمایند: بهترین دلیل بر زیادی عقل، حسن تدبیر است.» (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۱: ۱۲۹) و می‌فرمایند: «خدا عقل را به انسانی نداد جز آن‌که روزی او

۱. المعذرة برهان العقل

۲. إِذَا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ

۳. لِسَانُ الْعَاقِلِ وَرَاءَ قَلْبِهِ وَ قَلْبُ الْأَحْمَقِ وَرَاءَ لِسَانِهِ

۴. الْكَلَامُ فِي وَثَاقِكَ مَا لَمْ تَتَكَلَّمْ بِهِ فَإِذَا تَكَلَّمْتَ بِهِ صِرْتَ فِي وَثَاقِهِ

را با کمک عقل نجات بخشید.» (رضی، ۱۳۷۹: ۷۲۷) همچنین می‌فرماید: «فکر کن پیش از این که عزم کنی و مشورت کن پیش از این که اقدام کنی و تدبیر کن پیش از این که داخل شوی»^۱ (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۲۰۲) مراد به تفکر اول تفکر در اصل کار و خوبی و بدی آن و تدبیر دوم، تدبیر در طریق کردن آن و کیفیت به عمل آوردن آن باشد (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۰۵)

۳.۳. عوامل تقویت عقل (در کلام حضرت امیر علیه‌السلام)

هرچه انسان از لحاظ داشتن عقل و استفاده از این موهبت الهی در مرتبه بالاتری قرار داشته باشد، به هدف خلقت که همان هدایت و سعادت است نزدیک‌تر خواهد بود. بر همین اساس بر همگان فرض است که تلاش نمایند از مرتبه کنونی، به مراتب بالاتر عقل حرکت نمایند. حضرت برای این موضوع، تدابیر و رهنمودهایی اراده فرموده‌اند. از جمله:

۳.۳.۱. یاد خدا

در نگاه حضرت امیر علیه‌السلام «ذکر و یاد خدا، روشنائی عقل است» (آمدی، ۱۴۱۰: ۱۱۱) و «هر که خداوند سبحان را یاد کند، خداوند دلش را زنده و عقل و خردش را نورانی می‌گرداند» و «یاد خدا عقل‌ها را راهنمایی و هدایت می‌کند.» (برنجکار، ۱۳۸۰: ۴۲) حضرت در خطبه ۲۲۲ نهج‌البلاغه می‌فرماید: خدای متعال یاد خود را مایه صفا و جلای دل‌ها قرار داده است، با یاد خدا دل‌ها پس از سنگینی شنوا و پس از کوری بینا و پس از سرکشی نرم و ملایم می‌گردد. همواره چنین بوده که در فاصله‌ها خداوند بندگان را داشته که در اندیشه‌هایشان با آنان نجوا می‌کند و در عقل‌هایشان با آنان سخن می‌گوید. (رضی، ۱۴۱۴: ۳۴۲)

۳.۳.۲. علم‌آموزی

از نظر حضرت علی علیه‌السلام فراگیری علم، مؤید، یاری‌گر، رشد‌دهنده، روشنی‌بخش عقل، میراننده جهل و احیاگر جان آدمی است (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۶) و هیچ چیز برای انسان نیکوتر از همراهی علم و دانش با عقل نیست.^۲ (محمدی

۱. تفکر قبل آن تعزم و شاور قبل آن تقدم و تدبیر قبل آن تهجم

۲. لا شیء أحسن من عقل مع علم

ری‌شهری و دیگران، ۱۳۸۲، ج ۲: ۵۶۰) در دیدگاه حضرت، هر انسانی یا عالم ربانی است یا دانشجو و جستجوگر راه رستگاری و یا همچون مگسی ضعیف و ناتوان که نه از نور دانش چیزی جسته و نه بر پایه استواری پناهنده گردیده؛ به دنبال هر صدا و بادی روان است.^۱ (لیثی، ۱۳۷۶: ۶۴) ابن ابی الحدید می‌نویسد: این گفتار آن حضرت که فرمود مردم سه گونه‌اند، صحیح است زیرا بشر به اعتبار امور الهی یا عالم به حقیقت است و خدای متعال را می‌شناسد، یا در آن راه گام برمی‌دارد و در زمره کسانی است که به سوی خدا سفر می‌کند و با آموزش دیدن و استفاده از علم و عالم به جستجوی خداوند است، یا آنکه نه آن است و نه این و عامی فرومایه‌ای است که خداوند به او توجه و اعتنایی نمی‌فرماید و علی علیه‌السلام درست فرموده است که این گروه همچون پشه‌اند و از پی هر بانگی می‌روند، مگر نمی‌بینی که ایشان با گمانی سست و پنداری نادرست از تقلید از شخصی به تقلید از دیگری می‌پردازند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۵، ج ۷: ۳۶۲) علامه طباطبایی معتقد است: برای اینکه انسان بتواند در حوزه نظر و عمل به کشف حقایق نائل شود، باید از تبعیت از ظن و گمان اجتناب ورزد و در این صورت است که فرد به عقل سلیم دست یافته است. (آهنچی، ۱۳۹۷: ۵)

۳.۳.۳. تفکر

حضرت علی می‌فرماید: فکر، جلا دهنده عقل‌هاست^۲ (آمدی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۹۱) آینه‌ای که زنگار بسته است از نمایش تصویر آنچه در مقابل او است عاجز است. رابطه فکر و عقل نیز این‌گونه است. اگر انسان از تفکر بهره‌نگیرد، آینه عقل او زنگار خواهد بست و از کارکرد مطلوب به دور خواهد بود. حضرت در جای دیگر در خصوص تأثیر تفکر بر عقل و خرد آدمی می‌فرماید: «فکر و اندیشه است که باعث نورانی شدن خرد و عقل می‌شود»^۳ (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۰۰) هر جا از تفکر و اندیشه سخن به میان می‌آید به صورت طبیعی، پرسش و پرسش‌گری نیز به میان خواهد آمد. پرسش‌گری و تفکر در یکدیگر تأثیر متقابل و دوسویه دارند؛ تفکر در یک موضوع موجب پیدایش

۱. النَّاسُ ثَلَاثَةٌ فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَمُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ وَهَمَّجٌ رَعَاعٌ أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ لِمَ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ وَلَمْ يَلْجَأُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ

۲. الفكر جلاء العقول

۳. الفكر ينير اللب

پرسش شده و پرسش و پرسش‌گری موجب برانگیختن قدرت تفکر و اندیشه و خرد انسان‌هاست. در روایات معصومین علیهم‌السلام نیز تأکید شده که هر علمی، عقلی دارد و کلید گشایش آن، طرح سؤال و پرسش‌گری است. (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۹۷) بنابراین پرسش و تفکر عامل تقویت عقل آدمی است.

۳،۳،۴. هم‌نشینی و مصاحبت با صاحبان خرد

حضرت علی علیه‌السلام یکی از راهکارهای افزایش عقل را هم‌نشینی با صاحبان خرد دانسته و ضمن سفارش به هم‌نشینی با حکما که موجب حیات عقل‌ها و شفای نفس‌هاست^۱. (آمدی، ۱۴۱۰: ۷۱۲) به پرهیز از هم‌نشینی با کسی که عقل ندارد دستور داده. (آمدی، ۱۴۱۰: ۷۴۳) و هم‌نشینی با نادانان را نشان بی‌خردی فرد می‌داند.^۲ (لیثی، ۱۳۷۶: ۴۷۲) در تبیین این سخن حضرت می‌توان از روایات دیگری که به ما رسیده است، بهره گرفت. در کلامی از حضرت سلیمان آمده است: درباره هیچ کس قضاوتی نکنید تا آن که ببینید با که هم‌نشینی می‌کند؛ زیرا آدمی از طریق همگان و همتایانش شناخته می‌شود (قمی، ۱۴۱۴، ج ۵: ۹۴) پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله نیز فرموده‌اند: آدمی بر دین (روش) دوست خود است. پس هر یک از شما باید بنگرد که چه کسی را به دوستی برمی‌گزیند. (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۱۸) مجموع این چند گفتار بیانگر این است که به واقع هم‌نشینی با خردمندان، آدمی را از خرد و عقل ایشان، بهره‌مند می‌سازد و صدا البته این از بی‌خردی افراد است که با افراد بی‌خرد، مصاحبت داشته باشند. این دو موضوع دارای رابطه معنادار و دوطرفه با هم هستند.

۳،۳،۵. مشورت

حضرت در حکمت ۱۶۱ نهج‌البلاغه می‌فرمایند: «انسان خودرأی، به هلاکت می‌رسد و هر آن‌کس با دیگران مشورت کند، در عقل آنان شریک می‌گردد.» خودرأیی آن است که با وجود ناآگاهی از پیامد کاری و بدون تجربه و یا مشورت با فردی خیرخواه و کارآزموده، به انجام آن اقدام کنی. حضرت می‌فرماید: «مشورت با صاحبان عقل و خرد، ترا از پشیمانی و سرزنش بازمی‌دارد.» (لیثی، ۱۳۷۶: ۲۹۸) و فرمود: «هر که تنها به رأی و تدبیر خویش بسنده کند، به کام خطرها می‌افتد.» (رضی، ۱۴۱۴: ۵۰۶) مشورت با

۱. مجالسه الحکماء حیاة العقول و شفآء النفوس.

۲. مِنْ عَدَمِ الْعَقْلِ مُصَاحَبَةُ ذَوِي الْجَهْلِ

انسان‌های امین و با تجربه، دانش جدیدی به تو خواهد داد که از آن برای رسیدن به مقصود بهره‌مند می‌شوی. در مستدرک نهج‌البلاغه آمده است: «مردی از امام علیه‌السلام درباره دانشمندترین مردم پرسید. حضرت فرمود: کسی که دانش دیگران را به دانش خود بیفزاید»^۱ (مغنیه، ۱۳۸۷، ج ۶: ۲۵۱) این نگاه حضرت در ادامه مسیر توجه دین مبین اسلام به موضوع مشورت و بیانگر اهمیت موضوع مشورت است. همان‌طور که خداوند متعال در قرآن کریم، مشورت را از نشانه‌های ایمان برشمرده و به مومنان فرمان داده در اموری که مربوط به مسایل اجتماعی با هم مشورت نمایید. (شوری، ۳۸) و به پیامبر خود که متصل به منبع لایزال علم و قدرت الهی و وحی است دستور به مشورت می‌دهد (آل‌عمران، ۱۵۹)

۳،۳،۶. تجربه و عبرت‌آموزی

در نگاه حضرت امیر علیه‌السلام خردمند با تعلیم و تربیت‌های سازنده پند می‌گیرد.^۲ (ابن طاووس، ۱۳۷۵: ۲۳۳). ایشان می‌فرماید: عقل حفظ تجربه‌هاست و بهترین تجربه‌ها چیزی است که به تو پند بدهد^۳ (رضی، ۱۴۰۴: ۱۱۷) حضرت نگاه‌داشتن و حفظ تجربه‌ها را سر و بالاترین درجه عقل دانسته.^۴ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۸۰) و اعتقاد دارند تجربه‌ها از بین نمی‌رود، در حالی که عاقل از سرچشمه آن به طور مستمر بالنده می‌شود^۵ (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۹۷) و می‌فرمایند: عقل قریحه و نوری است که به علم و تجربه‌ها فزونی می‌یابد.^۶ (محمدی ری‌شهری و دیگران، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۰۶) یعنی انسان به دو طریق علم‌آموزی و تجربه کردن می‌تواند عقل خود را تقویت نماید. خداوند می‌فرماید: «قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الأرض فانظروا کیف کان عاقبه‌ المکذبین» «قطعاً پیش از شما سنت‌هایی [بوده و] سپری شده است. پس در زمین بگردید و بنگرید که فرجام تکذیب کنندگان چگونه بوده است؟» (آل‌عمران، ۱۳۷) از این رو عبرت‌آموزی از تجارب شخصی و تجارب دیگران موجب شکوفایی و بالندگی عقل انسان می‌شود.

۱. مَنِ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ، وَ مَنِ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا

۲. فإن العاقل يتعظ بالآداب

۳. العقل حفظ التجارب وخير ما جربت ما وعظك

۴. حفظ التجارب رأس القعل

۵. التجارب لاتنقضی والعاقل منها فی زیاده

۶. العقل غریزه تزید بالعلم والتجارب؛

۳،۴. موانع بهره‌مندی، رشد و شکوفایی عقل

آنچه تاکنون ذکر شد معطوف به کارویژه و کارکردهای عقل در زندگی آدمی بوده لیکن باید توجه داشت این امر به سادگی، سهولت و بدون مانع نبوده و نخواهد بود. با تعمق در کلام حضرت امیر علیه‌السلام می‌توان متغیرها و مؤلفه‌های متعددی را به عنوان موانع یا مشکلات در مسیر بهره‌مندی از عقل مورد احصا و شناسایی قرار داد. برخی از این موانع عبارت‌اند از:

۳،۴،۱. شیطان

یکی از موانعی که در مسیر تعقل - به‌عنوان یکی از ابزار وصول انسان به هدف غایی خلقت - وجود دارد عبارت است از: شیطان و جنود او (شیاطین جن و انس) شیطان، دشمنی مصمم است که تصمیم جدی‌اش بر اغوای آدمی را در قالب سوگند بر زبان جاری کرده و اعلام داشته قَالَ رَبُّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ «خدایا، چنانکه مرا به گمراهی و هلاکت کشاندی من نیز در زمین (هر باطلی را) در نظر فرزندان آدم جلوه می‌دهم (تا از یاد تو غافل شوند) و همه آن‌ها را به گمراهی و هلاکت خواهم کشاند» (حجر، ۳۹) عمده کنش‌گری شیطان ایجاد جنگ شناختی و منازعه با قوه تعقل است. در خصوص تعقل و بهره‌مندی صحیح از این قوه، با دو موضوع مواجه هستیم. صورت اول سامانه و سیستم تعقل است که بیشتر معطوف به دستگاه محاسباتی و تعقلی انسان است و موضوع دومی که باید مورد توجه قرار گیرد، داده‌ها و ورودی‌های این سامانه محاسباتی است. شیطان و شیاطین در بعد سلبی تلاش می‌کنند مانع استفاده انسان از این دستگاه محاسباتی شوند و در بعد ایجابی بیشتر در نقش تحریف‌کننده داده‌ها و متصدی تزریق داده نادرست به سامانه تعقلی انسان، ایفای نقش می‌کنند. شیطان با استفاده از دستگاه ادراکی (خیال و وهم) و سوسه می‌کند و با ایجاد علاقه، انسان را می‌فریبد (تلبیس) در این مرحله، انسان نخست با هراس، به گناه تن می‌دهد؛ اما به تدریج به گناه عادت می‌کند و برای او ملکه می‌شود و نفس مسوله نیز «اماره به سوء» را «اماره به حسن» معرفی می‌کند (تسویل و تدلیس) بر این اساس تا عقل به اسارت نفس درنیاید (اغواء و اضلال) انسان به گناه رو نمی‌کند. (نک. مؤدب و سالمی، ۱۳۹۹ و جلالوند، ۱۳۹۷) شیطان فرآیند تصرف در خیال را با استفاده از شیوه‌هایی از قبیل دروغ، مغالطه، بزرگنمایی، کوچک‌نمایی، تلقین، تکرار، فراموشی و... پیش می‌برد.

حضرت امیر علیه‌السلام در یک خطبه طولانی به فرآیند نفوذ و تسلط شیطان بر آدمی پرداخته و می‌فرماید: شیطان و اعوان او مترصد انسان هستند و اگر حواس آدمی به ذهن دلش نبود وارد دل می‌شود، در آنجا لانه کرده و خطورات شیطانی را به او القا می‌کنند تا جایی که آدمی وقتی نتوانست خطورات شیطانی را از الهامات الهی تشخیص دهد به او وحی و القاء می‌کند با چشم او می‌بیند با زبان او صحبت می‌کند و بعد این فرد یکی از جنود شیطان می‌شود. (رضی، ۱۳۸۸: ۱۲) و از مسیر تعقل و بندگی باز میماند.

۲، ۴، ۳. صفات رذیله مانع تعقل

در کنار آنچه در خصوص فرآیند و نحوه کنش‌گری شیطان در تقابل با تعقل با استفاده از وسوسه و خیال ذکر شد، برخی صفات و روحیات افراد را نیز می‌توان به‌عنوان موانع تعقل مورد شناسایی قرار داد. از جمله این عوامل می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱، ۲، ۴، ۳. توجه به خواهش‌های نفسانی (هوس)

یکی از موانع فهم صحیح عقلانی و دستیابی به عقل سلیم، دنبال دنیا رفتن بدون در نظر داشتن آخرت و تبعیت از هواهای نفسانی و دنیاپرستی است. چنان‌که در قول شاعر عرب آمده: «نورانیت عقل و خرد به واسطه اطاعت از هوی نفس پوشیده شده و عقل کسی که از هوای نفسش سرپیچی نماید به نورانیتش افزوده می‌گردد.»^۱ (مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۹۵) هنگامی که خورشید عقل با سایه هوا و هواپرستی تیره و پوشیده شود؛ دیگر عقل، انسان را به خوبی‌ها امر و از بدی‌ها نهی نمی‌کند و هر چه از انسان صادر می‌شود ضلالت و گمراهی خواهد بود. خداوند می‌فرماید: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» آیا دیده‌ای آن کس را که هوس خود را خدای خود گرفته و خداوند، او را با این‌که می‌داند، گمراه کرده، برگوش و دلش مهر نهاده و بر دیده‌اش پرده‌ای افکنده است. (جاثیه، ۲۳) بر این اساس امام علی علیه‌السلام در حکمت ۴۲۴ نهج‌البلاغه فرموده است: هوای نفس خود را با شمشیر عقل بکش.^۲ (رضی، ۱۳۷۹: ۷۳۱) و در جای دیگر در نقطه مقابل همین عبارت می‌فرماید: «و چه بسا عقل که اسیر

۱. انارة العقل مكسوف بطوع هوى و عقل عاصى الهوى يزداد تنويرا

۲. قَاتِلْ هَوَاكَ بِعَقْلِكَ

فرمانروایی هوس است^۱ (رضی، ۱۳۷۹: ۶۷۵) خواهش و هوای نفس، دشمن عقل است. (آمدی، ۱۴۱۰: ۲۷)

۳، ۴، ۲، ۲. تعصب، جمود، تحجر و لجاجت

«تعصب و تحجر به معنای ایستایی، تحول‌ناپذیری، جمود و برنتابیدن فرهنگ و ارزش‌های حق و متعالی است که هم در ساحت بینش و دانش (تحجر) و هم در حوزه گرایش و رفتار (جمود) بروز و ظهور دارد و عقل و دل و ابزارهای معرفت‌یاب و منابع شناخت‌زا را نیز شامل می‌شود.» (رودگر، ۱۳۸۲: ۴۸) تحجر یعنی رفتن به سوی ویژگی و خاصیت سنگ که همان «جمود و سکون و انعطاف‌ناپذیری» است. «تحجر» که از آن به مقدس‌مآبی، خشک‌مقدوسی، واپس‌گرایی و قشری‌گری نیز تعبیر می‌شود، عبارت است از جمود و انعطاف‌ناپذیری متعصبانه و جاهلانه بر یک اعتقاد و استنباط و برداشت خاص از مکتب (دین) که به موجب آن هر فکر و اندیشه نو و حرکت و پدیده جدید، نوعی «بدعت» به شمار آمده، در مقابل آن جبهه‌گیری می‌شود. (نک. کرمی: ۱۳۸۴) متحجر، هر «بدیعی» را «بدعت» به حساب آورده و با آن مبارزه می‌کند. متحجر در حقیقت «واپس‌گرا» است و متجدد به ظاهر «ترقی‌خواه». این مفرط است و آن مفرط. هم این جاهل است و هم آن بر همین اساس است که حضرت امیر می‌فرماید: جاهل و نادان یا در حال تندروری است و یا کندروی^۲ (رضی، ۱۳۷۹: ۶۳۹) در حالی که خداوند در آیه ۷۳ سوره مبارکه فرقان در توصیف بندگان خود می‌فرماید: «و کسانی اند که چون به آیات پروردگارشان تذکر داده شوند کر و کور روی آن نمی‌افتند.» یعنی هر چیزی را با تحقیق و بررسی می‌پذیرند یا رد می‌کنند حتی اگر آیات الهی باشد. امیر مؤمنان (علیه‌السلام) در خطبه قاصعه، شیطان را امام‌المتعصبین لقب می‌دهد (فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ج ۴: ۷۷۸) زیرا در برابر فرمان خدا به سجود در برابر آدم، تکبر و تعصب ورزید و بر آدم (علیه‌السلام) - به خاطر خلقت خویش - افتخار کرد و گفت او از خاک و من از آتشم و از جهت اصل و ریشه خود، نسبت به او تعصب ورزید و اولین کسی بود که بی‌دلیل از فرمان خداوند سر باز زد. امام علی (علیه‌السلام) در بخشی از نامه ۳۱ نهج‌البلاغه می‌فرماید: از سوارشدن بر

۱. كَمْ مِنْ عَقْلٍ أُسِيرَ تَحْتَ هَوَى أَمِيرٍ

۲. لَا يَكُونُ الْجَاهِلُ إِلَّا مَفْرُطًا أَوْ مَفْرُطًا

مرکب سرکش لجاجت بر حذر باش که تو را بیچاره می کند! (رضی، ۱۳۷۹: ۵۳۵) زیرا ستیز و لجاجت تدبیر را سست و باطل می کند.^۲ (رضی، ۱۳۷۸: ۳۹۲) در واقع لجاجت مانعی در برابر رشد عقل انسان خواهد بود.

۳، ۴، ۲، ۳. خودپسندی

حضرت اعتقاد دارند که خودبینی و خودپسندی، عقل را فاسد می کند.^۳ (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۸۹) انسان خودپسندی که به عقل و هوش و علم و اندیشه خود بیالبد و تصور کند که آنچه او می داند درست و خطاناپذیر و حقیقت است، به دنبال سؤال و پژوهش و مشورت و یادگیری نیست و هرگز درصدد تکمیل و تعالی بخشیدن به دامنه استعداد و هوشمندی خود نخواهد بود؛ و موجب رکود و خمودی عقل و هوش خود می شود. امام علی - علیه السلام در حکمت ۲۱۲ نهج البلاغه فرمودند: خودبینی شخص یکی از رشک بران خرد او است زیرا مقتضی عقل زیاده کردن خواهی نیکو است و خودبینی جلوگیری آن می باشد.^۴ (فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ج ۶: ۱۱۸۳) و نیز فرمودند: هر کس به خود مغرور شود، حقیقت عقل خود را ضایع کرده است.^۵ (لیثی، ۱۳۷۶: ۴۴۸) ایشان در خطبه ۳۱ نهج البلاغه ضمن سفارش به امام حسن (علیه السلام) می فرماید: «ای پسرم آگاه باش و بدان خودبزرگ بینی و بزرگ دیدن کارها و صفات خود، منافات با حق و حقیقت دارد و آفت عقل و آسیب رساننده به آن است.»^۶ (رضی، ۱۳۷۹: ۵۲۷)

۳، ۴، ۳، ۴. تکبر

تفاوت تکبر با خودپسندی آن است که تکبر در مقابله با دیگران، مفهوم پیدا می کند و شخص خود را در بین دیگران برتر می بیند. اما خودپسندی چه بسا در میان دیگران نباشد. حضرت امیر می فرمایند «بزرگ ترین آفت عقل، تکبر است»^۷. (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲:

۱. «وَ إِيَّاكَ أَنْ تَجْمَعَ بِكَ مَطِيَّةَ اللِّجَاجِ».

۲. «اللِّجَاجَةُ تُسَلُّ الرِّأْيَ»

۳. العجب يفسد العقل

۴. عَجِبُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ أَحَدُ حُسَادِ عَقْلِهِ

۵. «من اعجب بفعله اصاب بعقله»

۶. وَ اعْلَمُ أَنَّ الْإِعْجَابَ ضِدُّ الصَّوَابِ وَ أَفَةُ الْأَلْبَابِ

۷. شَرُّ آفَاتِ الْعَقْلِ الْكِبْر

۲۹) و در جایی دیگر فرموده‌اند: فروتنی سر عقل است و تکبر سر جهل و نادانی^۱ (آمدی، ۱۴۱۰: ۱۲۴) زیرا که فروتنی مؤونت و فرجی نخواهد و باعث رضا و خشنودی خدا و خلق گردد، و تکبر نفعی ندارد و سبب سخط خدا و دشمنی و عداوت خلق گردد، پس عاقل البتّه فروتنی کند و تا کسی جاهل نباشد تکبر نکند. (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۵۱)

۵.۴.۳.۳. طمع

حقیقت طمع، علاقه شدید به امور مادی است که در دست دیگران است و شخص طماع برای رسیدن به آن هرگونه خضوع و ذلت را می‌پذیرد و همچون برده‌ای است در برابر کسی که طمع از او دارد^۲. (رضی، ۱۴۱۴: ۵۰۸) فرد طماع غالباً این صفت رذیله را با خود حفظ می‌کند از همین رو امام (علیه‌السلام) طمع را بردگی ابدی شمرده (رضی، ۱۴۱۴: ۵۰۱) که عقول جاهلان را گرفتار و عقل مردان بزرگ را در آزمون قرار داده است^۳. (آمدی، ۱۴۱۰: ۴۵۵). ایشان بیشتر هلاکت و زمین خوردن‌های عقل را مربوط به افزون‌طلبی و زیاده‌خواهی دانسته و طمع را قربانگاه عقل معرفی می‌کند^۴. (رضی، ۱۴۱۴: ۵۰۷)

۶.۴.۳.۳. دنیاپرستی

دنیاپرستی مسلماً به انسان اجازه تفکر سالم و قضاوت صحیح را نمی‌دهد. در احادیث اسلامی تعبیرات جالبی در این زمینه دیده می‌شود؛ از جمله در حدیثی امام باقر (علیه‌السلام) می‌فرماید: حریص بر دنیا همچون کرم ابریشم است، هر قدر بیشتر ابریشم برگرد خود می‌تند زندانی‌تر می‌شود و راه خروج بر او مسدودتر می‌گردد تا از غم و اندوه بمیرد^۵. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰: ۲۳) حضرت امیر علیه‌السلام دنیا را طلاق داده شده‌ی صاحبان عقل و کیاست (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۲۰) و فریبنده زیان‌بار و گذرا معرفی

۱. التواضع رأس العقل والتكبر رأس الجهل.

۲. الطامعُ في وثاقِ الذلِّ

۳. عندَ غرورِ الأطماعِ و الآمالِ تنخدعُ عقولُ الجهالِ و تختبرُ ألبابُ الرجالِ

۴. أكثرُ مصارعِ العقولِ تحتَ بروقِ المَطامعِ

۵. مثلُ الحريصِ على الدنيا كمثلِ دودةِ القزِّ كلما ازدادت من القزِّ على نفسها لفتاً كان أبعدَ لها من الخروجِ حتى تموتَ غماً

کرده^۱ (رضی، ۱۳۷۹: ۷۲۹) و در نامه‌ای به یکی از یاران، او را نصیحت می‌کند که: دنیا را رها کن که حب دنیا، چشم را کور و گوش را کر و زبان را لال و گردن‌ها را به زیر می‌آورد.^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰: ۷۵) از منظر ایشان، «دنیا جای افتادن و لغزیدن عقل‌هاست» و به اندک غفلتی عقل‌ها در آن بلغزند و فریب آن خورند پس کمال حذر را از آن باید داشت که عقل به فریب شهوات و لذت‌های آن، نیفتد و مغلوب نگردد. (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۳۰)

۴- نتیجه

خداوند متعال آدمی را خلق کرد و اختیار و علم و آگاهی و عقل به او عطا فرمود، رسولان الهی را فرستاد تا انسان برای وصول به‌غایت نهایی خلقت در سایه استفاده از عقل، در منازعه بین خیر و شر، راه درست‌تر را انتخاب کند و خویش را رشد دهد. بررسی روایات و احادیثی که از حضرت علی علیه‌السلام به ما رسیده است بیانگر این مطلب است که در کلام آن حضرت، عقل به‌عنوان برترین ابزار درونی انسان برای شناخت خداوند متعال، بندگی، وصول به قرب الهی و دستیابی به مدارج بالای انسانی تعریف شده است؛ به شرطی که انسان با فهم دقیق کارکردهای عقل و نحوه استفاده از این ابزار، بهره‌برداری مناسبی از آن به عمل آورده و آن را در مسیری که حق تعالی تعریف کرده است به کار گیرد و البته از عواملی که می‌تواند باعث انحراف این ابزار و ناتوانی انسان در استفاده از عقل خود شود، غفلت نکند. چنانچه انسان عقل را وا گذاشته و مسیر مخالف را در پیش گیرد، آدمی تا آنجا پیش می‌رود که نه تنها در استفاده صحیح از قوه تعقل و رسیدن به خلیفه‌اللهی ناکام و عاجز می‌شود بلکه در نقطه مقابل، تبدیل به یکی از جنود شیطان و به عبارت مناسب‌تر، یک شیطان انسی می‌شود.

