

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹، شماره ۲۳

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۴۱-۲۵۶

بررسی و تحلیل مفهوم روایت نبوی «من تعلم القرآن ثم نسیه لقی الله اجدم»

حسن زرنوشه فراهانی*
حمید ایماندار**

◀ چکیده

حفظ قرآن به معنای به خاطر سپردن آیات و سوره‌های آن، از زمان نزول قرآن تا به حال، همواره مورد عنایت مسلمانان قرار داشته و از ارزش و جایگاه والایی برخوردار بوده است. فراموشی الفاظ قرآن پس از حفظ آن نیز امری ناپسند قلمداد می‌شود. این باور گاه تا به آنجا پیش می‌رود که بر مبنای برخی روایات نظیر روایت نبوی «مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ ثُمَّ نَسِيَهُ لَقِيَ اللَّهَ أَجْذَمًا» فراموش کننده قرآن، مستحق عقوبت در روز قیامت دانسته می‌شود. نویسندگان این مقاله، با روش «توصیف و تحلیل» برای دستیابی به مفهومی صحیح از حدیث یادشده، ابتدا با استفاده از قواعد و معیارهای حدیث‌شناختی، به بررسی سلسله سند حدیث می‌پردازند و اشکالات آن را مطرح می‌کنند، سپس با نگاهی به نظریات شارحان و محدثان، به تحلیل متن حدیث پرداخته و از مفهوم صحیح آن که نوعی تشبیه و یا کنایه است، پرده برمی‌دارند.

◀ **کلیدواژه‌ها:** غریب الحدیث، تعلیم قرآن، حفظ، نسیان، اجدم، یزید بن ابی زیاد.

* استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، نویسنده مسئول / zarnoshe@sru.ac.ir

** استادیار گروه علوم قرآن و فقه دانشگاه شیراز / hamidimandar@yahoo.com

۱. مقدمه

قرآن کریم، معجزه جاوید پیامبر اکرم ﷺ، به عنوان کتابی مقدس مورد احترام تمام مسلمانان است و همه آن‌ها، به انس و ارتباط با این کتاب آسمانی علاقه‌مندند و این علاقه به شکل‌های گوناگون از جمله حفظ کامل یا بخشی از آیات الهی در میان آنان تجلی یافته است. بسیاری از مسلمانان، کودکان خود را به حفظ قرآن تشویق می‌کنند و در این راه از هیچ‌گونه کوششی دریغ نمی‌ورزند. اما مشاهدات عینی حاکی از آن است که تعداد قابل توجهی از افرادی که اقدام به حفظ قرآن می‌کنند، پس از مدت کوتاهی به دلیل مداومت نداشتن بر مرور و تکرار، و ترک تمرین لازم، محفوظات خود را به فراموشی می‌سپارند. از طرفی در متون روایی فریقین با روایاتی روبه‌رو می‌شویم که مضمون آن‌ها، نوعی هشدار و تهدید برای فراموش‌کننده قرآن است. حال سؤال این است که با توجه به معنای ظاهری این روایات، آیا عاقلانه‌تر نیست که شخص از همان ابتدا، اقدام به حفظ یا حتی فراگیری قرآن نکند که مبادا در صورت فراموشی، مستوجب تهدید مورد نظر روایات گردد؟! نویسندگان مقاله با بررسی سند و متن روایت مورد نظر و تحلیل دیدگاه شارحان حدیث، در پی ارائه مفهومی قابل قبول از این روایت هستند. در پیشینه این تحقیق به مقاله‌ای با عنوان «کیفر فراموشی قرآن» از آقای سید کاظم طباطبایی (۱۳۷۶، ص ۷۲-۷۹) می‌توان اشاره کرد که صرفاً به ترجمه و شرح حدیث مذکور از *امالی* سید مرتضی بسنده نموده و سند حدیث و نیز دیدگاه دیگر شارحان حدیث را مورد مطالعه و ارزیابی قرار نداده است.

۲. حدیث در منابع شیعه

قدیمی‌ترین کتاب‌های شیعی که صاحبان آن‌ها به این حدیث اشاره کرده‌اند، عبارت‌اند از: *المجازات النبویة* سید رضی (م ۴۰۶ق) (۱۴۲۲ق، ص ۲۳۱) و *امالی* سید مرتضی (م ۴۳۶ق) (۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۵) که روایت را با متنی یکسان (مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ ثُمَّ نَسِيَهُ لَقِيَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ تَعَالَى وَهُوَ أَجْذَمٌ) به نقل از غریب الحدیث ابو عبید قاسم بن سلّام (م ۲۲۴ق) و به‌طور مرسل ذکر کرده‌اند. همچنین واسطه نقل ابو عبید تا پیامبر اکرم ﷺ که باید حدوداً چهار یا پنج واسطه باشد نیز روشن نیست. ابو عبید قاسم بن سلّام گرچه از بزرگان عصر خود بوده (زرکلی، ۱۹۸۰م، ج ۵، ص ۱۷۶)، اما غیر شیعی بوده و در کتب

رجالی شیعه نیز نامی از او به میان نیامده است. در کتب متأخر حدیثی شیعه نیز، حدیث بدون ذکر سند آورده شده است. در بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۶۷) و مرآة العقول (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۳۳) به صورت مرسل از النهایة و در مستدرک الوسائل (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۶۳) و جامع احادیث الشیعه (بروجردی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۴۳) به صورت مرسل از امالی سید مرتضی نقل شده است.

