
تحقیق در اسناد و متن حدیث «جف القلم بما هو کائن» با روش تحلیل محتوا

فتحیه فتاحی زاده*
حمیده بابازاده**

◀ چکیده:

احادیث «جف القلم» که در منابع حدیثی شیعه و سنی با اسناد متعدد نقل شده، از جمله مستندات صوفیه، عرفا و برخی از مفسران است که تلاش کرده‌اند این احادیث را هماهنگ با موضوع جبر نشان دهند. برای رازگشایی مدلول اصلی، با استفاده از روش تحلیل محتوا که از ویژگی عینیت برخوردار است، حدیث مشترک در منابع شیعه و سنی، مورد ارزیابی قرار گرفت. تحلیل کمی نشان می‌دهد که توصیه‌های اخلاقی و مسئولیت انسان در قبال اعمال خود، در روز قیامت که دلالت بر مسئله اختیار انسان دارد، بیشترین موضوعات مطرح شده در حدیث هستند و بیانگر دغدغه اصلی پیامبر اکرم ﷺ در ایراد آن است. نمودارها و جداول بخش قیاس منطقی با شواهد مستقل نشان می‌دهد افعال منتسب به انسان نسبت به افعال منتسب به خدا و ضریب رخدادهای توأمی افعال انسان و ضمائر مربوط به او که به نقش‌آفرینی انسان در اعمال خود دلالت دارد، میزان بالاتری دارد و گویای وجود اختیار انسانی در انگیزه پیامبر اکرم ﷺ در بیان حدیث است. تحلیل کیفی نشان می‌دهد که عبارت «جف القلم بما هو کائن» بیانگر تدبیر نظام علی و معلولی عالم تکوین توسط خداوند در لوح محفوظ است. افزون بر آن، ارزش‌ها و ردایل اخلاقی و اختیاری می‌توانند به‌عنوان مانعی در برابر علل ناقصه در لوح محو و اثبات باشند و اثر نیک یا بد علت تامه (اسباب عامه) در لوح محفوظ را از بین ببرند.

◀ **کلیدواژه‌ها:** احادیث جف القلم، اختیار، تحلیل کیفی، تحلیل کمی، رخدادهای توأم.

* استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، نویسنده مسئول / f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران / hamidehbabazadeh25@yahoo.com

بیان مسئله

احادیث جف القلم با تعبیر مختلف مانند «جف القلم علی علم الله»، «جف القلم بما هو کائن»، «جف القلم بتحقیق الكتاب» در منابع متعدد وارد شده است. نگاهی به اقوال دانشمندان و محدثان، بیانگر آن است که برخی از محدثان از مدلول آن‌ها صحت مسئله جبر را اتخاذ کرده‌اند. (ابن بطلال، ۱۴۲۳ق، ج ۱۹، ص ۳۹۱؛ عینی حنفی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۱۴۷؛ عظیم‌آبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۲۶ و...) در کتاب الملل و النحل، شهرستانی با بیان مناظره ابوالحسن اشعری و عمرو بن العاص، تمسک اشعری به «جاری شدن قلم بر لوح محفوظ» در مسئله مخلوق بودن اعمال انسان را اشاره می‌کند. (شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۹۳) ابن قتیبه با استناد به اشعار جاهلی و عبارت جف القلم، دلالت این احادیث به جبر را عقیده مشترک جاهلیت و اسلام قلمداد کرده است. (نک: ابن قتیبه، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۸) برخی از مفسران و عرفا نیز از مضامین این احادیث و جاری شدن قلم تقدیر بر لوح محفوظ، استنباط کرده‌اند که اعمال انسان مخلوق خداست و انسان آن اعمالی را می‌تواند اراده کند که در لوح محفوظ برایش ثبت شده است. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۶۷ و ج ۳، ص ۶۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۵۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ش، ج ۱، ص ۴۴۱، ۳۳۰ و ۳۳۱؛ عطار، ۱۳۸۶ش، ص ۲۲۱)

در این میان، برخی دیگر مفهوم حدیث را متناقض با اختیار ندانسته، بلکه مؤیدی بر اختیار و تأثیر اعمال انسان بر سعادت دنیا و آخرت دانسته‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۳، ص ۲۱۷؛ هاشمی خویی، ۱۳۲۴ق، ج ۴، ص ۲۵۴؛ مولوی، ۱۳۶۴ش، ص ۸۷۲) علامه طباطبایی در ذیل این حدیث، ضمن بیان تأثیر غیرمستقل اسباب در عالم، با توجه به سیاق حدیث، سببیت آن‌ها را از طرف خداوند می‌داند که در لوح محفوظ مقلد کرده است و دعا و استعانت از خدا را با توجه به سیاق حدیث، از جمله این اسباب معرفی می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ج ۲، ص ۵۷)

حدیث مشترک در میان فریقین بدین قرار است: «خدا تو را نگهداری کند، اوامر خدا را حفظ کن که در این صورت همواره خود را در محضر او می‌یابی، اقرار به سوی

خدا کن در سستی‌ها، که می‌جوید تو را در سختی‌ها. هرگاه بخواهی از خدای عزوجل خواه، هرگاه کمک خواهی از خدا بخواه که جاری شده است قلم به آنچه که شدنی است تا روز قیامت، پس اگر تمام مردم کوشش کنند که بهره به تو برسانند نوشته باشد، آنان توانایی آن را ندارند و اگر کوشش کنند به چیزی زیان به تو برسانند و قلم تقدیر خدا برای تو نوشته، توانایی آن را بر تو ندارند. اگر توانایی داری که با صبر و یقین کاری انجام دهی در آن کوشا باش و اگر توانایی نداری، صبر پیشه کن و در سختی‌ها شکمیا باش تا خیر زیادی به دست آوری، و بدان که صبر پیروزی می‌آورد و گشایش بعد از مشکلات پیش می‌آید و سختی توأم با آسانی است...».

ظاهر احادیث حاکی از آن است که قلم تقدیر الهی بر رخدادهای دنیوی جاری شده است، در این صورت اراده و تلاش انسان فایده‌ای ندارد؛ زیرا همه حوادثی که برای او قرار است اتفاق بیفتد، قلم تقدیر الهی آن را نوشته است، و انسان در اعمال خود آن چیزی را اراده می‌کند که خداوند اراده کرده و در لوح محفوظ ثبت کرده است. در این صورت انسان اختیاری از خود ندارد.

همین تعابیر موجب بروز اختلاف در میان نحله‌های اسلامی شده است. بنابراین، این سؤال باقی است که آیا برداشت جبر از حدیث صحیح است؟ جهت پاسخ به این سؤال بهترین روش، رسیدن به درکی جامع از نگرش گوینده درباره موضوع مورد مطالعه و اعماق اندیشه‌های اوست. برای تبیین دیدگاه‌ها و مبانی اعتقادی و انگیزه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در بیان این احادیث، به تحلیل محتوای احادیث و فهم گفتمان آن باید پرداخت. علت انتخاب این روش، ویژگی عینی بودن آن است که تحلیل‌گر بدون هیچ‌گونه تعصب‌ورزی و پیش‌فرضی، مفهوم اصلی آن را آن‌گونه که هست، درک می‌کند.

استفاده از روش تحلیل محتوا در متون دینی، روشی جدید است؛ دکتر محمد جانی‌پور کتاب و مقالات متعددی در این زمینه نوشته است که ما را در نگارش این جستار رهنمون می‌کند؛ مانند کتاب *اخلاق در جنگ؛ تحلیل محتوایی مکاتبات امام علی علیه السلام و معاویه*.

در بخشی از این پژوهش، برای مشخص شدن روایات مشترک بین اهل سنت و

شیعه، به مآخذشناسی و اعتبارسنجی روایات نیز پرداخته شده است. تحلیل روایت مشترک، به جهت مقبولیت در میان فرق، از هر گونه شک و تردید در ارتباط با تقویت یا تضعیف عقیده‌ای بر عقیده دیگر مبراست.

۱. تعریف اصطلاحی تحلیل محتوا^۱ و مؤلفه‌های آن

تحلیل محتوا در اصطلاح، مجموعه فنون تحلیل ارتباطات، همراه با روش‌های عینی و منظم که هدف آن توصیف محتوای پیام و شناختن معرف‌های مقدراری و غیرمقداری است که از طریق آن‌ها بتوان به شرایط تولید یا دریافت پیام (متغیرهای استنباط‌شده) آگاهی یافت. (باردن، ۱۳۷۴ش، ص ۴۴) در تحلیل محتوا، پژوهشگران محصول ارتباطات اجتماعی را بررسی می‌کنند. از نظر آن‌ها، اسناد و دست‌نوشته‌های مطالب شفاهی، به معنای راهکاری است که به‌طور سیستماتیک و عینی، ویژگی‌های پیام‌ها را شناسایی می‌کند. (سفیری، ۱۳۸۷ش، ص ۲۶۴) بنابراین هر مطلب قابل تبدیل به متن مانند احادیث و اقوال معصومان علیهم‌السلام در این تحلیل می‌تواند استفاده شود.

تعریف فوق شامل پنج مؤلفه مهم «توصیف محتوا»، «روش‌های منظم»، «روش‌های عینی»، «معرف‌های مقدراری و غیرمقداری» و «متغیرهای استنباط‌شده» می‌باشد که نیازمند ابهام‌زدایی است.

توصیف محتوا: توصیف تحلیلی عبارت است از بررسی اطلاعاتی که در محتوای پیام وجود دارد و در بسیاری از موارد، تحلیل فقط شامل محتوا نیست، بلکه «حاوی» هم مورد توجه است. به عبارت دیگر، تحلیل محتوا هم می‌تواند تحلیل «مدلول‌ها» باشد مثل تحلیل مضمونی، و هم می‌تواند تحلیل «دال‌ها» باشد مثل تحلیل واژگان. (باردن، ۱۳۷۴ش، ص ۳۴) چنان‌که کریپندروف نیز تحلیل محتوا را روشی در کندوکاو معنای نمادین پیام‌ها توصیف می‌کند. (کریپندروف، ۱۳۷۸ش، ص ۲۶) برخلاف خوانش معمولی که در آن مستقیماً از دال به مدلول می‌رسیم، این تعریف بر دو اصل استوار است: ۱. پیام‌ها معنای واحدی ندارند که مستلزم کشف باشند؛ ۲. معنا لزوماً برای همگان یکسان نیست.

منظم بودن روش: منظور از نظام‌مند بودن روش تحلیل محتوا، تبعیت از قوانین و دستورات مشخصی است که در قالب جداول و نمودارها انجام می‌گیرد و در این

تحقیق، بر اساس روش تحلیل محتوا در پژوهش‌های حدیثی می‌باشد. برای تبیین بیشتر این اصطلاح، عناوین درج‌شده در نمودار و جدول‌ها تعریف می‌شوند.