منابع

علاوه بر قرآن کریم،

۱. اَلدُّنْيَا تَقْرُ وَ تَضُرُّ وَ تَمُرُّ

۲. فَارْفُضِ الدُّنْيَا فَإِنَّ حُبَّ الدُّنْيَا يُغَمِّي، وَ يُصِمُّ وَ يُبْكِمُ وَ يُدِلُّ الرِّقَابَ فَتَدَارِكُ مَا بَقِيَ مِنْ عُمُرِكَ وَلَا تَقُلْ غَدًا أَوْ بَعْدَ غَدٍ، فَإِنَّمَا هَلَكٌ مَنْ كَانَ قَبْلَكَ بِإِقَامَتِهِمْ عَلَى الْأَمَانِيِّ وَالسُّؤْيِفِ

- ۱- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله (ش ۱۳۷۵)، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید (ترجمه شده با عنوان «جلوه تاریخ در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید»)، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۷ش)، معانی الأخبار / ترجمه محمدی شاهرودی، عبدالعلی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم.
۳. ابن شعبه حرانی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، قم، جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۴. ابن طاووس، علی ابن موسی (۱۳۷۵ش)، کشف المحجۀ لثمرۀ المهجۀ، قم، بوستان کتاب.
۵. ابن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغۀ، قم - ایران، نشر مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر، چاپ یکم.
۶. ابن منظور، محمد ابن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، لبنان، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، نوبت چاپ سوم.
۷. ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغۀ، بیروت - لبنان، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
۸. الجوهری، أبو نصر إسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق)، الصحاح تاج اللغۀ و صحاح العربیة، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ چهارم.
۹. آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، محقق / مصحح: رجائی، سید مهدی، دار الکتب الإسلامی، قم، چاپ دوم.
۱۰. آهنچی، امید (۱۳۹۷ش)، «واکای معنای عقل سلیم از منظر علامه طباطبایی»، فصلنامه معرفت، سال بیست و هفتم، شماره اول، پیاپی ۲، صص ۵۷-۶۹.
۱۱. برنجکار، رضا (۱۳۸۰ش)، «عقل و تعقل»، فصلنامه علمی قیسات، دوره ۶، شماره ۱۹ - شماره پیاپی ۱۹، صص ۳۴-۴۴.
۱۲. جلالوند، مهدی؛ جلالوند، بهزاد (۱۳۹۷ش)، «روش های شیطان برای تأثیر در قوای ادراکی»، پژوهشنامه معارف قرآنی، دوره ۹، شماره ۳۴ صفحه ۸۱-۱۰۸.
۱۳. خوانساری، آقا جمال، محمد ابن حسن (۱۳۶۶ش)، شرح غرر الحکم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.

۱۴. دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۹۱ش)، *تفسیر موضوعی نهج البلاغه*، قم. دفتر نشر معارف، ویراست دوم.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت - لبنان، نشر دار الشامیة.
۱۶. رشاد علی‌اکبر (۱۳۸۵ش)، «گستره کارکرد و کاربرد عقل در تفهیم و تحقق دین»، *فصلنامه علمی پژوهشی فقه و حقوق*، شماره ۸.
۱۷. رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۸ش)، *نهج البلاغه*، ترجمه جعفر شهیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهاردهم.
۱۸. رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹ش)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم، نشر مشهور، چاپ اول.
۱۹. رضی، محمد بن حسین (۱۴۰۴ق)، *خصائص الأئمة عليهم السلام (خصائص امیرالمؤمنین علیه‌السلام)*، مشهد، آستان قدس رضوی.
۲۰. رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه (صبحی صالح)* قم - ایران، مؤسسه دار الهجرة.
۲۱. رودگر، محمدجواد (۱۳۸۲ش)، *تحجر و تجدد از منظر استاد شهید مطهری*، کتاب نقد شماره ۲۶ و ۲۷، صص ۶۷-۶۶.
۲۲. شفیعی، احمد و دیگران (۱۳۹۰ش)، «صورت پردازی مفهوم انسان و چگونگی تأثیر آن بر اندیشه سیاسی؛ هابز و جوادی آملی»، *فصلنامه انسان پژوهی دینی*، دوره ۸، شماره ۲۶، ص ۱۴۱ - ۱۱۹.
۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تهران، انتشارات مرتضوی، نوبت چاپ سوم.
۲۴. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی (للطوسی)*، محقق / مصحح: مؤسسه البعثة
۲۵. فراهیدی (خلیل ابن احمد) (۱۴۰۹ق)، *العین*، قم، ایران، مؤسسه دارالهجره.
۲۶. فخاری، علیرضا؛ بشارتی، زهرا (۱۳۹۵ش)، «رویکرد «درزمانی» به تعبیر «نظم آمرکم» در عبارت «أَوْصِيكُمْمَّا يَتَّقُوا اللَّهَ وَنَظُمِ أَمْرِكُمْ» دو فصلنامه پژوهش های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، سال ششم، بهار و تابستان، شماره ۱۴

۲۷. فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی (۱۳۷۹ش)، ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران، مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الإسلام، چاپ پنجم.
۲۸. قمی، عباس، ۱۴۱۴ ه.ق، سفینه البحار، قم، نشر اسوه.
۲۹. کراچکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، قم، نشر دارالذخائر.
۳۰. کرمی، سعید، ۱۳۸۴، «تجربہ نمرده است»، مجله امید انقلاب، شماره ۳۵۹.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم، انتشارات دارالحدیث.
۳۲. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ش)، عیون الحکم و المواعظ. قم - ایران، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث. سازمان چاپ و نشر.
۳۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، لبنان، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
۳۴. محمدی ری شهری، محمد، مسعودی، عبدالهادی، و برنجکار، رضا (۱۳۸۲ش)، علم و حکمت در قرآن و حدیث. قم ایران: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث. سازمان چاپ و نشر.
۳۵. محمدی ری شهری، محمد و دیگران (۱۳۸۶ش)، دانش نامه عقاید اسلامی. قم ایران، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث. سازمان چاپ و نشر.
۳۶. مغنیه، محمدجواد (۱۳۸۷ش)، در سایه سار نهج البلاغه (ترجمه فی ظلال نهج البلاغه)، گروه مترجمان، قم، دارالکتاب الاسلامی
۳۷. مؤدب، سید رضا؛ سالمی، حسین (۱۳۹۹ش)، «چگونگی نفوذ شیطان در قوای ادراکی آدمی و اقسام کنش‌های آن از منظر قرآن با تأکید بر دیدگاه امام خمینی (رحمه الله علیه)»، دو فصلنامه علمی انسان پژوهی دینی، سال هفدهم، شماره ۴۳، ۱۳۹۹.
۳۸. مهدی زاده، حسین (۱۳۸۲ش)، «درآمدی بر معناشناسی عقل در تعبیر دینی»، ماهنامه معرفت.
۳۹. نجف زاده، علی رضا (۱۳۹۰ش)، «نظریه فلاسفه درباره چیستی و کارکرد عقل عملی»، فصلنامه مطالعات اسلامی، سال ۴۳، شماره پیاپی ۸۷/۲ ص ۱۶۴-۱۴۱
۴۰. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.

بررسی راهکارهای برونرفت از موانع تقوا در قرآن کریم و روایات

ابراهیم قربانی^۱

محمد رضا آرام^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۷، صفحه ۱۱۶ تا ۱۳۴ (مقاله پژوهشی)

چکیده

موضوع تقوا، حفظ و تقویت آن همواره در دین اسلام، مورد توجه بزرگان و اندیشمندان بوده است. حفظ تقوا در مرحله نخست، و تقویت آن در مرحله بعد، تنها با شناخت عوامل بازدارنده از تقوا تحقق می‌یابد. قرآن کریم و روایات ائمه معصوم (ع) مهم‌ترین منابع و مراجع شناسایی موانع تقوا بوده و علاوه بر معرفی موانع بازدارنده از تقوا، راهکارهای رفع موانع تقوا نیز در این منابع بیان شده است. با در نظر گرفتن این مطلب که موانع تقوا، عامل یا عواملی هستند که مانع ایجاد و حفظ تقوا در فرد و جامعه می‌شوند، می‌توان این‌گونه بیان نمود که تنها راه برونرفت از این موانع، الگو قرار دادن آیات قرآن کریم و روایات است. در فرآیند شناسایی موانع تقوا، علاوه بر ارائه راهکارهای برونرفت از موانع تقوا به وسیله انجام عبادات فردی و جمعی مانند: نماز، روزه، زکات، حج؛ راهکارهای دیگری از جمله توسل، توکل، صبر، ذکر، امید داشتن به رحمت الهی، نیز تشریح شده است که دانستن آن در ایجاد تقوا و حفظ آن بسیار حائز اهمیت است.

کلیدواژه‌ها: تقوا، اوامر، نواهی، موانع، راهکارهای قرآنی، روایات.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران:

tarjome@chmail.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، حقوق و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد

اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول): mohammad.aram@srbiu.ac.ir

درآمد

از مهم‌ترین موانع تقوا و آنچه سبب بی‌تقوایی افراد شده، ارتکاب گناهان مختلف است. در قرآن موارد متعدد و مختلفی را به عنوان مصادیق بازدارنده از تقوا، ذکر نموده است. (فرهنگ قرآن، ج ۸، ص ۳۶۶) از جمله این موارد؛ ارتکاب گناه برخاسته از غرور و نخوت است: *وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ...* و چون به او گویند که از خدا بترس، خودخواهی‌اش او را به گناه کشاند. در آیات و روایات عواملی که موجب بی‌تقوایی می‌شود، مشخص شده و آنچه سبب بی‌تقوایی افراد شده، نافرمانی از اوامر و نواهی الهی است. به تعبیری دیگر عامل نبودن به بایدها و نبایدهای مشخص شده در دین، خود به تنهایی بزرگ‌ترین عامل بازدارنده از تقوا است. خداوند در سوره حشر آیه ۷ به همه مؤمنان دستور می‌دهد که آنچه را پیامبر اکرم (ص) امر می‌کند اجرا کنند و آنچه را از آن نهی کرده، خودداری نمایند و تقوای الهی را پیشه کنند که خدا شدید العقاب است. *وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ*. دقت در آیه نشان می‌دهد که منظور از «*مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ*»، تمام اوامر پیامبر اکرم (ص) است؛ زیرا نقطه مقابل آن نواهی او است *وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا*. به همین دلیل بسیاری از مفسران مانند: طبرسی در مجمع البیان، و ابوالفتح رازی در روح الجنان، و قرطبی در تفسیر خود، و فخر رازی در تفسیر کبیر تصریح کرده اند که مفاد آیه عام است. طبق این آیه باید در برابر اوامر و نواهی پیامبر (ص) تسلیم مطلق بود و شرط رفع موانع بازدارنده از تقوا، اطاعت از ائمه معصوم (ع) است.

طرح مسأله

در طول زندگی هر فردی با مشکلات مختلفی است که عمده این سختی‌ها و مشکلات به دلیل اطاعت نکردن از فرامین الهی و انجام گناه رخ می‌دهد. کسی را نمی‌توان یافت که از مشکلات و معضلات سخن نگوید و یا از آن ننالد، مگر آنکه تقوای الهی پیشه کرده و از گناهان دوری کند. درست است که شناخت موانع تقوا به تنهایی انسان را به سرانجامی نیکو نمی‌رساند، اما شناخت این موانع به انسان کمک می‌کند تا با عزمی راسخ در پی رفع موانع بوده و به فرجامی نیکو دست یابد. از این رو، شناخت و یافتن راهکار برای رهایی از موانع تقوا، دغدغه هر انسان مومنی است. در تعالیم قرآن و معارف اهل بیت (ع) برای برون‌رفت از موانع تقوا و مشکلات پیرامون آن، حتی آنهایی که بیرون از اراده و اختیار آدمی است و در حقیقت می‌توان آن را مشکلات طبیعی دنیا دانست راهکارهایی بیان شده است. این راهکارها، افزون بر راهکارهایی است که آیات و روایات به عنوان راهکارهای عادی و معمولی و از طریق بهره‌گیری از ابزار و اسباب دنیوی ارائه می‌دهد. به این معنا که انسان برای رهایی از موانع می‌تواند از سازوکارهایی استفاده کند که

وی را از این‌گونه مشکلات رهایی می‌بخشد. این راه‌ها را می‌توان در حوزه‌های مختلف و با بهره‌گیری خرد و عقل و دیگر اسباب به دست آورد. سخن این است که وقتی انسان از اسباب‌ها به هر دلیلی نتواند بهره بگیرد و یا به سختی و دشواری از آنها استفاده کند و یا در مقام نومی‌دی از اسباب قرار گیرد چه راه کاری را قرآن و احادیث برای این مرحله و مرتبه قرار داده است؟ آیا اصولاً ساز و کاری برای این مرتبه و مرحله است؟ اگر راهکاری وجود دارد آن چیست؟ آیا قرآن و اهل بیت (ع) راهکاری عام و کلی و برای همگان دارند؟ آن راهکار پیشنهادی و سازوکاری قرآنی و روایی برای برون‌رفت از موانع و مشکلات چیست؟

معنای لغوی تقوا

تقوی اسم مصدر از ریشه «وقی» در لغت به معنای پرهیز، حفاظت و مراقبت شدید و فوق العاده است. (لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۲ و المصباح، ص ۶۶۹) تقوی در اصطلاح صفتی است که انسان را از گناه و نافرمانی خداوند متعال، باز می‌دارد و بر طاعت و بندگی او برمی‌انگیزد. وقی ریشه تک معنایی دارد که دلالت می‌کند بر دفع کردن چیزی از چیز دیگری به وسیله عاملی دیگر و وقایه یعنی محافظت کردن و مصون داشتن هر چیز از عواملی که آزار و زیان بدان رسانند. معجم مقاییس اللغة، ج ۶ ذیل ماده «وقی» و المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم و مفردات راغب، «ماده وقی»

معنای اصطلاحی تقوا

تقوی در ادبیات معارف اسلامی به معنای حفظ خویشتن از مطلق محظورات است؛ اعم از محرّمات و مکروهات. (دائرة المعارف قرآن کریم، ج ۸، ص ۴۴۶) برخی ترک بعضی از مباحات را نیز در تحقق این معنا لازم دانسته‌اند، چنان‌که پیامبر اکرم صلوات الله علیه، وجه نام‌گذاری پرهیزگار به متقی را، انجام ندادن برخی از مباحات به انگیزه پرهیز از حرام‌ها دانسته است. (مجمع البیان، ج ۱، ص ۸۳ و مستدرک الوسائل: ج ۱۱، ص ۲۶۷) بر این اساس، عارفان افزون بر دوری از محرّمات، اجتناب از لذت‌های حلال دنیوی را در مراتبی از تقوی لازم شمرده‌اند (المحیط الاعظم، ج ۱، ص ۲۷۸ و التقوی فی القرآن، ص ۲۸).

۱. موانع بازدارنده از تقوا در آیات و روایات

تقوا از نظر فردی و اجتماعی اهمیت بسیار زیادی دارد. عوامل موثر فردی و اجتماعی در ایجاد تقوا باید از منظر قرآن و روایات بررسی شود تا زمینه ایجاد تقوا در فرد و اجتماع فراهم شود. از عوامل موثر در رفع موانع تقوا و همچنین تقویت آن از منظر اجتماعی می‌توان به دوری از اختلاف و تفرقه و نفاق، ظلم نکردن و احترام به حقوق اجتماعی دیگران، هم‌نشینی و دوستی با

صالحین، دوری از محافل گناه و... اشاره نمود. به عنوان نمونه اختلافاتی که پس از رحلت پیامبر اسلام در میان مسلمانان رخ داد. مانند نامه‌ای که پیامبر(ص) در آخر عمرشان مرقوم کردند و خلیفه دوم مخالف آن بود که موجب اختلاف در جمع حاضر شد. الرَّزِيَّةُ كُلُّ الرَّزِيَّةِ مَا حَالَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ كِتَابِ رَسُولِ اللَّهِ، مصیبت بزرگ این بود که میان مسلمانان و آن نامه جدایی افتاد(بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴).

در ادامه، موانع بازدارنده از تقوا، شرح داده می‌شود.

۱-۱. خلف وعده و نداشتن وفای به عهد و پیمان

خداوند در چند جای قرآن کریم وفای به عهد را واجب و بر آن تاکید کرده و می‌فرماید: وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (اسراء: ۴۳). در بسیاری از موارد و در طول تاریخ از زمان پیامبر مکرم اسلام تا عصر کنونی، بر مسئله وفاداری به عهد و پیمان تأکید شده است. درباره اهل صدق و تقوا می‌فرماید: وَالْمُؤْفُونَ بَعْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا (بقره: ۱۷۷).

عهد بر سه قسم است: نخست، عهدی که خدا با بندگانش فرموده، دوم، عهدی که مردم با خدا می‌کنند، قسم سوم که موضوع تحقیق حاضر نیز است؛ پیمان‌هایی است که مردم با یکدیگر می‌بندند. در آیات و احادیث بسیاری وجوب وفای به عهد و نشکستن حرمت آن مورد تأیید قرار گرفته است. از رسول اکرم(ص) روایت است: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَفِ إِذَا وَعَدَ (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۴۶). پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَفِ إِذَا وَعَدَ؛ کسی که به خدا و روز جزا ایمان آورده وقتی وعده‌ای می‌دهد باید وفا کند(کلینی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۶۶۳). بنابراین وفای به عهد از لوازم ایمان به خدا و روز جزا بوده و پیمان شکنی با دیگران از موانع بازدارنده از تقوا در امور اجتماعی محسوب می‌شود.

۱-۲. اجتماع آمیخته به گناه: محافل جمعی توأم با گناه

تأثیر بسیار سوئی در روابط اجتماعی دارد که موجب اختلال در تقوای اجتماعی می‌گردد. استهزا و تمسخر دیگران در جمع، گناهی اجتماعی است که قرآن به آن اشاره کرده است(مطففین: ۲۹؛ حجرات: ۱۱). در جایی دیگر؛ افترا به دیگران(نور: ۵۱) را متذکر شده است. اختلال در تقوای اجتماعی خطراتی به مراتب بیشتر از تقوای فردی دارد چرا که آن عمل، ممکن است فراگیر شود و ضمن اینکه رفتار هر فرد در اجتماع متأثر از رفتار دیگران است. به عبارت دیگر فردی که مقید به رعایت تقوای الهی نباشد، جمعی از اطرافیانش را به مخاطره می‌اندازد. از امام صادق(ع) فرمود: لَا يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَجْلِسَ مَجْلِسًا يَعْصِي اللَّهُ فِيهِ، وَ لَا يَقْدِرُ عَلَى تَغْيِيرِهِ؛ برای مؤمن جایز نیست در مجلسی بنشیند که در آن معصیت خدا می‌شود و او قدرت بر(نهی از منکر کردن) تغییر دادن آن را

ندارد (کلینی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۷۴). حضور در محافل گناه، به خودی خود، گناه محسوب شده و مانعی بازدارنده برای تقوا می‌باشد؛ اگرچه فرد صرفاً نظاره‌گر بوده باشد. گناهان دسته جمعی موانع بسیاری برای تقوای اجتماعی ایجاد می‌کند رفع آن بسیار دشوار است. ارتکاب گناه برخاسته از غرور و نخوت مانع بزرگی برای تقوا به حساب می‌آید: وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ (۲۰۶: بقره). بر اساس این آیه می‌توان این‌گونه برداشت نمود که گناه از مهم‌ترین موانع بازدارنده از تقوا محسوب می‌شود.

۳-۱. اختلاف افکنی

قرآن به موضوع اختلاف افکنی پرداخته است (بقره: ۲۱۳؛ آل عمران: ۱۹؛ شوری: ۱۴؛ زخرف: ۶۵؛ حجرات: ۹). برخی از افراد در جامعه میان مردم اختلاف‌افکنی می‌کنند، اینان وحدت اجتماعی و انسجام آن را از میان می‌برند و امکان برآوردن نیازها از سوی افراد را در عملکرد اجتماعی مختل یا مخدوش می‌سازند. شکی نیست که انسان‌ها با وحدت و اتحاد است که می‌توانند نظام اجتماعی استواری را شکل دهند که در این نظام هر کسی بر اساس عدالت می‌تواند حقوق خویش را استیفا کرده و به آرامش و آسایش برسد. اما اختلاف‌افکنان با رویه تفرقه‌افکنی خویش این فرصت را از جامعه و اجتماع سلب می‌کنند. امام علی (ع) می‌فرماید: لو سکت الجاهل ما اختلف الناس؛ اگر جاهل سکوت می‌کرد، مردم اختلاف نمی‌کردند (سبب بسیاری از اختلافات، سخن‌های ناآگاهانه است). (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۸۱)

۴-۱. شهوت و بی‌عفتی

قرآن در سوره یوسف به موضوع شهوت پرداخته است (یوسف: ۳۲). کسانی که گرفتار شهوت و غضب هستند، در رفتار اجتماعی ستمگر بوده و به حق و حقوق دیگران توجهی ندارند. اینان رفتاری را در اجتماع پیش می‌گیرند که موجب هنجارشکنی شده و ارزش‌ها به ضد ارزش تبدیل می‌شود. این‌گونه افراد با بی‌عفتی و بی‌حیایی هنجارهای اخلاقی و اجتماعی را زیر پا می‌گذارند و محافلی را برای بروز و ظهور گرایش‌های شهوانی خویش راه‌اندازی می‌کنند. اینان کسانی هستند که نه تنها به خود ظلم می‌کنند بلکه اجتماع را به سمت و سویی هدایت می‌کنند که تنش‌ها در آن افزایش می‌یابد و امنیت و آرامش روانی از جامعه سلب می‌شود. مسئله «شهوت و بی‌عفتی» در منابع روایی اسلام، مورد توجه فراوان قرار گرفته و بیشتر آنها بیانگر هشدار درباره پیامدهای خطرناک آن است. شهوات دام‌های شیطان است، برای در امان ماندن از آفات بایستی خویشتن را از تسلیم شدن در برابر شهوات باز داشت، ترک شهوت‌ها، برترین عبادت و زیباترین عادت است و کسی که به هنگام غضب و تمایل و ترس و شهوت، مالک نفس خویش باشد،

خداوند جسد او را بر آتش دوزخ حرام می‌کند. امام علی (ع) می‌فرماید: **الشَّهَوَاتُ سُؤْمٌ قَاتِلَاتٌ؛** شهوت‌ها، زهرهای کشنده است که شخصیت و ایمان و مروّت و اعتبار انسان را نابود می‌سازد. (آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۰)

۱-۵. تضييع حقوق ديگران

کسانی که در امور و وظایف اجتماعی خود قصور دارند، از مصادیق کسانی هستند که ظلم اجتماعی روا می‌دارند (هود: ۸۴؛ شعراء: ۱۸۳). با توجه به اینکه ضایع کردن حق دیگران، حق الناس بوده و علاوه بر اینکه گناهی بزرگ محسوب می‌شود، و صرفاً با رضایت فرد یا افرادی که حق ایشان ضایع شده، قابل رفع و بخشش است؛ بنابراین از مهم‌ترین موانع تقوا در مسائل اجتماعی، تضييع حقوق ديگران است. هر کسی در جامعه حق و حقوقی دارد که باید از سوی دیگران مراعات و ادا شود. از جمله حقوقی که نباید آن را تضييع کرد حقوق اجتماعی هر یک از افراد جامعه است. امام صادق (ع) می‌فرماید: **مَا عُبدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ إِدَاءِ حَقِّ الْمُؤْمِنِ؛** هیچ عبادتی بالاتر از ادای حق مؤمن نیست. (کافی، ج ۲، ص ۱۷) این روایت حکایت از اهمیت فوق العاده رعایت حقوق دیگران در صحنه زندگی اجتماعی مسلمانان دارد.

۱-۶. حرمت شکنی

هر جامعه‌ای به خصوص جوامع دینی، دارای ارزش‌ها و مقدّساتی است که نزد مردم آن جامعه دارای حرمت است و شکستن قداست این ارزش‌ها «حرمت شکنی» محسوب می‌گردد. پدیده‌هایی مانند «ارتداد» و بازگشت به آیین گذشته، استهزای پیامبر (ص) و دین اسلام، از جمله مواردی است که از آن‌ها با عنوان «حرمت شکنی» یاد می‌شود. در قرآن نیز نادیده گرفتن حریم خصوصی و جان و مال و عرض افراد به عنوان ظلم و ستم مطرح شده است (حجرات: ۱۱؛ حج: ۳۹). در هر جامعه‌ای اموری به عنوان حرمت‌ها و حریم‌ها مطرح است که باید رعایت شود. حفظ حریم در واقع همان حفظ تقوا بوده و شکستن حریم هم مانع بازدارنده از تقوا محسوب می‌شود. نادیده گرفتن حرمت‌ها و ارزش‌های دینی سبب ایجاد موانع متعددی برای تقوا در فرد و اجتماع می‌شود و در مقابل احترام به شعائر و محافل مذهبی که به نوعی حریم الهی نیز محسوب می‌شوند، سبب رفع موانع تقوا و تقویت تقوای اجتماعی می‌شود.

۱-۷. کذب در گفتار

قرآن برای دروغگویان عذابی بزرگ وعده داده است؛ **وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ** (بقره: ۱۰). نداشتن صداقت در گفتار نسبت به دیگران در امور مختلف، خود یکی از مصادیق بازدارنده از تقوا بوده و موجب ناهنجاری اجتماعی است. به عبارت دیگر نداشتن صداقت

در گفتار و عمل نسبت به دیگران، علاوه بر اینکه روابط اجتماعی را مختل می‌کند، نقش مهمی در بازدارندگی از تقوای اجتماعی خواهد داشت. فردی که به دیگران وعده‌های می‌دهد و به وعده‌اش عمل نمی‌کند، این امر نشانگر کذب در گفتار و عمل او بوده و در حقیقت نشأت گرفته از نبود تقوای الهی است.

۸-۱. طغیان

بر اساس تعالیم قرآن کریم، دلیل طغیان انسان، بی‌نیاز دانستن خود است؛ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ، أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى (علق: ۶-۷). انسان وقتی به وسایل و وسایط مختلفی که خداوند در اختیارش گذاشته متذکر و متوجه به تکالیفی الهی شد، در صورتی که آن تکالیف موافق طبع او نباشد یا برای خدا از میل نفسانی خود چشم پوشیده و آن تکالیف را انجام می‌دهد، و یا به حدود الهی و تکالیف او مقید نبوده و مطابق میل نفسانی خود دچار لغزش و گناه می‌شود. گناه، مانعی برای تقوا بوده و ممکن است در ابتدا از این نافرمانی متوجه مانعی که برای تقوا در خود ایجاد نموده است، نشود و صرفاً خود در دل احساس شرمساری و ناراحتی نماید، اما در دفعات دیگر که نافرمانی تکرار شود، علاوه بر اینکه حس شرمساری در او ضعیفتر می‌شود، بی‌اعتنایی به امر پروردگار در نظرش آسان‌تر شده و مانعی بزرگ برای بازدارندگی از تقوایش پدیدار خواهد شد. همچنان‌که اثر تذکرات انبیاء (ع) هم در دلش کمتر می‌شود، و در هر تکراری علاوه بر اینکه امکان معصیت در نظرش قوی‌تر و اثر تذکرات ضعیفتر خواهد شد؛ موانع بازدارنده از تقوا قوت بیشتری خواهد داشت. تا آنجا که بطور کلی تذکرات در دلش بی‌اثر و وجود و عدمش یکسان می‌شود، در آیه مورد بحث که فرمود: فلما نسا ما ذکروا به... مقصود از نسیان همین بی‌اثر شدن تذکرات و ایجاد مانع برای تقوا است (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۸۳).

۹-۱. نسیان

نسیان به معنای بی‌اعتنایی به خدا و اوامر الهی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۸۹)، و همچنین به معنای ضد ذکر و حفظ است (ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ج ۱۵، ص ۳۲). گاهی انسان به واسطه زیانی که به او رسیده، خدا را می‌خواند؛ و زمانیکه خداوند نعمتی از خود به او عطا می‌کند، آن‌چه را به خاطر آن، قبلاً خدا را می‌خواند، از یاد می‌برد. به تعبیری دیگر؛ در زمان مشکلات و ضرر و زیان، به یاد خدا بودن و پس از رفع مشکل از او دور شدن، نه تنها تقوا محسوب نمی‌شود بلکه مانعی بازدارنده برای تقوا خواهد بود. و این نوع ارتباط با خدا برای انسان نفعی نخواهد داشت، چراکه نزد خداوند تنها متقین ارزشمند هستند و هرکس تقوای بیشتری داشته باشد نزد خدا عزیزتر است (حجرات: ۱۳).

۲. راهکارهای برون‌رفت از موانع تقوا در آیات و روایات

۱-۲. بینش و آگاهی

داشتن بینش و آگاهی لازمه‌اش غفلت زدایی، تبیین حق از باطل، خردورزی و تفکر است. قرآن راه درست و رسیدن به تکامل را ارائه کرده است و با پشتوانه ادله روشن و متقن راهی صحیح را معرفی و تضمین کرده است. خداوند در این رابطه می‌فرماید وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ (بقره: ۱۸۵). در جای دیگر می‌فرماید: قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ (نساء: ۱۷۴).