در نتیجه، بررسی رجالی حدیث در منابع شیعی امکان پذیر نیست.

۳. حدیث در منابع اهل سنت

حدیث مورد بحث در بسیاری از منابع متقدم و متأخر حدیثی و غیر حدیثی اهل سنت مشاهده می شود که در غالب آنها حدیث با ذکر سند آورده شده است. از این میان، به بررسی حدیث در پنج منبع از این منابع می پردازیم که قدمت آنها به قرن سوم هجری و یا پیش از آن برمی گردد:

۱. عبدالرزاق عن ابن عیینة عن یزید بن ابی زیاد عن عیسی بن فائد عن سعد بن عبادة أن النبی قال: «من تعلم القرآن ثم نسيه لقی الله أجذم.» (صنعانی، بی تا، ج ۳، ص ۳۶۵)

۲. حدثنا عبدالله حدثنی أبی ثنا عبدالصمد ثنا عبدالعزیز یعنی ابن مسلم حدثنی یزید بن ابی زیاد عن عیسی بن فائد عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله: «... ما من رجل تعلم القرآن ثم نسيه إلّا لقی الله يوم القيامة أجذم.» (ابن حنبل، بی تا، ج ۵، ص ۳۲۳)

حدثنا عبدالله ثنا علی بن شعيب البزاز ثنا يعقوب بن اسحاق الحضرمی أخبرنی أبو عوانة عن یزید بن ابی زیاد عن عیسی قال و كان أميراً علی الرقة عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله: «... و من تعلم القرآن ثم نسيه لقی الله و هو أجذم.» (همان، ج ۳، ص ۳۲۸)

۳. حدثنا سعید بن عامر عن شعبة عن یزید بن ابی زیاد عن عیسی عن رجل عن سعید بن عبادة أن رسول الله قال: «ما من رجل يتعلم القرآن ثم ينساه إلّا لقی الله يوم القيامة و هو أجذم.» (دارمی، ۱۳۴۹ق، ج ۲، ص ۴۳۷)

۴. حدثنا محمد بن العلاء أخبرنا ابن إدريس عن يزيد بن ابی زیاد عن عیسی بن فائد عن سعد بن عبادة قال: قال رسول الله: «ما من امرئ یقرأ القرآن ثم ینساه إلا لقی الله عزوجل یوم القيامة أجذم.» (سجستانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳۱)
۵. حدثنا مسدد حدثنا خالد عن یزید بن ابی زیاد عن عیسی بن فائد عن رجل عن سعد بن عبادة سمعت النبی یقول: «من قرأ القرآن ثم نسیه لقی الله أجذم.» (حربی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۲۸)

افزون بر این پنج کتاب، در سایر کتب حدیثی اهل سنت که در قرن‌های بعد نگاشته شده‌اند نیز، این حدیث به چشم می‌خورد که در واقع از کتب متقدم و با همان طرق و یا به‌طور مرسل حدیث را نقل کرده‌اند. (نک: ابن عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ج ۱۴، ص ۱۳۱؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ق، ج ۱، ص ۲۵۱؛ نووی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۹؛ هیشمی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۱۶۷)

همچنین در برخی کتب لغت، ذیل ریشه جزم به این حدیث اشاره شده است. (نک: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۳۹؛ زمخشری، ۱۹۶۰م، ص ۸۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۸۷)

همان‌طور که مشاهده می‌شود، این روایات از نظر متنی دارای تفاوت‌هایی با یکدیگرند، از جمله در روایات اول، دوم و سوم به تعلّم قرآن و در روایات چهارم و پنجم به خواندن قرآن اشاره شده که به قرینه معنای نسیان که در ادامه حدیث بیان شده، به نظر می‌رسد دلالت تعلّم (آموختن) قرآن به حفظ قرآن، بر معنای حدیث روشن‌تر باشد.

درباره سایر تفاوت‌ها نیز به دلیل اینکه تغییری در دلالت الفاظ حدیث ایجاد نمی‌کنند، نیازی بر ترجیح متنی بر متن دیگر نیست.