«منظور از متن یا محتوا، متون سازمان‌یافته و اندوخته‌شده مربوط به موضوع واحد است که گروهی از حقایق و مفاهیم را شامل می‌شود و در این تحقیق، متن حدیث است. تعیین جهت‌گیری محتوا و استخراج موضوعات اصلی عبارت است از عمل طبقه‌بندی عناصر سازنده یک مجموعه از طریق تشخیص تفاوت‌های آن‌ها و سپس گروه‌بندی مجددشان بر اساس معیارهای تعیین‌شده قبلی بر حسب نوع و شباهت عناصر. منظور از موضوعات فرعی و نقاط مرکز، موضوعاتی هستند که محقق به کمک آن‌ها تصورات اجتماعی یا قضاوت‌های گویندگان را بر مبنای تحلیل پاره‌ای از عناصر تشکیل‌دهنده متن آشکار می‌کند و مهم‌ترین ویژگی این موضوعات، عینی بودن، انحصاری بودن و در عین حال مکمل‌همدیگر بودن از لحاظ معنایی است که از لحاظ ساختاری جمله خبری یا انشائی می‌باشند و کدگذاری می‌شوند.» (جانی‌پور، ۱۳۹۰، ص ۸۸-۹۰) و منظور از رخداد توأم نیز حضور مقارن دو یا چند واحد ضبط در یک واحد متن است.

عینی بودن روش: در رساله روان‌شناسی اجتماعی لاندری عینی بودن تحلیل محتوا این‌گونه تعریف شده است: تحلیل محتوا فنی است که توصیف‌های ذهنی و تخمینی را تلطیف و تصفیه می‌کند و ماهیت و قدرت نسبی محرک‌هایی را که به شخص داده می‌شود، به صورت عینی آشکار می‌سازد. (باردن، ۱۳۷۴، ص ۴۴)

در پژوهش‌های کمی، شرط عینیت به عنوان یک ضرورت در نظر گرفته می‌شود. عینیت برای به حداقل رساندن پیش‌داوری‌ها، تعصبات شخصی و تمایلات ذهنی تحلیل‌گر به کار می‌رود و تضمین می‌کند که واقعیت همان‌گونه که هست ارائه می‌شود و انعکاس تصور و تفسیر فردی نیست و معیارهای به‌کاررفته در تحلیل محتوا باید روشن و مشخص باشد. (ابوالمعالی، ۱۳۹۰، ص ۵۷)

منظور از معرف‌های مقداری یا غیرمقداری، نشانه‌ها یا عناصر معنی‌دار پیام یا رخداد است و منظور از متغیرهای استنباط‌شده، همان شرایط تولید و دریافت پیام می‌باشد. (باردن، ۱۳۷۴، ص ۴۱ و ۴۲)

بر این اساس، استنباط در تحلیل محتوا بر اساس پایه‌های زیر است: ۱. سطح متون توصیف و تحلیل شده (عناصر ویژه آن‌ها)؛ ۲. عواملی که این ویژگی‌های استنتاج شده را برانگیخته‌اند. این ترکیب بندی ویژگی تحلیل محتوا را پایه‌ریزی می‌کند و هنگامی که درصد تحلیل و استنباط هستیم به‌طور آگاهانه، ساخت معنایی یا زبان‌شناختی و ساخت جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی پیام (رفتارها، عقاید و برخوردها) را انطباق می‌دهیم.

این کارکرد تحلیل محتوا و پی‌جویی دیدگاه‌ها و اندیشه‌های صادرکننده و ارتباط دادن آن با علائم و عناصر پیام را هولستی تحت عنوان «علل ارتباط» بررسی کرده و چنین کاربردی از روش تحلیل محتوا را امری دشوار می‌داند. وی معتقد است: مشکل لاینفک این کاربرد این است که ارتباط بین اظهارات فرد و انگیزه‌ها، شخصیت و دیگر ویژگی‌های او در نهایت به‌صورتی مبهم فهمیده می‌شود؛ زیرا تاکنون، هیچ نظریه مناسبی در زمینه ارتباط نمادی وجود نداشته است که به‌وسیله آن بتوان پیش‌بینی کرد که چگونه ارزش‌ها، ایستارها یا ایدئولوژی‌های معین در قالب نمادهایی آشکار بیان می‌شوند بنابراین نتایج حاصل از بررسی عناصر مبتنی بر نیت و انگیزه‌های نویسنده در پیام که از اطلاعات محتوا استنباط می‌شوند، نیازمند تأیید به‌وسیله شواهد مستقلی است و به مکتب ابزاری^۲ نزدیک‌تر است. (هولستی، ۱۳۷۳ش، ص ۵۵) از دیدگاه مکتب ابزاری، ارتباط وسیله‌ای برای نفوذ به دنیای دیگران است. بنابراین محتوای پیام‌ها ممکن است با نیت برقرارکننده ارتباط برای هدایت مخاطبان‌ش به جهاتی خاص شکل بگیرد.

بنابراین اگر نتیجه سنجش کمی در محتوای احادیث جف القلم نشان دهد که این احادیث نه تنها مسئله جبر را بیان نمی‌کند بلکه مبین وجود اختیار برای انسان است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر اساس اعتقاد به وجود اختیار در انسان و با این انگیزه این احادیث را بیان فرموده‌اند، این نتیجه‌گیری باید بر قیاس منطقی استوار باشد.

قیاس منطقی یا بر مبنای منبع واحد یا دو دسته منبع متفاوت بررسی می‌شود. اگر در منبع واحد متغیر رفتاری یا انگیزه‌ای معین، پیام‌هایی با ویژگی‌های خاص را در یک زمان ایجاد کند و همان منبع با همان متغیر رفتاری یا انگیزه‌ای پیامی با همان ویژگی را

در زمان دیگری ایجاد کند، می‌توان نتیجه گرفت آن منبع به آن الگوی رفتاری یا انگیزه‌ای معین وابسته بوده است. (همان‌جا) در این جستار، بررسی این قیاس بر اساس ضریب رخداد توأم و نمودارهای فراوانی افعال منتسب به خدا و انسان انجام می‌گیرد.

۲. برداشت عرفا از حدیث

با توجه به اختلاف آرای عرفا در برداشت از حدیث، در ادامه برای نمونه، آرای چند تن از عرفا بر اساس تقدم زمانی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

الف. نظر عطار بن محمد نیشابوری (۶۲۷ق): عطار به‌عنوان عارفی است که در سراسر آثارش نوعی اعتقاد به جبر به چشم می‌خورد. او قدرت، علم و ارادت را از آن حق می‌داند و در برابر حکم الهی، اظهار عجز و حیرت می‌کند و حکم ازلی و قلم تقدیر را برگشت‌ناپذیر می‌داند و بودن را بودن و حتی بیم دوزخ را نیز بی‌حاصل می‌شمارد؛ زیرا بر آن است که کار به اختیار بنده نیست و از پس اختیار بنده، اختیار حق را می‌بیند. (صارمی، ۱۳۷۳ش، ص ۲۲)

در میانم چون کشیدی از کنار در میانم برکنار از اختیار (عطار، ۱۳۸۶ش، ص ۱۹)

ایشان، حدیث را این‌چنین در شعر خود مورد توجه قرار داده‌اند:

پیر گفت: هست در حضرت قلم	راه قدرت، کار بخش بیش و کم
ذره‌ای با ذره‌ای گر کار داشت	نقش آن نوک قلم داند نگاهت
تا نگردد از قلم نقشی عیان	ذره‌ای بر خود نجنبد در جهان
چون قلم را داعی رفتن بخاست	کارها از رفتن او گشت راست
کرد دایم سرنگونی اختیار	می‌نیاساید دمی از درد کار
چون به لذت در رسید او از الم	غرقة آن نور شد جف القلم

(همو، ۱۳۸۶ش، ص ۲۲۱)

عطار در این ابیات، جنبش همه ذرات عالم را وابسته به قلم تقدیر الهی می‌داند و بیان می‌کند که انجام همه امور عالم بستگی به حرکت قلم در لوح محفوظ است. او از این جهت که حرکت قلم بر لوح، تحت اراده الهی است، قلم را به ناودانی تشبیه کرده

که از آبی که در آن جاری است، غافل است. سپس حیرانی و وابستگی اش به حکم و اراده الهی را این گونه بیان می کند:

من چو ناوم، و آب روشن می رود	لیک دورم ز آنچه بر من می رود
من کمر بسته به دیدار آمدم	سرنگون از شوق این کار آمدم
پس ز فان گشته قلم بی روی و راه	می روم و آنگاه در آب سیاه...
شرح حال دلپذیر من شنو	باورم دار و صریر من شنو
یا چو من حیران، طریق خویش گیر	یا قلم در من کش و ره پیش گیر

(همان، ص ۲۲۱)

عطار لوح محفوظ را که به وسیله قلم تقدیر خداوند نگاشته می شود، این گونه وصف می کند:

لوح را گفت: ای همه ریحان و روح	نیست هم تلویح تو در هیچ لوح...
هرچه رفت و می رود در هر دو کون	یک به یک پیداست بر تو لون لون

و در ادامه ابیات بیان می کند:

نقش محنت هست و نقش دولت است	هرچه هست آن جایگه بی علت است
کار بی علت از آنجا می رود	محنت و دولت از آنجا می رود

(همان، ص ۲۱۴ و ۲۱۵)

در این ابیات، مصرع «هرچه هست آن جایگه بی علت است» خلاصه یکی از اصول عقاید اشاعره است که صوفیه آن را در آثار خویش بیان کرده اند؛ یعنی آنچه از حق تعالی در جهان جاری است، به دو معنی «بی علت» است. نخست آنکه افعال خداوند روی قانون علیت نیست و دیگر آنکه حق تعالی آنچه در سرنوشت انسان مقدر می کند، معلول کارهای انسان نیست. عده ای شقی و عده ای سعادت مندند و کسی با اعمال خویش شقی و سعید نمی شود. (همان، ص ۵۷۵)

ب. نظر ابن عربی (۶۳۸ق): ابن عربی به عنوان مدون اصلی عرفان نظری است که با استناد به حدیث «قرب نوافل» و بر مبنای وحدت وجود و توحید افعالی، به اثبات جبر و نفی اختیار پرداخته است و فاعل همه امور عالم را خداوند می داند. وی می نویسد:

«همچنان که در عالم وجود چیزی جز خدا نیست، همچنین گوینده و شنونده‌ای هم جز خدا نیست.» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۶۷)

ایشان در آثار خود، اشاره مستقیمی به حدیث «جف القلم» نکرده است، اما درباره قلم و ایجاد عالم تکوین می نویسد: قلم اراده خداوند در مرکب علم فرورفت و با دست قدرت نگاشت هر آنچه را که بود، هست و اتفاق خواهد افتاد و آنچه را که اتفاق نمی افتد از آنچه که بنده بخواهد و خدا رخداد آن را نخواهد. (همان، ج ۱، ص ۳) و در جای دیگر درباره مشیت الهی در عالم تشریح نیز می نویسد: آنچه را خدا بخواهد اتفاق می افتد و آنچه را که نخواهد اتفاق نمی افتد. اگر همه خلایق چیزی را اراده کنند که خدا نمی خواهد اراده کردن آن را، اراده نمی کنند و اگر بخواهند چیزی را انجام دهند که خدا ایجاد آن را نخواست و اما بندگان ایجاد آن را می خواهند، تا زمانی که خداوند اراده کردن آن را نخواست، نمی توانند انجام دهند و خدا آن‌ها را قادر بر انجام آن نمی کند. پس کفر، ایمان و طاعت و عصیان از مشیت و حکم و اراده خداست. (همان، ج ۱، ص ۳۶)

نتیجه اینکه، ابن عربی بدون اینکه تمایزی بین عالم تکوین و تشریح و اراده تکوینی و تشریحی خداوند قائل شود، کفر و ایمان و شرک را مطلقاً منتج از اراده الهی می داند بدون آنکه اراده و اختیار انسان در آن نقشی داشته باشد.