انسان با خردورزی و عقل حقایق را یافته و بر هواهای نفسانی چیره می‌شود. اگر آگاهی نباشد جهل در او ریشه دوانده، هواهای نفسانی بر عقل حاکم گشته و مانع از توجه او به حقایق و معارف الهی خواهد شد. انظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ لِعَالَمٍ يَفْقَهُونَ (انعام: ۶۵).

۲-۲. پرسش از اهل ذکر

در سوره نحل آمده: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (نحل: ۴۳). ابن جریر، همچنین از جابر بن یزید جعفی نقل کرده که چون این آیه نازل شد، امام علی (ع) می‌فرمایند: نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ مَا أَهْلُ الذِّكْرِ هَسْتِم. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۸). همچنین از امام علی (ع) نقل کرده‌اند در پاسخ کسی که در باره این آیه پرسید، فرمود: وَاللَّهِ! إِنَّا لَنَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ، نَحْنُ أَهْلُ الْعِلْمِ، وَ نَحْنُ مَعْدِنُ التَّوِيلِ وَ التَّنْزِيلِ، وَ لَقَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) يَقُولُ: أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا؛ فَمَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَلْيَأْتِهِ مِنْ بَابِهِ (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۳۴). پرسش از اهل خبره نیز برای جاهل، به حکم عقل بوده و رجوع جاهل به عالم در حقیقت، ارشاد به حکم عقلی است. (طیب، ۱۳۹۳ق، ج ۸، ص ۱۲۸). چنین به نظر می‌رسد که پرسش از اهل ذکر در واقع همان رجوع به آیات قرآن و پیشوایان دینی (منابع روایی) بوده که تنها راه رهایی از موانع تقوا است.

۳-۲. بصیرت و معرفت

منشأ جهل و نادانی، نداشتن بصیرت و معرفت است. وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دَعَاءً وَ نِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (بقره: ۱۷۱). مضمون این آیه راه درمان جهالت، کسب بینش و بصیرت است. (مصطفوی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۲۵). بینش و بصیرت در امور، امری ضروری است که سبب رفع موانع تقوا خواهد شد. امام صادق (ع) می‌فرماید: الْعَامِلُ عَلَىٰ غَيْرِ بَصِيرَةٍ كَالسَّائِرِ عَلَىٰ غَيْرِ الطَّرِيقِ وَ لَا يَزِيدُهُ سُرْعَةَ السَّيْرِ مِنَ الطَّرِيقِ إِلَّا بُعْدًا؛ کسی که بدون «بصیرت» عمل می‌کند، همچون زنده‌ای است که در بی‌راهه می‌رود؛ پس هر چه سریع‌تر رود، از مقصد دورتر می‌شود. داشتن بصیرت و معرفت از مهم‌ترین ویژگی‌های یک مؤمن است و دستیابی

به آن، نیازمند تلاش و مجاهدت است. با پیروی از دستورات ائمه اطهار(ع) و عمل به راهکارهای ارائه شده، می‌توانیم به بصیرت حقیقی دست یافته و مسیر سعادت و رستگاری را در پیش بگیریم.

۲-۴. همت

تنبلی و نداشتن همت برای انجام امور، از دیگر موانع بازدارنده از تقوا به شمار می‌آید که عبور از این مانع صرفاً با تلاش و همت والا محقق خواهد شد. فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ (۱۵۹: آل عمران). امام باقر(ع) می‌فرماید: إِيَّاكَ وَالضُّجْرَ وَالْكَسَلَ فَإِنَّهُمَا يَمْنَعَانِكَ حَظَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۶: ۳۹۵). پرهیز از افسردگی و کسالت؛ همانا آن دو تو را از به دست آوردن حظ دنیا و آخرت باز می‌دارند.

۲-۵. سعه صدر در امور

از نعمت‌های بزرگ خداوند سعه صدر است که به پیامبر(ص) اعطا فرموده است. الم نَشْرَحُ لَكَ صَدْرَكَ (انشرح: ۱). از راه‌کارهای برون‌رفت از موانع تقوا، که در روایات بر آن تأکید شده داشتن حوصله و اجتناب از تنبلی و بی‌حوصلگی در امور است. بی‌حوصلگی و بی‌صبری موانع بازدارنده از تقوا محسوب می‌شود، چراکه انسان را از انجام عبادات و اوامر الهی باز می‌دارد. این امر سبب می‌شود تا انسان در انجام امور فردی و اجتماعی خود متناسب با موقعیتش عمل نکرده و در انجام تمامی امورش نیز مداومت لازم را نداشته باشد. در نتیجه هیچ کاری را به انتها نرسانده و آموزش توأم با نقصان و شکست همراه خواهد بود (آشتیانی، ۱۳۶۲، ص ۲۱۲).

۲-۶. ایمان

ایمان یعنی اعتقاد قلبی به خدا و پیامبر اکرم(ص)، و اقرار با زبان، قلب و عمل به فرامین الهی به واسطه پذیرش اعتقادات، بدون شک و شبهه و با اعتماد و اطمینان خاطر که در آن پریشانی و وسوسه‌ها تأثیری نداشته باشد. چنان‌که امام علی(ع) در خطبه ۲۲۷ نهج البلاغه می‌فرماید: الْإِيمَانُ الْمَعْرِفَةُ بِالْقَلْبِ، وَإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ. اینگونه ایمان، برطرف کننده موانع تقوا خواهد بود. در قرآن آمده: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (فتح: ۴). در این آیه کاملاً مشهود است که از مهم‌ترین عوامل ایجاد آرامش، ایمان است. آرامش انسان، نشانگر وجود ایمان بوده و حضور ایمان، کفر را که از مهمترین موانع بازدارنده از تقوا است، رفع می‌کند. چرا که نبودن ایمان مساوی است با کفر، و کافر آرامش قلبی و روحی و روانی ندارد. از امام صادق(ع) درباره آیه الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بَظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ (انعام: ۸۲). ضمن حدیثی آمده است: (فی

می‌گزارد و اگر افسرده و دلتنگ باشد، شکر نمی‌گزارد و اگر از پروردگارش شکایت کند، معصیت او را کرده است (صدوق، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۴۹۸). همچنین ایشان در حدیثی دیگر نیز می‌فرماید: الصَّبْرُ أَرْبَعُ شُعَبٍ: الشُّوقُ، وَ الشَّقَقَةُ، وَ الزَّهَادَةُ، وَ التَّرَقُّبُ، فَمَنْ اشْتَأَقَ إِلَى الْجَنَّةِ سَلَا عَنْ الشَّهَوَاتِ، وَ مَنْ أَشْفَقَ عَنِ النَّارِ رَجَعَ عَنِ الْمُحَرَّمَاتِ، وَ مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا تَهَوَّنَ بِالْمُصِيبَاتِ، وَ مَنْ ارْتَقَبَ الْمَوْتَ سَارَعَ فِي الْخَيْرَاتِ؛ صبر چهار شعبه دارد: شوق و ترس و زهد و انتظار؛ هر که شوق بهشت داشته باشد از شهوات را کنار می‌زند، و هر که از آتش بترسد خویشتن را از حرام نگه دارد و هر که در دنیا زهد ورزد گرفتاری‌ها را به چیزی نگیرد، و هر که منتظر مرگ باشد در کارهای خیر می‌کوشد (متقی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۸۵).

۱۰-۲. ذکر: منظور از ذکر، یاد خدا بودن است، و یاد خدا موجب آرامش انسان است أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (رعد: ۲۸). در بسیاری از امور، موانعی هست که موجب نا آرامی‌ها و نگرانی‌ها و اضطراب می‌شود، همه این‌ها تنها با یاد خدا برطرف می‌شود. لازمه به وجود آمدن تقوا در انسان، یاد خدا است و نا آرامی‌ها و مشکلات، در واقع همان موانع بازدارنده از تقوا برای انسان محسوب می‌شود که یکی از ابزار رفع این موانع یاد کردن پیوسته و مکرر خدا است. انسان در تمامی ابعاد در هر موضوعی یاد خدا باشد، برکاتی برایش خواهد داشت که هر کدام در جای خود به نوعی بر طرف کننده مانعی از موانع بازدارنده از تقوا خواهد بود. به عنوان نمونه: یاد قادر بودن خدا، سبب توکل بر او خواهد بود. یاد بخشش و لطف الهی، مایه محبت و امید است. یاد عدالت خدا، عامل تقوا و پرهیزگاری است. ذکر نیز بر دو گونه است: ذکر خدای عز و جل هنگام مصیبت و بهتر از آن ذکر و یاد خداست در آنچه بر تو حرام کرده، تا مانع تو شود (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۳: ۱۴۴).

۱۱-۲. توکل

هر کس بر خدا توکل کند خدا برایش کافی است؛ وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ (طلاق: ۳). وکل از ریشه (وکل) و به معنی وکیل گرفتن و واگذاری کارها به وکیل میباشد (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۹). برخی در تعریف توکل می‌گویند: التَّوَكُّلُ كُلُّهُ الْأَمْرُ كُلُّهُ إِلَى مَالِكِهِ وَالتَّعْوِيلُ عَلَى وَكَالَتِهِ (انصاری، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۷۱). بعضی دیگر گفته‌اند: التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ، انْقِطَاعُ الْعَبْدِ إِلَيْهِ فِي جَمِيعِ مَا يَأْمَلُهُ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ (طریحی، ۱۹۵۳م: ۴۸۵). امام علی (ع) می‌فرماید: مَنْ تَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ ذَلَّتْ لَهُ الصَّعَابُ وَتَسَهَّلَتْ عَلَيْهِ الْأَسْبَابُ؛ هر کس به خدا توکل کند، دشواریها برای او آسان شده و اسباب برایش فراهم می‌شود (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۴۲۵). براساس این روایت؛ با توکل به خدا، امور آسان شده و زمینه رفع موانع فراهم می‌شود که نتیجه‌اش ایجاد تقوا خواهد بود. توکل با همت و تلاش همراه بوده و میسر خواهد بود و به این معنا نیست که انسان کارهایش را معطل نموده و

صرفاً در انتظار لطف و کرم الهی باشد! چنان‌که در حدیثی از پیامبر(ص) این مسئله را متذکر شده‌اند. رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ قَوْمًا لَا يَزْرَعُونَ قَالَ: مَا أَنْتُمْ؟ قَالُوا: نَحْنُ الْمُتَوَكِّلُونَ، قَالَ: لَا، بَلْ أَنْتُمْ الْمُتَكَلِّفُونَ؛ رسول خدا گروهی را که کشت و کار نمی‌کردند، دیدند و فرمودند: شما چه کاره هستید؟ عرض کردند ما توکل کنندگانیم. فرمودند: نه، شما سر بارید(نوری، ۱۴۰۸ق، ۱: ۲۱۷). با توکل به خدا می‌توان در مسیر الهی بود و لازمه مرتفع نمودن موانع بازدارنده از تقوا با توکل به خدا میسر خواهد بود. چراکه فردی که آموزش را به خدا می‌سپارد می‌تواند از موانع عبور کند.

۲-۱۲. توسل

برخی از آیات قرآن به مسئله توسل و مشروعیت آن اشاره دارد که افزون بر دستور کلی قرآن که میفرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ (مائده: ۳۵) میتوان به گزارش خبری قرآن از توسل آدم به کلمات اشاره کرد. آدم به وسیله توسل، توانست مانع میان خود و خدا را رفع کند. خداوند در قرآن در این باره میفرماید: فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (بقره: ۳۷). در این آیه کلمات حتی اگر به معنای کلمات واژگانی باشد که در حقیقت بیانگر شیوه توبه است. بیانگر این نکته است که توبه با کلمات و توسل به واژگانی خاص، صورت گرفته است. مضافاً اینکه گویای مشروعیت توسل به واژگان است و بر وقوع و نیز تاثیر آن دلالت دارد. سیوطی در کتاب تفسیری روایی خود روایات بسیاری را نقل کرده است که مراد از کلمات، پیامبر و اهل بیت(ع) اوست(سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۴۷). در منابع شیعی از قبیل تفسیر نور الثقلین این روایات و روایات دیگری از اهل بیت(ع) نقل شده است که مراد از کلمات را وجود نوری پیامبر و اهل بیت(ع) دانسته شده است(حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۶۷).

۲-۱۳. امید داشتن به رحمت خداوند

تقوا بدون امید معنا ندارد. وَمَنْ يَنْظُرْ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ (حجر: ۶۵). از عواملی که سبب رهایی انسان از وسوسه‌های شیطان بوده و آرامش را در انسان به وجود می‌آورد؛ اعتماد و اطمینان داشتن به خدا در حالت خوف و رجا، است. همیشه باید به رحمت و عفو و فضل و هدایت الهی امید داشت. وجود امید در انسان، به او نشاط و شادابی معنوی می‌دهد. انسان به واسطه امید، در همه آموزش، علاوه بر اینکه به شکست فکر نمی‌کند، در انتظار نتیجه‌های مطلوب است. امید مسیری روشن برای مومن است که از طریق آن هر مانعی که بر سر راهش باشد کنار خواهد زد. در تمامی امور و برخورد با موانع و مشکلات باید به رحمت الهی امیدوار بود.

۲-۱۴. عبادت

پیامبر (ص) می‌فرماید: کفی بالعبادة شغلا؛ عبادت به عنوان شغل کافی است (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۵). انجام عبادات حکمت‌هایی دارد که برخی از این حکمتها؛ دوری از گناه، و تقویت تقوای فردی و اجتماعی، رفع موانع بازدارنده از تقوا و... است. امام رضا (ع) در توضیح علت عبادت، می‌فرماید: لئلا يكونوا ناسين لذكره، و لا تاركين لادبه، و لا لاهين عن امره و نهيه، اذا كان فيه صلاحهم و قوامهم. فلو تركوا بغير تعبّد لطلّ عليهم الامد فقسّت قلوبهم؛ تا این که مردم یاد خدا را فراموش نکنند و آداب او را وا نگذارند و از اوامر و نواهی او غافل نشوند؛ زیرا درستی و قوام آنان در دین است. اگر بدون تعبّد به حال خود رها می‌شدند پس از مدتی دل‌هایشان سخت می‌شد. و اَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (عنکبوت: ۴۵). در این آیه، رابطه نزدیکی میان «عبادت» و تقوا و پرهیز از گناه و پرورش فضائل اخلاقی دیده می‌شود. البته بر اساس آموزه‌های قرآنی بهترین عبادت، عبادتی است که به صورت جمعی انجام شود. مانند نماز جماعت و حج. چنان‌که تقوای اجتماعی هم در عبادات جمعی معنا دارد. تقوای اجتماعی یعنی حضور مردم در صحنه‌های عبادت جمعی؛ خداوند ۲۷ به ابراهیم (ع) می‌فرماید: و اذن فی الناس بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا (حج: ۲۷). در جای دیگر می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (بقره: ۱۸۳). و شرط پذیرش روزه را در تقوا دانسته می‌فرماید: إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (مائده: ۲۷) یعنی روزه از فرد بی‌تقوا پذیرفته نیست.

۲-۱۵. زکات

قرآن، چهار عامل آرامش بخش را مطرح می‌کند که یکی از آنها پرداخت زکات است. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ (بقره: ۲۷). از نظر رسول اکرم (ص)، زکات عامل از بین بردن گناهان محسوب می‌شود؛ الزَّكَاةُ تُذْهِبُ الذُّنُوبَ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۹، ص ۲۳۴). پرداخت نکردن زکات مانعی بزرگ برای تقوای اجتماعی محسوب می‌شود. چرا که مقدمه زکات از مصادیق بارز صدقات است که به عنوان پشتوانه مالی برنامه‌های اجتماعی، در اصلاح ساختار جامعه و تطهیر زندگی، تزکیه نفوس و تألیف قلوب مردم، نقش به‌سزایی دارد. در اهمیت زکات همین بس که یکی از پایه‌های دین مبین اسلام شمرده شده و به عنوان درمان دردهای اقتصادی جامعه محسوب می‌شود؛ در جامعه اگر گروهی با مشکلات مالی روبه‌رو شوند، حرکت آن جامعه مختل می‌شود.

۲-۱۶. دعا

دعا و درخواست خاضعانه از درگاه الهی از بهترین نوع ارتباط با خالق یکتاست. دعا موجب آرامش و رقت قلب است و موانعی که میان انسان و خالق اوست در بسیاری موارد از طریق دعا قابل رفع است. در حقیقت دعا و نیایش بهترین وسیله ارتباطی مخلوق با خالق است که می‌تواند موانع بازدارنده از تقوا را مرتفع نماید.

دعا هنگام آسایش: پیامبر(ص) می‌فرماید: مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَسْتَجِيبَ اللَّهُ لَهُ عِنْدَ الشَّدَائِدِ وَالْكَرْبِ فَلْيُكْثِرِ الدُّعَاءَ فِي الرَّخَاءِ؛ هر کس دوست دارد خداوند هنگام سختی‌ها و گرفتاری‌ها دعای او را اجابت کند، در هنگام آسایش، دعا بسیار کند(کلینی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۰۳).

دعا هنگام رقت قلب: پیامبر(ص) می‌فرماید: اغْتَنِمُوا الدُّعَاءَ عِنْدَ الرَّقَّةِ فَإِنَّهَا رَحْمَةٌ؛ دعا کردن را هنگام رقت قلب غنیمت شمرید که رقت قلب، رحمت است(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۳، ص ۳۴۷). بعضی مواقع دعا با تاخیر برآورده و یا اجابت نمی‌شود، اما باید دانست که این امر در ظاهر بوده و حداقل اثر دعا، همان رفع موانع تقوا می‌تواند باشد. البته برخی دعاها به دلیل انجام گناه و برخی نیز به دلیل اینکه حقی از دیگران بر عهده باشد اجابت نمی‌شود. در همین رابطه امیرالمومنین می‌فرماید: ان الله تبارک و تعالی اوحى الى المسيح عيسى بن مريم قل للملا من بنى اسرائيل: انى غير مستجيب لاحد منكم دعوة ولاحد من خلقى قبله مظلمة؛ خداوند به عیسی وحی کرد که به بنی اسرائیل بگو: دعای کسی را که حق‌الناس بر عهده‌اش باشد اجابت نمی‌کند(عاملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۱۷۵). از کلام امیرالمومنین می‌توان برداشت کرد که حق‌الناس یکی از موانع بازدارنده از تقوا است که موجب برآورده نشدن دعا شده است.

۲-۱۷. استغفار

در قرآن سفارش به طلب مغفرت و استغفار شده است؛ وَأَسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ(بقره: ۱۹۹). استغفار یکی از مهم‌ترین راهکارهای قرآنی برای برون‌رفت از موانع تقوا، به شمار می‌آید. استغفار به معنای درخواست پوشش و گذشت و آمرزش است. به این معنا که انسان از خدا می‌خواهد که او را ببخشد و در حقش گذشت نماید و او را به رحمت خود پوشش دهد و کسی که رحمت خدا شامل حالش شود، هیچ مانعی نمی‌تواند او را از خدا دور کند. واژه استغفار در اصطلاح قرآنی به معنای درخواست زبانی یا عملی آمرزش و پوشش گناه از خداوند به هدف مصونیت از آثار بدگناه و عذاب است(میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۶؛ ابن عاشور، ۹۲: ۴). استغفار با توبه این تفاوت را دارد که استغفار آمرزش خواهی از گناهان برای پیراستن روح است و توبه اقدام برای آراستن روح به صفات پسندیده‌های چون توحید می‌باشد(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۴۱۰).

و یا استغفار درخواست آموزش از گناهان پیشین و توبه پشیمانی و بازگشت به خدا درباره گناهانی است که امکان دارد در مقام عمل انجام دهد (رازی، ج ۲، ص ۱۷).

۲-۱۸. توبه

از دیگر راهکارهای قرآن برای برون‌رفت از موانع تقوا، توبه است. اقرار به گناه در پیشگاه الهی به عنوان یک راهکار برای بیرون آمدن از موانع تقوا است. لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین (انبیاء: ۸۷). یونس (ع) پس از گرفتاری در شکم ماهی که خداوند از آن به ظلمات تعبیر می‌کند با بیان توبه و اقرار به گناهان رهایی یافت. آدم پس از گرفتاری به دست ابلیس به درگاه خداوند توبه کرد و با بیان توبه از بازتاب و پیامدهای عملش در امان ماند. حفظ تقوای فردی علاوه بر اینکه موانع بازدارنده از تقوا را برای هر فرد از میان بر می‌دارد، می‌تواند به حفظ تقوای اجتماعی منجر شود. داستان یوسف (ع) نمونه بارز آن است. در این واقعه، علاوه بر اینکه تقوا و خویشتن داری ایشان کاملاً مشهود است، ایمان به حضور خدا، صبر در برابر گناه، متوسل شدن به خدا، استعاذه به خدا، آگاهی (از عواقب شوم گناه)، داشتن امید به خدا و... نیز کاملاً آشکار است. تقوای حضرت سبب بزرگی و اعتبار او در اجتماع آن زمان گردید و موفقیت‌های اجتماعی ایشان به واسطه حفظ تقوا و از میان برداشتن موانع آن، محقق شد. چنان‌که در آیه ۶۵ و ۷۵ سوره یوسف بدان اشاره شده است. قرآن مهم‌ترین نمونه بازتاب بینش و نگرش توحیدی و تقوای عملی وی را در داستان زنان گزارش کرده است. در این آیات واکنش یوسف (ع) نسبت به موانعی مانند: هنجارشکنی و خیانت در امانت و فحشاگری گزارش می‌شود تا دانسته شود که شخص متقی در عمل اجتماعی خویش چگونه رفتار میکند و چگونه با حفظ حرمت‌ها و پاسداشت آموزه‌های وحیانی و هنجارهای اجتماعی تقوا در همه عرصه‌های زندگی خویش از آثار و نتایج آن بهره‌مند می‌شود. حضرت در محیط آلوده مصر به هنجارهای عام اجتماعی بر پایه تقوای الهی عمل می‌کند.

نتیجه

حفظ تقوا، لازمه‌اش شناخت موانع بازدارنده از آن بوده و شرط تقویت آن، رفع موانع است. چه بسیار افرادی که تقوا داشته‌اند اما به واسطه ارتکاب گناهان، در حفظ آن ناکام مانده‌اند. دلیل این امر در مرحله نخست، ندانستن موانع بازدارنده از تقوا بوده و در مرحله بعد، برطرف نشدن موانع است. با توجه به مطالب ذکر شده نتایج زیر به دست می‌آید.

۱. برطرف نمودن موانع بازدارنده از تقوا سبب حفظ تقوا شده و محفوظ ماندن تقوا موجب پاک شدن نفس از کدورت‌ها و آلاینده‌ها خواهد شد که به دنبال آن اعمال نیک اثر بیشتری داشته و به هدف عبادات نزدیک‌تر شده و اثرات فردی و جمعی آن در اجتماع نمایان می‌شود.

۲. سر‌بزرگ عبادات در این است که انسان به واسطه انجام عبادات در از میان برداشتن موانع بازدارنده از تقوا و نفوذ نکردن موانع، موفق خواهد بود، در نتیجه به مرور و با تکرار این عبادات، موانع تقوا از میان رفته و به جامعه‌ای مطلوب و سعادت ابدی افراد منتهی خواهد گشت.

۳. با در نظر گرفتن اوامر و نواهی موجود در قرآن کریم برای زدودن موانع تقوا، به نظر می‌رسد هر آنچه برای رفع موانع بر آن تأکید شده کاملاً جامع و راهگشا بوده، و بر اساس تعالیم قرآن کریم افراد و جامعه‌ای که در راستای این فرامین عمل نمایند در رفع موانع بازدارنده از تقوا موفق بوده و حفظ تقوا و تقویت آن تنها در همین حالت میسر خواهد بود.

۴. تقوای فردی یعنی برطرف کردن موانع بازدارنده از تقوا در خود؛ قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ (تحریم: ۶) خودمان را از آتش دوزخ الهی، از آتش غضب الهی دور کنیم؛ این تقوای فردی است. تقوای اجتماعی، همان تقوای جمعی است، که تک تک افراد در آن سهیم هستند، یعنی در تحقق مواردی که قرآن از جامعه مطالبه کرده است، همگان موثر بوده و برای رفع موانع بازدارنده از آن و همچنین حفظ آن باید تلاش نمایند.

۵. ابعاد فردی تقوا با ابعاد اجتماعی آن در هم تنیده است و اگر از ابعاد اجتماعی تقوا غفلت شود، تقوای فردی نیز از بین خواهد رفت. جامعه‌ای که از تقوای الهی بهره‌مند است، به حفظ سنت‌ها و آداب و رسوم نیک و سازنده پایبند خواهد بود. خداوند در آیات ۳۲۱ تا ۶۲۱ سوره آل‌عمران با تأکید بر صبرپیشگی امت می‌فرماید که چگونه تقوا و صبر موجب می‌شود تا امتی به امدادهای غیب الهی دست یابند و در برابر دشمنی که به ظاهر از همه امکانات و قدرت‌های بیشتری بهره‌مند است پیروز شوند.

۶. با توجه به مطالب مطرح شده و بر اساس تعالیم قرآنی، به نظر می‌رسد که تنها افراد و جامعه‌ای به سعادت‌مندی و عاقبتی نیک، دست خواهند یافت، که در رفع موانع بازدارنده از تقوا موفق بوده باشند. و این مهم صرفاً بر اساس راهکارهایی که ذکر شد محقق می‌شود.

۷. رفع موانع بازدارنده از تقوا، جامعه‌ای مطلوب را فراهم می‌سازد و شرط داشتن چنین جامعه‌ای، شناخت موانع بازدارنده از تقوا است. همچنین به واسطه انجام اوامر الهی و ترک نواهی تعیین شده در قرآن، تقوای فردی و اجتماعی حفظ و تقویت می‌شود و سعادت‌مندی افراد در جامعه اسلامی تنها با تقوای اجتماعی تحقق خواهد یافت.

منابع

علاوه بر قرآن کریم،

۱. آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۳۶۶ش)، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق: مصطفی درایتی، قم، انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. آملی، حیدر (۱۴۱۳ق)، *تفسیر المَحيطُ الأعظم*، قم، انتشارات نور علی نور.
۳. آشتیانی، احمد (۱۳۶۲ش)، *طرائف الحکم یا اندرزهای ممتاز*، تهران، انتشارات کتابفروشی صدوق.
۴. ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴۱۴ق)، *التحریر و التنویر*، تونس، انتشارات دارسحنون.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۲۶ق)، *لسان العرب*، تحقیق: یوسف البقاعی و ابراهیم شمس الدین، بیروت، انتشارات مؤسسه علمی مطبوعات.
۶. الهامی نیا، اصغر (۱۳۸۸ش)، *اخلاق*، قم، انتشارات زمزم هدایت.
۷. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۹۱ش)، *شرح منازل السائرين*، چاپ دوم، تهران، انتشارات چاپ و نشر بین الملل.
۸. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۵ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد بعثت.
۹. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۱ق)، *سنن الترمذی*، استانبول.
۱۰. بخاری الجعفی، محمد بن إسماعیل (۱۴۰۷ق)، *صحیح البخاری*، چاپ سوم، بیروت، انتشارات دار ابن کثیر.
۱۱. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، مکتبهایت الله المرعشی النجفی.
۱۲. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان*، بیروت، انتشارات دار إحياء التراث العربی.
۱۳. حسکانی نیشابوری، عبیدالله بن عبدالله بن احمد (۱۴۱۱ق)، *شواهد التّنزیل لقواعد التّفصیل*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. حرانی، ابن شعبه (۱۳۶۳ش)، *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیهم*، قم، انتشارات علی اکبر غفاری.
۱۵. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۶ش)، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعه*، قم، انتشارات کتابچی.

۱۶. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۳۸۳ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم، انتشارات مطبوعه العلمیه.
۱۷. حیدری، کمال (۱۴۲۶ق)، *التقوی فی القرآن*، قم، انتشارات دار فراق.
۱۸. رازی، فخرالدین (بی‌تا)، *تفسیر کبیر فخر رازی*، چاپ دوم، بیروت، انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، انتشارات دارالعلم.
۲۰. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (۱۳۸۶ق)، *علل الشرایع*، نجف، انتشارات مطبوعه الحیدریه.
۲۱. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (۱۳۸۹ش)، *معانی الأخبار*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، انتشارات ارمغان طوبی.
۲۲. طباطبایی تبریزی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، چاپ دوم، تهران، انتشارات دارالمعرفه.
۲۴. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)*، بیروت، انتشارات دارالمعرفه.
۲۵. طریحی، فخرالدین (۱۹۵۳م)، *تفسیر غریب القرآن الکریم*، نجف، انتشارات مطبوعه الحیدریه.
۲۶. طبیب، سید عبدالحسین (۱۳۹۳ق)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ اسلامی کوشان پور.
۲۷. عبدالباقی، محمدفؤاد (۱۴۱۸ق)، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، چاپ چهارم، بیروت، انتشارات دارالفکر.
۲۸. قرائتی، محسن (۱۳۷۹ش)، *تفسیر نور*، چاپ پنجم، قم، انتشارات مؤسسه در راه حق.
۲۹. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷ش)، *احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت.
۳۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، قم، انتشارات دارالکتب.
۳۱. کفعمی، تقی الدین (۱۳۲۱ق)، *مصباح الکنعمی*، تهران، انتشارات چاپخانه مدرسه فخریه.
۳۲. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۷ش)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، انتشارات دارالمکتب الاسلامیه.

