

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
 سال ۱۴، بهار و تابستان ۱۴۰۱، شماره ۲۷
 مقاله علمی پژوهشی
 صفحات: ۷۰-۵۳

بررسی سندی و دلالتی حدیث «قلب المؤمن بین الاصبغین...»

رامین گلماکانی*

سید علی دلبری**

چکیده

در میان روایات فریقین عبارات خاصی وجود دارد که در بیشتر آن‌ها بی‌آنکه سندی برای آن‌ها ذکر شود به‌عنوان یک قاعده و اصل پذیرفته شده و همچون ضرب‌المثلی رایج مورد استناد قرار گرفته است. از این دست روایات، حدیث «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ الْأَصْبَغِينَ مِنْ أَصْبَغِ الرَّحْمَنِ يَقْبَلُهُ كَيْفَ يَشَاءُ» منسوب به پیامبر ﷺ است. این سخن در کتب روایی، اخلاقی، تفسیری، کلامی، فلسفی و عرفانی به‌صورت مرسل و مسند، به شکل‌های مختلف با الفاظی همسان و غیرهمسان، مورد استناد بسیاری از بزرگان این علوم قرار گرفته است؛ چنان‌که برخی از متکلمان از این سخن برداشت جبر نموده‌اند، برخی با برچسب ضعف سندی، آن را نفی کرده‌اند، کسانی با پذیرش ضمنی حدیث در پاسخ به شبهه جبر در صدد تأویل آن برآمده‌اند و گروهی دیگر ضمن حقیقت دانستن الفاظ آن، با اصول خاص فلسفی و عرفانی، محتوای حدیث را بر معنای واقعی حمل نموده و به شرح آن پرداخته‌اند. این مقاله به روش توصیفی تحلیلی روشن خواهد کرد که حدیث اصابع، از احادیث معتبر است و به‌عنوان اصلی مسلم و قطعی مورد استناد ائمه معصومین علیهم‌السلام و عالمان فریقین قرار گرفته و همچنان که همه چیز تحت سلطه و تصرف حق تعالی است، قلوب افراد بشر نیز با تصرف او، هر لحظه بین شادی و غم، متغیر است.

کلیدواژه‌ها: قلب المؤمن، تصرف قلوب، اصبعین، اصابع الرحمن، جبر و اختیار.

* استادیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران، r_golmakani@yahoo.com

** دانشیار گروه علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران، نویسنده مسئول، delbari@razavi.ac.ir

۱. مقدمه

تغییر حالات نفسانی انسان امری بدیهی و روشن است که هر فردی در طول زندگی روزمره خویش با آن مواجه است، به طوری که لحظه‌ای شاد و بانشاط، و دمی دیگر گرفته و اندوهناک است، یا روزی بر عقیده و رأی است و روز دیگر بر رأی و عقیده‌ای دیگر. همچنان که علوم نوین مبتنی بر تجربه مانند روان‌شناسی از جنبه رفتارشناسی، به بررسی فرایند این تغییر حالات پرداخته‌اند، در سخن مشهور از پیامبر اکرم ﷺ با اشاره به همین تغییر حالات نیز آمده است که «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ الْأَصْبَعِ مِنَ الرَّحْمَنِ يَقْبَلُهُ كَيْفَ يَشَاءُ».

این سخن در کتب روایی، اخلاقی، تفسیری، کلامی، فلسفی و عرفانی به صورت مرسل و مسند مورد استناد بسیاری از بزرگان این علوم قرار گرفته است؛ در عین حال مانند عباراتی در فقه از جهات گوناگون مورد اختلاف است که آیا این حدیث سخن معصوم است یا قاعده‌ای علمی برگرفته از روایات، یا ساخته ذهن برخی از صاحبان علوم؟! مفهوم درست حدیث چیست؟ مقصود از «قلب المؤمن» و «أصابع الرحمن» چیست؟ آیا در منظومه مفاهیم دینی دارای معنای صحیحی است یا اینکه با قرآن، سنت، قطعیات و بدیهیات علمی تعارض داشته و ناهماهنگ است.