۴. بررسی احوال راویان حدیث

همان‌طور که در سند روایات مشاهده می‌شود، راویان اصلی حدیث، دو تن هستند: یکی یزید بن ابی زیاد و دیگری عیسی بن فائد؛ لذا به بررسی احوال این دو نفر در کتب رجال پرداخته می‌شود:

۴-۱. یزید بن ابی زیاد (۴۷-۱۳۶ق)

دیدگاه‌های رجال‌شناسان درباره این شخص به دو دسته قابل تقسیم است:

گروهی وی را صراحتاً تضعیف کرده‌اند. نسائی (۱۴۰۶ق، ص ۲۵۲) از او با تعبیر «لیس بالقوی» یاد می‌کند. جرجانی (۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷۵) تعابیر «ضعیف الحدیث»، «لا یحتج بحدیثه»، «لیس بالقوی»، «لیس بذاک» و «یضعفون حدیثه» را به نقل از افراد مختلف در تضعیف او ذکر می‌کند. ذهبی (بی‌تا، ج ۴، ص ۴۲۳) وی را مشهور به سوء حفظ معرفی می‌کند و از افراد مختلف تعابیر «لیس بالقوی»، «لا یحتج به»، «إرم به» و «رفاعاً» را دال بر ضعف او نقل می‌کند. ابن حجر عسقلانی (۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۲۸۷) نیز تعابیر متعددی را به نقل از برخی در تضعیف او بیان می‌کند.

در مقابل، برخی دیگر از رجالیان وی را به‌جز در اواخر عمرش توثیق کرده‌اند: العجلی (۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۶۴) وی را ثقة و جاز الحدیث معرفی می‌کند به‌جز اینکه در اواخر عمرش دچار تلقین (تفهیم) شده است. وی در بخش دیگری از کتابش (همان، ج ۱، ص ۲۴۴) برادر یزید، یعنی برد بن ابی زیاد را ثقة‌تر و برتر از او معرفی می‌کند.

از قرار دادن این دو گزاره در کنار یکدیگر می‌توان دریافت وی وثاقت چندانی برای یزید بن ابی زیاد قائل نیست.

ابن حبان (بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۱) نیز از او با تعبیر «صدوق» یاد می‌کند، به‌جز زمان پیری که دچار سوء حافظه شده و به‌دلیل کمک گرفتن از دیگران در به‌یادآوری احادیثی که قبلاً حفظ بوده، احادیث منکری در میان احادیش واقع شده است. لذا ابن حبان نتیجه می‌گیرد چنانچه کسی قبل از ورود او به کوفه و در اوایل عمرش از او حدیث شنیده باشد، سماع او صحیح و چنانچه کسی در اواخر عمر او از وی حدیثی شنیده باشد، سماع او صحیح نیست.

نتیجه اینکه قریب به اتفاق رجالیان وی را تضعیف کرده‌اند به‌جز العجلی و ابن حبان که آن‌ها نیز صحت احادیث او را متوقف بر عدم نقل در دوران پیری دانسته‌اند. لذا از آنجا که نمی‌توان تشخیص داد که وی حدیث مورد بحث را در چه دوره‌ای از حیاتش نقل کرده است، پس حکم به صحت حدیث امکان‌پذیر نیست.

۲-۴. عیسی بن فائد

همان طور که در سند روایات مشاهده می‌شود، نقل عیسی بن فائد از طبقه صحابه به

سه شکل صورت گرفته است:

الف. عیسی بن فائد عن سعد بن عبادة (حدیث اول و چهارم)
ب. عیسی بن فائد عن رجل عن سعد بن عبادة (حدیث سوم و پنجم)؛ البته در حدیث سوم به جای «سعد بن عبادة»، «سعید بن عبادة» ذکر شده که نوعی تصحیف در سند روایت به شمار می‌رود.

ج. عیسی بن فائد عن عبادة بن الصامت (حدیث دوم)
در شهرت و توثیق سعد بن عبادة (م ۱۵ق) و عبادة بن الصامت (م ۳۴ق) که عیسی بن فائد از آنها نقل می‌کند، تردیدی وجود ندارد؛ زیرا سعد بن عبادة از صحابیان مشهور پیامبر ﷺ یکی از دوازده نقیب و سید انصار بود (نک: ابن سعد، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۸۹؛ ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۳، ص ۱۴۹؛ ابن اثیر، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۳؛ خطیب تبریزی، بی‌تا، ص ۸۲) و عبادة بن الصامت نیز از نخستین شیعیانی بود که به امام علی علیه السلام پیوستند. (نک: حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۴؛ عاملی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۲؛ اردبیلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳۱) اما بر اساس آنچه در کتب رجال بیان شده، نقل مستقیم عیسی بن فائد از سعد بن عبادة صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا از او سماع نداشته و او را درک نکرده است. (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۱۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۲۰۴)

ابن حجر عسقلانی روایت او از صحابه را مرسل می‌داند. (۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۷۴)
همچنین در حدیث سوم و پنجم که به نقل از فردی مجهول (عن رجل) از سعد بن عبادة نقل می‌کند، شخص مجهول مشخص نیست و لذا موجب ضعف در سند حدیث می‌شود.

در نتیجه به دلیل تضعیف یزید بن ابی زیاد توسط عالمان رجال و متفی بودن امکان نقل مستقیم عیسی بن فائد از صحابه و نیز وجود راوی مجهول (عن رجل) و همچنین تصحیف در سند حدیث، هیچ کدام از طرق نقل آن، خالی از اشکال نیست.