۳۳. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ش)، *تحفه الأولیاء*، مترجم: محمد علی اردکانی، تهران، انتشارات دار الحدیث.
۳۴. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۹۴ش)، *فروع کافی*، انتشارات قدس.
۳۵. متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام (۱۴۱۳ق)، *کنز العمال*، بیروت، انتشارات مؤسسه الرساله.
۳۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۷. مصطفوی، حسن (۱۳۷۱ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۸. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۷ش)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۹. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، *کشف الاسرار و عده الابرار*، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۴۰. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، چاپ اول، بیروت، انتشارات مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۴۱. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۷۹ش)، *فرهنگ قرآن*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

واکاوی تربیت سیاسی از منظر کلام امیرالمومنین علی(ع) در نهج البلاغه

هادی اسماعیل زاده^۱

حسن فلاح احمد چالی^۲

رحمان ولی زاده^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۷، صفحه ۱۳۵ تا ۱۶۶ (مقاله پژوهشی)

چکیده

تربیت سیاسی یکی از مباحث مهم اندیشه بشریست، چرا که وجود اجتماع و تن دادن به آن خواه ناخواه ملازم پذیرفتن نظم و یک سری قوانین خاصی، که چگونگی تدوین و تعیین آن نیازمند تحقیق بیشتری است. پژوهش حاضر با روش توصیفی_تحلیلی و با رویکرد کتابخانه‌ای در پی یافتن این مؤلفه‌ها از منظر امیرالمومنین و تمسک به کتاب نهج البلاغه است. هدف پژوهش حاضر، بررسی سیره تربیتی - سیاسی و راهکارهای تربیتی امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه است. نهج البلاغه بیانگر احوال و سخنان گرانمایه امام علی(ع)، سرشار از مطالبی است، که نشان‌دهنده آمیختگی تربیت و سیاست می‌باشد و نمود آشکار آن، در شخصیت و سیره عملی مولای متقیان مبین آن است. که ایشان در کوچک‌ترین مسئله زمامداری، به کوتاهی برخورد نکرده و از تربیت سیاسی به عنوان ابزاری در جهت نیل به اهداف دین مبین اسلام بهره گرفت. ایشان به پیوستگی دو حوزه دین و سیاست اعتقاد عمیق دارند؛ چرا که سیاست به عنوان وسیله‌ای برای تحقق بخشیدن به اهداف متعالی دین دارد. سخنان امام علی(ع) در سراسر نهج البلاغه حاکی این مطلب است که ایشان سیاست اصلی حکومت خویش را بر مبنای تربیت سیاسی و اخلاقی بنا نهاده و حاکمیت را نه سلطه‌گری که مسئولیت و امانت الهی می‌دیدند.

کلیدواژه‌ها: تربیت، سیاسی، کلام امیرالمومنین علی(ع)، نهج البلاغه.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران: emailzadehhadi99@gmail.com

۲. استادیار ادیان و عرفان اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران (نویسنده مسئول): h951311@gmail.com

۳. استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران: rahmanvalzadeh30@gmail.com

درآمد

تربیت سیاسی یکی از مباحث مهم اندیشه بشریست، چرا که وجود اجتماع و تن دادن به آن خواه ناخواه ملازم پذیرفتن نظم و یک سری قوانین خاصی است، که چگونگی تدوین و تعیین آن نیازمند تربیت سیاسی است. دین اسلام از آنجا که خود را دو بعدی (مادی و معنوی) توصیف می‌کند نمی‌تواند در تبیین اصول و مبادی کلی تربیت سیاسی بی‌تفاوت باشد. قریب چهارده سده پیش، اسلام یک سری آموزه‌های کلی و متناسب با روزگار خود در مقوله تربیت سیاسی و حکومت عرضه داشته است. تحقق تربیت سیاسی با رویکرد اسلامی، در آغاز نیازمند استخراج مؤلفه‌های این مفهوم از منابعی است، که اندیشه سیاسی اسلامی و اهداف آن در سیر تحقق، انسان را به صورت جامع پردازش کرده باشند. یکی از بهترین منابع جهت راه‌کارهای تربیتی در ابعاد مختلف مخصوصاً در بعد تربیت سیاسی سیره و روش امام علی (ع) است، که در کتاب شریف نهج‌البلاغه به وفور به چشم می‌خورد. حضرت علی(ع) به عنوان انسانی کامل و رهبر نظامی سیاسی توانست در مدت کوتاه علاوه بر تبیین نظام سیاسی مطلوب، الگوی عملی آن را نیز به نمایش بگذارد.

طرح مسأله

یکی از وجوهی که در این الگوی عملی تبلور داشت، تبیین تربیت سیاسی در نظام اسلامی بود. هر نظام و حکومتی می‌کوشد با ترسیم راهبرد رهبری و تربیت سیاسی مطلوب و جامع، باورهای مردم را بر اساس نظام ارزش حاکم بر جامعه جهت دهد و با ارائه تحلیل‌های جامع و پاسخ‌های روزآمد به مشکلات، آنان را به سوی اهداف خود هدایت کند. اما در نگاه امام، حکومت با تمام اهمیتش، وسیله‌ای برای اجرای عدالت، تامین امنیت و در نهایت رشد و تعالی جامعه انسانی به سوی کمال است (آقایی و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۱۰). تربیت سیاسی امام(ع) که در خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات نهج‌البلاغه به خوبی متبلور شده می‌تواند الگوی جامع و کاملی برای فهم این مهم، شناخت راه و روش‌های تحقق آن باشد. در این پژوهش می‌کوشیم با بررسی سیره سیاسی حضرت علی(ع) که در کتاب شریف نهج‌البلاغه ظهور یافته، تربیت سیاسی در حکومت اسلامی را در ابعاد مختلف بررسی کنیم. (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۱۲/۶).

مبانی نظری

تعریف لغوی تربیت

تربیت از نظر لغوی، به معنای پروردن، پروراندن، پرورش دادن، ادب و اخلاق به کسی دادن (عمید، ۱۳۶۲: ۳۱۱). همچنین به معنای پروراندن و پرورش دادن و بارآوردن می‌باشد (مطهری، ۱۳۶۶: ۷۱).

تعریف اصطلاح

اما در اصطلاح، تعاریف زیادی از تربیت ارائه شده است که برخی از مهم‌ترین آنها از این قرار است؛ جولز سیمون، تربیت را اینگونه تعریف می‌کند «تربیت، طریق‌های استکه عقل به وسیله‌ی آن، عقل دیگر و قلب، قلب دیگر می‌شود» (ادیب علی، ۱۳۴۲: ۸۷). امیل دورکیم، تربیت را با رویکرد جامعه‌شناختی ویژه‌ی خود تعریف می‌کند. از نگاه وی، تربیت، «آن عملی است، که به وسیله‌ی آن، نسلی بالغ و رسیده، نسلی را که هنوز برای زندگی، پختگی لازم را ندارد، متأثر می‌کند و هدفش، برانگیختن و گسترش حالت‌های جمعی، عقلی و اخلاقی متربی است» (رفیعی، ۱۳۸۱: ۲۱). هربرت اسپنسر در تعریف تربیت می‌گوید «تربیت، عبارت است از، آماده ساختن انسان، برای آن‌که بتواند یک زندگی کامل داشته باشد» (ادیب علی، ۱۳۴۲: ۸۷). شهید مطهری، تربیت را پرورش دادن و به فعلیت رساندن استعدادها و ایجاد تعادل و هماهنگی میان آنها می‌داند تا از این راه، متربی به حد بالای کمال (شایسته‌ی خود) برسد (مطهری، ۱۳۴۱: ۲۱). تربیت بر پرورش استعداد‌های انسانی، یعنی فراهم کردن زمینه‌ی رشد استعداد‌های آدمی دلالت می‌کند و در عین حال از امور ضروری و حیاتی انسان است؛ به طوری‌که انسان، بدون تربیت هیچ چیز ندارد (صالحی و تهامی، ۱۳۸۸: ۷۸). تربیت عبارت از هر عمل یا فعالیتی است، که دارای اثر سازنده بر روی جسم، روح، شخصیت و یا شایستگی مادی و معنوی فرد باشد (نیکزاد، ۱۳۴۱: ۱۱).

در واقع تربیت، به معنای انتخاب رفتار و گفتار مناسب، ایجاد شرایط و عوامل لازم و کمک به شخص مورد تربیت است تا بتواند استعداد‌های نهفته‌اش را در تمام ابعاد وجودی و به طور هماهنگ پرورش داده، شکوفا کند و به تدریج به سوی هدف و کمال مطلوب حرکت کند (فایضی و آشتیانی، ۱۳۴۱: ۳۲). تربیت عملی اجتماعی است، که اشخاص را تحت تأثیر و نفوذ محیط، برگزیده و مضبوط قرار می‌دهد تا شایستگی اجتماعی کسب کنند و به هدف‌های رشد تکامل فردی و اجتماعی برسند (شعاری‌نژاد، ۱۳۶۷: ۱۲۱). با توجه به این تعریف، مریب باید ابعاد مختلف انسان از جمله تربیت سیاسی انسان را بشناسد تا بتواند جریان تربیت را بر اساس سرشت و فطرت او انجام دهد (مزینانی، ۱۳۸۲: ۴۶).

تربیت سیاسی

تربیت سیاسی را مترادف با جامعه پذیری سیاسی در نظر گرفته است: «فرایندی که به وسیله آن، افراد در جامعه‌ای معین با نظام سیاسی آشنا می‌شوند و درک آنها تا اندازه قابل توجهی از سیاست و واکنش‌هایشان نسبت به پدیده‌های سیاسی تعیین می‌گردد» (عیسی‌نیا، ۱۳۸۷: ۵۵).

زمینه تربیت سیاسی را نه بالقوه در درون انسان‌ها، که امری در خارج می‌داند و آن را «فرایند دگرسازی شهروندان به منظور شکوفایی و پرورش استعدادها و رفتارهای سیاسی آنان در نظام سیاسی» معرفی می‌کند (پورفرد، ۱۳۸۷: ۱۲۵).

جان الیاس (۱۳۸۵: ۱۸۰)، نیز در تعریف خود از تربیت سیاسی می‌نویسد: «پرورش فضایل، دانش و مهارت‌های مورد نیاز برای مشارکت سیاسی و آماده کردن اشخاص برای مشارکت آگاهانه در بازسازی آگاهانه جامعه خود» او مهم‌ترین اهداف برای تربیت سیاسی را «تربیت شهروندان، گزینش رهبران سیاسی، ایجاد همبستگی سیاسی، حفظ قدرت، اجتماعی کردن افراد، نقد نظام سیاسی موجود و تربیت شهروندان جهانی» ذکر کرده است. راش (۱۳۹۳: ۱۰۲)، تربیت سیاسی را به شکل فرایندی تعریف می‌کند که «افراد به وسیله آن در جامعه‌ای معین با نظام سیاسی آشنا می‌شوند و تا اندازه قابل توجهی ادراکشان از سیاست و دانش‌هایش نسبت به پدیده‌های سیاسی تعیین می‌شود». علاقه‌بند (۱۳۸۱: ۳۱)، تربیت سیاسی را فراگردی معرفی می‌کند که اشخاص به وسیله آن به کسب جهت‌گیری‌شان در جامعه می‌پردازند. همچنین شارع‌پور (۱۳۸۷: ۲۹)، این مفهوم را فراگردی معرفی می‌کند که ارزش‌های اجتماعی و سیاسی را به نسل بعد منتقل می‌کند.

جراحی دربان و همکاران (۱۳۹۳: ۹۸)، هم سعی بر ارائه تعریفی جامع داشته‌اند: «تربیت سیاسی یعنی تلاش در راه تربیت شهروندانی مسئول و وظیفه شناس و رشد دانش‌ها، نگرش‌ها و مهارت‌های او برای حضور فعال همراه با اندیشه نقادانه در عرصه سیاسی ملی و جهانی. دین با ارائه طرحی جامع برای ساماندهی زندگی انسان، در نظرگاه برخی از متفکران اسلامی چنان جلوه کرده، که تربیت را با مفهوم سیاست درهم آمیخته است؛ به طوری که این دو مفهوم نه تنها لازم و ملزوم یکدیگر هستند، بلکه تعریف یکی از آن دو بدون دیگری امکانپذیر نیست. طبق نظر این جمع، نظام دینی ارتباطی محکم با سیاست دارد و سیاست وسیله‌ای برای

محقق ساختن دین است. اتحاد میان دین و سیاست را طبق اشاره قرآن کریم می‌توان در نمونه‌هایی از تاریخ زندگی پیامبران هم مشاهده کرد. متفکران معتقد به اتحاد میان سیاست و دینت، مهمترین هدف ارسال رسل را تأسیس نظام سیاسی برپایه دستور خداوند معرفی می‌کنند که در این نظام، روابط اجتماعی بشر با قانون الهی تنظیم می‌شود (رایجی پارسایی و همکاران، ۱۳۹۳: ۸۳). محمد غزالی معنای سیاست را با تربیت گره زده است؛ به طوری که گویی هر دو به یک حوزه اشاره دارند. او سیاست را هدایت کننده مردم در سیر از دنیا به آخرت می‌داند تا به سعادت برسند و اضافه شدن دین به سیاست را مانند دمیده شدن روح انسانیت و معنویت توصیف می‌کند

که در پی آن، هر نوع عمل سیاسی به فعلی اخلاقی تبدیل می‌شود که هدفش سعادت آدمی است (عطارزاده، ۱۳۸۸: ۶۱). غزالی متفکری غایت‌گرا است، که سیاست را «استصلاح در مسیر سعادت» می‌داند که انسان در این مسیر با تحقیق‌بخشیدن استعدادهايش، خود را شایسته اقامت در جوار خداوند می‌سازد (قادری، ۱۳۷۸: ۱۰۷). در این بیان، سیاست از عرصه حکومت‌داری و قدرت فراتر می‌رود و هدایت آدمیان به سرمنزل حقیقی را هدف قرار داده است و به روشنی، در راستای دیگر ساز و کارهای هدایت از جمله بعثت انبیا قرار می‌گیرد.

شاخص‌ترین فرد معاصر در این دسته، مؤسس انقلاب اسلامی ایران (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۴۳۰). نیز در تعریفی از سیاست، مرزهای آن را مزوج با تربیت بیان کرده: «سیاست ایناست که جامعه را هدایت کند، در راه ببرد، تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را مورد نظر بگیرد و این‌ها را هدایت کند به طرف چیزی که به صلاحشان است» در نظر بنیانگذارانقلاب اسلامی ایران، حکومت و سیاست در جامعه اسلامی با هدف دین به معنای انسان‌سازی مطابقت کامل و برای مشروعیت و فعلیت خود به مردم احتیاج دارد؛ مردمی که از طریق تربیت برای مشارکت در امور جامعه آماده شده و نسبت به آن احساس مسئولیت می‌کنند (عیسی‌نیا، ۱۳۷۸: ۶۳).

برخی هم آن را تربیت شهروندانی معرفی می‌کنند که به شناخت وظایف دینی خود اقدام می‌کنند و به آنها پایبند هستند. در واقع اسلام به وسیله تربیت سیاسی قصد دارد کارگزارانی تربیت کند، که براساس آموزه‌های اسلام به مهارت تدبیر جامعه دست یابند و آن را اجرا کنند (مسهودیان و بهشتی، ۱۳۹۲: ۱۱). بزرگر و شهریاری (۱۳۹۹: ۱۱۱)، با در نظر گرفتن آغوشی وسیع برای تربیت سیاسی از منظر اسلام، آن را در ارتباط با ابعاد زیادی از مفاهیم اجتماعی و سیاسی و دارای معنایی کلی می‌دانند که علاوه بر جهت‌گیری مذهبی و الهی، آزادی، آگاهی و اراده افراد را نیز در نظر دارد؛ زیرا قرآن کریم پیروی کورکورانه از مسائل را نفی می‌کند.

مرزوقی (۱۳۸۴: ۹۶)، دیدگاه اسلام در تربیت سیاسی را دارای دو بخشی‌داند که در بخش اول تأکید بر انتقال ارزش‌های سیاسی و مذهبی صورت می‌گیرد تا دلبستگی و وابستگی در سه بعد فکری، نگرشی و عملی در فرد ایجاد شود. در فرایند ایجاد وابستگی، آگاهی و آزادی افراد مورد توجه است از آن جهت که نسل‌های جدید با ارزش‌های نظام سیاسی جامعه به‌طور صحیحی آشنا شوند در بخش دوم تأکید بر ایجاد آمادگی و قابلیت برای اصلاحات سیاسی - اجتماعی است تا مسئولیت متقابل افراد در مقابل نظام سیاسی برای متریبان روشن شود.

هدف تربیت سیاسی در اسلام، پرورش معنوی انسان^۶های آزاده و با اراده است که علاوه بر در نظر گرفتن مصالح اخروی، سازماندهی زندگی و اموری دنیوی را هم مد نظر دارند. آنها همچنین فرهنگ و اخلاق را عوامل مؤثر و بنیادین در تربیت سیاسی اظهار می‌کنند؛ چرا که توسعه همه^۷‌جانبه از منظر اسلام را در گرو اخلاق‌مندی جامعه می‌دانند. جعفری هرندی و نجفی (۱۳۹۸): ۱۶۵، شکوفاسازی استعدادهای سیاسی دانش‌آموزان و پرورش ارزش‌های دینی آنان را مدنظر قرار داده و تربیت سیاسی را ابزاری برای رسیدن به این هدف می‌دانند تا از طریق آن، انسان^۸ها مسئولیت خود در برابر خدا و مردم را دریابند.

روش تحقیق

در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد کتابخانه‌ای در صدد آن هستیم تا با بررسی شخصیت امیرالمومنین(ع) علاوه بر احصای شخصیتی ایشان به عنوان الگوی کامل، گذری به تربیت سیاسی در ابعاد مختلف داشته باشیم و یادآور باشیم که دیانت با سیاست آمیخته است و مقدمه رسیدن جامعه اسلامی به کمال و سعادت دنیوی و اخروی، تربیت سیاسی است.

پیشینه تحقیق

با توجه به اهمیت تربیت سیاسی، در این زمینه، محققان به طرح‌ها و نظریات مختلف پرداخته‌اند. این تحقیقات می‌توانند به تبیین بحث تربیت سیاسی در کلام امیر المومنین کمک کنند و در نهایت به شکل‌گیری طرح‌ها و نظریات مختلف در این زمینه منجر شوند. در حوزه تربیت، بویژه تربیت سیاسی در نهج البلاغه، مقالات متعدد و چندین کتاب به صورت تخصصی و عمومی نوشته شده است، که به موضوعات مختلف مرتبط با تربیت از دیدگاه علی (علیه السلام) می‌پردازند. به عنوان مثال: محمد صادق مزینانی (۱۳۸۲)، در پژوهشی تحت عنوان «روش‌های تربیتی سیاسی کارگزاران از منظر امام علی علیه السلام» به این نتیجه رسیده است، کارگزارانی می‌توانند خدمت-گذار مردم باشند که به تربیت سیاسی رسیده باشند. مجید رشیدپور (۱۳۷۹)، در کتابی تحت عنوان «تعلیم و تربیت در نهج البلاغه»، به روش‌های تربیتی امام علی (علیه السلام) در ابعاد مختلف می‌پردازد. مجید فولادگر (۱۳۸۰)، در کتابی تحت عنوان «تربیت از دیدگاه علی(ع)» به بررسی موضوع تربیت از دیدگاه علی (علیه السلام) می‌پردازد. نجمه وکیلی (۱۳۸۱)، در کتب خود تحت عناوین «عوامل مؤثر در تربیت از دیدگاه نهج البلاغه» و «تربیت اجتماعی و تربیت حرفه‌ای در نهج البلاغه»، به فلسفه تربیت پرداخته و در راستای آن راهکارهای عملی ارائه می‌دهد. علاوه بر این، پایان‌نامه‌های مختلفی نیز با موضوعات مرتبط با تعلیم و تربیت در نهج البلاغه، مانند «بررسی تربیت اجتماعی از دیدگاه نهج البلاغه» نوشته مه‌ری محمدی و «نسبت شناسی

اهداف و روش‌های تربیتی از دیدگاه امام علی (علیه السلام) نوشته امین کامیاب‌زاده و "تربیت اجتماعی در نهج البلاغه" نوشته جاسم تابع الحجه اشاره کرد.

یافته‌ها

ابعاد مختلف روش‌های تربیت سیاسی

الف: توحید محوری در تربیت سیاسی

۱- اهمیت دادن به ارزش‌های الهی

برای توحید محوری در همه‌ی کارها باید توجه به ارزش‌های الهی و نفی ارزش‌های غیر الهی، اصل قرار گیرد در همین زمینه امام علی در خصوص فلسفه حکومت خویش در خطبه ۱۳۱ می‌فرماید: اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافِسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْحَطَّامِ، وَ لَكِنْ لِنَزْدِ الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ وَ نَظْهِرِ الْأَصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنَ الْمُظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تُقَامَ الْمُعْطَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ. (خدایا تو می‌دانی که جنگ و درگیری ما برای به دست آوردن قدرت و حکومت و دنیا و ثروت نبوده، بلکه می‌خواستیم نشانه‌های حق و دین تو را به جایگاه خویش باز گردانیم، و در سرزمین‌های تو اصلاح را ظاهر کنیم، تا بندگان ستم‌دیده‌ات در امن و آمان زندگی کنند، و قوانین و مقررات فراموش شده تو بار دیگر اجراء گردد).

۲- اطاعت فقط از خداوند

حضرت در این خصوص در خطبه ۱۹۲ می‌فرماید: أَلَا فَالْحَدَرَ الْحَدَرَ مِنَ طَاعَةِ سَادَاتِكُمْ وَ كِبْرَائِكُمْ الَّذِينَ تَكَبَّرُوا عَنْ حَسْبِهِمْ وَ تَرَفَعُوا فَوْقَ نَسَبِهِمْ وَ أَلَقُوا الْهَجِينََّةَ عَلَى رَبِّهِمْ وَ جَاحَدُوا اللَّهَ عَلَى مَا صَنَعَ بِهِمْ مَكَابِرَةً لِقَضَائِهِ وَ مُغَالِبَةً لِلآئِهِ فَإِنَّهُمْ قَوَاعِدُ أُسَاسِ [أَسَاسِ] الْعَصِيْبَةِ وَ دَعَائِمُ أَرْكَانِ الْفِتْنَةِ وَ سِيُوفُ اعْتِرَازِ الْجَاهِلِيَّةِ (آگاه باشید زنهار زنهار از پیروی و فرمانبرداری سران و بزرگان، آنان که به اصل و حسب خود می‌نازند، و خود را بالاتر از آنچه که هستند می‌پندارند، و کارهای نادرست را به خدا نسبت می‌دهند، و نعمت‌های گسترده خدا را انکار می‌کنند، تا با خواسته‌های پروردگاری مبارزه کنند، و نعمت‌های او را نادیده انگارند. آنان شالوده تعصب جاهلی، و ستون‌های فتنه، و شمشیرهای تفاخر جاهلیت هستند).

۳- اصل توکل

وَ قَالَ (علیه السلام): لَا يَصْدُقُ إِيمَانُ عَبْدٍ، حَتَّى يَكُونَ بِمَا فِي يَدِ اللَّهِ، أَوْتَقَ مِنْهُ بِمَا فِي يَدِهِ. (ایمان بنده‌ای درست نباشد جز آن که اعتماد او به آنچه در دست خداست بیشتر از آن باشد که در دست اوست) (نهج البلاغه، حکمت: ۳۱۰) و در نامه ۳۱ خطاب به امام حسن (ع) می‌فرماید: "الْجِيءُ نَفْسِكَ فِي أُمُورِكَ كُلِّهَا إِلَى إِلَهِكَ فَإِنَّكَ تُلْجِئُهَا إِلَى كَهْفِ حَرِيْزٍ وَ مَانِعِ عَرِيْزٍ" و خود را در

تمامی امور و جریانات، در پناه خدا بیاور که در این صورت، خویشتن را به پناهگاهی مصون و محفوظ و قلعه‌ای قوی و محکم که مانع از نفوذ دشمن و آفات است در آورده‌ای.

۴- دعا و استعانت از خدا

وَ قَالَ (علیه السلام): سُوِسُوا اِيْمَانَكُمْ بِالصَّدَقَةِ، وَ حَصِّنُوا اَمْوَالَكُمْ بِالزَّكَاةِ، وَ ادْفَعُوا اَمْوَالَ الْبَلَاءِ بِالِدُّعَاءِ وَ فرمود (ع): ایمان خود را با صدقه نگه دارید و دارایی‌های خود را با دادن زکات حفظ کنید و امواج بلا را با دعا برانید (نهج البلاغه، حکمت: ۱۴۶).

۵- امیدوار کردن به رحمت خدا

امیرالمومنین در حکمت ۹۰ در جهت امید وار کردن می‌فرماید: وَ قَالَ (علیه السلام): الْفَقِيهُ كُلُّ الْفَقِيهِ مَنْ لَمْ يُفِظْ النَّاسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، وَ لَمْ يُؤَيِّسْهُمْ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ، وَ لَمْ يُؤْمِنْهُمْ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ. وَ فرمود (ع): فقیه کامل کسی است که مردم را نه از آمرزش خداوند نومید گرداند و، نه از رحمت حق مایوسشان سازد، نه از مکر خدا ایمنی دهد.

ب: معاد محوری در تربیت سیاسی

۱- اعتقاد به حیات اخروی

در همین خصوص در حکمت ۱۳۳ می‌فرماید: وَ قَالَ (علیه السلام): الدُّنْيَا دَارُ مَمَرٍ، لَا دَارُ مَقَرٍّ؛ وَ النَّاسُ فِيهَا رَجُلَانِ، رَجُلٌ بَاعَ فِيهَا نَفْسَهُ فَاَوْبَقَهَا، وَ رَجُلٌ اَتْبَعَ نَفْسَهُ فَاَعْتَقَهَا. دنیا سرایی است گذرگاه، نه سرایی که در آن قرار توان یافت. مردم در دنیا دو گروهند. آنکه، خود را فروخت و به تباهی افکند و آنکه، خود را خرید و آزاد کرد.

و خطبه ۲۰۳: اَيُّهَا النَّاسُ، اِنَّمَا الدُّنْيَا دَارٌ مَجَازٌ وَ الْآخِرَةُ دَارٌ قَرَارٌ، فَخُذُوا مِنْ مَمَرِكُمْ لِمَقَرِّكُمْ؛ وَ لَا تَهْتَكُوا اسْتَارَكُمْ عِنْدَ مَنْ يَعْلَمُ اسْرَارَكُمْ، وَ اَخْرِجُوا مِنَ الدُّنْيَا قُلُوبَكُمْ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا اَبْدَانُكُمْ، فَفِيهَا اخْتَبَرْتُمْ وَ لَغَيْرِهَا خُلِقْتُمْ. اِنَّ الْمَرْءَ اِذَا هَلَكَ قَالَ النَّاسُ مَا تَرَكَ، وَ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ مَا قَدَّمَ؟ لِلَّهِ اَبَاؤُكُمْ، فَقَدَّمُوا بَعْضًا يَكُنْ لَكُمْ قَرْضًا، وَ لَا تُخْلِفُوا كُلًّا فَيَكُونَ فَرَضًا عَلَيْكُمْ اَي مردم، این دنیا سرایی است که گذرگاه شماسست و آخرت، سرایی است پایدار. پس از این سرای که گذرگاه شماسست برای آن سرای که قرارگاه شماسست، توشه بگیرید. پرده‌های‌تان را نزد کسی که اسرار‌تان را می‌داند برمدرید. پیش از آنکه بدن‌هایتان را از دنیا بیرون برند، دل‌های‌تان را از دنیا بیرون کنید. شما در دنیا در معرض آزمایش بوده‌اید، زیرا برای سرایی جز این آفریده شده‌اید.

هنگامی که کسی بمیرد، مردم می‌گویند چه برجای نهاده و ملائکه می‌گویند، چه پیش فرستاده. خدا بر پدران‌تان رحمت آورد. بخشی را پیش فرستید تا از آن سود برید و همه را پس از خود مگذارید تا وزر و وبال‌تان گردد.

۲- یاد آوری مرگ

در حکمت ۲۰۳ می‌فرمایند: وَقَالَ (عليه السلام): أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِن قُلْتُمْ سَمِعَ، وَ إِن أَضْمَرْتُمْ عَلِمَ؛ وَ بَادِرُوا الْمَوْتَ الَّذِي إِن هَرَبْتُمْ مِنْهُ أُدْرِكْكُمْ، وَ إِن أَقَمْتُمْ أَخَذْكُمْ، وَ إِن نَسِيتُمْوهُ ذَكَّرْكُمْ وَ فرمود (ع): ای مردم، از خدا بترسید. خدایی که اگر سخن گویند، می‌شنود و اگر چیزی در دل نهان کنید، می‌داند. و بر مرگ پیشی بگیرید، مرگی که اگر بگریزید به شما می‌رسد و اگر بایستید، می‌گیردتان و اگر فراموش کنید، شما را یاد کند.