ج. نظر مولوی (۱۶۷۲ق): مولوی در ابیات مثنوی به این حدیث اشاره کرده که می توان از خلال موضوعاتی که وی بدان مناسبت حدیث را ذکر کرده است، برداشت او را از حدیث فهمید.

همچنین تاویل قد جف القلم	بهر تحریض است بر شغل اهم
پس قلم بنوشت که هر کار را	لایق آن هست تأثیر و جزا
کژروی جف القلم کژ آیدت	راستی آری سعادت زایدت
ظلم آری مدبری جف القلم	عدل آری برخوری جف القلم
چون بدزد دست شد جف القلم	خورد باده مست شد جف القلم
تو روا داری روا باشد که حق	همچو معزول آید از حکم سبق

که ز دست من برون رفته است کار / پیش من چندین میا چندین مزار
 بلکه معنی آن بود جف القلم / نیست یکسان پیش من عدل و ستم
 فرق بنهادم میان خیر و شر / فرق بنهادم ز بد هم از بتر
 (مولوی، ۱۳۷۱ش، دفتر پنجم، ص ۸۷۲)

در این اشعار مولانا ضمن اشاره به جف القلم می‌گوید: قلم تقدیر الهی نوشته است که فرمانبرداری و نافرمانی، سپاس و ناسپاسی یکسان نیست و خداوند پاداش نیکوکاران را تباه نمی‌سازد.

در این ابیات (از حکم سبق معزول آمدن) به این معنی است که به‌خاطر تقدیر، قدرت را از دست دادن و معنای (کارها را به تقدیر واگذار کردن) این است که بگویی چون حق تعالی از ازل کارها را مقدر کرده است قدرت دگرگونی آن را ندارد. مولانا می‌گوید معنای جف القلم نه این است که کار هرکس از ازل نوشته شده است و دگرگون نمی‌شود، بلکه معنای آن این است که هرکس هرچه کند سزای آن را می‌بیند؛ اگر راست روی، سعادت یابی و اگر کژ روی، بدبخت گردی. معنای آنکه بگویی کارها بر حسب تقدیر است و خدا را در دگرگونی آنچه مقدر شده اختیاری نیست، این است که درستکار و بدکار نزد خدا یکسان باشد. (شهیدی، ۱۳۷۳ش، ج ۹، ص ۴۵۳)

سپس در ادامه ابیات می‌گوید:

گفت غمازی که بد گوید تو را / ضایع آرد خدمتت را سال‌ها...
 معنی جف القلم کی آن بود / که جفاها با وفا یکسان بود

(مولوی، ۱۳۷۱ش، دفتر پنجم، ص ۸۷۳)

غماز استعاره از جبری می‌باشد. مولانا جبری را به غماز همانند می‌کند. جبری چون نمی‌تواند بنده را از چشم پروردگارش بیفکند، می‌کوشد تا پروردگار را در ذهن او ستمکار نشان دهد؛ به بنده می‌گوید بیهوده بندگی مکن که قلم تقدیر پیش از تو بر کارهایت رفته است و عبادت تو را به مقامی نمی‌رساند. اما این مغالطه است، معنی «جف القلم» این نیست که فرمانبری یا نافرمانی نزد خدا یکسان است، معنی آن این است که بر هر دو قلم تقدیر رفته است که وفا را وفا پاداش است و جفا را جفا.

(شهیدی، ۱۳۷۳ش، ج ۹، ص ۴۵۵)

نتیجه آنکه مولانا برداشت جبری از این حدیث نکرده، بلکه به نکوهش جبرگرایان پرداخته است.

د. نظر ملاصدرا: ملاصدرا نیز هرگونه اشتراک در افعال انسان را شرک پنداشته و تصریح کرده است: «تمام افعال مخلوق خداست بدون اینکه اشتراکی در میان باشد و افعالی که از بنده صادر شده است، در حقیقت از خدا صادر شده است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ش، ج ۱، ص ۴۴۱) ایشان با همین منطق، معتزله را نقد می‌کند و سپس حدیث «جف القلم» را به عنوان دلیل نقلی بیان می‌کند. او می‌نویسد: «معتزله به خداوند در افعالش شرک قائل می‌شوند. اعتقاد آن‌ها در صدور افعال بندگان مانند نظر دهریون است که مبدأ فعل آدمی را طبیعت و مزاج او می‌دانند و به مافوق دهر و طبیعت، مانند ملکوت اعلی و اسباب قصوی نمی‌اندیشند و نمی‌دانند که همه آنچه در این عالم اتفاق می‌افتد از حوادث، اکوان، افعال، ارادات، حرکات و سکانات، زمان و مکانشان در عالم دیگر اندازه‌گیری و مقدر شده است. همان طور که براهین قرآنی، روایی، عقلی، شهود، الهامات و خواب‌های صادقانه بر آن دلالت دارند.» (همان، ج ۱، ص ۳۳۰ و ۳۳۱)

او در جواب اینکه با وجود قضا و قدر حتمی، فایده تکلیف و امر و نهی و رسالت و بعثت چیست می‌نویسد: فایده تکلیف و وعد و وعید، ترغیب کسی است که اراده به انجام عمل نیک کرده است. اراده انسان تابع این ترغیب و شوق به انجام یا ترک فعل شده و به انضمام مقدرات، اعضا را برای فعل اختیاری تحریک می‌کند. (همان، ج ۱، ص ۳۴۱)

این دیدگاه صدرالمتهلین از این جهت قابل نقد است که مطابق حدیث نبوی، از شرایط اتمام قضا و قدر الهی ارسال رسل و کتاب می‌باشد: «سَبَقَ الْعِلْمُ وَ جَفَّ الْقَلَمُ وَ مَضَى الْقَضَاءُ وَ تَمَّ الْقَدَرُ بِتَحْقِيقِ الْكِتَابِ وَ تَصْدِيقِ الرَّسُولِ وَ بِالسَّعَادَةِ مِنَ اللَّهِ لِمَنْ آمَنَ وَ اتَّقَى وَ بِالشَّقَاءِ لِمَنْ كَذَّبَ وَ كَفَرَ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۹۴) در امور تشریحی، تکلیف و ارسال رسل نقشی مهم‌تر از صرف ایجاد شوق و ترغیب دارد.

ایشان هرچند صدور فعل اختیاری را موقوف به اختیار انسان می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ش، ج ۱، ص ۳۴۰)، اراده و خواست بنده را مستند و مبتنی به مشیت و

ارادهٔ خداوند می‌داند و هرگونه اشتراک و استقلال در افعال تشریحی انسانی را نفی کرده است. (همان، ج ۱، ص ۳۴۳)

نتیجه آنکه، صدرالمتهلین نیز همانند ابن عربی به دلیل خلط ارادهٔ تکوینی و تشریحی خداوند، همچنین خلط افعال تکوینی و تشریحی، تدبیر نظام علی و معلولی عالم تکوین توسط خداوند در لوح محفوظ و حدیث «جف القلم بما هو کائن» را در امور تشریحی و افعال انسان بسط داده است. غافل از آنکه قضا و تقدیر خداوند در امور تشریحی، تنها با انزال رسل و کتاب آسمانی به اتمام رسیده و انسان‌ها ضمن آنکه تکویناً از قدرت اختیار و استقلال در انجام فعل برخوردارند، سعادت و شقاوتشان در پیروی از کتاب و رسالت است.

۳. مآخذ حدیث

از آنجا که حدیث مورد نظر با تعابیر متفاوتی در منابع فریقین وارد شده است، مآخذ حدیث در کتب هریک به تفکیک ذکر می‌شود:

۳-۱. موقعیت حدیث در منابع اهل سنت

حدیث «جف القلم» در کتب روایی اهل سنت ذکر شده که بر مبنای تقدم زمانی از این قرار است:

۱. در مسند احمد بن حنبل (۲۴۱م) این چنین آمده است: «حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عبد الله بن يزيد ثنا كهمس بن الحسن عن الحجاج بن الغرافصة قال أبو عبد الرحمن وأنا قد رأيتَه في طريق فسلم علي وأنا صبي رفعه إلي بن عباس أو أسنده إلي بن عباس قال وحدثنا همام بن يحيى أبو عبد الله صاحب البصري أسنده إلي بن عباس وحدثني عبد الله قال حدثني أبي ثنا بن لهيعة ونافع بن يزيد المصريان عن قيس بن الحجاج عن حنش الصنعاني عن بن عباس ولا أحفظ حديث بعضهم عن بعض انه قال: ...» (ابن حنبل، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۹۸)

- «حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا معاوية بن عمرو ثنا إبراهيم بن محمد أبو إسحاق الفزاري ثنا الأوزاعي حدثني ربيعة بن يزيد عن عبد الله بن الديلمي قال: دخلت علي عبد الله بن عمرو... ثم قال عبد الله بن عمرو اني لا أحل لأحد ان يقول علي ما لم أقل سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول...» (همان، ج ۱۳، ص ۳۹۴)

۲- «حَدَّثَنَا أَبُو الْعَلَاءِ الْحَسَنُ بْنُ سَوَّارٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ زَيْدٍ حَدَّثَنِي عَبَادَةُ بْنُ الْوَلِيدِ بْنِ عَبَادَةَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ دَخَلْتُ عَلَى عَبَادَةَ وَهُوَ مَرِيضٌ أَتَحَايِلُ فِيهِ الْمَوْتَ فَقُلْتُ يَا أَبَتَاهُ أَوْصِنِي وَاجْتَهِدْ لِي فَقَالَ أَجْلِسُونِي قَالَ يَا بُنَيَّ...» (همان، ج ۴۶، ص ۱۹۳)

۲. در مسند عبد بن حمید (۲۴۹م) چنین نقل شده است: «حدثنا إسماعيل بن أبي أويس قال: حدثني محمد بن عبد الرحمن بن أبي بكر الجعداني، عن المثنى بن الصباح، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم:...» (ابن نصر، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۵۴)

۳. بخاری (۲۵۶م) در صحیح خود می نویسد: «وَقَالَ أَصْبَغُ: أَخْبَرَنِي ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ... فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لَاقٍ فَأَخْتَصَّ عَلَيَّ ذَلِكَ أَوْ ذَرًّا.» (بخاری، ۱۳۷۸ق، ج ۵، ص ۱۹۵۳)

۴. ترمذی (۲۷۹م) می گوید: «حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَرَفَةَ، قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي عَمْرٍو السَّيَّانِي، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الدَّيْلَمِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ...» (ترمذی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۰، ص ۱۴۰)

۳-۲. «حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ الطَّبَالِسِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ سُلَيْمٍ قَالَ قَدِمْتُ مَكَّةَ فَلَقِيتُ عَطَاءَ بْنَ أَبِي رَبَاحٍ فَقُلْتُ لَهُ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّ أَنَا سَأُعِنْدَنَا يَقُولُونَ فِي الْقَدْرِ فَقَالَ عَطَاءُ لَقِيتُ الْوَلِيدَ بْنَ عَبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ فَقَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ...» (همان، ج ۱۲، ص ۱۶۹)

۳-۲. موقعت حدیث در منابع شیعه

احادیث «جف القلم» در منابع شیعه با اسناد مختلف و در محتوای گوناگون بیان شده که به این ترتیب است:

الف. شیخ طوسی (۴۶۰م) در الامالی، حدیث را این گونه آورده است: «حَدَّثَنَا الشَّيْخُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ الطُّوسِيِّ (رَحِمَهُ اللَّهُ)، قَالَ: أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ، عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ، قَالَ: حَدَّثَنَا رَجَاءُ بْنُ يَحْيَى بْنِ الْحُسَيْنِ الْعَبْرَتَائِي الْكَاتِبُ سَنَةَ أَرْبَعِ عَشْرَةَ وَ...»