۵. بررسی معنای حدیث

به نظر می‌رسد از میان الفاظ حدیث یادشده، تنها دو واژه نیاز به بررسی و توضیح دارد و فهم معنای حدیث نیز متوقف بر فهم صحیح آنهاست: ۱. نسیه (ینسأه)، ۲. أجدم.

۱-۵. بررسی معنای نسیه (ینسأه)

چنان‌که از ظاهر حدیث برمی‌آید، کسی که قرآن را فراگیرد سپس آن را فراموش کند، به‌صورت اجذم خداوند را ملاقات می‌کند. اما در اینکه مراد از فراموشی قرآن، فراموشی لفظ قرآن است و یا چیز دیگر، مطلبی به‌طور صریح در این حدیث ذکر نشده است. البته همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، تعبیر نسیان، خود، قرینه‌ای است بر انصراف تعلم قرآن بر حفظ الفاظ آن، و در نتیجه انصراف فراموشی قرآن بر فراموشی الفاظ آن. در ادامه برای روشن‌تر شدن این مسئله، از برخی احادیثی که مفهومی مشابه با این حدیث دارند، بهره می‌گیریم:

۱. روایتی که شیخ صدوق (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۲) با طریقی از امام صادق علیه السلام از پدرانش علیهم السلام از امام علی علیه السلام نقل می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله از اموری نهی فرمودند که از آن جمله این بود: «... من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله يوم القيامة مغلولاً يسلط الله عزوجل بكل آية منه حية تكون قرينته إلى النار إلاً أن يغفر الله له...».

همین روایت با اندکی تغییر در متن از جمله ذکر قید «متعمداً» پس از «ثم نسيه»، در ثواب الاعمال (همو، ۱۴۰۶ق، ص ۲۸۲) و امالی الصدوق (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۲۷) ذکر شده است و بر اساس آن می‌توان گفت مراد از نسیان، فراموشی آیات به‌صورت تعمدی و یا از روی سبک شمردن آیات الهی است.

۲. روایتی که در کافی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۳) با طریقی از سعید بن عبدالله اعرج نقل شده که گفت: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن الرجل يقرأ القرآن ثم ينسأه ثم يقرأه ثم ينسأه أعليه فيه حرج؟ فقال: «لا».

۳. روایتی که در کافی (همان، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۶۰۸) با طریقی از هیشم بن عبید نقل شده که گفت: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن رجلٍ قرأ القرآن ثم نسيه فرددت عليه ثلاثاً أعليه فيه حرج؟ قال: «لا».

بر اساس دو روایت اخیر، چنانچه شخصی خواندن قرآن را فراگیرد سپس آن را فراموش کند، حرجی بر او نیست. برخی مفسران مانند ابن کثیر (۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۸۵)، زحیلی (۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۲۹۹) و قاسمی (۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۱۶۴) نیز در

ذیل آیه «قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى» (طه: ۱۲۵ و ۱۲۶) بیان می‌کنند که نسیان لفظ قرآن در حالی که معنای آن فهمیده شود و به مقتضای آیات عمل شود، داخل در وعید خاص آیه نیست؛ هرچند نسبت به فراموشی آیات در سنت نهی اکید وارد شده است و سپس به حدیث مورد بحث اشاره می‌کنند.

نتیجه اینکه به نظر می‌رسد منظور از فراموشی قرآن، فراموشی الفاظ قرآن از روی سبک شمردن آیات الهی است. لذا صرف فراموشی الفاظ قرآن پس از حفظ آن، داخل در معنای حدیث نیست.

۲-۵. بررسی معنای اجزم

درباره مفهوم واژه «اجزم» که لفظ غریب و نامأنوس حدیث مورد بحث و در واقع کلیدواژه این حدیث محسوب می‌شود، نظریات مختلفی وجود دارد.

ابتدا به بررسی این واژه از نظر لغت‌شناسان می‌پردازیم:

جیم و ذال و میم، ریشه‌ای تک‌معنایی به معنای قطع است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۳۹) جِزْمَةٌ يَجْزِمُهُ جِزْمًا: یعنی آن را قطع کرد. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۸۷). جزم به معنای سرعت قطع است، و الأجزم الید، کسی است که انگشتان دستانش از بین رفته است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۹۶؛ اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۷۰).

برخی از لغت‌شناسان (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۳۹؛ زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۷۳) نیز با ذکر حدیث مورد بحث، اجزم را به معنی «المقطوع الید» بیان کرده‌اند. پس بر طبق نظر لغت‌شناسان، ریشه «جزم» به معنی «قطع» است. اما نظرات شارحان حدیث درباره معنای واژه «اجزم» در حدیث مورد بحث را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد که در ادامه به بررسی و تحلیل هریک از آن‌ها می‌پردازیم.