با توجه به اینکه تاکنون درباره این حدیث مقاله‌ای مستقل ارائه نشده است، در این نوشتار سعی شده که این سخن منسوب به رسول اکرم ﷺ از جنبه سندی و دلالتی، به روش توصیفی تحلیلی بررسی شود. با بررسی آنچه درباره این عبارت بیان شده است، چنین برداشت می‌شود که این سخن مطلبی است مطابق با عقل و نقل که همگان در کتب مختلف تفسیری، حکمی و عرفانی و اخلاقی، تلقی به قبول کرده‌اند و به طور ضمنی برداشت‌های متفاوتی از آن ارائه کرده‌اند، که اشاره خواهد شد.

۲. گزارش متن حدیث

طبق نرم‌افزارهای موجود، این حدیث تنها در منابع اهل سنت بیش از ۱۵۰۰ بار ذکر شده است تا جایی که برخی از نویسندگان، بابتی را به آن اختصاص داده و ذیل آن با اسانید متعدد و نقل‌های مختلف، حدیث را بیان کرده‌اند. (الأجری البغدادی، ۱۴۲۰ق، بابُ الْإِيمَانِ بِأَنَّ قُلُوبَ الْخَلَائِقِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ الرَّبِّ عَزَّ وَجَلَّ بَلَا كَيْفٍ، ج ۳،

ص ۱۱۵۶؛ شیبانی، ۱۴۰۰ق، بَابُ إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ أَصْبُعِينَ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ، ج ۱، ص ۹۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۳۹، باب ۴۴: القلب و صلاحه و فساده) چند مورد از مهم‌ترین آن‌ها در مجامع روایی سنی و شیعه به ترتیب زیر است:

۲-۱. حدیث در مهم‌ترین جوامع روایی اهل سنت و شیعه

این حدیث با نقل‌های مختلف و با اندک تفاوتی در الفاظ در منابع متعدد از شیعه و اهل سنت آمده است؛ در ذیل از میان آن‌همه به ذکر برخی بسنده می‌شود.

۱. حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُوسَى بْنِ عَمَرَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَّاطِ عَنْ حُمْرَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ: «إِذَا كَانَ الرَّجُلُ عَلَى يَمِينِكَ عَلَى رَأْيٍ ثُمَّ تَحَوَّلَ إِلَى يَسَارِكَ فَلَا تَقُلْ إِلَّا خَيْرًا وَلَا تَبْرَأْ مِنْهُ حَتَّى تَسْمَعَ مِنْهُ مَا سَمِعْتَ وَهُوَ عَلَى يَمِينِكَ؛ فَإِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ أَصْبُعِينَ مِنَ أَصَابِعِ اللَّهِ يَقْلِبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ سَاعَةً كَذَا وَ سَاعَةً كَذَا وَإِنَّ الْعَبْدَ رَبَّمَا وَفَّقَ لِلْخَيْرِ.» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۶۰۴؛ قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۵۶۸)

۲. حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ، حَدَّثَنَا حَيَوَةُ، أَخْبَرَنِي أَبُو هَانِئٍ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحُبَلِيَّ، أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ أَصْبُعِينَ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ عَزَّوَجَلَّ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ، يَصْرِفُ كَيْفَ يَشَاءُ.» ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللَّهُمَّ مُصْرِفَ الْقُلُوبِ، اصْرِفْ قُلُوبَنَا إِلَى طَاعَتِكَ.» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۱۳۰ و ۱۸۱؛ قشیری النيسابوری، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۰۴۵؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۱۵۶ و ۲۰۳، علم الهدی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۲۵؛ همو، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۱۸) وَفِي الْبَابِ عَنِ النَّوَّاسِ بْنِ سَمْعَانَ، وَأُمِّ سَلَمَةَ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، وَعَائِشَةَ، وَأَبِي ذَرٍّ (ترمذی، ۱۹۹۸م، ج ۴، ص ۱۶، و با اندک اختلاف ابن ماجه، ۱۹۵۲م، ج ۲، ص ۱۲۶۰)