ثَلَاثِ مِائَةٍ وَ فِيهَا مَاتَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ شَمُونٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمُّ، عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ وَهَبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي ذُبْيِ الْهَنَائِي، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو حَرْبٍ بْنُ أَبِي الْأَسْوَدِ الدُّؤَلِي، عَنْ أَبِيهِ أَبِي الْأَسْوَدِ، قَالَ: قَدِمْتُ الرَّبَذَةَ فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي ذَرٍّ جُنْدَبِ بْنِ جُنَادَةَ فَحَدَّثَنِي أَبُو ذَرٍّ، قَالَ: ...» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳۶)

شیخ صدوق در آثار خود احادیث را با این اسناد نقل کرده است:

ب. من لا يحضره الفقيه: «وَرَوَى أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ سَعْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَيْمُونٍ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ ع قَالَ قَالَ الْفَضْلُ بْنُ الْعَبَّاسِ أَهْدَى إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ص بَعْلَةً أَهْدَاهَا لَهُ كَسْرَى أَوْ قَيْصَرَ فَرَكَبَهَا النَّبِيُّ ص بِجُلٍّ مِنْ شَعْرِ وَ أَرْدَقَنِي خَلْفَهُ ثُمَّ قَالَ...» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۱۳)

ج. علل الشرايع: «أَبِي رَحِمَةَ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَوْرَمَةَ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ عَلِيِّ بْنِ دَاوُدَ الْيَعْقُوبِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُقَاتِلِ عَمَّنْ سَمِعَ زُرَّارَةَ يَقُولُ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع...» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۹)

د. معانی الاخبار: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ هَارُونَ الزَّنَجَانِيِّ عَنِ مُعَاذِ بْنِ الْمُثَنَّى عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَسْمَاءٍ عَنِ جُوَيْرَةَ عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ قَالَ...» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۲)

ه. در تفسیر قمی (قرن سوم) حدیث این گونه بیان شده است: «وَحَدَّثَنِي أَبِي عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ جَعْفَرِ عَنِ أَبِيهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص...» (قمی، ج ۲، ص ۲۱۰)

۴. بررسی اسناد حدیث

بررسی اسناد احادیث و تشخیص صحت آن، نیازمند بررسی حال راویان و چگونگی سند است که به تفکیک احادیث سنی و شیعه از این قرار است:

۴-۱. بررسی حال راویان احادیث اهل سنت

در ابتدا لازم به یادآوری است که در اختلاف جرح و تعدیل راویان، نظر مشهور فریقین این است که نتیجه تابع اخس مقدمات بوده و جرح بر تعدیل مقدم می‌باشد. (ابن صلاح، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۹؛ خطیب بغدادی، بی تا، ص ۱۰۵؛ عاملی (شهید ثانی)،

۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۱؛ عاملی، ۱۴۳۶ق، ص ۱۷۲) بر این اساس در اختلاف نظر بین جرح و تعدیل روایان حدیث، جرح بر تعدیل مقدم شده است.

در سند حدیث اول از مسند احمد، عبدالله بن لهیعه با عبارت‌های «ضعیف»، «لیس بقوی»، «لاینبغی ان یحتج به»، الحجاج بن فرافصه با عبارت «لیس بالقوی» و عبدالله بن یزید با عبارت «احادیثه منکره» در منابع رجالی اهل سنت مورد جرح قرار گرفته‌اند. (ابن لهیعه: ذهبی، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۴۷۵؛ ابن جوزی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۴؛ الحجاج بن الفرافصه: ابن ابی حاتم، ۱۹۵۱م، ج ۳، ص ۱۶۴؛ ذهبی، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۴۵۸؛ عبدالله بن یزید: ذهبی، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۵۲۷)

در سند حدیث دوم از مسند احمد، ربیعه بن یزید و عبدالله بن عمرو از روایان مشترک‌اند و با توجه به راوی و مروی عنه^۴، ربیعه بن یزید دمشقی و عبدالله بن عمرو بن العاص از روایان مشترک تمیز داده می‌شود. (ربیعه بن یزید: ابن ابی حاتم، ۱۹۵۱م، ج ۳، ص ۴۷۴؛ عبدالله بن دیلمی: حافظ مزی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۴۳۵؛ عبدالله بن عمرو: حافظ مزی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۳۶۰)

بنابراین راوی اول حدیث، عبدالله بن عمرو بن العاص می‌باشد که متهم و مشهور به وارد کردن اسرائیلیات در احادیث و نسبت دادن آن‌ها به پیامبر اکرم ﷺ است و موجب ضعف سند این حدیث شده است. (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۷؛ مبارکفوری، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۶۷؛ قاری الهروی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۴۹)

درباره روایان سند حدیث سوم از مسند در کتب رجال اهل سنت، جرحی وارد نشده است.

در سند حدیث مسند عبد بن حمید، اسماعیل بن ابی اویس با عبارت‌های «ضعیف»، «مضطرب الحدیث»، «لیس ثقه»، و المثنی بن الصباح با عبارت‌های «لیس ثقه»، «متروک الحدیث»، «ضعیف الحدیث» و «مضطرب الحدیث»، محمد بن عبدالرحمن با عبارت‌های «یس ثقه»، «متروک الحدیث» مورد جرح قرار گرفته‌اند و محمد بن عبدالرحمن متهم به وضع حدیث است. (اسماعیل بن ابی اویس: نسائی، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۱۵۲؛ حافظ مزی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۲۷-۱۲۹؛ ذهبی، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۳۵؛ محمد بن عبدالرحمن: ذهبی، ۱۳۷۸ق، ج ۳، ص ۶۱۹؛ المثنی بن الصباح: ابن

ابی حاتم، ۱۹۵۱م، ج ۸، ص ۳۲۴؛ ابن جوزی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۳۴) در سند حدیث بخاری، یونس بن زید با عبارت‌های «ضعیف» و «لیس بحجه» جرح شده است. (ذهبی، ۱۳۷۸ق، ج ۴، ص ۴۷۸) و راوی اول، ابوهریره که متهم و مشهور به وضع حدیث و نقل اسرائیلیات است. (ابوریه، ۱۹۷۰ق، ص ۱۱۷، ۱۴۷ و ۱۸۷) در سند حدیث اول، ترمذی با اثبات شامی بودن یحیی بن ابی عمرو، از اسماعیل بن عیاش رفع جرح می‌شود؛ چون در کتب رجال درباره وی آمده است که اگر از غیر اهل شام حدیث روایت کند، مضطرب خواهد بود. (ابن جوزی، ۱۴۰۶ق، ج ۱ ص ۱۱۶؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۶۴، ص ۱۶۲) عبدالله بن دیلمی و عبدالله بن ابی عمرو در سند حدیث وجود دارد که در سند حدیث دوم از مسند احمد شرح داده شد.

در سند حدیث دوم از سنن ترمذی، عبدالواحد بن سلیم با عبارت‌های «احادیثه موضوعه» و «لیس بثقه» مورد جرح قرار گرفته است. (ابن ابی حاتم، ۱۹۵۱م، ج ۶، ص ۲۱؛ ذهبی، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۶۷۳)

۲-۴. بررسی حال راویان حدیث در منابع شیعه

در سند حدیث شیخ طوسی در *الامالی*، محمد بن حسن بن شمون با عبارت‌های «ضعیف»، «فاسد المذهب»، «غال» و «واقفی» مورد جرح قرار گرفته است. (خویی، ۱۳۹۸ق، ج ۱۶، ص ۱۸۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۳۵) عبدالله بن عبدالرحمن نیز مهمل می‌باشد و هیچ مدح و ذمی درباره او بیان نشده است. (خویی، ۱۳۹۸ق، ج ۱۱، ص ۱۹۸) وهب بن عبدالله و ابو حرب ابن ابی الاسود نیز مجهول می‌باشند و در کتب رجال ذکر نشده‌اند. (نمازی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۱۱۴ و ۳۵۷) علاوه بر آن، سند با عبارت «خَبَرْنَا جَمَاعَةً» آغاز می‌شود. بنابراین سند منقطع، معضل^۵ بوده و حدیث ضعیف است.

سند حدیث من لا یحضره الفقیه، صحیح و مسند بوده و همه راویان آن ثقه و ممدوح می‌باشند. توثیقات دانشمندان علم رجال درباره راویان این حدیث در این منابع قابل ملاحظه است. (عبدالله بن میمون: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۱۳؛ حلی، ۱۳۴۲ش، ص ۲۱۴؛ کشی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۴۶؛ احمد بن اسحاق بن سعد: طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۶۳؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۹۷؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۹۱؛ کشی، ۱۳۶۳ش، ص ۵۵۸)

در سند حدیث *علل الشرایع*، محمد بن اورمه ضعیف و متهم به غلو است. (حلی، ۱۳۴۲ق، ص ۴۹۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۲۹؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۴۸) حسین بن یزید نوفلی، علی بن داود یعقوبی مهمل می‌باشند و مدح و ذمی از آن‌ها در کتب رجال وجود ندارد و حسن بن مقاتل نیز مجهول می‌باشد و نامی از او ذکر نشده است؛ که این موجب انقطاع سند و ضعف حدیث شده است. (نک: نمازی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۸، ج ۳) در سند حدیث *المعانی*، از محمد بن هارون زنجانی و معاذ بن المثنی، نامی در کتب رجال نیامده است. (نمازی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۵۶)

در سند حدیث *تفسیر قمی*، نوفلی مهمل می‌باشد و مدح و ذمی از او در کتب رجال نیامده است. خوبی این طریق سند را صحیح بیان کرده است. (ر.ک: خوبی، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۲۵۶)

۴-۴. جمع‌بندی وضعیت سندی احادیث

با توجه به مطالب فوق می‌توان نتیجه گرفت سند احادیث «جف القلم بما هو کائن» به دلیل وجود راویان ضعیف و در مواردی به دلیل انقطاع سند، ضعیف می‌باشند؛ اما برخی روایات دارای سند صحیح با راویان ممدوح می‌باشد. بنابراین حکم قطعی نسبت به ضعف سند نمی‌توان کرد.

برای سنجش محتوایی لازم است حدیث مشترک در منابع فریقین انتخاب شود. نگاهی به متن احادیثی که از منابع مختلف بیان شد، گویای این است که می‌توان حدیث اول از *مسند احمد* و حدیث *الامالی طوسی* و حدیث *من لایحضره الفقیه* را به عنوان متن مشترک مآخذ شیعه و سنی در نظر گرفت.

حدیثی که در *الامالی* بیان شد، مواعظ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به ابوذر می‌باشد و فرازی از حدیث که توصیه به بی‌نیازی از انسان‌ها و اتکا بر اراده و قدرت خداوند می‌باشد با حدیث اول از *مسند احمد* و حدیث *من لایحضره الفقیه* که بیانگر موعظه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به ابن عباس است، مشترک می‌باشد.

«احْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظْكَ، احْفَظِ اللَّهَ تَجِدَهُ أَمَامَكَ، تَعْرِفْ إِلَى اللَّهِ (عَزَّوَجَلَّ) فِي الرَّخَاءِ يَعْرِفُكَ فِي الشَّدَّةِ، وَإِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ (عَزَّوَجَلَّ)، وَإِذَا اسْتَعْنَتْ فَاسْتَعْنِ بِاللَّهِ، فَقَدْ جَرَى الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَلَوْ أَنَّ الْخَلْقَ كُلَّهُمْ جَاهَدُوا أَنْ يَنْفَعُوكَ بَشَىءٍ»

لَمْ يَكْتَبْ لَكَ مَا قَدَرُوا عَلَيْهِ، وَ لَوْ جَهَدُوا أَنْ يَضْرُوكَ بَشَىءٍ لَمْ يَكْتُبَهُ اللهُ عَلَيْكَ مَا قَدَرُوا عَلَيْهِ، فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَعْمَلَ لِّلْهِ (عَزَّوَجَلَّ) بِالرِّضَا فِي الْيَقِينِ فَافْعَلْ، وَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَإِنَّ فِي الصَّبْرِ عَلَى مَا تَكَرَّهُ خَيْرًا كَثِيرًا، وَإِنَّ النَّصْرَ مَعَ الصَّبْرِ، وَالْفَرْجَ مَعَ الْكُرْبِ، وَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳۶؛ ابن حنبل، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۰۷)

برای انجام تحلیل محتوا، حدیث الامالی که طولانی تر است انتخاب می شود؛ چون شامل حدیث مشترک مسند و من لا یحضره الفقیه می باشد و همچنین به دلیل آماری بودن معنانشناسی در تحلیل محتوا و داشتن ویژگی پایایی، نتایج حاصل قابل تعمیم به تک تک فرازهای حدیث است.

۵. سنجش محتوایی احادیث

تحلیل محتوا به دو روش انجام میگیرد: روش های کمی و روش های کیفی. روش های مقوله اول توسیعی اند (تعداد زیادی اطلاعات مختصر تحلیل می شود)، واحد اطلاعاتی پایه در روش های تحلیل محتوای کمی، بسامد ظهور برخی از خصوصیات محتوای متن است. روش های کیفی تشدید می اند (تعداد کمی اطلاعات مرکب و مفصل تحلیل می شود)، واحد اطلاعاتی پایه اش، ظهور یا غیبت یک خصیصه است. (کیوی، ۱۳۸۱ش، ص ۲۲۳) در تحلیل کیفی، محتوای داده های متن که در روش کمی، طبقه بندی و کدگذاری شده است، تفسیر می شود. تحلیل کیفی به مثابه فنی برای بررسی عمق بیشتری از پدیده است. (نک: هولستی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۴) تحلیل محتوای کمی بر تحلیل کیفی می تواند مؤثر باشد. وقتی تحلیل محتوا بر اساس عناصری خاص باشد، شیوه ارائه و دسترسی به کلمات متن و ارائه دیدگاه گوینده یا مؤلف به صورت دقیق در نظر گرفته می شود. تحلیل آشکار (کمی) با ساختار سطحی پیام مرتبط است ولی تحلیل پنهان (تحلیل کیفی)، قرائتی تفسیری از نمادهای لایه های زیرین داده هاست و با ساختار عمیق پیام ارتباط دارد.

۵.۱. سنجش کمی حدیث «جری القلم بما هو کائن»

در این بخش، ابتدا متن روایت به صورت تقطیع شده در جدول محتوا درج شده که گویای مضامین، جهت گیری های کلی و نقاط تمرکز متن است. حدیث به ۱۶۳ واحد

ضبط تقطیع و ۲۷ مضمون، ۶ جهت گیری کلی و ۱۷۵ نقطه تمرکز استخراج شده است. از آنجا که در هر تحلیل محتوا کار محقق استنباط از روی داده‌ها درباره جنبه‌های خاصی از متن آن‌ها و توجیه استنباط‌ها در نظام مورد نظر است و برای رعایت اختصار در مقاله، فقط آن تعداد از واحدهای ضبط که مرتبط با موضوع این مقاله می‌باشد، در جدول آورده شده است.

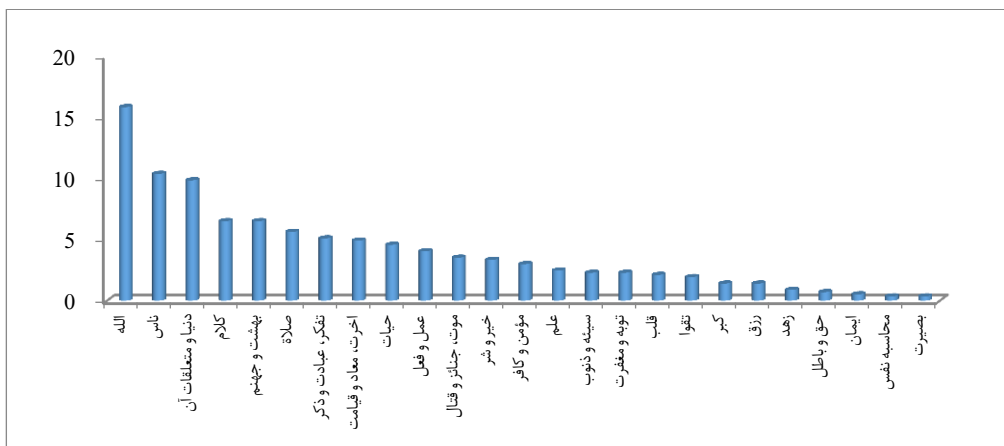
ردیف	واحد متن	جهت گیری	موضوع	نقطه تمرکز	کد شناسه
B23	لَا يَسْبِقُ بَطِيءٌ بِحِطَّةٍ وَلَا يَدْرِكُ حَرِيصٌ مَا لَمْ يَقْدِرْ لَهُ وَمَنْ أَعْطَى خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ أَعْطَاهُ وَمَنْ وَفَى شَرًّا فَإِنَّ اللَّهَ وَفَاهُ	انسان شناسی	توصیف انسان حریص و بطیء	A1	انسان بطیء به بهره اش نمی‌رسد.
				A2	انسان حریص به آنچه برایش مقدر نیست نمی‌رسد.
				A3	خیر و شر از سوی خدا و در نتیجه عمل انسان است.
B25	يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا أَرَادَ بَعْدُ خَيْرًا جَعَلَ ذُنُوبَهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مُمْتَلِئَةً وَالْإِثْمَ عَلَيْهِ ثَقِيلًا وَيَبِلًا وَإِذَا أَرَادَ بَعْدُ شَرًّا أَنْسَأَهُ ذُنُوبَهُ	اخلاقیات	پرهیز از گناه	A4	سنگینی گناه اراده خیر و فراموشی آن اراده شر از سوی خدا برای انسان است.
B125	لَوْ أَنَّ ابْنَ آدَمَ فَرَّ مِنْ رِزْقِهِ كَمَا يَفِرُّ مِنَ الْمَوْتِ - لَأَذْرَكَ رِزْقَهُ كَمَا يَذْرِكُ الْمَوْتَ	توحید	رازقیست پروردگار	A5	روزی مقدر از سوی خدا برای بنده مستحق می‌رسد؛ هرچند انسان نخواهد.
B126	يَحْفَظُكَ أَحْفَظَ اللَّهِ تَجِدَهُ أَمَامَكَ	اخلاقیات	خلق نیکو	A6	حفظ اوامر الهی موجب این است که انسان خود را در همه حال، در محضر خداوند ببیند.

A7	<p>یاد خدا در رفاه و نعمت‌ها و فراموش نکردن قدرت او در ایجاد نعمت‌ها سبب به یاد آوردن بنده (توسط خداوند) در شاداید است.</p>	<p>ایمان و معرفت الهی</p>	<p>اخلاقیات</p>	<p>تَعَرَّفَ إِلَى اللَّهِ فِي الرَّحَاءِ يَعْرِفُكَ فِي الشَّدَّةِ</p>	B127
A8-A11	<p>استعانت و مسئلت باید فقط از خدا صورت بگیرد.</p> <p>نفع، ضرر و مصائب انسان فقط وابسته به نظام عالم تکوین در لوح محفوظ است.</p> <p>اعمال نیک انسان در مصائب و سختی‌ها همراه با رضایت به قضای الهی سبب فرج است.</p> <p>صبر بر سختی‌ها و شاداید عالم تکوین، موجب گشایش از سوی خداوند برای بندگان می‌شود.</p>	<p>توحید</p>	<p>خداشناسی</p>	<p>إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ - وَإِذَا اسْتَعْنَيْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ - فَقَدْ جَرَى الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ - فَلَوْ أَنَّ الْخَلْقَ كَأْهَمُهُمْ جَهَدُوا أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَكْتُبْ لَكَ - مَا قَدَرُوا عَلَيْهِ - وَلَوْ جَهَدُوا أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَكْتُبْهُ اللَّهُ عَلَيْكَ - مَا قَدَرُوا عَلَيْهِ - فَبِإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَعْمَلَ لِلَّهِ عِزًّا وَجَلًّا بِالرِّضَا فِي الْيَقِينِ فَافْعَلْ - وَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَإِنَّ فِي الصَّبْرِ عَلَى مَا تَكَرَّرَ خَيْرًا كَثِيرًا - وَإِنَّ النَّصْرَ مَعَ الصَّبْرِ وَالْفُرَجَ مَعَ الْكُرْبِ - وَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا -</p>	B128

الف. فراوانی کلمات

منظور از فراوانی کلمات، شمارش کلیدواژه‌های مفهوم‌ساز است. در این شمارش، واژگان مشابه در یک دسته جای گرفته و همچون یک مفهوم مشترک در قالب نمودار