و همچنین در ۲۳۰ می‌فرمایند: وَفَإِنَّ الْمَوْتَ هَادِمٌ لِّذَاتِكُمْ وَ مُكَدِّرٌ شَهْوَاتِكُمْ وَ مُبَاعِدٌ طَيِّبَاتِكُمْ، زَائِرٌ غَيْرٌ مَّحْبُوبٌ وَ قَرْنٌ غَيْرٌ مَّغْلُوبٌ وَ وَاتِرٌ غَيْرٌ مَطْلُوبٌ. قَدْ أَعْلَقْتُمْ حَبَائِلَهُ وَ تَكَفَّيْتُمْ عَوَائِلَهُ وَ أَقْصَدْتُمْ مَعَابِلَهُ وَ عَظَمْتُمْ فِيكُمْ سَطَوْتَهُ وَ تَتَابَعْتُمْ عَلَيْكُمْ عَدُوَّتَهُ وَ قَلَّتْ عَنْكُمْ نُبُوَّتُهُ، فَيُوشِكُ أَنْ تَغْشَاكُمْ دَوَاجِیُّ ظُلْمِهِ وَ احْتِدَامٌ عِلَلِهِ وَ حَنَادِسُ غَمْرَاتِهِ وَ عَوَاشِي سَكَرَاتِهِ وَ أَلِيمٌ إِرْهَاقِهِ وَ دُجُوْ أَطْبَاقِهِ وَ [خُسُونُهُ] جُشُوبُهُ مَذَاقِهِ؛ فَكَأَنَّ قَدْ أَتَاكُمْ بَعْتُهُ فَاسْكَتْ نَجِيَّتُكُمْ وَ فَرَّقَ نَدِيَّتَكُمْ وَ عَفَى آثَارَكُمْ وَ عَطَّلَ دِيَارَكُمْ وَ بَعَثَ وَرَائِكُمْ يَفْتَسِمُونَ تُرَاتِكُمْ بَيْنَ حَمِيمٍ خَاصٍّ لَمْ يَنْفَعْ وَ قَرِيبٍ مَحْزُونٍ لَمْ يَمْنَعْ وَ آخَرَ شَامِتٍ لَمْ يَجْزَعْ. مرگ نابود کننده لذت‌ها، تیره کننده خواهش‌های نفسانی، و دور کننده اهداف شماسست، مرگ دیدار کننده‌ای دوست نداشتنی، هم‌وردی شکست ناپذیر و کینه‌توزی است که بازخواست نمی‌شود. دام‌های خود را هم اکنون بر دست و پای شما آویخته، و سختی‌های شما را فرا گرفته، و تیرهای خود را به سوی شما پرتاب کرده است. قهرش بزرگ، و دشمنی او پیاپی و تیرش خطا نمی‌کند. چه زود است که سایه‌های مرگ، و شدت دردهای آن، و تیرگی‌های لحظه‌جان‌کندن، و بیهوشی سكرات مرگ، و ناراحتی و خارج شدن روح از بدن، و تاریکی چشم پوشیدن از دنیا، و تلخی خاطره‌ها، شما را فرا گیرد. پس ممکن است ناگهان مرگ بر شما هجوم آورد، و گفتگوهای تان را خاموش، و جمعیت شما را پراکنده، و نشانه‌های شما را نابود، و خانه‌های شما را خالی، و میراث خواران شما را بر انگیزد تا ارث شما را تقسیم کنند، آنان یا دوستان نزدیکند که به هنگام مرگ نفعی نمی‌رسانند، یا نزدیکان غم زده‌ای که نمی‌توانند جلوی مرگ را بگیرند، یا سرزنش‌کنندگانی که گریه و زاری نمی‌کنند.

۳- برداشتن از دنیا به ضرورت

طُوبَى لِمَنْ ذَكَرَ الْمَعَادَ، وَ عَمِلَ لِلْحِسَابِ، وَ قَنَعَ بِالْكَفَافِ، وَ رَضِيَ عَنِ اللَّهِ. خوشا به حال کسی که همواره به یاد معاد باشد و برای روز حساب عمل کند و به آنچه روزش داده‌اند، قانع باشد و از خدای راضی (نهج البلاغه، حکمت: ۴۴). فَدَعِ الْإِسْرَافَ مُقْتَصِدًا وَ اذْكُرْ فِي الْيَوْمِ غَدًا وَ

أَمْسِكْ مِنَ الْمَالِ بَقْدَرِ ضَرُورَتِكَ اسراف را کنار بگذار و میانه روی را پیشه کن و از امروز به فکر فردا باش و از اموال دنیا به مقدار ضرورت برای خود نگاه دار (نهج البلاغه، نامه: ۲۱).

۵- عبرت از گذشتگان

«إِنَّ مَنْ صَرَّحَتْ لَهُ الْعِبْرَةُ عَمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْمَثَلَاتِ حَجَزَتْهُ التَّقْوَىٰ عَنْ تَقَحُّمِ الشُّبُهَاتِ كَسَىٰ كَسَىٰ»
عبرت‌ها برایش کیفرها و سرانجام‌های وخیم را که در پیش چشم اوست آشکار نماید، تقوا او را از سرنگون شدن در شبهه‌ها باز می‌دارد (نهج البلاغه، خطبه: ۱۶). مَنْ اَعْتَبَرَ اَبْصَرَ وَمَنْ اَبْصَرَ فَهَمَّ وَمَنْ فَهَمَّ عَلِمَ هَر كِه عِبْرَتِ گِرْفَتِ بِيِنَا گِرْدِيْدِ، وَ اَن كِه بِيِنَا شَد فَهَمِيْدِ، وَ اَن كِه فَهَمِيْدِ دَانَش وَرَزِيْدِ. (نَهْجِ الْبَلَاغَةِ، حَكْمَتِ ۲۰۸). وَ لَوْ اَعْتَبَرْتَ بِمَا مَضَىٰ، حَفِظْتَ مَا بَقِيَ؛ وَ السَّلَامُ. اِگَر اَز اَنچِه گِذْشْتِه اسْتِ عِبْرَتِ گِيْرِي، اَنچِه رَا مَانْدِه اسْتِ حَفْظِ كُنِي (نَهْجِ الْبَلَاغَةِ، نَامِه: ۴۹).

پ: محوریت دین در تمام امور زندگی از جمله در سیاست

۱- سیاست دغل بازی نیست

وَ اللّٰهُ مَا مُعَاوِيَةَ بِاُدْهَىٰ مِنِّي، وَ لَكِنَّهُ يَغْدِرُ وَ يَفْجُرُ؛ وَ لَوْ لَا كِرَاهِيَةُ الْغَدْرِ لَكُنْتُ مِنْ اُدْهَى النَّاسِ، وَ لَكِنْ كُلُّ غَدْرَةٍ فُجْرَةٌ وَ كُلُّ فُجْرَةٍ كُفْرَةٌ، وَ لِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءٌ يُعْرَفُ بِه يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ وَ اللّٰهُ مَا اُسْتُعْفِلُ بِالْمَكِيْدَةِ وَ لَا اُسْتُعْمَزُ بِالشَّدِيْدَةِ (نَهْجِ الْبَلَاغَةِ، خُطْبِه: ۲۰۰). به خدا سوگند معاویه از من سیاستمدارتر و زیرک‌تر نیست؛ ولی او نیرنگ می‌زند و مرتکب انواع گناه می‌شود (سیاستش بی قید و شرط است و هر کار خلافی را برای پیشبرد اهداف سیاسی خود مجاز می‌شمرد). اگر غدر و خیانت ناپسند نبود من سیاستمدارترین مردم بودم؛ ولی هر گونه عذر و پیمان شکنی منتهی به فجور و گناه می‌شود و هر گناهی سر از کفر در می‌آورد (همان گونه که رسول خدا فرمود: « هر غدار و پیمان شکنی روز قیامت پرچم خاصی دارد که به وسیله آن شناخته می‌شود (و در صحنه محشر رسوا می‌گردد) ولی به خدا سوگند (با اینکه اهل این گونه سیاست‌ها نیستیم؛ ولی) با کید و مکر دشمن اغفال نمی‌شوم و در برابر شتاید زانو می‌زنم.

۲- رسیدن به هدف با هر وسیله ممنوع

مَا ظَفَرَ مِنْ ظَفْرِ الْاَيْتَمِ بِهِ، وَ اَلْغَالِبُ بِالشَّرِّ مَغْلُوبٌ. امام (علیه السلام) فرمود: کسی که با توسل به گناه پیروز شود پیروز نیست و کسی که با ستم غلبه کند (درواقع) مغلوب است. (نهج البلاغه، حکمت: ۳۲۷).

ت- اصل حاکمیت اخلاق در تربیت سیاسی

۱- جهاد با نفس

الهوی شریک العمی: هوا و هوس شریک کوری دل و بصیرت است. (نهج البلاغه، نامه: ۳۱) من حاسب نفسه ربح، و من غفل عنها خسر. کسی که از نفس خود حساب بکشد، سود برد و هر که از آن غافل ماند، زیان کند (نهج البلاغه، حکمت: ۲۰۸). آیاها الناس! تولوا من أنفسکم تأدیبهما، واعدلوا بها عن ضراوة عاداتها ای مردم! تربیت نفس‌های خود را به عهده گیرید و آن‌ها را از آزمندی و ولع عادت هایشان بازدارید (نهج البلاغه، حکمت: ۳۵۹).

۲- پرهیز از کبر و خود پسندی

ان الإعجاب ضد الصواب، و آفة الالباب. بدان که خودپسندی ضد حق و راستی است و آفت عقل‌هاست (نهج البلاغه، نامه: ۳۱). الاعجاب یمنع الازدیاد. عجب و خودبینی مانع زیاد کردن و افزودن است (نهج البلاغه حکمت: ۱۶۷). ان... اوحش الوحشه العُجب. یکی از ترسناک‌ترین وحشت‌ها، عجب و خودپسندی است (نهج البلاغه، حکمت: ۳۸).

۳- پرهیز از ستم به بندگان

بُنْسَ الزَّادِ إِلَى الْمَعَادِ، اَلْعُدْوَانُ عَلَى الْعِبَادِ. بدترین توشه برای آخرت ستم بر بندگان (خدا) است (نهج البلاغه، حکمت: ۲۲۱).

۴- پرهیز از دروغ

جانبوا الکذب؛ فانه بجانب للايمان، الصادق علی شفا منجاء و کرامه، و الکاذب علی شرف مهواه و مهانه. از دروغ‌گویی برکنار باشید که از ایمان فاصله دارد، راستگو در ساحل نجات و بزرگواری است و دروغگو در لبه پرتگاه هلاکت و پستی است (نهج البلاغه خطبه: ۸۶). یا بنی! ایاک و مصادقه الکذاب، فانه کالسراب: یقرب علیک البعید، و یبعد علیک القریب. (پسر جانم!) از دوستی با دروغ پرداز دوری کن که او چون سراب است، دور را در نظر تو نزدیک و نزدیک را دور نشان می‌دهد (نهج البلاغه، حکمت: ۳۸). شر القول الکذب. بدترین گفتار دروغ‌گویی است (نهج- البلاغه، خطبه: ۸۴).

۵- توصیه به صبر و بردباری

عَلَيْكُمْ بِالصَّبْرِ فَإِنَّ الصَّبْرَ مِنَ الْإِيمَانِ كَالرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ وَ لَا خَيْرَ فِي جَسَدٍ لَّا رَأْسَ مَعَهُ وَ لَا فِي إِيْمَانٍ لَّا صَبْرَ مَعَهُ. بر شما باد به شکیبایی، که شکیبایی، ایمان را چون سر است بر بدن و ایمان بدون شکیبایی چونان بدن بی‌سر، ارزشی ندارد (نهج البلاغه، حکمت: ۸۲). همچنین فرمود: «لا یعدم»

الصَّبَّورُ الظَّفَرُ وَانِ طَالَ بِهِ الزَّمَانُ هَيْجَا انْصَبُور، پیروزی را از دست نمی‌دهد هر چند که زمان آن طولانی شود (نهج البلاغه، حکمت: ۱۵۳).

۶- دوری از افراد عیب جو

یا عبدالله! لا تعجل فی عیب احد بذنبه، فلعله مغفوره، و لا تامن علی نفسک صغیر معصیه، فلعلک معذب علیه. فلیکف من علم منکم عیب غیره لما یعلم من عیب نفسه، ولیکن الشکر شاغلا له علی معافاته مما ابتلی به غیره. ای بنده خدا! در خرده‌گیری از گناه کسی شتاب مکن؛ زیرا چه بسا که او آمرزیده شده باشد و در مورد خویش به گناه کوچکی که کرده‌ای ایمن مباش؛ زیرا شاید که به سبب آن عذاب شوی. پس هر یک از شما از دیگری عیبی بداند، نباید به خرده‌گیری از او پردازد؛ زیرا می‌داند که خود نیز عیبی دارد و باید شکر این موهبت که عیب‌هایی که در دیگران هست در او نیست، وی را به خود مشغول دارد (و از عیبجویی دیگران باز ایستد) (نهج البلاغه، خطبه: ۱۴۰).

۷- عدم کینه جویی

قَالَ (علیه السلام): أَحْصِدِ الشَّرَّ مِنْ صَدْرِ غَيْرِكَ، بِقَلْعِهِ مِنْ صَدْرِكَ. و درود خدا بر او، فرمود: بدی را از سینه دیگران، با کندن آن از سینه خود، ریشه کن نما ولیکن اَبَعْدَ رَعِيَّتِكَ مِنْكَ وَأَشْنَأَهُمْ عِنْدَكَ، أَطْلُبُهُمْ لِمَعَائِبِ النَّاسِ؛ فَإِنَّ فِي النَّاسِ عُيُوبًا أَوْلَىٰ أَحَقُّ مِنْ سَتْرَهَا، فَلَا تَكْشِفَنَّ عَمَّا غَابَ عَنْكَ مِنْهَا، فَإِنَّمَا عَلَيْكَ تَطْهِيرُ مَا ظَهَرَ لَكَ، وَاللَّهُ يَحْكُمُ عَلَىٰ مَا غَابَ عَنْكَ، فَاسْتُرِ الْعَوْرَةَ مَا اسْتَطَعْتَ يَسْتُرِ اللَّهُ مِنْكَ مَا تُحِبُّ سِتْرَهُ مِنْ رَعِيَّتِكَ. أَطْلُقْ عَنِ النَّاسِ عَقْدَةَ كُلِّ حَقْدٍ، وَأَقْطَعْ عَنْكَ سَبَبَ كُلِّ وَتْرٍ، وَتَغَابَ عَنْ كُلِّ مَا لَا يَضِيحُ لَكَ، وَلَا تَعْجَلَنَّ إِلَىٰ تَصْدِيقِ سَاعٍ، فَإِنَّ السَّاعِيَ غَاشٌّ وَإِنْ تَشَبَّهَ بِالنَّاصِحِينَ. و باید که دورترین افراد رعیت از تو و دشمن‌ترین آنان در نزد تو، کسی باشد که بیش از دیگران عیب‌جوی مردم است. زیرا در مردم عیب‌هایی است و والی از هر کس دیگر به پوشیدن آنها سزاوارتر است. از عیب‌های مردم آنچه از نظرت پنهان است، مخواه که آشکار شود، زیرا آنچه بر عهده توست، پاکیزه ساختن چیزهایی است که بر تو آشکار است

و خداست که بر آنچه از نظرت پوشیده است، داوری کند. تا توانی عیب‌های دیگران را ببوشان، تا خداوند عیب‌های تو را که خواهی از رعیت مستور بماند، ببوشاند و از مردم گره هر کینه ای را بگشای و از دل بیرون کن و رشته هر عداوت را بگسل و خود را از آنچه از تو پوشیده داشته اند، به تغافل زن و گفته سخن چین را تصدیق مکن. زیرا سخن چین، خیانتکار است، هر چند، خود را چون نیکخواهان وانماید. (نهج البلاغه، نامه: ۵۳).

۸- لزوم وفای به عهد

الْمَسْئُولُ حُرٌّ، حَتَّى يَعِدَ. كَسَى كَهْ مِنْهُ حَيْزِي خَوَاسْتَه اَنَد، آزَاد اَسْت تَا زَمَانِي كَه وَعَدَه دَهْد. وَإِنْ عَقَدْتَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ عَدُوِّكَ عَقْدَةً، أَوْ أَلْبَسْتَهُ مِنْكَ ذِمَّةً، فَحُطَّ عَهْدُكَ بِالْوَفَاءِ، وَأَرَعَ ذِمَّتَكَ بِالْإِيمَانَةِ، وَاجْعَلْ نَفْسَكَ جَنَّةً دُونَ مَا أُعْطِيتَ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ شَيْءٌ النَّاسُ أَشَدُّ عَلَيْهِ اجْتِمَاعًا، مَعَ تَفَرُّقِ أَهْوَائِهِمْ وَتَشْتُّتِ آرَائِهِمْ، مِنْ تَعْظِيمِ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ. وَقَدْ لَزِمَ ذَلِكَ الْمُشْرِكُونَ فِيمَا بَيْنَهُمْ دُونَ الْمُسْلِمِينَ لَمَّا اسْتَوْبَلُوا مِنْ عَوَاقِبِ الْعَدْرِ؛ فَلَا تَغْدِرَنَّ بِذِمَّتِكَ، وَلَا تَخِيْسَنَّ بِعَهْدِكَ، وَلَا تَخْتَلِنَنَّ عَدُوِّكَ، فَإِنَّهُ لَا يَجْتَرِئُ عَلَى اللَّهِ إِلَّا جَاهِلٌ شَقِيٌّ. وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ عَهْدَهُ وَذِمَّتَهُ أَمْنًا أَفْضَاهُ بَيْنَ الْعِبَادِ بِرَحْمَتِهِ، وَحَرِيمًا يَسْكُنُونَ إِلَيْهِ مَنَعَتِهِ، وَيَسْتَفِيضُونَ إِلَيْهِ جِوَارَهُ، فَلَا إِدْغَالَ وَلَا مَدَالَسَةَ وَلَا خِدَاعَ فِيهِ. وَ إِنْ كَانَ پیمانانی میان خود و دشمنت بستنی یا لباس امان بر او پوشانندی (و او را پناه دادی) به عهدت وفا کن و قرارداد خود را محترم بشمار و جان خویش را در برابر تعهداتت سپر قرار ده، زیرا هیچ یک از فرایض الهی همچون بزرگداشت وفای به عهد و پیمان نیست و مردم جهان با تمام اختلافات و تشتت آرای که دارند نسبت به آن اتفاق نظر دارند. حتی مشرکان زمان جاهلیت - علاوه بر مسلمین - آن را مراعات می کردند، چرا که عواقب دردناک پیمان شکنی را آزموده بودند. بنابراین هرگز پیمان شکنی نکن و در عهد و پیمان خود خیانت روا مدار و دشمنت را فریب نده، زیرا هیچ کس جز شخص جاهل و شقی (چنین) گستاخی را در برابر خداوند روا نمی دارد. خداوند عهد و پیمانی را که با نام او منعقد می شود به رحمت خود مایه آسایش بندگانش و حریم امنی برای آنها قرار داده تا به آن پناه برند و برای انجام کارهای خود در کنار آن بهره بگیرند، لذا نه فساد، نه تدلیس و نه خدعه و نیرنگ در عهد و پیمان روا نیست..

۹- اهمیت به رازداری

مَنْ كَتَمَ سِرَّهُ، كَانَتْ الْخَيْرَةُ بِيَدِهِ كَسَى كَهْ مَنْ رَاَزَ خُودَ رَا بِيُوشَانَد هَمَوَارَه اَخْتِيَارِ اَنَ بَه دَسْت اُوسْت. (نهج البلاغه، حکمت: ۳۳۶) صَدْرُ الْعَاقِلِ صَدُوقٌ سِرِّهِسِينَه عَاقِلٌ صِنْدُوقِچَه رَاَزِ اُوسْت. (نهج- البلاغه، حکمت: ۶) یعنی همان گونه که صاحبان ثروت اشیاء قیمتی را در صندوق های محکم نگاه داری می کنند، انسان عاقل نیز باید اسرارش را در دل خود پنهان دارد، چرا که اسرار او اگر به دست دوست بیفتد گناه سبب ناراحتی اوست و اگر به دست دشمن بیفتد ممکن است سبب آبروریزی او شود. به علاوه بعضی از اسرار ممکن است با سرنوشت ملتی ارتباط داشته باشد که اگر بی موقع فاش شود سبب خسارت عظیمی برای جامعه گردد. به همین دلیل در حالات پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نقل شده است: هنگامی که تصمیم بر غزوه و پیکاری با دشمن می گرفت کاملاً آن را پنهان می داشت. به عنوان نمونه مسئله فتح مکه بود که رسول خدا (صلی الله علیه وآله)

حد اکثر پنهان کاری را در آن به خرج داد که اگر این کار را نمی کرد و خبر به اهل مکه می رسید آنها بسیج می شدند و خون های زیادی در حرم امن خدا ریخته می شد؛ ولی پرده پوشی پیغمبر (صلی الله علیه وآله) بر این سر سبب شد که مکه بدون هیچ گونه مقاومت و خون ریزی تسخیر شود و فصل تازه ای در پیشرفت اسلام و بازگشت مخالفان به سوی حق گشوده گردد.

ج- عوامل ایجاد توازن در زندگی بشریت با رویکرد تربیت سیاسی

۱- عدالت.

وَ سَأَلْ (علیه السلام) أَيُّهُمَا أَفْضَلُ، الْعَدْلُ أَوْ الْجُودُ؟ فَقَالَ (علیه السلام): الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا، وَالْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جِهَتَيْهَا؛ وَالْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ، وَالْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ؛ فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَ أَفْضَلُهُمَا. از امام علیه السلام سؤال شد که کدام یک از این دو برترند: «عدالت» یا جود و بخشش؟ امام علیه السلام در جواب فرمود: عدل، هرچیزی را در جای خود قرار می دهد ولی سخاوت و بخشش آن را از مسیرش فراتر می برد. (اضافه بر این) عدالت، قانونی است همگانی ولی جود و بخشش جنبه خصوصی دارد بنابراین، عدل، شریف تر و برتر است. (نهج البلاغه، حکمت: ۴۳۷)

۲- رعایت مساوات

أ تَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُلِّيتُ عَلَيْهِ؟ وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَمَا أَمْ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا، [وَ] لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ، فَكَيْفَ وَ إِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ. [ثُمَّ قَالَ] أَلَا وَ إِنَّ إِعْطَاءَ الْمَالِ فِي غَيْرِ حَقِّهِ تَبْذِيرٌ وَ إِسْرَافٌ وَ هُوَ يَرْفَعُ صَاحِبَهُ فِي الدُّنْيَا وَ يَضَعُهُ فِي الْآخِرَةِ، وَ يُكْرِمُهُ فِي النَّاسِ وَ يَهِينُهُ عِنْدَ اللَّهِ؛ وَ لَمْ يَضَعْ أَمْرًا مَالَهُ فِي غَيْرِ حَقِّهِ وَ لَا عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهِ، إِلَّا حَرَمَهُ اللَّهُ شُكْرَهُمْ وَ كَانَ لَغَيْرِهِ وَ دُهُمٌ، فَإِنْ زَلَّتْ بِهِ النُّعْلُ يَوْمًا فَاحْتِجَ إِلَى مَعُونَتِهِمْ، فَشَرُّ خَلِيلٍ وَ أَلَامُ خَدِينٍ سخنی از آن حضرت (ع) هنگامی که او را مورد عتاب قرار دادند که چرا عطایا را به تساوی تقسیم می کند: آیا مرا فرمان می دهید که پیروزی را طلب کنم، به ستم کردن بر کسی که زمامدار او شده ام؟ به خدا سوگند، چنین نکنم تا شب و روز از پی هم می آیند و در آسمان ستاره ای از پس ستاره دیگر طلوع می کند. اگر این مال از آن من می بود، باز هم آن را به تساوی به میان شان تقسیم می - کردم. پس چگونه چنین نکنم، در حالی که، مال از آن خداوند است. سپس، فرمود: بخشیدن مال به کسی که حق او نباشد، خود گونه ای تبذیر و اسراف است که بخشنده را در این جهان بر می افرازد و در آن دنیا پست می سازد (نهج البلاغه، خطبه: ۱۲۶).

۳- پاداش و تنبیه

وَقَالَ (عليه السلام): أَوْجِرِ الْمُسِيءَ بِنَوَابِ الْمُحْسِنِ فرمود: بدکار را با پاداش دادن به نیکوکار آزاریده (نهج البلاغه، حکمت: ۱۷۷). وَلَا يَكُونَنَّ الْمُحْسِنُ وَالْمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةِ سَوَاءٍ، فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَرْهِيداً لِأَهْلِ الْإِحْسَانِ فِي الْإِحْسَانِ، وَتَدْرِيْباً لِأَهْلِ الْأَسَاءَةِ عَلَى الْأَسَاءَةِ، وَالْأَزْمُ كُلُّهُ مِنْهُمْ مَا أَلْزَمَ نَفْسَهُمْ نَبَادٍ كَمَا نِيكُوكَارُ وَبِدَكَارٍ فِي نَزْدٍ تَوَابِرٍ بَاشِنْدِ، زِيْرَا اِيْن كَار سِيْب شُوْد كَمَا نِيكُوكَارَان رَا بَا نِيكُوكَارِي رَغْبَتِي نَمَانْدِ، وِلِي بِدَكَارَان رَا بَا بِدَكَارِي رَغْبَتِ بِيْفَزَايِدِ. بَا هِر يَك چِنَان رِفْتَار كِن كَمَا او خُوْد رَا بَدَان مَلْزَم سَاخْتَا اِسْتِ (نهج البلاغه، نامه: ۵۳).

چ- اصل محوریت شرع و قانون در تربیت سیاسی

إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَيَسْتَمْتَعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَيَبْلُغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ وَيُجْمَعُ بِهِ الْفِيءُ وَيُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَيَسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ. حال آن که به یقین مردم نیازمند امیر و حاکمی هستند، خواه نیکوکار باشد یا بدکار (اگر دسترسی به حاکم نیکوکاری نداشته باشند وجود امیر فاجر از نبودن حکومت بهتر است). امیری که در حکومتش مؤمن به کار خویش بپردازد، و کافر از مواهب مادی بهره مند شود، و به این ترتیب خداوند به مردم فرصت می‌دهد که زندگی خود را تا پایان ادامه دهند. به وسیله او اموال بیت‌المال جمع آوری می‌گردد، و به کمک او با دشمنان مبارزه می‌شود، جاده‌ها امن و امان خواهد شد. و حق ضعیفان به کمک او از زورمندان گرفته می‌شود، و به این ترتیب نیکوکاران در رفاه قرار گرفته و از دست بدکاران در امان می‌باشند

۱- رعایت احکام الهی و تمسک به آنها

إِنَّ اللَّهَ [تَعَالَى] افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَحَدَّ لَكُمْ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَنَهَاكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَسَكَتَ لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ وَكَمْ يَدْعُهَا نَسِيَاناً فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا. خداوند بر شما اعمالی واجب داشته، آنها را ضایع مگذارید و برایتان حدودی معین کرده، از آن حدود تجاوز نکنید. شما را از چیزهایی نهی کرده، حرمت آن مشکیند و چیزهایی است، که درباره آنها سکوت کرده، نه آنکه فراموش کرده باشد، در آنها خود را به رنج می‌فکنید (نهج البلاغه، حکمت: ۱۰۵).

۲- پرهیز از امتیاز خواهی

وَإِيَّاكَ وَالْإِسْتِنَارَ بِمَا النَّاسُ فِيهِ أَسْوَةٌ، وَالتَّغَابِيَّ عَمَّا تُعْنَى بِهِ مِمَّا قَدْ وَضَحَ لِلْعِيِّونِ. مبدا هرگز در آنچه که با مردم مساوی هستی امتیازی خواهی از اموری که بر همه روشن است، غفلت کنی، زیرا به هر حال نسبت به آن در برابر مردم مسئولین، و به زودی پرده از کارها یک سو رود، و انتقام ستمدیده را از تو باز می‌گیرند (نهج البلاغه، نامه: ۵۳).