۳. حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَكْتُرُ أَنْ يَقُولَ: «يَا مُقَلَّبَ الْقُلُوبِ، ثَبَّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ.» قَالَ: فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمَّا بَكَ وَ بَمَا جِئْتَ بِهِ، فَهَلْ تَخَافُ عَلَيْنَا؟ قَالَ: فَقَالَ: «نَعَمْ، إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ أَصْبُعِينَ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَقْلِبُهَا.» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۹، ص ۱۶۰)

۴. حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ يَعْنِي ابْنَ جَابِرٍ، يَقُولُ: حَدَّثَنِي بُسْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ

الْحَضْرَمِي، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِي، يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّوَّاسَ بْنَ سَمْعَانَ الْكِلَابِي يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَا مِنْ قَلْبٍ إِلَّا وَهُوَ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، إِنْ شَاءَ أَنْ يَقِيمَهُ أَقَامَهُ، وَإِنْ شَاءَ أَنْ يَزِيغَهُ أَزَاغَهُ» وَكَانَ يَقُولُ: «يَا مُقَلَّبَ الْقُلُوبِ تَبَّتْ قُلُوبُنَا عَلَى دِينِكَ، وَالْمِيزَانَ بِيَدِ الرَّحْمَنِ يَخْفِضُهُ وَيَرْفَعُهُ» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲۹، ص ۱۷۸؛ با اندکی اختلاف ابن ماجه، ۱۹۵۲م، ج ۱، ص ۷۲؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۱۵۶)

۵. حَدَّثَنَا يُونُسُ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادٌ يَعْنِي ابْنَ زَيْدٍ، عَنِ الْمُعَلِّي بْنِ زِيَادٍ، وَهَشَامٍ، وَيُونُسَ، عَنِ الْحَسَنِ، أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ: دَعَوَاتُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَكْثُرُ أَنْ يَدْعُوَ بِهَا: «يَا مُقَلَّبَ الْقُلُوبِ تَبَّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ»، قَالَتْ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّكَ تَكْثُرُ تَدْعُو بِهَذَا الدُّعَاءِ، فَقَالَ: «إِنَّ قَلْبَ الْأَدَمِيِّ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِذَا شَاءَ أَزَاغَهُ، وَإِذَا شَاءَ أَقَامَهُ» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۴۱، ص ۱۵۱ و با اختلاف کمی در ج ۴۳، ص ۲۳۰؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۱۵۶)

۶. حَدَّثَنَا هَاشِمٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ، قَالَ: حَدَّثَنِي شَهْرٌ، قَالَ: سَمِعْتُ أُمَّ سَلَمَةَ، تُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَكْثُرُ فِي دُعَائِهِ أَنْ يَقُولَ: «اللَّهُمَّ مُقَلَّبَ الْقُلُوبِ، تَبَّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ». قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَوْ إِنْ الْقُلُوبَ لَتَتَّقَلَّبُ؟ قَالَ: «نَعَمْ، مَا مِنْ خَلْقٍ اللَّهُ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ بَشَرٍ إِلَّا أَنْ قَلْبَهُ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ، فَإِنْ شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَقَامَهُ، وَإِنْ شَاءَ أَزَاغَهُ، فَسَأَلُ اللَّهَ رَبَّنَا أَنْ لَا يَزِيغَ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا، وَسَأَلَهُ أَنْ يَهَبَ لَنَا مِنْ لَدُنْهُ رَحْمَةً، إِنَّهُ هُوَ الْوَهَّابُ» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۴۴، ص ۲۰۰ و ج ۴۴، ص ۲۷۸؛ و با اندک اختلاف ترمذی، ۱۹۹۸م، ج ۵، ص ۴۲۳)