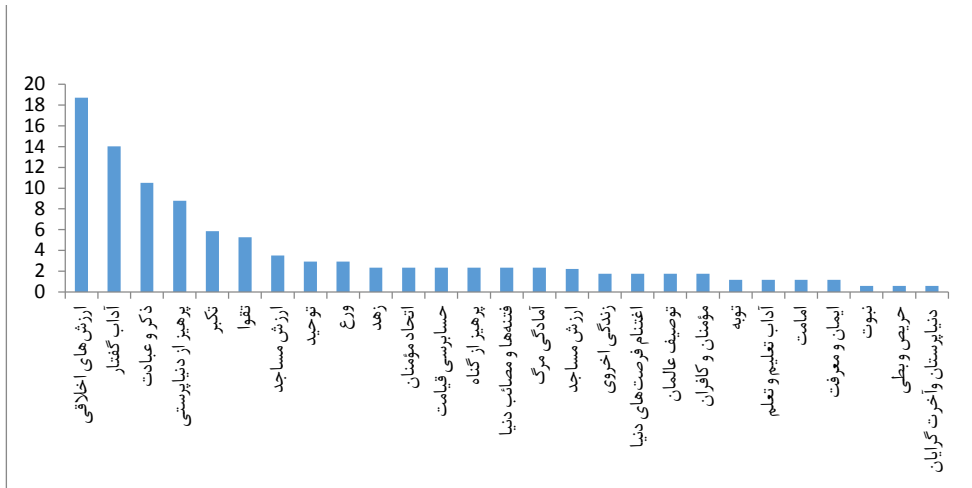
به نمایش گذاشته می‌شوند. در حدیث مواعظ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به ابوذر که بیشتر شامل توصیه‌های اخلاقی است، واژه‌های الله، ناس، دنیا و کلام بیشترین میزان را دارد و مبین آن است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درصدد بیان اخلاقیات انسان در سه حوزه مهم رابطه انسان با خدا، رابطه انسان با انسان‌های دیگر و رابطه انسان با دنیاست. پس از این کلمات، واژه بهشت و جهنم میزان بالاتری دارد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با انگیزه انذار و بشارت از این مفاهیم استفاده کردند و نشان داده‌اند که انسان در برابر افعال بد خویش مسئول و در برابر کردارهای پسندیده، ممدوح است. این امر و همچنین توصیه‌های اخلاقی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این حدیث، که بیانگر اراده تشریحی خداوند است، دلیل مهمی بر وجود اختیار در انسان و عدم دلالت حدیث بر مسئله جبر می‌باشد. به عبارت دیگر، انسان اراده و آزادی انتخاب در ارتکاب معاصی یا گزینش اخلاق نیکو و انتخاب زندگی دنیوی یا اجر اخروی دارد؛^۶ چنان‌که امام علی علیه السلام در تذکر بر فردی که تصور می‌کرد جهادش در جنگ صفین از روی جبر بوده است، بیان فرمودند: «وای بر تو، شاید قضای لازم و قدر حتمی را گمان کرده‌ای؟ اگر چنین بود پاداش و کیفر، بشارت و تهدید الهی بیهوده بود. حال آنکه خدای سبحان بندگان خود را فرمان داد، درحالی‌که اختیار دارند و نهی فرمود تا بترسند، احکام آسانی را واجب کرد و چیز دشواری را تکلیف نکرد و پاداش اعمال بندگان را فراوان قرار داد...» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۸۱)



نمودار (۱): فراوانی کلیدواژه‌های حدیث اول

ب. فراوانی موضوعات

توجه به فراوانی موضوعات نشان می‌دهد متن مورد نظر بیشتر درباره چه حوزه‌ای بوده و در چه مواردی سخن گفته است. بالا بودن فراوانی موضوع خاص در متن، بیانگر دغدغه اصلی مؤلف در ارتباط با آن موضوع است.



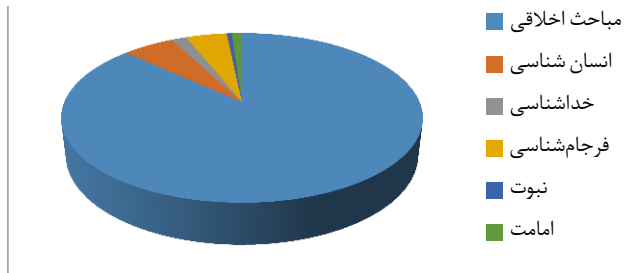
نمودار (۲): فراوانی موضوعات حدیث اول

همان گونه که نمودار گویای آن است، موضوعات ارزش‌های اخلاقی، آداب گفتار، ذکر و عبادت بالاترین میزان را دارد و مبین دغدغه اصلی مؤلف در بیان حدیث است. اهتمام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر ارزش‌های اخلاقی، مبین اعتقاد ایشان به مسئله اختیار انسان در گزینش رفتارهاست.

ج. فراوانی جهت‌گیری‌ها

جهت‌گیری‌های موضوعی نماد جهت‌گیری‌های ذهنی گوینده است و نشان می‌دهد گوینده نسبت به کدام دسته از موضوعات توجه ویژه داشته است. همان طور که از نمودار نمایان است، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این حدیث اخلاقی به سایر جنبه‌های زندگی انسان نیز به سبب اهمیت آن‌ها در تعاملات و رفتار انسان، توجه داشته است. مباحث مربوط به اراده خداوند تحت جهت‌گیری‌های خداشناسی و توصیف انسان‌های حریص و برخی از مباحث اخلاقی بیان شده و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در بیان استعانت از خدا،

بی‌نیازی از دیگران و عزتمندی که مشمول جهت‌گیری‌های اخلاقی است، عبارت «جری القلم» را به کار برده‌اند.



نمودار (۳): فراوانی جهت‌گیری‌های حدیث اول

۲-۵. قیاس منطقی شواهد مستقل

قیاس منطقی شواهد مستقل، شیوه‌ای برای اثبات وابستگی منبع سخن به الگوی رفتاری، نیت و انگیزه‌ای خاص می‌باشد. کارکرد این روش در آن دسته از طرح‌های تحلیل محتواست که به منظور دستیابی به علل شکل‌گیری پیام انجام می‌شود و پیام را با هدف پاسخ‌گویی به «که» و «چرا» بررسی می‌کند. (هولستی، ۱۳۷۳ش، ص ۵۶) همان‌طور که در مباحث پیش‌گذشت، اگر ویژگی خاص گفتاری در دو سخن از یک منبع گفتاری و در دو زمان مختلف یکسان باشد، نشان از وابستگی منبع سخن به آن نیت، الگوی رفتاری یا انگیزه‌ای است. برای این منظور و اثبات عقیده به اختیار انسانی در انگیزه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای بیان این حدیث، از مقایسه ویژگی‌های زیر در حدیث «سَبَقَ الْعِلْمُ وَ جَفَّ الْقَلَمُ وَ مَضَى الْقَدَرُ بِتَحْقِيقِ الْكِتَابِ وَ تَصْدِيقِ الرَّسُولِ...» (ابن قتیبه، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۷ به نقل از ابو امامه؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۴۰) که با حدیث مورد بحث، فرازهای متفق‌المعنا و مشترک دارند و در یک خانواده حدیثی قرار دارند و همچنین سوره حمد به عنوان سوره‌ای که همه مضامین قرآن را شامل می‌شود، به‌عنوان شواهد مستقل استفاده شده است.

۲-۱. بالا بودن فراوانی افعال منتسب به انسان

بر اساس نمودار زیر، افعال منتسب به انسان در هر دو حدیث، بیشتر از افعال منتسب به خداست. این مورد نشان می‌دهد با وجود اینکه مبحث توحید افعالی در هر دو حدیث بیان شده، فاعلیت مستقل و مسئولیت انسان نسبت به افعال خود در عالم

تشریح که بر اساس وجود نعمت اختیار از طرف خداوند در انسان است، بیشتر مورد توجه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده و دلالت حدیث بر مسئله اختیار انسان را تقویت می‌کند. وجود این رخداد با نسبت مساوی در آیات سوره حمد نیز شاهد دیگری بر آن است.



فراوانی افعال منتسب به خدا و انسان و مقایسه آن در هر دو حدیث

۲-۲-۵. تحلیل رخدادهای توأم^۷

در این نوع تحلیل، حضور توأم بین دو یا چند عنصر از پیام در یک واحد متن از پیام، مورد بررسی قرار می‌گیرد. بسامد پیدایش واحدهای معنی یا عناصر در یک واحد از متن بر این اصل استوار است که هرچه بیشتر عناصر در متن تکرار شوند، به همان میزان اهمیت بیشتری دارند. رخداد توأم یا عدم پیدایش توأم دو یا چند عنصر در یک واحد متنی، بیانگر همخوانی یا ناهمخوانی مفاهیم در ذهن گوینده خواهد بود. همچنین بیانگر وجود رابطه بین دو عنصر است. تحلیل رخدادهای توأم در آشکار کردن ساختارهای شخصیتی و ایدئولوژی‌های گوینده اهمیت دارد. (کریپندورف، ۱۳۷۸ش، ص ۲۴۴ و ۲۴۵)

در این تحلیل، ابتدا عناصر توأم را تعیین می‌کنیم. واحدهای ضبط را از یک تا n شماره‌گذاری می‌کنیم. در جدول، حضور عناصر همخوان را با ۱ و عدم حضور عناصر همخوان در یک واحد ضبط را با صفر مشخص می‌کنیم. چون داده‌های ما دو شقی^۸ است؛ یعنی به حالت ۰ و ۱ می‌باشد با استفاده از فرمول ساده‌شده‌ای که به آلفای

کرپیندورف مشهور است، و با کم کردن نسبت ناهمخوانی مشاهده شده و ناهمخوانی مورد انتظار از عدد یک، می‌توان ضریب همخوانی (توأمی) را محاسبه کرد.

الف. محاسبه ضریب توأمی در حدیث دوم

بخش ضبط	افعال متناسب به انسان	پاداش و عقاب اخروی	افعال متناسب به خداوند	ضمایر با مرجع انسان
۱	۰	۱	۱	۰
۲	۱	۰	۱	۱
۳	۱	۰	۱	۱
۴	۱	۰	۱	۱
۵	۱	۰	۱	۱
۶	۱	۰	۱	۱
۷	۱	۰	۰	۱
۸	۰	۰	۱	۱
۹	۱	۱	۱	۱
۱۰	۱	۰	۰	۱
۱۱	۱	۰	۰	۰
۱۲	۰	۰	۱	۱
۱۳	۱	۱	۱	۱
۱۴	۱	۱	۱	۱
۱۵	۰	۰	۱	۱
۱۶	۰	۱	۱	۱
۱۷	۰	۰	۱	۱
۱۸	۰	۰	۱	۱
۱۹	۱	۰	۱	۱
۲۰	۱	۱	۱	۱

در این جدول، ضریب توأمی با همخوانی هریک از عناصر با افعال متناسب به انسان سنجیده شده است. بر اساس این جدول، ضریب توأمی افعال و مصادر متناسب به انسان و افعال خدا، با ۲۰ واحد ضبط و ۱۰ واحد ناهم‌تا برابر با منفی ۲۵، ۰ ضریب

توأمی افعال و مصادر منتسب به انسان و عقاب اخروی با ۲۰ واحد ضبط و ۱۱ واحد ناهمتا برابر با منفی ۰،۲۷، ۰ و ضریب توأمی افعال و مصادر منتسب به انسان و ضمایر مرتبط با انسان با ۲۰ واحد ضبط و ۷ واحد ناهمتا برابر با ۰،۲۱، ۰ می باشد. در این حدیث، همان گونه که از تعداد واحدهای ناهمخوان انتظار می رفت، افعال و مصادر منتسب به انسان و ضمایر مربوط به انسان بالاترین ضریب توأمی را دارد و در بقیه موارد، ضریب توأمی کمتر بلکه منفی می باشد و مبین آن است که نسبت به واحدهای ضبط، واحدهای همتای آن ها بسیار ناچیز و قابل اغماض است.

ب. محاسبه ضریب توأمی در حدیث اول (حدیث مورد بحث)

ضریب توأمی در حدیث اول نیز مانند حدیث دوم محاسبه شده، اما به دلیل بالا بودن تعداد واحدهای ضبط در حدیث اول، از آوردن جداول خودداری شده است. ضریب توأمی افعال و مصادر منتسب به انسان و افعال خدا، با ۱۸۹ واحد ضبط و ۱۳۶ واحد ناهمتا برابر با منفی ۵۰۸،۰ ضریب توأمی افعال و مصادر منتسب به انسان و عقاب اخروی با ۱۸۹ واحد ضبط و ۱۲۴ واحد ناهمتا برابر با منفی ۴۸،۰ و ضریب توأمی افعال و مصادر منتسب به انسان و ضمایر مرتبط با انسان با ۱۸۹ واحد ضبط و ۵۴ واحد ناهمتا برابر با ۰،۳۴، ۰ می باشد. در این حدیث نیز، افعال و مصادر منتسب به انسان و ضمایر مربوط به انسان بالاترین ضریب توأمی را دارد و در بقیه موارد، ضریب توأمی کمتر بلکه منفی است. این ویژگی مشترک در هر دو حدیث می باشد.