۱-۲-۵. اجزم به معنای بریده دست

ابو عبید قاسم بن سلّام در توضیح این حدیث، «اجزم» را به معنی «مقطوع الید» بیان می‌کند و می‌گوید: «جذمت یدُهُ تَجْزِمُ جِزْمًا إِذَا انْقَطَعَتْ وَ ذَهَبَتْ، وَ إِنْ قَطَعْتَهَا أَنْتَ قَلْتَ: جِزْمَتُهَا جِزْمًا فَأَنَا أَجْزِمُهَا.» (۱۹۶۶، ج ۳، ص ۴۸) سپس در تأیید رأی خود به

حدیثی از امام علی علیه السلام اشاره می‌کند که فرمود: «من نکث بیعتہ لقی الله یوم القیامة اجذم لیست له ید» (هرکس بیعتش را بشکند، روز قیامت درحالی‌که اجذم است و دست ندارد، خداوند را ملاقات می‌کند.) همچنین به شعری از متلمس تمسک می‌جوید که مؤید نظر اوست: «و هل كنت إلا مثل قاطع كفّه / بكفّ له أخرى فأصبح أجذماً» (آیا جز مثل کسی هستم که دست خویش را با دست دیگرش بریده و در نتیجه بریده‌دست شده است) همان‌طور که بیان شد، برخی از لغت‌شناسان نیز در این رأی با وی هم‌عقیده‌اند.

اما بر این رأی اشکالاتی وارد شده است، از جمله اینکه ابن اثیر (۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۵۱) در ردّ استناد ابو عبید به حدیث امام علی علیه السلام می‌گوید: «در حدیث منقول از علی علیه السلام معنایی وجود دارد که در حدیث نسیان قرآن نیست؛ زیرا از بین اعضای بدن، دست است که بیعت را انجام می‌دهد و بیعت‌کننده هنگام بیعت دستش را در دست امام قرار می‌دهد و به وسیله دست بیعت گرفته می‌شود.»

ابن قتیبه عقوبت قطع دست را متناسب با گناه فراموشی قرآن نمی‌بیند، لذا نظر ابو عبید را رد می‌کند و خود، رأیی را بیان می‌کند که در ادامه مقاله آن را بیان خواهیم کرد. سید مرتضی (۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۷) که خود در این باره صاحب رأی است، رأی ابو عبید را به دلیل اینکه قطع دست را بر سیل عقوبت گرفته، رد می‌کند و می‌گوید: «قطع، عقوبت محسوب نمی‌شود، زیرا خداوند اعضای بدن اولیا و بندگان صالح خود را نیز به سبب امراضی قطع می‌کند و یا اصلاً ناقص الخلقه آفریده می‌شوند، پس قطع ملازم عقوبت نیست.^۲ علاوه بر این اگر فراموش‌کننده قرآن به سبب فراموشی آن مستحق عقوبت گردد، لازم است که حفظ کامل قرآن امری واجب و حتمی باشد؛ زیرا عقوبت به ترک آنچه واجب نیست تعلق نمی‌گیرد، درحالی‌که حفظ تمام قرآن واجب نیست.»

۲-۲-۵. اجذم به معنای بیماری جذام

همان‌طور که گفته شد، ابن قتیبه رأی ابو عبید را به دلیل عدم تناسب قطع دست با گناه فراموشی قرآن نمی‌پذیرد. وی می‌گوید: «فساد رأی ابو عبید به دلیل بی‌تی است که به آن استشهاد می‌کند، چراکه هر اجذمی، اقطع الید نیست و اگر ما حدیث را بر آنچه ابو عبید بیان داشته حمل کنیم، می‌بینیم که عقوبت گناه تناسبی با گناه ندارد، زیرا دست، نقشی در فراموشی قرآن ندارد و عقوبات خداوند تعالی به تناسب گناهان است.»

وی در تأیید نظر خود، به آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...» (بقره/۲۷۵) استناد می‌کند و می‌گوید: شکم کسانی که ربا می‌خورند از آن سنگین می‌شود، پس چون برمی‌خیزند، می‌افتند، مانند کسی که شیطان او را به شدت زده است.

نیز این سخن پیامبر ﷺ را به عنوان شاهد رأی خویش می‌آورد: «رَأَيْتُ لَيْلَةَ أُسْرَى بِي قَوْمًا تُقْرَضُ شِفَاهُهُم بِالْمَقَارِيضِ؛ كُلَّمَا قُرِضَتْ وَقْتٌ، فَقَالَ جِبْرَائِيلُ: هَؤُلَاءِ خُطَبَاءُ أُمَّتِكَ الْكَذِبِ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ؛ لِأَنَّهُمْ قَالُوا بِأَفْوَاهِهِمْ، فَعُوقِبُوا فِيهَا...»

سپس می‌گوید: «اجذم در اینجا (در روایت مورد بحث) به معنای مجذوم است... مگر اینکه به حدیث "أَنَّهُ يُحْشَرُ أَقْطَعُ الْيَدِ" استناد شود که در این صورت ما این نظر را می‌پذیریم. به این خاطر کسی که انگشتان دست او قطع شده و دچار نقص جسمی شده، اجذم نامیده می‌شود... همچنان که اقطع هم به این فرد گفته می‌شود، ولی اجذم در نشان دادن عقوبت روشن‌تر است؛ زیرا قرآن بیماری را از جسم فرد دفع می‌کند و موجب حفظ سلامتی او می‌شود و هنگامی که قرآن را فراموش کند، سلامتی از او دور می‌شود و بیماری تمام بدن او را فرا می‌گیرد و هیچ بیماری فراگیرتر و آسیب‌رسان‌تر از جذام به بدن نمی‌باشد.»