۳. بررسی سند حدیث

در بحث اعتبارسنجی خبر واحد دو مسلک قدمایی و متأخران وجود دارد. روش غالب متأخران و ثوق سندی یا مخبری مبتنی بر مبنای حجیت تبعیدی است که معیار اعتبارسنجی حدیث از حیث صدور، تنها از طریق ارزیابی زنجیره اسناد حدیث بر اساس حالات راویان مذکور در علم رجال است. در این روش هرگاه خبری شرایط و صفات مورد نظر راوی (وثاقت، عقل، ضبط یا به نظر برخی ایمان) را دارا بود، حجت است و در غیر این صورت، حجیت ندارد. (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۰؛ همو، بی تا، ج ۱، ص ۷) این در

حالی است که قدمای اصحاب و محققان متأخر به حجیت عقلائیة یا همان مسلک وثوق صدوروی یا وثوق خبری (اطمینان از راه قراین محتوایی، منبع و سند) اعتقاد داشته و به مجموعه قراین اعتمادآور تکیه دارند. در این دیدگاه، ملاک و تمام الموضوع در حجیت و اعتبار خبر واحد، وثوق و اطمینانی است که از قراین به صدور خبر حاصل می‌شود؛ البته نه از باب حجیت تبعدی خبر واحد ظنی. در این روش هریک از ویژگی‌های روایت (مانند وثاقت و ایمان) و روایت (مانند شهرت روایی و عملی یا اتقان متن یا همسویی با کتاب و سنت) می‌تواند امارات و قراینی برای پیدایش این وثوق و اطمینان به صدور قرار گیرد. (عاملی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۴؛ استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۱۸؛ سبزواری، ۱۲۴۷ق، ج ۱، ص ۵؛ عاملی بهاءالدین، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲؛ سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۵)

در این مجال، سند حدیث نخست از طریق شیعه، به روش متأخران و وثوق سندی ارزیابی می‌شود. سند حدیث در کتاب ارزشمند *علل الشرایع* از عالم برجسته شیخ صدوق این‌گونه آمده است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنْ ابْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَاطِ عَنْ حُمْرَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ: ...» (صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۶۰۵، ح ۷۵) بر این اساس شیخ صدوق با هفت واسطه به ترتیب ذیل از امام باقر ع نقل حدیث می‌کند:

۱. احمد بن محمد

مقصود احمد بن محمد بن یحیی عطار فرزند راوی جلیل‌القدر محمد بن یحیی عطار و از اساتید و مشایخ شیخ صدوق و حسین بن عبیدالله غضائری است. گرچه وی در کتب رجال تصریح به وثاقت نشده و مهممل است. (ابن داوود، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۴۴، ش ۱۳۳)، به قرینه توثیقات عامه مانند از مشایخ اجازه بودن (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۱۰، ش ۵۹۵۵ و ص ۴۱۳، ش ۵۹۷۹) و کثرت روایت شیخ صدوق و ابن‌غضائری از او، می‌توان وثاقت و مورد اعتماد بودن وی را ثابت کرد. برخی شیخ اجازه بودن راوی را نشانه توثیق او (اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۳؛ وحید بهبهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳؛ مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۷۵؛ میرداماد، ۱۳۸۰ش، ص ۱۰۴) و عده‌ای بی‌نیاز از توثیق می‌دانند. (بحرانی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۲۲۱؛ بحرالعلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۳، ص ۳۰) همچنان که برخی نقل افراد سختگیر و اعتماد‌قمین بر راوی را نشانه اعتماد بلکه وثاقت راوی

می‌دانند. (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۳۶۲؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۲۰) از باب نمونه شیخ صدوق ۳۰۲ حدیث از طریق او نقل کرده است.