ج. محاسبه ضریب توأمی در سوره حمد

ضریب توأمی افعال منتسب به انسان و خدا در سوره حمد، با ۷ واحد ضبط و ۴ واحد ناهمتا برابر با منفی ۳،۰ ضریب توأمی افعال منتسب به انسان و عقاب اخروی با ۷ واحد ضبط و ۴ واحد ناهمتا برابر با منفی ۰،۸۳، ۰ و ضریب توأمی افعال منتسب به انسان و ضمایر مرتبط با انسان با ۷ واحد ضبط و ۳ واحد ناهمتا برابر با ۰،۲۰، ۰ می باشد. بنابراین در سوره حمد نیز مانند احادیث، افعال و مصادر منتسب به انسان و ضمایر مربوط به انسان بالاترین ضریب توأمی را دارد.

د. تحلیل و نتیجه گیری

عناصر ضبط شده در این تحلیل در ارتباط با موضوع تحقیق و ارتباط اراده انسان و

خدا انتخاب شده است که عبارت اند از: افعال و مصادر فعلی منتسب به انسان، افعال و مصادر منتسب به خداوند، عقاب اخروی، ضمائر و اسامی مربوط به انسان مانند «نَفْسِكَ» که به نقش آفرینی انسان اشاره دارد. برای هر جفت عنصر ضبط در زیر نمونه‌هایی از متن احادیث و سوره حمد بیان می‌شود:

الف. همخوانی افعال منتسب به انسان و خدا: «بِإِزَادَتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تُرِيدُ لِنَفْسِكَ مَا تُرِيدُ.»

ب. همخوانی افعال منتسب به انسان و عقاب اخروی: «لَنْ أَعْدَّ بِكَ إِلَّا بِمَا عَمِلْتَ.»
ج. همخوانی افعال منتسب به انسان و ضمائر: «هُدَيْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ.» در این آیه، طلب هدایت فعل منتسب به انسان، امر هدایت فعل منتسب به خداوند و ضمیر مفعولی «نا» ضمیر مرتبط با انسان است.

بالا بودن ضریب رخداد توأم افعال انسان و ضمائر، مبین همخوانی این دو رخداد در ذهن پیامبر اکرم ﷺ و حاکی از آن است که پیامبر بر نقش خود انسان و مسئولیت او در افعال و تکالیفش که حاصل از قدرت اختیار و انتخاب است، بیشترین تأکید را داشته است. بالا بودن شاخص نزدیکی این عناصر در حدیث دوم نسبت به حدیث اول به دلیل کوچک تر بودن واحدهای ضبط (عبارت‌ها)، مزید بر دلایل این استنتاج است.

۶. تحلیل کیفی حدیث

تحلیل‌های کمی راه را برای تحلیل‌های کیفی هموار می‌سازند. بر اساس تحلیل‌های کمی، پیامبر اکرم ﷺ در حدیث بیشترین توجه را به مباحث اخلاقی داشتند، اما در میان آن‌ها مباحثی در مورد اراده خدا، عالم تکوین و توحید افعالی بیان شده است. با توجه به موضوع تحقیق در هریک از بخش‌های متن، به تمایز موضوع نظام علیت در عالم تکوین و اختیار، بر اساس مسائل اخلاقی مرتبط با آن بخش حدیث می‌پردازیم.

در بخش‌های B23 و B125 مفهوم روزی مقدر استخراج شده است. در بخش اول، روزی مقدر را در همنشینی با حریص و بطیء بیان کرده است. انسان حریص به سبب استقلال در انتخاب و اراده، روزی بیشتر را اراده و انتخاب می‌کند اما خداوند خالق روزی و مقدر آن است؛ یعنی استطاعت آن را به اندازه معین برای انسان عطا کرده

است: «اللّٰهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ» (رعد: ۲۶) بنابراین خداوند می‌تواند خواسته انسان حریص را تحقق نبخشد. انسان بطیء (کاهل و تنبل) تلاش و کوشش برای به‌دست آوردن روزی را به‌خاطر آزادی انتخاب و اراده، اراده نمی‌کند؛ در نتیجه از روزی‌ای که خداوند برای او در این جهان خلق کرده و استطاعتش را عطا کرده است، بی‌بهره می‌ماند.

در بخش B125 روزی مقدر را برای انسانی بیان می‌کند که خدا و آخرت را می‌خواهد و آن را به دنیا ترجیح می‌دهد. خداوند در پاداش او می‌فرماید: اگر این انسان با آزادی اختیار خود روزی دنیا را نخواهد و انتخاب نکند، به عبارت دیگر آخرت را بر دنیا ترجیح دهد، من در پاداش او، زمین و آسمان‌ها را در جهت تحقق روزی‌اش، ضامن قرار می‌دهم. در بخش B25 اراده خیر و شر از سوی خدا برای انسان بیان شده و این مفهوم استخراج می‌شود که اراده خیر و شر از طرف خدا برای انسان در نتیجه انتخاب و اراده اوست. اگر انسان با قدرت اختیار اراده می‌کند، به دلیل لذت از گناه بر آن تداوم یابد، خدا هم در عقاب آن استطاعت آن را برای بنده اراده می‌کند و استطاعت آن انتخاب، فراموش کردن گناه است. یا اگر انسان متقی، با قدرت اختیار، ترک گناه را اراده می‌کند و خداوند در پاداش او، استطاعت آن را که تجسم آثار گناه است، برای او اراده می‌کند.

بخش B126 تا B128 در فرازی از حدیث قرار گرفته است که مربوط به استعانت از خدا، توکل به خدا و بی‌نیازی از دیگران می‌باشد. عبارت «فقد جرى القلم بما هو كائن» بیانگر تدبیر نظام علی و معلولی عالم تکوین در لوح محفوظ است نه اینکه دلالت بر عالم تشریح کرده باشد و در نهایت مفهوم جبر استنباط شود. (نک: ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۹ و ج ۱۴، ص ۳۵۵) زیرا جف القلم که مرتبط با عالم تشریح باشد، با نزول کتاب، ارسال رسل محقق می‌شود و انسان با وجود اینکه تکویناً صاحب قدرت و اختیار است، به دلیل وجود کتاب و دین به حال خود رها نمی‌شود تا صورت تفویض به خود بگیرد. (نک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۴۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۵۲ و ۴۵۱) بنابراین خلط این دو عالم و اراده تکوینی و تشریحی خداست که موجب توهم جبر می‌شود.

این موضوع با همنشینی عبارت مذکور با مفاهیم استعانت و مسئلت از خدا(دعا)، عمل خیر همراه با یقین و رضا، صبر بر کراهت‌ها و شداید در این حدیث تفهیم می‌شود. بیان این نکته لازم است که عالم تکوین برخوردار از نظام علی و معلولی و تأثیر آن‌ها بر یکدیگر است و خداوند مسبب الاسباب و ایجادکننده آن است و اعمال انسان بخشی از علل عالم تکوین است؛ چنان‌که علامه طباطبایی لوح محفوظ را این‌گونه معرفی می‌کند: لوح محفوظ همان متن اعیان و موجودات با حوادثی است که به خود می‌گیرند، و این به خود گرفتن از این نظر حتمی و واجب است که هر یک مترتب بر علت خویش است و پیدایش معلول بعد از وجود علت واجب و غیرقابل تخلف است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۵۷ و ج ۱۳، ص ۱۳۴)

همنشین استعانت و مسئلت از خداوند: نظام علی و معلولی عالم تکوین گاهی به نفع انسان و گاهی به ضرر اوست، چون خداوند سببیت اسباب را در لوح محفوظ ایجاد کرده است. بنابراین استعانت و مسئلت فقط از خدا دافع این ضرر و موجب منفعت می‌شود.

همنشین عمل خیر همراه با یقین و رضا: اگر در عالم تکوین، همه انسان‌ها با قدرت اختیار خود تلاش کنند به انسان ضرر برسانند، اگر خارج از نظام علیت در لوح محفوظ باشد یعنی انسان مستحق آن نباشد(ما لم یکتبه الله علیک) محقق نمی‌شود: «لِحَقِّ الْحَقِّ وَ يَطْلُ الْبَاطِلُ» (انفال: ۸) و اگر همه انسان‌ها با اراده خود تلاش کنند نفعی به انسان برسد اما خارج از نظام علیت در لوح محفوظ باشد و انسان مستحق آن نباشد(ما لم یکتب لک)، باز محقق نخواهد شد. چون در عالم تکوین، هر پدیده، از راه علل و اسباب خاص خودش که در لوح محفوظ، سببیت آن‌ها شده است به وجود می‌آید و اعمال انسان بخشی از علت‌های عالم تکوین است، استحقاق انسان برای رسیدن نفع و ضرر بستگی به اعمال او دارد و بازتاب آن است: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ» (شوری: ۳۱) عمل خیر همراه با یقین و رضا در شداید علت برای رسیدن به منافع و دافع ضررهای دنیاست.

همنشین صبر: اگر انسان استطاعت انجام عمل صالح را نداشت، باید بر کراهت‌ها صبر کند؛ چون صبر بر سختی‌ها، علت رسیدن به نصر و پیروزی است.

تحلیل کیفی با یافته‌های عقلی سازگار بوده و با بهره‌گیری از مضامین حدیثی نیز قابل اثبات است. از نظر عقلی، هریک از مؤلفه‌های فوق که مصادیق ارزش‌های اخلاقی و اختیاری است، از این جهت که می‌توانند مانعی در برابر علل ناقصه در لوح محو و اثبات باشند، اثر بد علت تامه (اسباب عامه) در لوح محفوظ را از بین می‌برند. به همین ترتیب، ردایل اخلاقی نیز می‌توانند اثر نیک آن‌ها را از بین ببرند.^۹ (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۳۲ و ۱۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۳۰)

امام زین العابدین (علیه السلام) در این زمینه می‌فرمایند: گناہانی که نعمت را تغییر می‌دهند، عبارت‌اند از: ظلم و تعدی بر مردم، و ترک عمل خیری که به آن عادت شده، و ترک امر به نیکی‌ها و کفران نعمت و ترک شکر؛ این‌ها همان است که خدا درباره‌اش فرمود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (خداوند وضع هیچ گروهی را دگرگون نمی‌سازد جز آنکه خودشان حالات روحی خود را دگرگون سازند.) (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۲۷۰)

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث پیش‌گفته نتایج زیر به دست می‌آید:
عرفا و محدثان برداشت متفاوتی از حدیث «جف القلم بما هو کائن» داشته‌اند. عطار نیشابوری، ابن عربی، صدرالمتألهین و برخی از محدثان اهل سنت، آن را همسو با مخلوق بودن اعمال و رد فاعلیت انسان دانسته‌اند و از میان عرفا مولوی و از میان محدثان و مفسران، هاشمی خویی، محمدباقر و محمدتقی مجلسی و علامه طباطبایی آن را ناقض اختیار ندانستند، بلکه مرتبط با نظام اسباب عالم تکوین در لوح محفوظ دانستند و اعمال نیک و اختیاری انسان را سبب برای سعادت دنیا و آخرت قلمداد کرده‌اند. این برداشت با تحلیل محتوای حدیث سازگارتر است.