بر این اساس ابن قتیبه هیچ اولییتی برای دست در عقوبت فراموشی قرآن قائل نیست و این عقوبت را به صورت جذام و شامل تمام اعضای بدن می‌داند. بر این دیدگاه نیز اشکالاتی وارد شده است، از جمله:

ابن انباری (۱۴۲۴ق، ۶۱۴-۶۱۶) پس از پذیرش رأی ابو عبید، سخن ابن قتیبه را به سه دلیل رد می‌کند:

۱. استناد به حدیث منقول از علی رضی الله عنه که فرمود: «من نكث ببعته لقي الله يوم القيامة أجذم ليست له يد.»

۲. اگر قرار باشد که مجازات فقط به عضوی که معصیت را مرتکب شده، تعلق گیرد، در این صورت زانی نباید به آتش جهنم در آخرت و به جلد و رجم در دنیا عقوبت شود، چراکه اگر بر پشت او شلاق زند، آن غیر از عضوی است که معصیت را مرتکب شده... و از این گونه مثال‌ها بسیار است.

۳. استناد به سخن پیامبر ﷺ که فرمود: «يحشر الناس يوم القيامة بهما»؛ یعنی با جسم‌هایی سالم محشور می‌شوند تا جاودانه در آن بمانند، چه در بهشت و چه در جهنم... این تفسیر ابو عبید است که ابن قتیبه نیز به صحت آن معترف است. پس کسی که می‌داند که مردم با جسم سالم محشور می‌شوند، چگونه قائل به این می‌شود که فراموش‌کننده قرآن مجذوم محشور شود، درحالی‌که جذام از بزرگ‌ترین بیماری‌هاست.

اما از آنجا که دلیل سوم، خود ردی است بر رأی ابو عبید، چراکه او نیز قائل به حشر ناسی قرآن به صورت مقطوع الید است. ابن انباری به تأویل رأی ابو عبید می‌پردازد و آن را به «مقطوع الحجة» تفسیر می‌کند و می‌گوید عرب، حجت را مجازاً دست می‌نامد.

این تأویل هرچند فی‌نفسه می‌تواند صحیح باشد و برخی (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ج ۱۴، ص ۱۳۱) نیز بدان اشاره کرده‌اند،^۳ از سخن ابو عبید چنین مطلبی بر نمی‌آید. در نتیجه سخن ابن انباری علاوه بر رد نظر ابن قتیبه، دیدگاه ابو عبید را نیز رد می‌کند.

سید مرتضی نیز نظر ابن قتیبه را نسبت به نظر ابو عبید دارای اشکالات بیشتری می‌داند و رأی او را به دلیل اینکه وی گمان کرده عقوبت جز بر محل گناه واقع نمی‌شود، رد می‌کند و می‌گوید: «لازمه سخن ابن قتیبه این است که پشت زانی را شلاق نزنند، بلکه عقوبت به فرج او اختصاص یابد و نیز کسی را که تهمت می‌زند به زبانش و نه سایر اعضای بدن او مجازات کنند، و خبری که ابن قتیبه بدان استناد کرده است نیز علیه رأی او گواهی می‌دهد، چراکه خطای کلام، بیشتر از جانب زبان رخ می‌دهد تا از جانب لب، پس چرا عقوبت به جای آنکه بر زبان تعلق بگیرد بر لب واقع شده است! و خطای او در مورد آیه (بقره: ۲۷۵) نیز از آنجاست که وی توهم کرده تخبط رباخوار و سقوط او مربوط به برخاستن دنیوی است... درحالی‌که ما ضرورتاً خلاف آن را می‌دانیم و می‌بینیم که بسیاری از رباخواران به آسانی برمی‌خیزند و قیام می‌کنند... پس معنای صحیح آیه براساس آنچه مفسران ذکر کرده‌اند مربوط به برخاستن از قبورشان می‌باشد.» (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ۷-۵)

سید مرتضی همچنین در رد اینکه اجذم به معنای مجذوم باشد، می‌گوید: «معروف

نیست که اجذم به معنای مجذوم باشد. ابن قتیبه معنای جذام را مشتق از جذم به معنای قطع دانسته که ایجاب می‌کند هر بیماری که منجر به نقص عضو شود، جذام نامیده شود مانند آبله و قانقاریا و هر کسی که این بیماری را دارد، اجذم نامیده شود. «همان، ص ۷)

به نظر نگارندگان مقاله، سید مرتضی از جذام، معنای اصطلاحی و اسم خاص آن (یعنی فردی که بیماری جذام دارد) را اراده کرده است، در حالی که این واضح است که هیچ کس به فردی که آبله دارد، جذامی به معنای اسم خاص آن نمی‌گوید. به هر حال، نظر ابن قتیبه به این دلیل که وی اجذم را بر سبیل عقوبت فهم و معنا کرده، مردود است.