۲. اَبیه

مقصود محمد بن یحیی العطار از روایان برجسته امامی، ثقه و جلیل القدر است. نجاشی درباره وی می‌گوید: «شیخ أصحابنا فی زمانه ثقة عین کثیر الحدیث.» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۳۵۳؛ حلی، بی‌تا، ص ۱۵۷)

۳. محمد بن احمد

مراد محمد بن احمد بن یحیی بن عمران الاشعری است. وی از اصحاب امامیه و فردی ثقه و جلیل القدر صاحب کتاب نوادر الحکمه است. نجاشی وی را ثقه در نقل حدیث و شیخ طوسی، جلیل القدر کثیر الروایه دانسته است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۴۸، ش ۹۳۹؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۰۹، ش ۶۲۳)

۴. موسی بن عمر

این راوی ابوعلی موسی بن عمر بن یزید بن ذبیان ملقب به الصیقل است. وی طبق گزارش نجاشی و شیخ طوسی از نویسندگان امامی و صاحب کتاب نوادر است؛ که تصریح به وثاقتش نشده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۰۵، ش ۱۰۷۵؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۵۴، ش ۷۲۱) لکن بر اساس پذیرش قاعده «بودن راوی از مشایخ محمد بن احمد بن یحیی اشعری و عدم استثنای ابن ولید» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۴۸، ش ۹۳۹؛ وحید بهبهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳-۵۴؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ۱۴۶؛ حائری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۹۴؛ صدر، بی‌تا، ص ۴۲۵؛ سبحانی، ۱۳۶۶ش، ص ۲۹۴) وی ثقه است (دلبری، ۱۳۹۸ش، ص ۱۳۵)؛ چنان‌که در همین حدیث صاحب نوادر الحکمه از موسی بن عمر نقل حدیث نموده و نیز در وسائل الشیعه در ۶۴ طریق صاحب نوادر الحکمه از وی نقل حدیث نموده است.

۵. ابن سنان

وی به قرینه اسناد مشابه شیخ صدوق، مراد محمد بن سنان ابوجعفر الزاهری است. (صدوق، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۳۶) محمد بن سنان از روایان پرحدیث شیعه و از اصحاب

امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم السلام است. گرچه شخصیت رجالی وی مورد اختلاف رجالیان است، بنا بر تحقیق ثقه است. نجاشی به نقل از ابن عقده وی را تضعیف نموده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۲۸، ش ۸۸۸) لیک از آنجا که این تضعیف مبتنی بر غلو است و غلو وی مردود است، وجود روایاتی در مدح وی مانند آنچه شیخ طوسی در الغیبه آورده است: «و اما محمد بن سنان؛ پس به درستی که روایت شده از علی بن حسین بن داوود که گفت شنیدم که حضرت امام جواد علیه السلام محمد بن سنان را به خیر و نیکی یاد کرد و فرمود: «خداوند از وی راضی باشد آن گونه که من از او رضایت دارم. هیچ گاه با من و پدرم مخالفتی نداشت.» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۸) و نیز نقل اجلاء شیعه از وی آن گونه که کشی آورده است: «افراد عادل و ثقه‌ای از اهل علم مانند فضل بن شاذان و پدرش، یونس، محمد بن عیسی عبیدی، محمد بن حسین بن ابی الخطاب، حسن بن سعید و حسین بن سعید اهوازی و ایوب بن نوح و دیگر افراد از ایشان روایت نقل کرده‌اند.» (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۵۰۸) و نیز نقل افراد سختگیری مانند احمد بن محمد بن عیسی اشعری. از باب نمونه احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی تنها در وسائل الشیعه در ۲۹۳ طریق از محمد بن سنان نقل حدیث کرده، و نیز حسین بن سعید اهوازی در ۱۳۵ طریق از وی نقل حدیث نموده است، و کثرت روایاتش در جوامع حدیثی شیعه (از وی در وسائل الشیعه ۱۴۶۲ طریق آمده است) می‌تواند قراینی بر اعتماد به محمد بن سنان باشد و با علامه حلی در مختلف الشیعه هم‌صدا شد که می‌گوید: ما در کتاب رجال رجحان عمل به روایت محمد بن سنان را تبیین کرده‌ایم. (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۳۱)

۶. ابی سعید القمّاط

منظور صالح بن سعید ابوسعید قمّاط از روات امامی، ثقه و اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهم السلام است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۹، ش ۵۲۹، ص ۱۴۹، ش ۳۸۷)