سند احادیث «جف القلم بما هو کائن» به دلیل وجود روایان ضعیف و در مواردی به دلیل انقطاع سند، ضعیف می‌باشند. اما برخی روایات دارای سند صحیح با روایان ممدوح است. بنابراین حکم قطعی نسبت به ضعف سند نمی‌توان کرد.

تحلیل کمی حدیث نشان می‌دهد که توصیه‌ها و اوامر اخلاقی و مسئولیت انسان در

قبال اعمال خود، در روز قیامت که دلالت بر مسئله اختیار انسان دارد، بیشترین موضوعات مطرح شده در حدیث و بیانگر دغدغه اصلی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در ایراد آن هستند.

قیاس منطقی شواهد مستقل که با هدف کشف انگیزه و نیت مؤلف در ایجاد پیام انجام می‌گیرد، با استفاده از ویژگی‌های «نسبت افعال منتسب به خدا و انسان» و «ضریب رخداد توأم» انجام گرفت. بالا بودن نسبت افعال منتسب به انسان نسبت به افعال منتسب به خداوند، همچنین بالا بودن ضریب توأمی افعال منتسب به انسان و ضمایر مربوط به او مبین آن است که پیامبر با انگیزه تأکید بر نقش خود انسان و مسئولیت او در افعال و تکالیفش که حاصل از قدرت اختیار و انتخاب است، حدیث را ایراد فرموده‌اند.

تحلیل کیفی حدیث نشان می‌دهد عبارت «فجرى القلم بما هو کائن» بیانگر تدبیر نظام علی و معلولی عالم تکوین توسط خداوند در لوح محفوظ است نه اینکه دلالت بر عالم تشریح داشته باشد و در نهایت مفهوم جبر استنباط شود. مصائب و منافی که در لوح محفوظ برای انسان ثبت شده است، خارج از نظام علیت نیست بلکه ارزش‌ها و رذایل اخلاقی و اختیاری به‌عنوان اسباب خیر و شر بوده و می‌توانند به‌عنوان مانعی در برابر علل ناقصه در لوح محو و اثبات باشند و اثر نیک یا بد علت تامه (اسباب عامه) در لوح محفوظ را از بین ببرند؛ که دلایل عقلی و روایی مؤید این تحلیل است.

پی‌نوشت‌ها:

1. Content Analysis

۲. دو نوع الگوی «بیانی» و «ابزاری» در ارتباطات وجود دارد. الگوی اول جنبه‌های مهم ارتباط را آن چیزی می‌داند که به‌وسیله اقسام لغوی موجود در آن آشکار می‌شود. از این دیدگاه، تصور می‌شود کلمات انگیزه‌های درونی نویسنده را به‌درستی نشان می‌دهند. بدین ترتیب روابط پایداری بین محتوای ارتباط و انگیزه‌های اساسی نویسندگان وجود دارد. الگوی دوم بر آن است که معنای ظاهری پیام، بلکه آنچه نقل می‌شود، همراه با بیان زمینه و شرایط آن حائز اهمیت است. (هولستی، ۱۳۷۸ش، ص ۵۶)

۳. حدیث ترمذی را مجلسی به نقل از درالمشور و از ابن عباس و ولید بن عبادة بن الصامت بیان کرده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۳۷۴)

۴. اختلاف راوی و مروی‌عنه از قراین عدم اتحاد دو راوی مشترک است. (نک: پیروزفر، ۱۳۹۳ش،

۵. معضل، حدیثی است که دو راوی یا بیشتر از سند آن حذف شده باشد. به شرط اینکه حذف شدگان پشت سرهم باشند. و از اقسام حدیث ضعیف است. (نک: صالح، ۱۳۹۱ش، ص ۱۳۰)

۶. «وَمَنْ يَرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتَهُ مِنْهَا وَمَنْ يَرِدْ ثَوَابَ الآخِرَةِ نُؤْتَهُ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ» (آل عمران: ۱۴۵)

7. nalyse de co- oeuurence

8. dichotomous choises

۹. مثال برای توضیح این موضوع، نور خورشید است؛ زیرا ما در شب اطمینان داریم که بعد از گذشتن چند ساعت آفتاب طلوع خواهد کرد و روی زمین را روشن خواهد نمود، لیکن ممکن است مقارن طلوع آفتاب، کره ماه یا ابر یا چیز دیگری بین آن و کره زمین حائل شده و از روشن شدن روی زمین جلوگیری کند. همچنانکه ممکن است چنین مانعی پیش نیاید که در این صورت قطعاً روی زمین روشن خواهد بود. پس طلوع آفتاب به تنهایی نسبت به روشن کردن زمین «سبب ناقص» و به منزله «لوح محو و اثبات» و همین طلوع به ضمیمه نبود مانعی از موانع، نسبت به روشن کردن زمین «علت تامه» و به منزله «أُمُّ الْكُتَابِ» و «لَوْحٌ مَّحْفُوظٌ» در بحث ماست. مثال دیگر، موضوع اجل مسمی و غیر مسمی می باشد. (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۱۱۹)

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، الجرح و التعديل، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۵۱م.
۳. ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی، التوحید، ج ۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۴. _____، علل الشرایع، ج ۱، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵ش.
۵. _____، معانی الاخبار، ج ۱، قم: حوزه علمیه، ۱۴۰۳ق.
۶. _____، من لایحضره الفقیه، ج ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۷. ابن بطلال، علی بن خلف، شرح صحیح البخاری لابن بطلال، ریاض: مکتبه الرشد، ۱۴۲۳ق.
۸. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، الضعفاء و المتروکین، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق.
۹. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، بیروت: دارالتراث العربی، بی تا.
۱۰. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
۱۱. ابن صلاح، تقی الدین، معرفة انواع علوم الحدیث (مقدمه ابن صلاح)، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۶ق.
۱۲. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، ج ۲، بیروت: دارصادر، بی تا.
۱۳. ابن عساکر، علی بن الحسن، تاریخ دمشق، بی جا: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۴. ابن نصر، عبد بن حمید، مسند، قاهره: مکتبه السنة، ۱۴۰۸ق.
۱۵. ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحدیث، بی جا: مکتبه الاسلامی، ۱۴۱۹ق.

۱۶. ابوالمعالی، خدیجه، پژوهش کیفی از نظریه تا عمل، چ ۱، تهران: نشر علم، ۱۳۹۰ش.
۱۷. ابوریّه، محمود، شیخ المضیره ابوهریره، مصر: دارالمعارف، ۱۹۷۰ق.
۱۸. باردن، لورنس، تحلیل محتوا، ترجمه ملیحه آشتیانی و محمد یمنی دوزی سرخابی، چ ۱، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴ش.
۱۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بی جا: مطابع الشعب، ۱۳۷۸ق.
۲۰. پیروزفر، سهیلا، «تمیز مشترکات و توحید مختلفات»، مشهد، علوم قرآن و حدیث، ش ۹۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ش.
۲۱. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۵ق.
۲۲. جانی پور، محمد، اخلاق در جنگ؛ تحلیل محتوایی مکاتبات امام علی (علیه السلام) و معاویه، چ ۱، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۹۰ش.
۲۳. حافظ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.
۲۴. حلی، حسن بن داود، الرجال لابن داود، چ ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
۲۵. خطیب بغدادی، احمد بن علی، الکفایة فی علم الروایة، مدینه: مکتبة العلمیه، بی تا.
۲۶. خوبی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، نجف، مطبعة الوداب، ۱۳۹۸ق.
۲۷. ذهبی، محمد بن احمد، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بیروت: دارالفکر، ۱۳۷۸ق.
۲۸. سفیری، خدیجه، روش تحقیق کیفی، چ ۱، تهران: پویش، ۱۳۸۶ش.
۲۹. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چ ۱، قم: مشهور، ۱۴۱۴ق.
۳۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت: دارالمعرفت، ۱۴۰۴ق.
۳۱. شهیدی، جعفر، شرح مثنوی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
۳۲. صارمی، سهیلا، مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
۳۳. صالح، صبحی، علوم حدیث و اصطلاحات آن، ترجمه و تحقیق عادل نادر علی، قم: اسوه، ۱۳۹۱ش.
۳۴. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، چ ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۱ش.
۳۵. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۲، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۳۹۰ق.
۳۶. طبرسی، الاحتجاج، الاحتجاج علی اهل اللجاج، چ ۱، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، چ ۳، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۳ش.
۳۸. _____، فهرست کتب الشیعة و اصولهم، چ ۱، قم: مکتبة محقق الطباطبایی، ۱۴۲۰ق.
۳۹. _____، الامالی، چ ۱، قم: دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
۴۰. عاملی، حسین بن عبدالصمد (البهای عاملی)، وصول الاخیار الی اصول الاخبار، کربلا: مرکز

للدراست و البحوث، ۱۴۳۶ق.

۴۱. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، *البداية في علم الدراية*، قم: محلاتی، ۱۴۲۱ق.
۴۲. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، *الهی نامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، ۱۳۸۶ش.
۴۳. عظیم آبادی، محمد شمس الحق، *عون المعبود فی شرح سنن ابی داود*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۴۴. عینی حنفی، بدرالدین، *عمدة القاری فی شرح صحیح البخاری*، بیروت: دار احیاء التراث، بی تا.
۴۵. قاری الهروی، نورالدین، *شرح نخبة الفكر للقاری*، تحقیق الشیخ عبدالفتح ابوغده، بیروت: دار الارقم، بی تا.
۴۶. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۰ق.
۴۷. کرپیندورف، کلوس، *مبانی روش شناسی تحلیل محتوا*، ترجمه هوشنگ نائینی، تهران: روش، ۱۳۷۸ش.
۴۸. کشی، محمد بن عمر، *اختیار معرفة الرجال (مع تعلیقات میر داماد الأسترآبادی)*، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۳۶۳ش.
۴۹. کیوی، ریمون، و لوک وان کامپنهود، *روش تحقیق در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، ج ۶، تهران: توتیا، ۱۳۸۱ش.
۵۰. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، ج ۳، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۵۱. مبارکفوری، محمد بن عبدالرحمن، *تحفة الاحوذی*، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۵۲. مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۰۳ق.
۵۳. ———، *مرآة العقول*، تحقیق هاشم رسولی، ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۵۴. مجلسی، محمدتقی، *روضه المتقین*، ج ۲، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ق.
۵۵. مولوی، جلال الدین، *مثنوی معنوی*، تهران: نشر طلوع، ۱۳۷۱ش.
۵۶. نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، ج ۶، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ش.
۵۷. نسائی، احمد بن شعیب، *الجرح و التعذیل*، حلب: دارالوعی، ۱۳۹۶ق.
۵۸. نمازی شاهرودی، علی، *مستدرکات علم رجال الحدیث*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۶ق.
۵۹. هاشمی خویی، حبیب الله، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، ج ۴، تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۳۲۴ق.
۶۰. هولستی، آل آر، *تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی*، ترجمه نادر سالارزاده امیری، ج ۲، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۳ش.