۳-۲-۵. اجذم در مقام تشبیه و کنایه

این وجه از سوی برخی از عالمان و محدثان ذکر شده است، از جمله سید مرتضی مراد پیامبر ﷺ از «یحشر أجذم» را مبالغه در توصیف فرد فراموش‌کننده قرآن، به نقصان از کمال و فقدان زینت ناشی از دانستن قرآن می‌داند و در بیانی زیبا می‌گوید: «تشبیه چنین فردی به اجذم، تشبیه نیکو و شگرف است؛ زیرا دست از اعضای شریف بدن است که بسیاری از کارها تنها با آن انجام می‌شود. و تنها با آن بسیاری از منافع به دست می‌آید. پس کسی که دست ندارد، فاقد کمال حاصل از آن بوده، سود و منفعتی را که به وسیله دست خود به دست می‌آورد، از دست می‌دهد. حال فراموش‌کننده قرآن نیز چنین است؛ زیرا او جمال فروپوشیده و پاداش استحقاق یافته خود را از دست داده است. این گونه سخن گفتن، شیوه شناخته شده عرب است. آن‌ها به کسی که یار و یاور خود را از دست داده، می‌گویند: «فلان بعد فلان أجذع، و قد بقى بعده أجذم»؛ فلانی پس از فلان کس بریده بینی است و پس از او بریده دست مانده است. فرزدق در رثای مالک بن مسمع گوید: «تَضَعَّ طودا وائل بعد مالک/ وأصبح منها مَعَطِسُ العزِّ أجذعا»؛ دو کوه بلند وائل پس از مالک فروپاشید و با خاک یکسان شد و بر اثر آن بینی عزت بریده شد.

مراد حضرت رسول ﷺ همان است که گفتیم. عرب‌زبانان گویش‌هایی در کلام خود و اشاراتی به اغراض و کنایه‌هایی به معانی مورد نظر دارند. هرکس بدون فهم این امور، درصدد تفسیر سخن و تأویل خطاب آنان برآید، بر خویشتن ستم کرده، و از رمز

خود فراتر رفته است.» (همان، ج ۱، ص ۵ و ۶)
به نظر می‌رسد این وجه، وجهی نیکوست و لذا اشکالی از سوی عالمان و شارحان حدیث بر آن وارد نشده است.

نیز سخن حربی (۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۳۱) را که اجذم را به معنای «مقطوع الید عن التناول من خیر الآخرة شیئاً» بیان کرده، می‌توان بر این وجه حمل کرد و آن را پذیرفت. همچنین خطابی بر طبق نظر ابن اعرابی، معنای حدیث را از باب کنایه می‌داند و می‌گوید: «کسی که قرآن را فراموش کند، درحالی که دستش از خیر و ثواب خالی است، خداوند را دیدار می‌کند.» (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۵۱)

۶. نتیجه‌گیری

حاصل سخن آنکه اولاً هیچ‌کدام از اسانید و طرق حدیث خالی از ضعف نیست. ثانیاً نسیان به معنای فراموش کردن الفاظ قرآن از روی سبک شمردن، استخفاف و یا تعمد است؛ نه صرف فراموشی الفاظ قرآن. ثالثاً اجذم دارای مفهومی تشبیهی و یا کنایی و به معنای دوری از خیر و پاداشی است که امکان دستیابی به آن در صورت عدم نسیان ممکن بود، لذا نباید آن را بر مفهومی حمل کرد که ملازم عقوبت است.

پی‌نوشت‌ها

۱. می‌گوید: «پروردگارا، چرا مرا نابینا محسور کردی با آنکه بینا بودم؟ می‌فرماید: «همان‌طور که نشانه‌های ما بر تو آمد و آن را به فراموشی سپردی، امروز همان گونه فراموش می‌شوی.»
۲. این استدلال سید مرتضی ناتمام است؛ زیرا در این صورت، محسور شدن عده‌ای در قیامت به حالت کوری (طه: ۱۲۴-۱۲۶) را نیز نباید بر سبیل عقوبت بدانیم، چون بسیاری از اولیاء الهی نیز در دنیا کور بوده‌اند. درحالی که قرآن کور شدن این عده در قیامت را کیفر اعراض آن‌ها از یاد خدا می‌داند.
۳. همچنان که در معنای اجذم، «منقطع السبب» نیز گفته شده و در تأیید آن به حدیث «القرآن سبب بیدالله و سبب بآیدیکم، فمن نسيه فقد قطع سببه» استناد شده است. (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۵۱)

منابع

۱. ابن اثیر جزری، محمد بن ابی بکر، *اسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
۲. —، *النهاية فی غریب الحدیث والاثیر*، تحقیق محمود محمد طناحی، ج ۴، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.