۷. حُمران

نام کامل راوی حُمران بن أعین شیبانی از خواص اصحاب امام باقر و امام صادق علیهم السلام است. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۳۲، ش ۱۳۶۲ و ص ۱۹۴، ش ۲۴۱۵) وی امامی و راوی ثقه و جلیل‌القدری است. (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۱۰، ش ۲۰ و ص ۱۷۶، ش ۳۰۳؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۳) شیخ الطائفه در کتاب الغیبه در باب ذکر ممدوحین از خواص ائمه

اطهار ص او را اولین فرد شماره نموده است. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۸)

با توجه به اینکه سند این روایت در کتاب *علل الشرایع* شیخ صدوق، متصل به معصوم ص و تمامی راویان آن، امامی ثقه هستند، حدیث صحیح و نوع سند، مسند و عادی است؛ بنا بر مسلک قدما نیز قراین همسویی با کتاب و سنت و بداهت عقلی و شهرت روایت موجب اطمینان به صدور اصل این خبر است.

با وجود تفاوت در صدر و ذیل روایات فوق، عبارت مشترک در همه آنها «إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ اللَّهِ يَقْلِبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ» (ابن ابی جمهور، ۴۰۵ق، ج ۱، ص ۴۸ و ج ۴، ص ۹۹؛ مجلسی، ۴۰۴ق، ج ۹، ص ۳۸۳، ج ۱۰، ص ۳۹۴، ج ۱۱، ص ۲۵۴ و ج ۱۱، ص ۲۸۱؛ شریف الرضی، ۴۲۲ق، ص ۳۱۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۲۴۶، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۹۸ و ۵۶۶، ج ۲، ص ۴۲۳ و ج ۳، ص ۳۲۴) به عنوان قاعده‌ای کلی و اصلی ثابت مورد استناد قرار گرفته است؛ از جمله روایت اول که با سندی معتبر در دسترس ماست و با توجه به سیاق این روایت می‌توان گفت حتی در همین روایت، در مسئله‌ای اخلاقی به آن اصل کلی استناد شده و این بهترین دلیل بر بداهت عقلی مفاد آن است؛ بنابراین بر فرض عدم سندیت و ضعف سندی روایت مذکور، بداهت معنایی روایت، آن را از اختصاص به سند معین بی‌نیاز می‌سازد، و نسبت به جمله اصلی و معروف «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ» که بر سر زبان‌هاست، می‌توان ادعای وثوق کرد. چنان‌که کسانی مثل ملاصدرا و علامه شعرانی نسبت به اخبار معارفی که ملاک تأیید و اعتقاد به محتوا و دلالت آن‌ها عقلی است، ضعف سندی را مانع پذیرش محتوای عقلی و عمیق آن‌ها ندانسته و یقین به صدور را قطعی می‌دانند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۳۷۱؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۱۲۳)

۴. بررسی دلالت حدیث

از میان الفاظ به‌کاررفته در روایت مذکور، دو واژه «قلب» و «اصبعین» نیاز به تبیین و تشریح دارد که در ادامه، معنا و مفهوم آن دو مورد کاوش قرار می‌گیرند.

۴-۱. مفهوم «قلب»

«قلب» نام عضوی عضلانی و صنوبری شکل است که در طرف چپ سینه بین ریه‌ها قرار گرفته و مانند تلمبه‌ای، خون را از طریق رگ‌ها به تمام بدن می‌رساند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق،

ج ۵، ص ۱۷۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۱۴۳؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۴۳۴)، و به معنای خالص و محض از هر چیزی نیز آمده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۷۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۱۴۳؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۴۳۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷) قلب به عنوان اسم مصدر نیز به معنای برگردانیدن، وارو کردن، واژگون ساختن، دگرگون کردن چیزی است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۷۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۸۱)