۳- پرهیز از رشوه

وَ اللَّهُ لَقَدْ رَأَيْتُ عَقِيلًا وَ قَدْ أَمَلَقَ، حَتَّى اسْتَمَاحَنِي مِنْ بُرُكْمٍ صَاعًا؛ وَ رَأَيْتُ صَبِيَانَهُ شَعَثَ الشُّعُورِ، غُبَرَ الْأَلْوَانَ مِنْ فَقْرِهِمْ، كَأَنَّمَا سُودَتِ وُجُوهُهُمْ بِالْعِظْمِ؛ وَ عَاوَدَنِي مُوَكَّدًا وَ كَرَّرَ عَلَيَّ الْقَوْلَ مُرَدِّدًا، فَأَصْغَيْتُ إِلَيْهِ سَمْعِي، فَظَنَّ أَنِّي أَبِيعُهُ دِينِي وَ اتَّبَعَ قِيَادَهُ مُفَارِقًا طَرِيقَتِي. فَأَحْمَيْتُ لَهُ حَدِيدَةً ثُمَّ أَدْنَيْتُهَا مِنْ جِسْمِهِ لِيُعْتَبِرَ بِهَا، فَضَجَّ ضَجِيحَ ذِي دَنْفٍ مِنَ الْهَمِّ وَ كَادَ أَنْ يَحْتَرِقَ مِنْ مِيسْمَاهَا؛ فَقُلْتُ لَهُ تَكَلَّتْكَ الثَّوَاكُلُ يَا عَقِيلُ، أَمْ تَنْتُ مِنْ حَدِيدَةٍ أَحْمَاهَا إِنْسَانُهَا لِلْعَبِيهِ، وَ تَجْرُئِي إِلَى نَارِ سَجَرِهَا جَبَّارُهَا لِعَضْبِيهِ، أَمْ تَنْتُ مِنَ الْأَذَى وَ لَا أَتْنُ مِنْ لَطْفِي؟ وَ أَعْجَبُ مِنْ ذَلِكَ طَارِقُ طَرْفِنَا بِمَلْفُوفَةٍ فِي وَعَائِهَا وَ مَعْجُونَةٍ سَنَّتْهَا، كَأَنَّمَا عَجَنْتَ بَرِيقَ حَيَّةٍ أَوْ قَيْئَهَا. فَقُلْتُ أَصْلَهُ أَمْ زَكَاهُ أَمْ صَدَقَةٌ؟ فَذَلِكَ مُحَرَّمٌ عَلَيْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ. فَقَالَ لَا ذَا وَ لَا ذَاكَ، وَ لَكِنَّهَا هَدِيَّةٌ؛ فَقُلْتُ هَبْلَتَكَ الْهَبُولُ، أَعَنْ دِينَ اللَّهِ أَتَيْتَنِي لِتَخْدَعَنِي، أَمْ حَتَبْتَ أَنْتَ، أَمْ دُو جَنَّهُ، أَمْ تَهَجَّرُ؟ وَ اللَّهُ لَوْ أُعْطِيتُ الْأَقَالِيمَ السَّبْعَةَ بِمَا تَحْتَ أَفْلَاكِهَا عَلَيَّ أَنْ أُعْصِيَ اللَّهَ فِي نَمْلَةٍ أَسْلَبَهَا جَلْبُ شَعِيرَةٍ، مَا فَعَلْتُهُ. وَ إِنْ دُنْيَاكُمْ عِنْدِي لَأَهْوَنُ مِنْ وَرْقَةٍ فِي فَمِ جَرَادَةٍ تَقْضُمُهَا.

به خدا سوگند عقیل را در نهایت بینوایی دیدم، از من خواست تا یک صاع از گندم شما مردم را به او ببخشم، در حالی که، فرزندانش را از شدت فقر آشفته موی و گردآلود با چهره‌ای نلین می دیدم. چند بار نزد من آمد و خواهش خود مکرر کرد و من، همچنان، به او گوش می دادم و او پنداشت که دینم را به او می فروشم و شیوه خویش را می گذارم و از پی هوای او می روم. پس پاره آهنی را در آتش گذاختم و تا مگر عبرت گیرد، به تنش نزدیک کردم. عقیل همانند بیماری ناله سر داد و بیم آن بود که از حرارتش بسوزد. گفتم: ای عقیل نوحه گران در عزایت بگریند، آیا از حرارت آهنی که انسانی به بازیچه گذاخته است می نالی و مرا از آتشی که خداوند جبار به خشم خود افروخته بیمی نباشد؟ تو از این درد می نالی و من از حرارت آتش ننالم؟ و شگفت‌تر از این، آن مردی است که شب هنگام با ظرفی سر بسته نزد من آمد و در آن معجونی بود که همواره از آن بیزار بودم. گویی به زهر مارش عجین کرده بودند. گفتم: این هدیه است یا زکات یا صدقه؟ اگر زکات یا صدقه است بر ما خاندان پیامبر حرام است. گفت: نه این است و نه آن، هدیه‌ای است. گفتم: مادرت در عزایت بگرید، آیا از راه دین خدا به فریب من آمده ای آیا در خردت نقصانی پدید آمده یا دیوانه شده ای یا سفیه گشته ای یا هذیان می گویی؟ به خدا سوگند، اگر همه هفت اقلیم عالم را و هر چه در زیر آسمان است به من دهند تا نافرمانی خدا کنم، آن قدر که پوست جوی را از مورچه ای بربایم، نپذیرم (نهج البلاغه، خطبه: ۲۲۴).

۴- تذکر به اعمال نظارت

ثُمَّ تَفَقَّدُوا أَعْمَالَهُمْ، وَأَبْعَثُوا الْعُيُونََ مِنْ أَهْلِ الصَّدَقِ وَالْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ، فَإِنْ تَعَاهَدَكُمْ فِي السِّرِّ لِأُمُورِهِمْ حَدُودَهُ لَهُمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ، وَالرَّقْقِ بِالرَّعِيَةِ. وَتَحَفَّظُوا مِنَ الْأَعْوَانِ؛ فَإِنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ بَسَطَ يَدَهُ إِلَى خِيَانَتِهِ اجْتَمَعَتْ بِهَا عَلَيْهِ عِنْدَكَ أَخْبَارُ عُيُونِكَ، اِكْتَفَيْتَ بِذَلِكَ شَاهِدًا، فَبَسَطْتَ عَلَيْهِ الْعُقُوبَةَ فِي بَدَنِهِ، وَأَخَذْتَهُ بِمَا أَصَابَ مِنْ عَمَلِهِ، ثُمَّ نَصَبْتَهُ بِمَقَامِ الْمَذَلَّةِ، وَوَسَمْتَهُ بِالْخِيَانَةِ، وَقَلَدْتَهُ عَارَ التُّهْمَةِ. سپس رفتار کارگزاران را بررسی کن، و جاسوسانی راستگو، و وفا پیشه برآنان بگمار، که مراقبت و بازرسی پنهانی تو از کار آنان، سبب امانت‌داری، و مهربانی با رعیت خواهد بود. و از همکاران نزدیکت سخت مراقبت کن، و اگر یکی از آنان دست به خیانت زد، و گزارش جاسوسان تو هم آن خیانت را تأیید کرد، به همین مقدار گواهی قناعت کرده او را با تازیانه کیفر کن، و آن چه از اموال که در اختیار دارد از او باز پس گیر، سپس او را خواردار، و خیانتکار بشمار، و طوق بدنامی به گردش بیفکن.

وَ إِنَّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بَطُعْمَةٌ وَ لَكِنَّهُ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ وَ أَنْتَ مُسْتَرْعَى لِمَنْ قَوْقَكَ؛ لَيْسَ لَكَ أَنْ تَفْتَاتَ فِي رَعِيَّةٍ وَ لَا تَخَاطِرَ إِلَّا بَوْتِيْقَهُ؛ وَ فِي يَدَيْكَ مَالٌ مِنْ مَالِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ، وَ أَنْتَ مِنْ خَزَائِنِهِ حَتَّى تُسَلِّمَهُ إِلَيَّ؛ وَ لَعَلِّي أَلَّا أَكُونَ شَرًّا وَ لَاتَكَّ لَكَ؛ وَ السَّلَامُ. این فرمانداری، برای تو وسیله آب و نان نیست؛ بلکه امانتی است در گردنت و (بدان) تو از سوی مافوق خود تحت مراقبت هستی. هرگز حق‌نداری درباره رعیت، استبداد به خرج دهی و حق‌نداری در کارهای مهم و خطیر بدون اطمینان وارد شوی. در دست تو بخشی از اموال خداوند عزوجل است و تو یکی از خزانه داران او هستی، باید آن را حفظ کنی تا به دست من برسانی، امید است من رییس بدی برای تو نباشم،

۵- رعایت حقوق متقابل مردم و حاکمان

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَ لَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ؛ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالْنَّصِيْحَةُ لَكُمْ وَ تَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيَّكُمْ وَ تَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا وَ تَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا. وَ أَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَالْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ وَ النَّصِيْحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَ الْمَغِيبِ وَ الْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ وَ الطَّاعَةُ حِينَ أَمُرُّكُمْ. ای مردم! مرا بر شما حقی است و شما را بر من حقی: اما حق شما بر من (نخست) این است که از خیرخواهی شما دریغ نوزم و بیت‌المال را در راه شما به طور کامل به کار گیرم و شما را تعلیم کنم تا از جهل و نادانی رهایی یابید و شما را تربیت کنم تا فراگیرید و آگاه شوید و اما حق من بر شما، این است که در بیعت خویش وفادار باشید و در آشکار و نهان، خیرخواهی را (در حق من) به جا آورید و هر وقت شما را بخوانم، اجابت کنید و هر زمان به شما فرمان دهم اطاعت کنید. (نهج البلاغه، خطبه: ۳۴).

۶- اصل شایسته سالاری

أَنْ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ وَلَا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ فَسَدَلْتُ دُونَهَا تَوْبًا أَوْ مِي دَانَسْتِ كِه سِيَلِ عِلُومِ اَز دَامِنِ كُوهَسَارِ مَن جَارِي اَسْتِ، وَ مَرغَانِ دُورِ پَرُوَازِ اَنَدِيْشِه هَا بِه بِلَنَدَايِ اِرْزِشِ مَن نَتُوَانَدِ پَرُوَازِ كَرْدِ. (نَهجِ البَلَاغِه، خُطْبِه: ۳) أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ، أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَ أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ، أَيِ مَرْدَمِ سَزَاوَارْتَرِيْنِ مَرْدَمِ بِه خِلَافَتِ، كَسِي اَسْتِ كِه بَرِ اَنْ تُوَانَاتَرِ اَز هَمْگَانِ بَاشَدِ وَ دَانَاتَرِ اَز هَمِه بِه اَوَامِرِ خُدَايِ تَعَالَى. (نَهجِ البَلَاغِه، خُطْبِه: ۱۷۳)

ح- مبنای اجتماعی تربیت سیاسی

۱- مردم سالاری

دَعُونِي وَ اَلْتَمِسُوا غَيْرِي، فَاِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ اَمْرًا لَهُ وُجُوهُ وَ اَلْوَانُ لَا تَقُومُ لَهُ اَلْقُلُوبُ وَ لَا تَثْبُتُ عَلَيْهِ اَلْعُقُولُ، وَ اِنَّ اَلْاَفَاقَ قَدْ اَغَامَتْ وَ اَلْمَحَجَّةَ قَدْ تَنَكَّرَتْ. وَ اَعْلَمُوا اَنِّي اِنْ اُجِبْتُمْ رَكِبْتُ بِكُمْ مَا اَعْلَمُ وَ لَمْ اُصْغِ اِلَى قَوْلِ اَلْقَائِلِ وَ عَتَبِ اَلْعَاتِبِ، وَ اِنْ تَرَكْتُمُونِي فَاِنَّا كَا حَدِكُمْ وَ لَعَلِّي اَسْمَعُكُمْ وَ اَطُوعُكُمْ لِمَنْ وَايْتَمُوهُ اَمْرُكُمْ، وَ اَنَا لَكُمْ وَزِيْرًا خَيْرٌ لَكُمْ مَنِّي اَمِيْرًا. اَز مَن دَسْتِ بَدَارِيْدِ وَ دِيْگَرِي جُزِ مَرَا بَطْلِيْدِ، كِه رُويِ بِه كَارِي دَارِيْمِ كِه چِهْرِه هَا وَ رَنگِ هَايِ گُونِه گُونِ دَارِدِ. نِه دِلْهَا رَا دَرِ بَرَابَرِ اَنْ طَاقَتِ شَكِيْبَايِي اَسْتِ وَ نِه عَقْلِ هَا رَا تَابِ تَحْمَلِ. سَرَاَسِرِ اَفَاقِ رَا اِبْرِي سِيَاَه فَرُو پُوشِيْدِه وَ رَاهْهَايِ رُوشِنِ نَاشَنَاخْتِه مَانَدِه.. بَدَانِيْدِ، كِه اِكْرِ دَعُوْتَانِ رَا اِجَابَتِ كَنِمِ بَا شَمَا چِنَانِ رِفْتَارِ خُواهِمِ كَرْدِ كِه خُودِ مِي دَانِمِ. نِه بِه سَخْنِ كَسِي كِه دَرِ گُوشِمِ زَمَزَمِه مِي كَنَدِ گُوشِ فَرَا خُواهِمِ دَادِ وَ نِه بِه سِرْزَنَشِ مَلَاْمَتْگَرَانِ خُواهِمِ پَرِدَاخْتِ. اِكْرِ مَرَا بِه حَالِ خُودِ رَهَا كَنِيْدِ، مَن نِيْزِ چُونِ يَكِي اَزِ شَمَا خُواهِمِ بُوْدِ. شَايِدِ بِيْشْتَرِ اَزِ شَمَا، بِه سَخْنِ اَنَكِه كَارِ خُودِ بِه اُو وَاْمِي گُذَارِيْدِ، گُوشِ سِپَارِمِ وَ بِيْشْتَرِ اَزِ شَمَا اَزِ اُو فَرْمَانِ بِيْرِمِ. اِكْرِ بَرَايِ شَمَا وَزِيْرِ بَاشِمِ بَهْتَرِ اَزِ اَنْ اَسْتِ كِه اَمِيْرِ بَاشِمِ. (نَهجِ البَلَاغِه، خُطْبِه: ۹۲).

وَ بَسَطْتُمْ يَدِي فَكَفَفْتُمَهَا، وَ مَدَدْتُمُوهَا فَقَبَضْتُمَهَا؛ ثُمَّ تَدَاكُتُمْ عَلَيَّ تَدَاكُ الْاَيْلِ الْهَيْمِ عَلَيَّ حِيَاضَهَا يَوْمَ وَرِدْهَا، حَتَّى اَنْقَطَعَتِ النَّعْلُ وَ سَقَطَ الرِّدَاءُ وَ وُطِئَ الضَّعِيْفُ؛ وَ بَلَغَ مِنْ سُرُورِ النَّاسِ بِيْعَتِهِمْ اِيَّايَ اَنْ اِبْتَهَجَ بِهَا الصَّغِيْرُ، وَ هَدَجَ اِلَيْهَا الْكَبِيْرُ، وَ تَحَامَلَ نَحْوَهَا الْعَلِيْلُ، وَ حَسَرَتْ اِلَيْهَا الْكِعَابُ. دَسْتِمِ رَا گُشُوْدِيْدِ وَ مَن اَنْ رَا بَسْتِمِ، دَسْتِمِ رَا كَشِيْدِيْدِ وَ مَن اَنْ رَا نَكِه دَاشْتِمِ سِپِسِ، بَرِ مَن هِجُومِ اُورْدِيْدِ اَنْسَانِ، كِه اَشْتِرَانِ تَشْنِه دَرِ نُوْبَتِ اَبِ خُورْدِنِ بِه اَبْگِيْرِهَا هِجُومِ اُورِنْدِ، چِنْدَانِ كِه بِنَدِ كَفْشِ بَرِيْدِ وَ رِدا اَزِ دُوشِ اِفْتَادِ وَ نَاْتُوَانِ دَرِ زِيْرِ پَاها مَالِيْدِه شُدِ. خُوشْحَالِي مَرْدَمِ دَرِ بِيْعَتِ بَا مَن بِه حُدِي رَسِيْدِ كِه خُرْدَانِ، شَادَمَانِه وَ پِيْرَانِ، لَنگَانِ وَ لِرْزَانِ وَ بِيْمَارَانِ بَا دَرْدِ وَ رَنجِ فَرَاوَانِ وَ دُوشِيْزِگَانِ، بِي نَقَابِ بِه سُوِي مَن شَتَاْفَتِنْدِ. (نَهجِ البَلَاغِه، خُطْبِه: ۲۲۹)

۲- مشارکت مردم در تعیین سرنوشت

لَا تَقُولَنَّ إِنِّي مُؤَمَّرٌ أَمْرٌ فَأَطَاعُ فَإِنَّ ذَلِكَ إِدْعَالٌ فِي الْقَلْبِ وَ مَنَهَكَةٌ لِلدِّينِ وَ تَقَرُّبٌ مِنَ الْغَيْبِ. مردم نگو، به من فرمان دادند و من نیز فرمان می‌دهم، پس باید اطاعت شود، که این گونه خودبزرگ بینی دل را فاسد، و دین را پژمرده، و موجب زوال نعمت هاست. (نهج البلاغه، نامه: ۵۳) و در حکمت ۱۶۱ درباره استبداد رای میفرماید: مَنْ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ، وَ مَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عَقُولِهَا. و هر که خودکامگی پیشه کند، به هلاکت رسد و هر که با مردم مشورت نماید، در خردشان شریک شده است. (نهج البلاغه، حکمت: ۱۶۱)

۳- برخورد محبت آمیز با مردم

خَالَطُوا النَّاسَ مُخَالَطَةً إِنْ مِتُّمْ مَعَهَا بَكَوْا عَلَيْكُمْ، وَ إِنْ عَشِيتُمْ حَنُوا إِلَيْكُمْ بَا مَرْدَمَ بَه كُونه ای بیامیزید، که اگر بمیرید، بر شما بگریند و اگر بمانید با شما دوستی کنند. (نهج البلاغه، حکمت: ۱۰) وَ قَالَ (عليه السلام): قُلُوبُ الرَّجَالِ وَحَشِيَّةٌ، فَمَنْ تَأَلَّفَهَا أَقْبَلَتْ عَلَيْهِ. دل‌های مردم رمنده است (با هم آشنائی ندارند) پس هر که آنها را (با همراهی و نیکی و دوستی) بدست آورد به او رو می‌آورند. (نهج البلاغه، حکمت: ۵۰)

۴- دوری از خونریزی

إِيَّاكَ وَالْدَّمَاءَ وَسَفْكَهَا بَعِيرٌ حَلَّهَا، فَإِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ أَدْنَى لِنِقْمَةٍ، وَلَا أَعْظَمَ لَتَبَعَةٍ، وَلَا أُحْرَى بَزْوَالِ نِعْمَةٍ، وَأَنْتَقِطِعَ مَدَّةً، مِنْ سَفْكِ الدَّمَاءِ بَعِيرٌ حَقَّهَا. وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ مُبْتَدِئُ بِالْحُكْمِ بَيْنَ الْعِبَادِ فِيمَا تَسَافَكُوا مِنْ الدَّمَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ فَلَا تَقْوِينَ سُلْطَانَكُمْ بِسَفْكِ دَمِ حَرَامٍ، فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا يُضَعْفُهُ وَ يُوهِنُهُ، بَلْ يُزِيلُهُ وَ يَنْقُلُهُ. وَلَا عَذْرَ لَكَ عِنْدَ اللَّهِ وَلَا عِنْدِي فِي قَتْلِ الْعَمَدِ، لِأَنَّ فِيهِ قَوْدَ الْبَدَنِ. وَإِنْ ابْتَلَيْتَ بِخَطِئٍ وَأَفْرَطَ عَلَيْكَ سَوْطُكَ أَوْ سَيْفُكَ أَوْ يَدُكَ بِالْعُقُوبَةِ - فَإِنَّ فِي الْوَكْزَةِ فَمَا فَوْقَهَا مَقْتَلَةٌ - فَلَا تَطْمَحَنَّ بِكَ نَحْوَهُ سُلْطَانِكَ عَنْ أَنْ تُؤَدِّيَ إِلَيَّ أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ حَقَّهُمْ. از ریختن خون ناحق شدیداً بپرهیز، زیرا هیچ چیز در نزدیک ساختن انتقام الهی و مجازات شدیدتر و سرعت زوال نعمت و پایان بخشیدن به حکومت ها، همچون ریختن خون به ناحق نیست. خداوند سبحان در دادگاه قیامت پیش از هر چیز در میان بندگان خود در مورد خون‌هایی که ریخته شده دادرسی خواهد کرد، بنابراین حکومت و زمامداری خود را هرگز با ریختن خون حرام تقویت مکن، زیرا این عمل، پایه‌های حکومت را ضعیف و سست می‌کند، بلکه بنیاد آن را می‌کند یا به دیگران منتقل می‌سازد و هیچ گونه عذری نزد خداوند و نزد من در قتل عمد پذیرفته نیست، و کیفر آن قصاص است و اگر به قتل خطا مبتلا گشتی و تازیانه یا شمشیر تو و یا (حتی) دستت به ناورا کسی را کیفر داد - چون ممکن است حتی

با یک مشت زدن و یا بیشتر، قتل واقع گردد - مبدا غرور زمامداری ات مانع از آن شود که حق اولیای مقتول را بپردازی (و رضایت آنها را جلب کنی). (نهج البلاغه، نامه: ۵۳)

۵- ضرورت راز داری والی نسبت به رعیت

وَلَيْكُنْ أَبْعَدَ رَعِيَّتِكَ مِنْكَ، وَأَشْنَاهُمْ عِنْدَكَ، أَطْلَبُهُمْ لِمَعَانِبِ النَّاسِ فَإِنَّ فِي النَّاسِ عُيُوبًا، الْوَالِي أَحَقُّ مَنْ سَتَرَهَا، فَلَا تَكْشِفَنَّ عَمَّا غَابَ عَنْكَ مِنْهَا، فَإِنَّمَا عَلَيْكَ تَطْهِيرُ مَا ظَهَرَ لَكَ، وَاللَّهُ يَحْكُمُ عَلَى مَا غَابَ عَنْكَ، فَاسْتِرِ الْعُورَةَ مَا اسْتَطَعْتَ يَسْتِرِ اللَّهُ مِنْكَ مَا تُحِبُّ سِتْرَهُ مِنْ رَعِيَّتِكَ. از رعیت، آنان را که عیب جوترند از خود دور کن، زیرا مردم عیوبی دارند که رهبر امت در پنهان داشتن آن از همه سزاوارتر است، پس مبدا آنچه بر تو پنهان است آشکار گردانی، و آنچه که هویداست بپوشانی، که داوری در آنچه از تو پنهان است با خدای جهان می باشد، پس چندان که می توانی زشتی ها را بپوشان، تا آن را که دوست داری بر رعیت پوشیده ماند خدا بر تو بپوشاند.

۶- حضور رهبران در میان مردم

وَأَمَّا بَعْدُ فَلَا تُطَوَّلَنَّ احْتِجَابَكَ عَنْ رَعِيَّتِكَ، فَإِنَّ احْتِجَابَ الْوَلَاءِ عَنِ الرَّعِيَّةِ شُعْبَةٌ مِنَ الضِّيْقِ، وَقَلَّةٌ عِلْمٌ بِالْأُمُورِ؛ وَالْاحْتِجَابُ مِنْهُمْ يَقْطَعُ عَنْهُمْ عِلْمَ مَا احْتَجَبُوا دُونَهُ فَيَصْغُرُ عِنْدَهُمُ الْكَبِيرُ، وَيَعْظُمُ الصَّغِيرُ، وَيَفْضِحُ الْحَسَنُ، وَيَحْسُنُ الْقَبِيحُ وَيُشَابُّ الْحَقُّ بِالْبَاطِلِ. هیچ گاه خود را فراوان از مردم پنهان مدار، که پنهان بودن رهبران، نمونه ای از تنگ خوایی و کم اطلاعی در امور جامعه می باشد. پنهان شدن از رعیت، زمامداران را از دانستن آنچه بر آنان پوشیده است باز می دارد، پس کار بزرگ، اندک، و کار اندک بزرگ جلوه می کند، زیبا زشت، و زشت زیبا می نماید، و باطل به لباس حق در آید. (نهج البلاغه، نامه: ۵۳)

ح- سامان بخشیدن به مباحث اقتصادی

۱- دور کردن فقر

۱- الْفَقْرُ، الْمَوْتُ الْأَكْبَرُ. فرمود: فقر مرگ بزرگ تر است. (نهج البلاغه، حکمت: ۱۶۳)

۲- رسمیت شناختن حاکمیت افراد در اموال و دارایی هایشان

انْطَلِقْ عَلَى تَقْوَى اللَّهِ وَحَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَ لَا تُرَوِّعَنَّ مُسْلِمًا وَ لَا تَجْتَازَنَّ عَلَيْهِ كَارَهَا وَ لَا تَأْخُذَنَّ مِنْهُ أَكْثَرَ مِنْ حَقِّ اللَّهِ فِي مَالِهِ؛ فَإِذَا قَدِمْتَ عَلَى الْحَيِّ فَانْزِلْ بِمَائِهِمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ تُخَالَطَ آبِيَاتَهُمْ، ثُمَّ امْضِ إِلَيْهِمْ بِالسَّكِينَةِ وَ الْوَقَارِ حَتَّى تَقُومَ بَيْنَهُمْ فَتُسَلِّمَ عَلَيْهِمْ وَ لَا تُخْذَجَ بِالتَّجِيهِ لَهُمْ. در حرکت آئی، با پرهیزگاری و ترس از خداوندی که یگانه است و او را شریکی نیست. زنهار، مسلمانی را مترسانی و اگر خود نخواهد به سراغش مروی و بیش از آنچه حق خداوند است، از او مستانی. چون به قبیله ای برسی بر سر آب آنها فرود آئی و به خانه هایشان داخل مشو. آن گاه با

آرامش و وقار به سوی ایشان رو تا به میانشان برسی. سلامشان کن و تحیت گوی و در سلام و تحیت امساک نممائی. (نهج البلاغه، نامه: ۲۵)

۳- بازگرداندن اموال غصب شده به صاحبانش

به خدا سوگند (اموال غارت شده بیت المال را به آن باز می گردانم حتی) اگر آن را بیابم که مهر زنان شده یا کنیزانی با آن خریده باشند؛ همه را قاطعانه به بیت المال بر می گردانم (و اجازه نمی دهم بی عدالتی سابق در جهان اسلام ادامه یابد!) زیرا در عدالت گشایش است (برای همه قشرهای جامعه) و آن کس که عدالت برای او تنگ (و ناگوار) باشد، ظلم و ستم برای تنگتر (و ناگوارتر) است! (نهج البلاغه، خطبه: ۱۵) وَاللّٰهُ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِ النِّسَاءَ وَ مَلَکَ بِهِ الْاِمَاءَ لَرَدَدْتُهُ. فَاِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، وَ مِنْ ضَاقٍ عَلَيَّ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيَّ اَضْيِقُ.

۴- نظارت دقیق بر بیت المال

وَ اِنِّي اُقْسِمُ بِاللّٰهِ قَسَمًا صَادِقًا لَنْ بَلَّغْنِي اَنْتَکَ خُنْتَ مِنْ فِیْءِ الْمُسْلِمِيْنَ شَيْئًا صَغِيْرًا اَوْ كَبِيْرًا، لَأَشُدَّنَّ عَلَیْکَ شَدَّةً تَدْعُکَ قَلِيْلَ الْوَفْرِ، ثَقِيْلَ الظُّهْرِ، ضَعِيْلَ الْاَمْرِ؛ وَ السَّلَامُ. صادقانه به خداوند سوگند یاد می کنم اگر به من گزارش رسد که از بیت المال مسلمین چیزی کم یا زیاد، به خیانت برداشته ای آنچنان بر تو سخت می گیرم که زندگی تو را کم بهره، سنگین بار و حقیر و ذلیل سازد. (نهج- البلاغه، نامه: ۲۰)

۵- حمایت از و صنعت

ثُمَّ اسْتَوْصِ بِالْتِّجَارِ وَ ذَوِي الصَّنَاعَاتِ، وَأَوْصِ بِهِمْ خَيْرًا، الْمُقِيْمِيْنَهُمْوَالْمُضْطَّرِّبِيْمَالَهُوَالْمُتَرَقِّبِيْدِنَه،فَاِنَّهُمْ مَوَادُّ الْمَنَافِعِ وَأَسْبَابُ الْمَرَافِقِ وَجَلَابُهَآ مِنْ الْمَبَاعِدِ وَالْمَطَارِحِ، فِي بَرْکٍ وَبِحْرَکٍ وَسَهْلَکَ وَجَبِلَکَ، وَحَيْثُ لَا يَلْتَمُّ النَّاسُ لِمَوَاضِعِهَا وَلَا يَجْتَرُّوْنَ عَلَیْهَا؛ فَاِنَّهُمْ سَلْمٌ لَا تُخَافُ بَانِقَتَهُ، وَصَلْحٌ لَا تُخْشَى غَائِلَتَهُ. وَتَفَقَّدْ أُمُورَهُمْ بِحَضْرَتِکَ وَفِي حَوَاشِي بِلَادِکَ سپس درباره تجار و صاحبان صنایع نخست به خودت توصیه کن (که مراقب حفظ و تقویت آنان باشی) و نیز دیگران را به خیر و نیکی با آنان سفارش نما. (در این توصیه) بین بازرگانانی که در مراکز تجاری اقامت دارند و یا آنها که سیار و در گردش اند و نیز صنعتگران و کارگرانی که با نیروی جسمانی خود به کار می پردازند، تفاوت مگذار، زیرا آنها منابع اصلی منفعت (مردم) و اسباب آسایش (جامعه) هستند و مال التجاره‌های مفید را از سرزمین های بعید و دور دست، از صحرا و دریا و سرزمین های هموار و ناهموار محل حکومت تو و از مناطقی که عموم مردم با آن سر و کاری ندارند و (حتی) جرأت رفتن به آن را نیز در خود نمی بینند، گردآوری می کنند، زیرا آنها (بازرگانان، پیشه وران و صنعتگران) مردم سالمی هستند که بیمی از ضرر آنها نمی رود و صلح

دوستانی که خوف خیانت و نیرنگ آنها نیست. کارهای آنها را پیگیری کن و سامان ده چه آنها که در حضور تو (و مرکز فرمانداریت) زندگی می کنند و چه آنها که در گوشه و کنار کشور هستند (نهج البلاغه، نامه: ۵۳).