۳. ابن انباری، محمد بن قاسم، *الزاهر فی معانی کلمات الناس*، تحقیق یحیی مراد، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، *امالی الصدوق*، ج ۶، تهران: انتشارات کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۵. _____، *ثواب الاعمال*، ج ۲، قم: دار الشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ق.
۶. _____، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۷. ابن حبان، محمد، *الثقات*، ج ۱، هند: دایرةالمعارف الاسلامیه، ۱۳۹۳ق.
۸. _____، *المجروحین*، تحقیق محمود ابراهیم زاید، مکه: دار الباز، بی تا.
۹. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی، *تقریب التهذیب*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۱۰. _____، *تهذیب التهذیب*، ج ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۴ق.
۱۱. ابن حنبل، احمد، *المسند*، بیروت، دار صادر، بی تا.
۱۲. ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت: دار صادر، بی تا.
۱۳. ابن عبدالبر قرطبی، یوسف بن عبدالله، *التمهید فی الموطأ من المعانی والأسانید*، تحقیق مصطفی بن احمد العلوی و محمد عبدالکبیر البکری، مغرب: وزارة عموم الاوقاف والشؤون الاسلامیه، ۱۳۸۷ق.
۱۴. ابن فارس، احمد بن زکریا، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام هارون، بی جا: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
۱۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمدحسین شمس الدین، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۱۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تحقیق جمال الدین میردامادی، ج ۳، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۷. ابو عبید، قاسم بن سلّام هروی، *غریب الحدیث*، ج ۱، هند: دایرةالمعارف العثمانیه، ۱۹۶۶م.
۱۸. اردبیلی، محمدعلی، *جامع الرواة*، بی جا: مکتبه محمدی، بی تا.
۱۹. اسماعیل بن عباد، ابوالقاسم، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، ج ۱، بیروت: عالم الکتاب، ۱۴۱۴ق.
۲۰. بروجرودی، حسین، *جامع احادیث الشیعہ*، قم: مطبعة المهر، ۱۴۰۹ق.
۲۱. جرجانی، عبدالله بن عدی، *الکامل*، تحقیق یحیی مختار غزازی، ج ۳، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۹ق.
۲۲. حربی، ابراهیم بن اسحاق، *غریب الحدیث*، تحقیق سلیمان بن ابراهیم، ج ۱، جدة: دار المدینه، ۱۴۰۵ق.
۲۳. حلّی، حسن بن یوسف، *خلاصة الاقوال*، تحقیق شیخ جواد قیومی، ج ۱، مؤسسه نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ق.

۲۴. خطیب تبریزی، محمد بن عبدالله، *الاکمال فی اسماء الرجال*، تحقیق حافظ محمد عبدالله النصارى، قم: مؤسسة اهل البيت، بی تا.
۲۵. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، *سنن الدارمی*، دمشق: مطبعة العدل، ۱۳۴۹ق.
۲۶. ذهبی، شمس الدین محمد، *الکاشف فی معرفة من له رواية فی کتب الستة*، تحقیق محمد عوامة و احمد محمد نمر الخطیب، ج ۱، جدة: دار القبلة للثقافة الاسلامية، ۱۴۱۳ق.
۲۷. _____، *میزان الاعتدال*، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة، بی تا.
۲۸. زحیلی، وهبة بن مصطفى، *التفسیر المنیر فی العقیادة والشريعة والمنهج*، ج ۲، بیروت: دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
۲۹. زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، ج ۵، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۰م.
۳۰. زمخشری، محمود، *اساس البلاغة*، قاهره: دار و مطابع الشعب، ۱۹۶۰م.
۳۱. _____، *الفائق فی غریب الحدیث*، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
۳۲. سجستانی، سلیمان بن اشعث، *سنن ابی داود*، تحقیق سعید محمد اللحام، ج ۱، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۰ق.
۳۳. سید رضی، محمد بن حسین، *المجازات النبویة*، تحقیق مهدی هوشمند، ج ۱، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
۳۴. سید مرتضی، علی بن حسین، *امالی المرتضی*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۹۸م.
۳۵. صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی، منشورات المجلس العلمی، بی تا.
۳۶. عاملی، حسن بن زیدالدین، *التحریر الطاووسی*، تحقیق فاضل جواهری، ج ۱، قم: مکتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۱۱ق.
۳۷. طباطبایی، سید کاظم، «کیفر فراموشی قرآن»، *بینات*، سال چهارم، شماره ۱۳، ۱۳۷۶ش، ص ۷۲-۷۹.
۳۸. عجللی، احمد بن عبدالله، *معرفة الثقات*، ج ۱، مدینه: مکتبة الدار، ۱۴۰۵ق.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، ج ۲، قم: انتشارات هجرت، ۱۴۰۹ق.
۴۰. قاسمی، محمد جمال الدین، *محاسن التأویل*، تحقیق محمد باسل عیون السود، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *کافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۴۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار*، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۴۳. _____، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۲، تهران:

۲۵۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره بیستوسوم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.

۴۴. نسائی، احمد بن شعیب، الضعفاء والمتروکین، ج ۱، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۶ق.

۴۵. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱، قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۸ق.

۴۶. نووی، یحیی بن شرف، المجموع، بیروت: دار الفکر، بی تا.

۴۷. هیشمی، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.