۶- پرهیز از احتکار سود غیر متعارف

وَأَعْلَمَ مَعَ ذَلِكَ أَنَّ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ ضَيْقًا فَاحِشًا، وَشَحًّا قَبِيحًا، وَاحْتِكَارًا لِلْمَنَافِعِ، وَتَحَكُّمًا فِي الْبِيَاعَاتِ، وَذَلِكَ بَابٌ مَضْرُوءٌ لِلْعَامَّةِ، وَعَيْبٌ عَلَى الْوَلَاءِ، فَامْنَعُ مِنَ الْاِحْتِكَارِ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - مَنَعَ مِنْهُ. وَلْيَكُنْ الْبَيْعُ بَيْعًا سَمَحًا بِمَوَازِينِ عَدْلٍ وَأَسْعَارٍ لَا تُجْحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَائِعِ وَالْمُبْتَاعِ. فَمَنْ قَارَفَ حُكْرَةً بَعْدَ نَهْيِكَ إِيَّاهُ فَتَنَكَّلْ بِهِ، وَعَاقِبُهُ فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ. و بدان! با تمام آنچه گفتم در میان آنها جمع کثیری هستند به شدت تنگ نظر و بخیل زشت کار و احتکار کننده مواد مورد نیاز مردم و اجحاف کننده در تعیین قیمت ها و اینها موجب زیان برای توده مردم و عیب و ننگ بر زمامدارانند. از احتکار (به شدت) جلوگیری کن، چرا که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آن منع فرمود و باید معاملات با شرایط آسان صورت گیرد: با موازین عدل و نرخ هایی که نه به فروشنده زیان رساند و نه به خریدار، و هر گاه کسی بعد از نهی تو از احتکار، دست به چنین کاری زند او را کیفر ده؛ ولی (هرگز) در مجازات زیاده روی نکن (نهج البلاغه، نامه: ۵۳).

۷- محرومیت زدایی

ثُمَّ اللَّهُ اللَّهُ فِي الطَّبَقَةِ السُّفْلَى مِنَ الَّذِينَ لَا حِيلَةَ لَهُمْ، مِنَ الْمَسَاكِينِ وَالْمُحْتَاجِينَ وَأَهْلِ الْبُؤْسَى وَالزَّمْنَى، فَإِنَّ فِي هَذِهِ الطَّبَقَةِ قَانِعًا وَمُعْتَرًا، وَاحْفَظْ لِلَّهِ مَا اسْتَحْفَظَكَ مِنْ حَقِّهِ فِيهِمْ، وَاجْعَلْ لَهُمْ قِسْمًا مِنْ بَيْتِ مَالِكَ، وَقِسْمًا مِنْ غَلَّاتِ صَوَافِي الْأَسْلَامِ فِي كُلِّ بَلَدٍ، فَإِنَّ لِلْأَقْصَى مِنْهُمْ مِثْلَ الَّذِي لِلْأَدْنَى، وَكُلُّ قَدْ اسْتَرْعَيْتَ حَقَّهُ؛ وَلَا يَشْغَلْنِكَ عَنْهُمْ بَطْرٌ، فَإِنَّكَ لَا تُعْذَرُ بِتَضْيِيعِكَ النَّافَةَ لِاحْكَامِكَ الْكَثِيرِ الْمُهْمِ. فَلَا تُشْخِصْ هَمَّكَ عَنْهُمْ، وَلَا تُصْعِرْ خَدَكَ لَهُمْ، وَتَفَقَّدْ أُمُورَ مَنْ لَا يَصِلُ إِلَيْكَ مِنْهُمْ مِمَّنْ تَقْتَحِمُهُ الْعُيُونُ، وَتَحْفَرُهُ الرَّجَالُ؛ فَفَرِّغْ لَوْلَاؤِكَ ثِقَتَكَ مِنْ أَهْلِ الْخَشْيَةِ وَالتَّوَاضِعِ، فَلْيَرْفَعْ إِلَيْكَ أُمُورَهُمْ، ثُمَّ اَعْمَلْ فِيهِمْ بِالْأَعْدَارِ إِلَى اللَّهِ يَوْمَ تَلْقَاهُ، فَإِنَّ هَؤُلَاءِ مِنْ بَيْنِ الرَّعِيَّةِ أَحْوَجُ إِلَى الْأَنْصَافِ مِنْ غَيْرِهِمْ. وَكُلُّ قَدْ أَعْذَرْتُ إِلَى اللَّهِ فِي تَأْدِيَةِ حَقِّهِ إِلَيْهِ. وَتَعَهَّدْ أَهْلَ الْيَتَمِ وَذَوِي الرَّقَّةِ فِي السَّنِّ مِمَّنْ لَا حِيلَةَ لَهُ وَلَا يَنْصَبُ لِلْمَسْأَلَةِ نَفْسَهُ، وَذَلِكَ عَلَى الْوَلَاءِ ثَقِيلٌ، وَالْحَقُّ كُلُّهُ ثَقِيلٌ؛ وَقَدْ يُخَفِّفُهُ اللَّهُ عَلَى أَقْوَامٍ طَلَبُوا الْعَاقِبَةَ فَصَبَرُوا أَنْفُسَهُمْ، وَوَقَّفُوا بِصِدْقِ مَوْعُودِ اللَّهِ لَهُمْ. سپس خدا را خدا را در خصوص طبقات پایین و محروم جامعه، که هیچ چاره ای ندارند، [و عبارتند] از زمین گیران، نیازمندان، گرفتاران، دردمندان. همانا در این طبقه محروم گروهی خویشتن داری کرده، و گروهی به گدایی دست نیاز بر می دارند، پس برای خدا پاسدار حقی باش که خداوند برای این طبقه معین فرموده

است: بخشی از بیت المال، و بخشی از غله‌های زمین‌های غنیمی اسلام را در هر شهری به طبقات پایین اختصاص ده، زیرا برای دورترین مسلمانان همانند نزدیک‌ترین آنان سهمی مساوی وجود دارد و تو مسئول رعایت آن می‌باشی. مبدا سر مستی حکومت تو را از رسیدگی به آنان باز دارد، که هرگز انجام کارهای فراوان و مهم عذری برای ترک مسئولیت‌های کوچک‌تر نخواهد بود. همواره در فکر مشکلات آنان باش، و از آنان روی بر مگردان، به ویژه امور کسانی را از آنان بیشتر رسیدگی کن که از کوچکی به چشم نمی‌آیند و دیگران آنان را کوچک می‌شمارند و کمتر به تو دسترسی دارند. برای این گروه، از افراد مورد اطمینان خود که خدا ترس و فروتنند فردی را انتخاب کن، تا پیرامونشان تحقیق و مسائل آنان را به تو گزارش کنند. سپس در رفع مشکلاتشان به گونه‌ای عمل کن که در پیشگاه خدا عذری داشته باشی، زیرا این گروه در میان رعیت بیشتر از دیگران به عدالت نیازمندند، و حق آنان را به گونه‌ای پرداز که در نزد خدا معذور باشی، از یتیمان خردسال، و پیران سالخورده که راه چاره‌ای ندارند و دست نیاز بر نمی‌دارند، پیوسته دلجویی کن که مسئولیتی سنگین بر دوش زمامداران است، اگر چه حق، تمامش سنگین است اما خدا آن را بر مردمی آسان می‌کند که آخرت می‌طلبند، نفس را به شکیبایی وا می‌دارند، و به وعده‌های پروردگار اطمینان دارند (نهج البلاغه، نامه: ۵۳).

۸- سامان دهی وضعیت مالیاتی و هدایت آن به سمت کشاورزی و آبادانی زمین

وَتَفَقَّدَ أَمْرَ الْخَرَاجِ بِمَا يُصْلِحُ أَهْلَهُ، فَإِنَّ فِي صَلَاحِهِ وَصَلَاحِهِمْ صَلَاحًا لِمَنْ سِوَاهُمْ، وَلَا صَلَاحَ لِمَنْ سِوَاهُمْ إِلَّا بِهِمْ، لِأَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ عِيَالٌ عَلَى الْخَرَاجِ وَأَهْلِهِ. وَلَيْكُنْ نَظْرُكَ فِي عِمَارَةِ الْأَرْضِ أَبْلَغَ مِنْ نَظْرِكَ فِي اسْتِجْلَابِ الْخَرَاجِ، لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يُدْرِكُ إِلَّا بِالْعِمَارَةِ؛ وَمَنْ طَلَبَ الْخَرَاجَ بِغَيْرِ عِمَارَةٍ أَخْرَبَ الْبِلَادَ، وَأَهْلَكَ الْعِبَادَ، وَلَمْ يَسْتَقْمِ أَمْرُهُ إِلَّا قَلِيلًا. فَإِنْ شَكَّوْا ثَقَلًا أَوْ عَلَةً، أَوْ انْقَطَعَ شَرْبٌ أَوْ بَالَةٌ، أَوْ إِحَالَةٌ أَرْضٍ اغْتَمَرَهَا غَرَقٌ، أَوْ أَجْحَفَ بِهَا عَطَشٌ، خَفَّفْتَ عَنْهُمْ بِمَا تَرَجَّوْا أَنْ يَصْلِحَ بِهِ أَمْرُهُمْ؛ وَلَا يَثْقُلَنَّ عَلَيْكَ شَيْءٌ خَفَّفْتَ بِهِ الْمُؤُونَةَ عَنْهُمْ، فَإِنَّهُ ذُخْرٌ يَعُودُونَ بِهِ عَلَيْكَ فِي عِمَارَةِ بِلَادِكَ، وَتَزْيِينِ وَلَايَتِكَ، مَعَ اسْتِجْلَابِكَ حُسْنِ ثَنَائِهِمْ، وَتَبَجُّحِكَ بِاسْتِفَاضَةِ الْعَدْلِ فِيهِمْ، مُعْتَمِدًا فَضْلَ قُوَّتِهِمْ، بِمَا ذَخَرْتَ عِنْدَهُمْ مِنْ إِجْمَامِكَ لَهُمْ، وَالثَّقَّةِ مِنْهُمْ بِمَا عَوَدْتَهُمْ مِنْ عَدْلِكَ عَلَيْهِمْ وَرَفْقِكَ بِهِمْ، فَرَبَّمَا حَدَّثَ مِنَ الْأُمُورِ مَا إِذَا عَوَّلْتَ فِيهِ عَلَيْهِمْ مِنْ بَعْدِ احْتِمَالُوهُ طَبِيبَةً أَنْفُسَهُمْ بِهِ؛ فَإِنَّ الْعُمَرَآنَ مُحْتَمِلٌ مَا حَمَلْتَهُ، وَإِنَّمَا يُؤْتِي خَرَابَ الْأَرْضِ مِنْ إِعْوَاذِ أَهْلِهَا، وَإِنَّمَا يُعَوِّزُ أَهْلَهَا لِإِشْرَافِ أَنْفُسِ الْوَلَاءِ عَلَى الْجَمْعِ، وَسَوْءِ ظَنِّهِمْ بِالْبَقَاءِ، وَقَلَّةِ انْتِفَاعِهِمْ بِالْعَبْرِ. مالیات و بیت المال را به گونه‌ای واریسی کن که صلاح مالیات دهندگان باشد، زیرا بهبودی مالیات و مالیات دهندگان، عامل اصلاح امور دیگر اقشار

جامعه می‌باشد، و تا امور مالیات دهندگان اصلاح نشود کار دیگران نیز سامان نخواهد گرفت زیرا همه مردم نان خور مالیات و مالیات دهندگانند.

باید تلاش تو در آبادانی زمین بیشتر از جمع آوری خراج باشد که خراج جز با آبادانی فراهم نمی‌گردد، و آن کس که بخواهد خراج را بدون آبادانی مزارع به دست آورد، شهرها را خراب، و بندگان خدا را نابود، و حکومتش جز اندک مدتی دوام نیاورد. پس اگر مردم شکایت کردند، از سنگینی مالیات، یا آفت زدگی، یا خشک شدن آب چشمه‌ها، یا کمی باران، یا خراب شدن زمین در سیلاب‌ها، یا خشکسالی، در گرفتن مالیات به میزانی تخفیف ده تا امورشان سامان گیرد، و هرگز تخفیف دادن در خراج تو را نگران نسازد زیرا آن، اندوخته‌ای است که در آبادانی شهرهای تو، و آراستن ولایت‌های تو نقش دارد، و رعیت تو را می‌ستایند، و تو از گسترش عدالت میان مردم خشنود خواهی شد، و به افزایش قوت آنان تکیه خواهی کرد، بدانچه در نزدشان اندوختی و به آنان بخشیدی، و با گسترش عدالت در بین مردم، و مهربانی با رعیت، به آنان اطمینان خواهی داشت، آنگاه اگر در آینده کاری پیش آید و به عهده شان بگذاری، با شادمانی خواهند پذیرفت، زیرا عمران و آبادی، قدرت تحمل مردم را زیاد می‌کند. همانا ویرانی زمین به جهت تنگدستی کشاورزان است، و تنگدستی کشاورزان، به جهت غارت اموال از طرف زمامدارانی است که به آینده حکومتشان اعتماد ندارند، و از تاریخ گذشتگان عبرت نمی‌گیرند (نهج البلاغه، نامه: ۵۳).

خ- مبنای تامین امنیت در تربیت سیاسی

فَالْجُنُودُ، بِإِذْنِ اللَّهِ، حُصُونُ الرَّعِيَّةِ، وَزَيْنُ الْوَلَاءِ، وَعَزُّ الدِّينِ، وَسَبْلُ الْأَمْنِ وَلَيْسَ تَقْوَمُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِهِمْ. ثُمَّ لَا قَوَامَ لِلْجُنُودِ إِلَّا بِمَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَهُمْ مِنَ الْخَرَاجِ الَّذِي يَقْوُونَ بِهِ عَلَى جِهَادِ عَدُوِّهِمْ، وَيَعْتَمِدُونَ عَلَيْهِ فِيمَا يَصْلِحُهُمْ وَيَكُونُ مِنْ وَرَاءِ حَاجَتِهِمْ. پس سپاهیان به فرمان خدا، پناهگاه استوار رعیت، و زینت و وقار زمامداران، شکوه دین، و راه‌های تحقق امنیت کشورند. امور مردم جز با سپاهیان استوار نگردد، و پایداری سپاهیان جز به خراج و مالیات رعیت انجام نمی‌شود که با آن برای جهاد با دشمن تقویت گردند، و برای اصلاح امور خویش به آن تکیه کنند، و نیازمندی‌های خود را برطرف سازند.

۱- بسیج مردم هنگام تهدید امنیت

فَإِنْ عَادُوا إِلَى ظِلِّ الطَّاعَةِ فَذَاكَ الَّذِي نُحِبُّ؛ وَإِنْ تَوَأَّتِ الْأُمُورُ بِالْقَوْمِ إِلَى الشَّقَاقِ وَالْعَصِيَانِ، فَأَنْهَدْ بَمَنْ أَطَاعَكَ إِلَى مَنْ عَصَاكَ، وَاسْتَعْنِ بِمَنْ أَنْقَادَ مَعَكَ عَمَّنْ تَقَاعَسَ عَنكَ؛ فَإِنَّ الْمُتَكَارِهَ مَغِيْبُهُ خَيْرٌ مِنْ مُشْهَدِهِ وَقَعُودُهُ أَغْنَى مِنْ نُهُوضِهِ. مخالفان را (کسانی که فرمان تو را در مقابله با لشکریان طلحه و زبیر پذیرا نیستند) نصیحت کن. اگر به سایه اطاعت باز گردند (و تسلیم فرمان تو شوند)

این همان چیزی است که ما دوست داریم (و از آنها می‌خواهیم) و اگر حوادث، آنان را به سوی اختلاف و عصبانیت کشاند به کمک کسانی که از تو اطاعت می‌کنند با کسانی که از تو نافرمانی می‌کنند بیکار کن و با کسانی که مطیع‌اند از کسانی که سستی می‌ورزند خود را بی‌نیاز ساز؛ زیرا سست عنصران و کسانی که از جنگ با دشمن کراهت دارند غیبت شان بهتر از حضورشان است و قعود آنها از جنگ، از قیامشان کارسازتر است!

۲- رسیدگی به وضعیت سپاهیان

تَفَقَّدَ مِنْ أُمُورِهِمْ مَا يَتَفَقَّدُ الْوَالِدَانِ مِنْ وُلْدِهِمَا، وَلَا يَتَفَقَّمَنَّ فِي نَفْسِكَ شَيْءٌ قَوَّيْتَهُمْ بِهِ، وَلَا تَحْقُرَنَّ لَطْفًا تَعَاهَدْتَهُمْ بِهِ وَإِنْ قَلَّ؛ فَإِنَّهُ دَاعِيَةٌ لَهُمْ إِلَىٰ بَدَلِ النَّصِيحَةِ لَكَ، وَحُسْنِ الظَّنِّ بِكَ. وَلَا تَدَعُ تَفَقُّدَ لَطِيفِ أُمُورِهِمْ أَتْكَالًا عَلَىٰ جَسِيمِهَا، فَإِنَّ لَلْيَسِيرِ مِنْ لَطْفِكَ مَوْضِعًا يَنْتَفِعُونَ بِهِ، وَلِلْجَسِيمِ مَوْضِعًا لَا يَسْتَعْنُونَ عَنْهُ. پس در کارهای آنان به گونه‌ای بیندیش که پدری مهربان در باره فرزندش می‌اندیشد، و مبادا آنچه را که آنان را بدان نیرومند می‌کنی در نظرت بزرگ جلوه کند، و نیکوکاری تو نسبت به آنان - هر چند اندک باشد - خوار مپندار، زیرا نیکی، آنان را به خیرخواهی تو خواند، و گمانشان را نسبت به تو نیکو گرداند، و رسیدگی به امور کوچک آنان را به خاطر رسیدگی به کارهای بزرگشان و امگزار، زیرا از نیکی اندک تو سود می‌برند، و به نیکی‌های بزرگ تو بی‌نیاز نیستند (نهج - البلاغه، نامه: ۵۳).

۲- اولویت دادن به صلح

وَلَا تَدْفَعَنَّ صَلْحًا دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَلِلَّهِ فِيهِ رِضَىٰ فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَةً لِحُجُودِكَ، وَرَاحَةً مِنْ هُمُومِكَ. هرگز پیشهاد صلح از طرف دشمن را که خشنودی خدا در آن است رد مکن، که آسایش رزمندگان، و آرامش فکری تو، و امنیت کشور در صلح تأمین می‌گردد (نهج البلاغه، نامه: ۵۳).

۳- تذکر هنگام صلح با دشمن

وَلَكِنَّ الْحَذَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ عَدُوِّكَ بَعْدَ صَلْحِهِ، فَإِنَّ الْعَدُوَّ رَبَّمَا قَارَبَ لِيَتَغَلَّلَ فَخَذُ بِالْحَزْمِ، وَأَتَّهُمْ فِي ذَلِكَ حُسْنُ الظَّنِّ. لکن زندهار از دشمن خود پس از آشتی کردن، زیرا گاهی دشمن نزدیک می‌شود تا غافلگیر کند، پس دور اندیش باش، و خوشبینی خود را متهم کن.

د- تاثیر محیط بر تربیت سیاسی

۱- پرهیز از مصاحبت با بدان

يَا بَنِي إِيَّاکَ وَ مَصَادَقَةَ الْأَحْمَقِ، فَإِنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَنْفَعَكَ فَيَضُرُّكَ؛ وَ إِيَّاکَ وَ مَصَادَقَةَ الْبَخِيلِ، فَإِنَّهُ يَقْعُدُ عَنْكَ أَحْوَجَ مَا تَكُونُ إِلَيْهِ؛ وَ إِيَّاکَ وَ مَصَادَقَةَ الْفَاجِرِ، فَإِنَّهُ يَبِيعُكَ بِالتَّافِهِ؛ وَ إِيَّاکَ وَ مَصَادَقَةَ الْكَذَّابِ، فَإِنَّهُ كَالسَّرَابِ يَقْرَبُ عَلَيْكَ الْبَعِيدَ وَ يَبْعُدُ عَلَيْكَ الْقَرِيبَ. فرزندانم از دوستی با احمق برحذر

باش، چرا که او می‌خواهد به تو منفعت رساند ولی زیان می‌رساند (زیرا بر اثر حماقتش سود و زیان را تشخیص نمی‌دهد) و از دوستی با بخیل دوری کن، زیرا به هنگامی که شدیدترین نیاز را به او داری تو را رها می‌سازد و از دوستی با انسان فاجر بپرهیز، چرا که تو را به اندک چیزی می‌فروشد و از دوستی با دروغ‌گو برحذر باش، چرا که او مثل سراب است؛ دور را در نظر تو نزدیک و نزدیک را در نظر تو دور می‌سازد (و حقایق را به تو وارونه نشان می‌دهد) (نهج‌البلاغه، حکمت: ۳۸).

۲- مصاحبت با نیکان

وَالصَّقُّ بِأَهْلِ الْوَرَعِ وَالصَّدْقِ بِهِ پرهیزگاران و راست گویان بییوند (نهج‌البلاغه، نامه: ۵۳).

۳- قرار نگرفتن در مواضع تهمت

مَنْ وَضَعَ نَفْسَهُ مَوَاضِعَ التُّهْمَةِ، فَلَا يَلُومَنَّ مَنْ أَسَاءَ بِهِ الظَّنَّ. کسی که خود را در مواضع تهمت قرار دهد نباید کسی را ملامت کند که به او سوء ظن پیدا می‌کند (بلکه باید خود را سرزنش کند که اسباب سوء ظن را فراهم کرده است) (نهج‌البلاغه، حکمت: ۱۵۹).

۴- غنیمت دانستن فرصت‌ها

الْفُرْصَةُ تَمْرُ مَرَّ السَّحَابِ، فَأَنْتَهَرُوا فُرْصَ الْخَيْرِ. فرصت‌ها همچون ابر در گذرند؛ از این رو، فرصت‌های نیک را غنیمت بشمارید (و پیش از آنکه از دست برود، از آن استفاده کنید) (نهج‌البلاغه، حکمت: ۲۱). اَعْمَلُوا رَحِمَكُمُ اللَّهُ عَلَى أَعْلَامِ بَيْنَةٍ، فَالطَّرِيقُ نَهْجٌ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَ أَنْتُمْ فِي دَارِ مُسْتَعْتَبٍ، عَلَى مَهَلٍ وَ فَرَاغٍ، وَ الصُّحُفُ مَنشُورَةٌ وَ الْأَقْلَامُ جَارِيَةٌ وَ الْأَبْدَانُ صَحِيحَةٌ وَ الْأَلْسُنُ مُطْلَقَةٌ وَ التَّوْبَةُ مَسْمُوعَةٌ وَ الْأَعْمَالُ مَقْبُولَةٌ (نهج‌البلاغه، خطبه: ۹۴). به عمل پردازید خدا شما را رحمت کند! و باید اعمال شما بر طبق نشانه‌های روشن (کتاب خدا و سنت معصومین (علیهم السلام)) بوده باشد؛ راه روشن است و شما را به خانه امن و امان (بهشت و سعادت جاویدان) دعوت می‌کند. شما در سرایی هستید که می‌توانید از خطاهای خود (در پیشگاه خداوند) عذرخواهی کنید و رضایت او را جلب نمایید و مهلت کافی و فراغت خاطر دارید؛ پرونده‌های اعمال گشوده و قلم‌ها آماده نوشتن است؛ بدنهای شما سالم و زبان‌ها آزاد است؛ توبه پذیرفته می‌شود و اعمال مقبول می‌گردد.

۵- همت در عمل معیار ارزش انسان

قَدْرُ الرَّجُلِ عَلَى قَدْرِ هِمَّتِهِ ارزش مرد به اندازه همت اوست (نهج‌البلاغه، حکمت: ۴۷).

۶- توصیه به وارد شدن در عمل و مبارزه با ترس

إِذَا هَبَّتْ أَمْرًا فَفَعَّ فِيهِ، فَإِنَّ شِدَّةَ تَوْفِيهِ أَعْظَمُ مِمَّا تَخَافُ مِنْهُ. هنگامی که از چیزی (زیاد) می-ترسی خود را در آن بیفکن، چرا که سختی پرهیز از آن از آنچه می ترسی بیشتر است (نهج البلاغه، حکمت: ۱۷۵).

۷- دلسرد نشدن و صبوری و به راه ادامه دادن عدم توجه به ملالت ملالنگران

جَاهِدْ فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ وَ لَا تَأْخُذْكَ فِي اللَّهِ لَوْمَةٌ لَانِمٍ، وَ خُصَّ الْعَمْرَاتُ لِلْحَقِّ حَيْثُ كَانَ، وَ تَفَقَّهُ فِي الدِّينِ، وَ عَوِدْ نَفْسَكَ التَّصَبُّرَ عَلَى الْمَكْرُوهِ وَ نِعْمَ الْخُلُقُ التَّصَبُّرُ فِي الْحَقِّ. در راه خدا آن گونه که باید و شاید جهاد کن و هرگز سرزنش سرزنش گران، تو را از تلاش در راه خدا باز ندارد، در دریای مشکلات هر جا که باشد برای رسیدن به حق فرو شو. در دین خود تفقه کن (و حقایق دین را به طور کامل فرا گیر) و خویشتن را بر استقامت در برابر مشکلات عادت ده که استقامت و شکیبایی در راه حق، اخلاق بسیار نیکویی است.

ذ- مبنای اندیشه ورزی در فقه حکومتی

۱- اصل تفکر و تعقل

لا مالَ أَعُوذُ مِنَ الْعَقْلِ. هیچ دارایی سودمندتر از خرد نیست و لاعلم کالتفکر. هیچ دانشی همانند تفکر (و اندیشه برای کسب حقایق) نیست (نهج البلاغه، حکمت: ۱۱۳). الفکر مرآة صافیة. اندیشه، آیینه ای است صاف و شفاف (نهج البلاغه، حکمت: ۵). العقل حُسامٌ قاطع. خرد شمشیری برنده است (نهج البلاغه، ۴۲۴). إن أغنى الغنى العقل، و أكبر الفقر الحُمق. سرشارترین توانگری، خردمندی است و بزرگ‌ترین تهیدستی نابخردی است (نهج البلاغه، حکمت: ۳۸).

۲- توصیه به علم آموزی

كُلُّ وَعَاءٍ يَضِيقُ بِمَا جُعِلَ فِيهِ، إِلَّا وَعَاءَ الْعِلْمِ، فَإِنَّهُ يَتَّسِعُ بِهِ: هر ظرفی با ریختن چیزی در آن پر می‌شود جز ظرف دانش که هر چه در آن جای دهی، وسعتش بیشتر می‌شود (نهج البلاغه، حکمت: ۲۰۵). النَّاسُ ثَلَاثَةٌ: فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ وَ هَمَّجٌ رَعَاعٌ، أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ، لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ وَ لَمْ يَلْجِئُوا إِلَى رُكْنٍ وَنَيْقٍ. مردم سه دسته‌اند، عالمی ربّانی و آموزنده ای که در راه راست گام برمی‌دارد و سه دیگر همج رعاع. یعنی کسانی که از پی هر آواز می‌روند و با وزش هر باد به چپ و راست میل می‌کنند. از فروغ دانش بهره ور نشده‌اند و به رکن استواری پناه نجسته‌اند (نهج البلاغه، حکمت: ۱۴۷).

ز- ایجاد بصیرت

فَلْيَنْتَفِعْ أَمْرُؤُ بِنَفْسِهِ، فَإِنَّمَا الْبَصِيرُ مَنْ سَمِعَ فَتَفَكَّرَ وَ نَظَرَ فَأَبْصَرَ وَ انْتَفَعَ بِالْعَبْرِ ثُمَّ سَلَكَ جَدَدًا وَاضِحًا، يَتَجَنَّبُ فِيهِ الصَّرْعَةَ فِي الْمَهَاوِي وَ الضَّلَالَ فِي الْمَعَاوِي، وَ لَا يُعِينُ عَلَى نَفْسِهِ الْغَوَاةَ بِنَعْسُفٍ فِي حَقٍّ أَوْ تَحْرِيفٍ فِي نَطْقٍ أَوْ تَخَوُّفٍ مِنْ صِدْقٍ. هرکس باید از کار خویش بهره گیرد، و انسان بینا کسی است که به درستی شنید و اندیشه کرد، پس به درستی نگریست و آگاه شد، و از عبرت‌ها پند گرفت، سپس راه روشنی را پیمود، و از افتادن در پرتگاه‌ها، و گم شدن در کوره راه‌ها، دوری کرد، و کوشید تا عدالت را پاس دارد و برای گمراهان جای اعتراض باقی نگذارد، که در حق سختگیری کند، یا در سخن حق تحریف روا دارد، یا در گفتن سخن راست بترسد (نهج البلاغه، خطبه: ۱۵۳).

۱- توسل به قرآن

ایها الناس! انه من استنصح الله وُفَّق، و من اتخذ قوله دليلاً هُدى للتي هي أقوم. ای مردم! کسی که از خدا پند و خیر خویش را مسألت نماید، موفق گردد و هرکس که کلام خدا را برای خود راهنما اتخاذ کند به آن طریقه‌ای که محکم‌تر و راست‌تر است هدایت شود (نهج البلاغه، خطبه: ۱۴۷).
علیکم بکتاب الله، فانه الحبل المتين، و النور المبين، و الشفاء النافع، و الری الناقع، و العصمة للمتمسك، و النجاة للمتعلق. تمسک کنید به کتاب خداوندی؛ زیرا این کتاب طنابی است محکم و نوری است آشکار و شفایی است سودمند و سیراب کننده‌ای است برطرف کننده تشنگی و نجات برای کسی است که به آن در آویزد (نهج البلاغه، خطبه: ۱۵۶). ما جالس هذا القرآن احدًا الا قام عنه بزيادة او نقصان؛ زیاده فی هُدی، أو نقصان من عمی. هیچ‌کس با قرآن همنشین نشد مگر این که زیادت یا نقصانی نصیب او ساخت؛ زیاد کردن در هدایت و کاستن از ناینایی (نهج البلاغه، خطبه: ۱۷۶).

۲- توسل به و اهل بیت

فَالْتَمَسُوا ذَلِكَ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهِ، فَإِنَّهُمْ عَيْشُ الْعِلْمِ وَ مَوْتُ الْجَهْلِ هُمُ الدِّينَ يَخْبِرُكُمْ حُكْمُهُمْ عَنْ عِلْمِهِمْ وَ صَمْتُهُمْ عَنْ مَنْطِقِهِمْ وَ ظَاهِرُهُمْ عَنْ بَاطِنِهِمْ، لَا يُخَالِفُونَ الدِّينَ وَ لَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَهُوَ بَيْنَهُمْ شَاهِدٌ صَادِقٌ وَ صَامِتٌ نَاطِقٌ. پس رستگاری را از اهل آن جستجو کنید، که اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم رمز حیات دانش، و راز مرگ جهل و نادانی هستند، آنان که حکمتشان شما را از دانش آنان، و سکوتشان از منطق آنان، و ظاهرشان از باطنشان، اطلاع می‌دهد. نه با دین خدا مخالفتی دارند، و نه در آن اختلاف می‌کنند، دین در میان آنان گواهی صادق، و ساکتی سخنگوست (نهج البلاغه، خطبه: ۱۴۷).

ژ- مبنای کرامت در جهت تربیت سیاسی

۱- حفظ جایگاه انسانی

مَنْ قَضَى حَقَّ مَنْ لَّا يَقْضِي حَقَّهُ، فَقَدْ عَبَدَهُ هِرْ كَهْ حَقِّ كَسِي رَا اِدَا كَنْد كَه او حَقش رَا اِدَا نَكْرَدَه، خُود رَا بَنْدَه او سَاخْتَه (نهج البلاغه، حکمت، ۱۶۴).

۲- حساب کشی از خود

عِبَادَ اللّٰهِ زِنُوا اَنْفُسَكُمْ مِنْ قَبْلِ اَنْ تُوزَنُوا، وَ حَاسِبُوْهَا مِنْ قَبْلِ اَنْ تُحَاسَبُوْا، وَ تَنَفَّسُوا قَبْلَ ضَيْقِ الْخِنَاقِ، وَ اِنْقَادُوا قَبْلَ عَنَفِ السِّيَاقِ؛ وَ اَعْلَمُوا اَنَّهُ مَنْ لَمْ يُعِنْ عَلٰى نَفْسِهِ حَتّٰى يَكُوْنَ لَهُ مِنْهَا وَاِعْظُ وَ زَاجِرٌ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مِنْ غَيْرِهَا لَآ زَاجِرٌ وَ لَآ وَاِعْظُ. اِي بَنْدگان خُدا! خُويشتن رَا وَزن كُنيد (و ارزش خُود رَا بسنجيد) پيش از آنكه شما رَا وَزن كنند؛ و به حساب خُود برسيد، پيش از آنكه شما رَا به حساب آورند. و تا راه نفس گرفته نشده، تنفس كنيد؛ (تا فرصت ها باقى است به اعمال صالح بپردازيد) و پيش از آنكه شما رَا وادار به تسليم كنند (در برابر حق) تسليم شويد و بدانيد كسى كه بر ضد هواي نفسش كمك نشود، تا واعظ و رادعي از درون جانش براي او فراهم گردد، مانع و واعظي از غيرخودش نخواهد يافت (نهج البلاغه، خطبه: ۹۰).

۳- توصیه به تغافل

مِنْ اَشْرَفِ [اَفْعَالِ] اَعْمَالِ الْكَرِيمِ، غَفَلْتُهُ عَمَّا يَعْلَمُ از بَهْتَرين كارهائى مرد بزرگوار، چشم پوشى اوست از آنچه مى داند (نهج البلاغه، حکمت: ۲۲۲).

۴- مدارا و ملایمت

لَا [تُقَاتِلُونَهُمْ] تُقَاتِلُوهُمْ حَتّٰى يَبْدَءُوكُمْ، فَاِنَّكُمْ بِحَمْدِ اللّٰهِ عَلٰى حُجَّةٍ، وَ تَرَكُّكُمْ اِيَّاهُمْ حَتّٰى يَبْدَءُوكُمْ حُجَّةٌ اُخْرٰى لَكُمْ عَلَيْهِمْ؛ فَاِذَا كَانَتْ الْهَزِيمَةُ بِاِذْنِ اللّٰهِ فَلَا تُقَاتِلُوا مُدْبِرًا وَ لَآ تُصَيِّبُوا مَعُورًا وَ لَآ تُجْهَرُوا عَلٰى جَرِيحٍ، وَ لَآ تَهَيِّجُوا النِّسَاءَ بِاُذْيٍ وَ اِنْ شَتَمْنَ اَعْرَاصَكُمْ وَ سَبَبْنَ اَمْرًاكُمْ، فَاِنَّهِنَّ ضَعِيفَاتُ الْقُوٰى وَ الْاَنْفُسِ وَ الْعُقُولِ؛ اِنْ كُنَّا لَنُؤَمِّرُ بِالْكَفِّ عَنْهِنَّ وَ اِنَّهِنَّ لَمُشْرِكَاتٌ، وَ اِنْ كَانَ الرَّجُلُ لَيَتَنَاوَلُ الْمَرْأَةَ فِى الْجَاهِلِيَّةِ بِالْفَهْرِ اَوْ الْهَرَاوَةِ فَيُعَيِّرُ بِهَا وَ عَقِبَهُ مِنْ بَعْدِهِ. با آنها نجنگيد تا آنها جنگ رَا آغاز كنند، زيرا به حمد خدا شما داراي حجت و دليل هستيد (شما پيرو امام (عليه السلام) و پيشوايى هستيد كه خدا و خلق بر آن اتفاق دارند)، بنابراین اگر آنها آغازگر جنگ باشند، حجت و دليل ديگرى براى شما بر ضد آنهاست و هنگامى كه به اذن خدا دشمن شكست خورد فراريان رَا نكشيد، و بر ناتوان ها ضربه اى وارد نكنيد، و مجروحان رَا به قتل نرسانيد، زنان رَا با اذيت و آزار به هيچان نياوريد، هر چند آنها به شما دشنام دهند و به سرانتان بدگويى كنند، زيرا آنها از نظر قوا ناتوان و از نظر روحيه و عقل و خرد ضعيف اند و در آن زمان كه زنان مشركان (در عصر پيامبر) به ما بدگويى

می‌کردند و دشنام می‌دادند (از سوی آن حضرت) دستور داده می‌شد که از آزار و اذیت آنها خودداری کنیم، حتی در زمان جاهلیت اگر مردی دست به روی زنی بلند می‌کرد و سنگی به سوی او پرتاب می‌نمود و یا او را با چوب می‌زد، همین امر باعث ننگ او و فرزندانش می‌شد! (نهج-البلاغه، نامه: ۱۴).

۵- سعه صدر و بخشش

اللَّهُ الرَّيَّاسَةُ، سَعَةُ الصَّدْرِ. ابزار سروری، شکیبایی در تحمل نامرادیهاست (نهج البلاغه، حکمت: ۱۷۶). عَاتِبٌ أَخَاكَ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِ، وَ أَرْدُدْ شَرَّهُ بِالْإِنْعَامِ عَلَيْهِ. دوست خود را با نیکی کردن در حق او سرزنش کن و با بخشش به او گزندش را باز گردان (نهج البلاغه، حکمت: ۱۵۸). وَ أَشْعُرُ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللَّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَعْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ يَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلُّ وَ تَعْرُضُ لَهُمُ الْعِلَلُ وَ يُؤْتِي عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمَدِ وَ الْخَطَايَا فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ وَ تَرْضَى أَنْ يُعْطِيَكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَ صَفْحِهِ فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ وَ وَالِي الْأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ وَ اللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَّلَاكَ وَ قَدْ اسْتَكْفَاكَ أَمْرَهُمْ وَ ابْتَلَاكَ بِهِمْ. مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده، و با همه دوست و مهربان باش. مبدا هرگز، چونان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی، زیرا مردم دو دسته‌اند، دسته ای برادر دینی تو، و دسته دیگر همانند تو در آفرینش می‌باشند. اگر گناهی از آنان سر می‌زند یا علت‌هایی بر آنان عارض می‌شود، یا خواسته و ناخواسته، اشتباهی مرتکب می‌گردند، آنان را ببخشای و بر آنان آسان‌گیر، آن گونه که دوست داری خدا تو را ببخشاید و بر تو آسان گیرد. همانا تو از آنان برتر، و امام تو از تو برتر، و خدا بر آن کس که تو را فرمانداری مصر داد والاتر است، که انجام امور مردم مصر را به تو واگذارده، و آنان را وسیله آزمون تو قرار داده است (نهج-البلاغه، نامه: ۵۳).

نتیجه

باید توجه داشت که مسئله تربیت یک امری ذاتی، و انسان‌ها فطرتاً تربیت پذیرند و این که تربیت عامل موثری برای کمال انسان‌هاست بسیار حائز اهمیت است، اما تربیت باید در مرحله عمل و اجرا قرار گیرد که بهترین راه برای اجرای آن قرار دادن تربیت در غالب سیاست است. موضوع مورد بحث، نقش تربیت سیاسی از منظر امام علی (ع) است، حضرت علی (ع) به عنوان امام و رهبر نظام اسلامی در دوران امامت و حکومت خود، علاوه بر تبیین تربیت سیاسی مطلوب، الگوی عملی آن را نیز در ابعاد مختلفی عرضه کردند. از نظر ایشان تربیت و سیاست لازم و ملزوم یکدیگرند و تربیتی تاثیرگذار است که وارد اجتماع از طریق سیاست گردد. ایشان هم‌چنین به

کارکردهای دین و سیاست و ارتباط دین و سیاست پرداخته که در شخصیت و عملکرد حاکم اسلامی نمود و ظهور می‌یابد. امیر مومنان(ع) ضمن قاطعیت در پیروی از قوانین الهی، با رعایت صداقت و عدالت، به جای مال اندوزی و کسب قدرت، با بصیرت و زمان‌شناسی، راه را بر هرگونه سوء استفاده دشمن می‌بندد و ضمن دوری از استبداد و تاکید بر سیاست نیکو، زمینه انجام شدن ارزش‌های اخلاقی و انسانی را در جامعه فراهم می‌کند و این چیزی جز تربیت سیاسی و ارتباط دین و سیاست که در شخصیت والای اسوه شیعیان، امام علی (ع) در نهج‌البلاغه به خوبی منعکس شده است.

منابع

۱. نهج‌البلاغه.

۲. آقایی، محمد تقی، عابدی آرابی، احمد، صیادی، مصیب (۱۳۹۸ش)، «حقوق سیاسی انسان در حکومت اسلامی از منظر نهج‌البلاغه». دو فصلنامه علمی انسان پژوهی دینی. شماره، ۴۱، ۲۱۹-۱۹۷.
۳. ادیب علی، محمدحسین (۱۳۴۲ق)، راه و روش تربیت از دیدگاه امام علی علیه السلام. تهران: انتشارات مؤسسه انجام کتاب.
۴. الیاس، جان (۱۳۸۵)، فلسفه تعلیم و تربیت. ترجمه عبدالرضا ضرابی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۵. بذرگر، رضوان، شهریار، اصغر (۱۳۹۹ش)، «نقش مدارس در تربیت شهروند فعال». مجله دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسان. شماره ۲۴، ۱۱۷-۱۰۵.
۶. پورفرد، مسعود (۱۳۸۷)، «تربیت سیاسی از منظر شهیدان مطهری، صدر و بهشتی»، مجله راه تربیت. شماره ۱۵۴، ۱۵۴-۱۲۳.
۷. جراحی درباران، مهدی، بابازاده، مجید، رود مقدس، رمضانعلی (۱۳۹۳ش)، «مبانی، اصول و روش‌های تربیت سیاسی از منظر قرآن». مجله بصیرت و تربیت اسلامی، شماره ۳۱، ۱۱۲-۹۵.
۸. جعفری هرنندی، رضا، نجفی، حسن (۱۳۹۸ش)، «تربیت اجتماعی و سیاسی به روایت کتاب‌های درسی دوره دوم متوسطه نظری ایران». مجله مطالعات برنامه درسی. شماره ۵۲، ۱۵۹-۱۸۴.
۹. راش، مایکل (۱۳۹۳ش)، جامعه و سیاست: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: سمت.

۱۰. رایجی پارسایی، نرگس، فغان نوملی، فاطمه، کاردل، آتنا (۱۳۹۳ش)، «ارتباط بین دین و سیاست در نهج البلاغه و کارکردهای آن». *مجله بصیرت و تربیت سیاسی*. شماره ۳۰، ۱۱۰-۷۹.
۱۱. رفیعی، بهروز (۱۳۸۱ش)، *آرای دانشمندان مسلمان در مبانی تعلیم و تربیت*، جلد چهارم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. شارع‌پور، محمود (۱۳۸۷ش)، *جامعه شناسی آموزش و پرورش*. تهران: سمت.
۱۳. شعاری‌نژاد، علی اکبر (۱۳۴۶ق)، *فلسفه آموزش و پرورش*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۴. صالحی، اکبر، تهامی، رحیمه‌السادات (۱۳۸۸ش)، «بررسی و تحلیل عوامل و موانع مؤثر در تربیت دینی برمبنای سخنان حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه». *دوفصلنامه تربیت اسلامی*. شماره ۹، ۹۴-۷۵.
۱۵. عطارزاده، مجتبی (۱۳۸۸ش)، «دین سیاسی یا سیاست دینی از نگاه امام محمد غزالی». *مجله تحقیقات سیاسی و بین‌المللی*. شماره ۲، ۷۸-۵۷.
۱۶. علاقه بند، علی (۱۳۸۱ش)، *جامعه شناسی آموزش و پرورش*. تهران: روان.
۱۷. عمید، حسن (۱۳۶۲ش)، *فرهنگ فارسی عمید*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۸. عیسی‌نیا، رضا (۱۳۸۷ش)، «تربیت سیاسی در اندیشه امام خمینی (ره)». *مجله راه تربیت*، شماره ۵، ۷۰-۵۳.
۱۹. فیاضی، علی، آشتیانی، محسن (۱۳۴۱ق)، *مبانی تربیت و اخلاق اسلامی*. قم: انتشارات روحانی.
۲۰. قادری، حاتم (۱۳۷۸ش)، «اندیشه سیاسی در اسلام و ایران». تهران: سمت.
۲۱. مرزوقی، رحمت‌الله (۱۳۸۴ش)، «تربیت مدنی از دیدگاه اسلام: رویکردی به پرورش سیاسی». *دوفصلنامه تربیت اسلامی*. شماره ۱، ۱۰۸-۹۳.
۲۲. مزینانی، محمدصادق (۱۳۸۲ش)، «روش‌های تربیتی سیاسی کارگزاران از منظر امام علی علیه السلام». *مجله حکومت اسلامی*. شماره ۲۲، ۵۷-۴۴.
۲۳. - مسعودیان، پریسا، بهشتی، سعید (۱۳۹۲ش)، «بررسی اهداف و اصول و روش‌های تربیت سیاسی بر مبنای نهج البلاغه». *مجله تعلیم و تربیت اسلامی*. شماره ۱۷، ۲۵-۷.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۴۱ق)، *تعلیم و تربیت در اسلام*. تهران: انتشارات صدرا.
۲۵. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸ش)، *صحیفه نور*. جلد سیزدهم. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۶. نیکزاد، محمود (۱۳۴۱ق)، *کلیات فلسفه تعلیم و تربیت*. تهران: انتشارات کیهان.

ENGLISH ABSTRACTS

Validation of the Primary Narrators of *Al-Ghaibah* Na'māni Hadiths

Kazem Ostadi¹

(Received: December 21, 2023, Accepted: September 17, 2024)

Abstract

The book *al-Ghaibah* Nu'māni (360 AH) is the oldest available book about the occultation of Imam Zamān (as), in which there are more than 130 primary narrators. A small number of them have allocated the largest amount of Mahdavi hadiths to themselves. Now the question is raised, why are most of the occult and Mahdist hadiths from these narrators? And does this situation have anything to do with the religion of these early narrators? And on the other hand, are the early narrators of the Book *al-Ghaibah* well-known, trusted narrators? Therefore, in this research, we have investigated and validated the general narratives of the book *al-Ghaibah* by focusing on 11 narrators with many narratives, using the library research method. The results of this research show that according to the weakness or mental problems of these 11 narrators of the book *al-Ghaibah*, who are mostly *Wāqifis*, at least 157 (33%) of the 478 narratives of *al-Ghaibah* Nu'māni are weak and probably fake.

Keywords: *Al-Ghaibah* Na'māni, Mahdavi Hadiths, Occultation, *Wāqifiyyah*.

1. Researcher of Quranic Sciences and Hadith, University of Qur'an and Hadith, Qom, Iran: kazemostadi@gmail.com

Studying the Basics of Hadith Jurisprudence of Allameh Askari and Allameh Shoushtari

Zakiyeh Marefat¹

Nad Ali Ashoori Telouki²

Mohsen Fahim³

(Received: August 26, 2024, Accepted: September 17, 2024)

Abstract

Qur'an and Hadith are two precious thoughts and two endless treasures that the Prophet (pbuh) and his family left as a memory for their *Ummah*. The Qur'an, which is the word of Allah the Almighty, reached the hands of Muslims without any deficiency. But the hadith, which was the second, divine trust in the hands of Muslims, was not immune and suffered countless distortions and changes and had a fate full of ups and downs. Factors such as the prohibition of quoting and writing hadith, the occurrence of forgery, distortion, and quoting with meaning in it, and religious prejudices and misunderstanding caused the hadith to become confused. The present study was conducted with the aim of investigating the foundations of hadith jurisprudence of Allameh Askari and Allameh Shoushtari. First, the hadith methods and trends were investigated, and then the criteria of hadith criticism of Allameh Asgari and Allameh Shushtri were examined. The method of library research was based on the method of content analysis, using the collection and tracking of sources. The results of the research showed that the common points in the foundations of hadith jurisprudence of Allameh Askari and Allameh Shoushtari, including the criteria of hadith criticism, such as the presentation of hadiths on the Qur'an, external criticism of hadith, documentary criticism of hadith, comparison of narratives with similar narratives on the same topic, identification of fake hadiths.

Keywords: Principles of Hadith Jurisprudence, Hadith, Allameh Askari, Allameh Shoushtari.

1. Ph.D. student of Qur'anic Sciences and Hadith, Department of Theology, Najaf Abad Branch, Islamic Azad University, Najaf Abad, Iran: marefatzakiye@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Theology, Najaf Abad Branch, Islamic Azad University, Najaf Abad, Iran (corresponding author): nadali_ashoori@yahoo.com

3. Assistant Professor, Department of Theology, Najaf Abad Branch, Islamic Azad University, Najaf Abad, Iran: fahimmohsen54@gmail.com

Examining the Innocence of the Prophets from Errors and Mistakes in Tafsir Mustafa Tabataba'i

Majid Babalian¹

Alireza Radbin²

Malihe Poursatar Mahadi³

(Received: September 04, 2024, Accepted: September 15, 2024)

Abstract

Mostafa Hosseini Tabataba'i, one of the commentators of the Salafist movement of the Qur'anists, in his commentary entitled *Expression of Meanings in Divine Words*, considered the infallibility of the Prophets (pbuh) limited to the transmission of revelation, and considered errors and mistakes on their part permissible. Then, by interpreting the verses of rebuke, he considered the forgiveness of the prophets as a reason for committing errors and mistakes, and accused the beloved Prophet (pbuh) of being hasty in matters of guidance. Since the relationship between infallibility and the authenticity of the speech and behavior of the Messengers of Allah the Almighty has made this discussion extremely sensitive, in this article, in a descriptive and analytical method, after stating the degrees of infallibility of the prophets as well as the degrees of patience and mistakes of the prophets, Mostafa Tabataba'i's basic problems were discussed, such as not paying attention to the rational and narrative arguments of infallibility, not distinguishing the degrees of infallibility of the prophets, not paying attention to the direct and intuitive knowledge of the prophets, wrong translation of some words of blames in the Qur'an.

Keywords: Āyāt 'Itāb, Qur'anists, Prophetic Mistakes, Shia Eclecticism, Infallible.

1. PhD student of Quranic Sciences and Hadith, East Azerbaijan Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran: majbaybayi@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran (corresponding author): radbin@iaut.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Theology, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran: poursatar@iaut.ac.ir

Special Task, Function and Characteristics of Intellect from Imam Ali's (as) Point of View

Bibi Ezzat Hoseini Barkouie¹
Mohammad Safehian²

(Received: September 05, 2024, Accepted: September 15, 2024)

Abstract

Reason and rationality have always had a special value and credibility in the context of human history, and it is one of the most important human characteristics and the distinguishing feature of humans from other creatures in the world. What the meaning of reason is and what functions are envisioned for it, has been discussed as one of the important topics among scholars, and many people have written and presented works on this issue. To answer this question, we can refer to the teachings of the Ahl al-Bayt (as) which are connected to the eternal divine source. This article, which is a development article in line with the production of Native-Islamic knowledge, tries to use a library method and with note taking tool, by focusing and paying attention to what has reached us from Imam Amir al-Mu'minin Ali (as) in narrative sources, and analyzed the concept of reason to identify some of its features such as special tasks and functions, weakening factors and enemies of reason. The results of this research show that reason, as the best tool and internal proof in the possession of man, can guide a person to worship Allah the Almighty and provide a humane and honorable life in the shadow of revelation and divine messengers as external proofs. Let it be done on the condition that man uses this precious jewel in all matters, improves it and takes care and protects it against the devil as an external enemy and some internal destructive factors.

Keywords: Imam Ali (as), Wisdom, Hadiths, Intellect.

1. Master's student in Theology and Islamic Studies, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Iran: b.hoseiny01@gmail.com

2. Assistant Professor, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Iran (corresponding author): mohammadsafehian@gmail.com

Examining the Ways to Overcome the Obstacles of Piety in the Holy Qur'an and Hadiths

Ebrahim Ghorbani¹

Mohammad Reza Aram²

(Received: September 01, 2024, Accepted: September 17, 2024)

Abstract

The subject of piety, maintaining and strengthening it has always been the focus of scholars and thinkers in Islam. Maintaining piety in the first stage, and strengthening it in the next stage, can only be realized by knowing the factors that prevent piety. The Holy Qur'an and the hadiths of the infallible Imams (as) are the most important sources and references for identifying the obstacles to piety, and in addition to introducing the obstacles that prevent piety, solutions to remove the obstacles to piety are also stated in these sources. Considering that the obstacles of piety are factors that prevent the emerging and maintenance of piety in individuals and society, it can be said that the only way out of these obstacles is to set examples of Qur'anic verses and hadiths. In the process of identifying the obstacles of piety, in addition to providing solutions to overcome the obstacles of piety by performing individual and collective acts of worship such as: prayer, fasting, *zakāt*, *hajj*, and other strategies such as appealing, trust, patience, *dhikr*, hoping for divine mercy, have also been described, which are very important to know in creating piety and maintaining it.

Keywords: Piety, Commands, Prohibitions, Obstacles, Qura'nic Solutions, Hadiths.

1. PhD student of Quranic Sciences and Hadith, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran: tarjome@chmail.ir

2. Associate Professor of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Law and Political Science, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran (corresponding author): mohammad.aram@srbiau.ac.ir

Analyzing the Political Education from the Perspective of Amir al-Mu'minin's Ali (as) Words in *Nahj al-Balāghah*

Hadi Esmaeil Zade¹

Hasan Fallah Ahamd Chali²

Rahman Vali Zade³

(Received: September 15, 2024, Accepted: September 17, 2024)

Abstract

Since the religion of Islam has two dimensions (material and spiritual), it cannot be indifferent in explaining the principles and general principles of education. Political education is one of the important topics of human thought, because the existence of a community and being part of it is definitely associated with the acceptance of order and a series of special rules, which require more research on how to formulate and determine them. The research is a study of educational-political life and educational strategies of Imam Ali (as) in *Nahj al-Balāghah*. *Nahj al-Balāghah* expresses the state and precious words of Imam Ali (as), it is full of content, which shows the fusion of education and politics, and its obvious manifestation is in the personality and practical course of its pious owner (as). that he did not fall short in the smallest issue of leadership and used political training as a tool to achieve the goals of the religion of Islamic rules, which need more research on how to formulate. Imam Ali (as) deeply believes in the connection between the two fields of religion and politics; because politics is as a means to realize the lofty goals of religion. The words of Imam Ali (as) throughout *Nahj al-Balāghah* indicate that he based his government's main policy on political and moral education, and saw sovereignty not as domination but as responsibility and divine trust.

Keywords: Education, Politics, Words of Amir al-Mu'minin Ali (as), *Nahj al-Balāghah*.

1. PhD student in Fiqh and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Babol Branch, Islamic Azad University, Iran: esmailzadehhadi99@gmail.com

2. Assistant Professor of Islamic Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Babol Branch, Islamic Azad University, Iran (corresponding author): h951311@gmail.com

3. Assistant Professor of Fiqh and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Babol Branch, Islamic Azad University, Iran: rahmanvalzadeh30@gmail.com

Table of Contents

- **Validation of the Primary Narrators of *Al-Ghaibah* Na'māni Hadiths**

Kazem Ostadi

- **Studying the Basics of Hadith Jurisprudence of Allameh Askari and Allameh Shoushtari**

Zakiyeh Marrefat

Nad Ali Ashoori Telouki

Mohsen Fahim

- **Examining the Innocence of the Prophets from Errors and Mistakes in Tafsir Mustafa Tabataba'i**

Majid Babalian

Alireza Radbin

Malihe Poursatar Mahadi

- **Special Task, Function and Characteristics of Intellect from Imam Ali's (as) Point of View**

Bibi Ezzat Hoseini Barkouie

Mohammad Safehian

- **Examining the Ways to Overcome the Obstacles of Piety in the Holy Qur'an and Hadiths**

Ebrahim Ghorbani

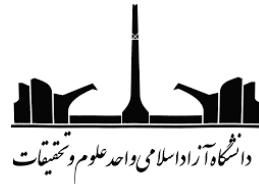
Mohammad Reza Aram

- **Analyzing the Political Education from the Perspective of Amir al-Mu'minin's Words in *Nahj al-Balāghah***

Hadi Esmaeil Zade

Hasan Fallah Ahamd Chali

Rahman Vali Zade



**Quarterly Journal of Research
for the Studies of the Ahl al-Bayt (as)
Year 3, Issue 8, Summer 2024**

Managing Editor: Abbasali Rostami Sani

Editor in Chief: Mohammad Reza Aram

Editorial Board:

Mohammad Reza Aram (Associate Professor of Islamic Azad University, Science and Research Branch), Ahmad Hasani Ranjbar (Professor of Allma Tabatabayi University, Tehran), Mohammad Sharifani (Associate Professor of Allma Tabatabayi University, Tehran), Susan Ale Rasoul (Professor of Islamic Azad University, Karaj Branch), Mohsen Ghasem Pour (Professor of Allameh Tabatabai University, Tehran), Mohammad Jawad Fallah (Associate Professor, Department of Islamic Ethics, University of Islamic Studies), Abdolmajid Talebtash (Associate Professor of Islamic Azad University, Karaj Branch).

Advisory Board:

Abbas Ashrafi, Amir Tohidi, Majid Ma'aref, Mohammad Ali Mahdavi Rad, Mohammad Teimouri, Seyed Mohammad Razavi.

Translator: Mohammad Reza Aram

Editor: Mohammad Reza Aram

The authors are responsible for the content of their articles.

Address: Third Floor, No. 136, Staff Building 2, Forsat Shirazi St., Eskandari St., Qur'an and Etrat Research Institute, Tehran, Iran.
Tel: 0098 – 21 – 66571198, Fax: 0098 – 21 – 66434095
Email: ahlalbaytresearchpaper1@gmail.com
Web site: <https://sanad.iau.ir/journal/abq/>

In the Name of Allah, the Almighty