طریحی در مجمع البحرین به نقل از اهل تحقیق که ظاهراً مقصودش ابو حامد غزالی است می نویسد: «قلب» به دو معنا اطلاق می شود: یکی همان قلب صنوبری که عضوی از اعضای بدن است و یکی امر لطیف روحانی که از آن به روح، نفس و عقل تعبیر می شود؛ که مُدرک معارف است و با قلب صنوبری علاقه و پیوندی دارد؛ که کیفیت آن بس دقیق و حیرت آور است. (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۱۴۸؛ غزالی، بی تا، ج ۸، ص ۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۳۵-۳۶) بنابراین چنین برداشت می شود که وضع واژه «قلب» بر عضو رئیسه بدن به وضع اولی است، و به مناسبت تغییر آنی به آنی که در روح و نفس انسانی حاصل می شود، با اشتراک لفظی به روح، نفس و عقل انسانی نیز «قلب» تعبیر کرده اند؛ لذا برخی با استناد به حدیث «قلب المؤمن بین الاصبغین» آن را تمثیلی برای سرعت تغییر و تحول، یا امری وابسته به مشیت الهی می دانند. (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۱۴۸)

۴-۱. اقوال در معنای قلب

روشن شد که واژه قلب در لغت مشترک لفظی میان دو معنای عضوی از اعضای بدن و روح و جان آدمی است؛ اما دیدگاه عالمان درباره «قلب» در این حدیث مختلف است که در سه دیدگاه خلاصه می شود:

الف. سید مرتضی از بزرگان فقها و متکلمان شیعه، پس از بیان اهل تأویل درباره «اصبعین من اصابع الرحمن»، با اخذ به ظاهر حدیث و حمل الفاظ آن بر وضع اولی آن ها، احتمال می دهد که مراد از «قلب» همان قلب صنوبری جسمانی است که دارای دو عضو جسمانی به شکل دو انگشت از گوشت و خون است که خداوند به وسیله آن دو، قلب را به حرکت درمی آورد. (علم الهدی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۲۱)

ب. غزالی ضمن بیان اشتراک لفظی قلب در دو معنای فوق تصریح می‌کند که اطلاق لفظ «قلب» در کتاب *احیاء العلوم* به معنای اول نیست که تکه گوشتی مادی و جسمانی است بلکه معنای دوم مراد است؛ یعنی امر لطیف ربانی و روحانی که همان حقیقت انسانی [روح] است. (غزالی، بی‌تا، ج ۸، ص ۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۳۷۷-۳۷۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۶ش، ج ۵، ص ۵)

ج. بزرگانی از اهل حدیث همچون علامه مجلسی در *بحار الانوار*، به دلیل عدم تبیین از سوی ائمه معصومین علیهم‌السلام شناخت قلب و حقیقت آن را مخفی دانسته، مگر در حد کنایه و اشاره، و قائل به توقف و احتیاط هستند؛ اما پس از آن، با توجه به همان اشاراتی که از اهل بیت علیهم‌السلام سراغ دارند، به نکاتی اشاره می‌کنند که گمان می‌رود مراد از «قلب» را حقیقت در معنای دوم (امر لطیف روحانی) گرفته‌اند؛ چنان‌که می‌نویسد: «بهرتر و موافق با احتیاط این است که ما هم اکفا کنیم به همان بیاناتی که درباره حالات قلب فرموده‌اند؛ که صلاح و سلامت قلب و فساد و تباهی آن چیست و چه چیز برای آن آفت و زیان‌بار است، و مراتب و درجات او در چیست، و در کمال این موجود شگفت‌انگیز و روح ربانی و آسمانی تلاش کنیم و آن را از صفات پست شیطانی پاکیزه نموده و با اخلاق و خوی فرشتگان و صفات روحانی آراسته‌اش کنیم تا با این روش، استعداد و آمادگی پیمودن مراتب کمالات انسانی و رفتن به اعلی درجات را به دست آورده و لیاقت اخذ معارف و حقایق را از جانب پروردگار پیدا کنیم؛ که این حرکت و سیر معنوی، بسته به شناختن ماهیت و حقیقت قلب نیست زیرا اگر توقف بر آن شناخت داشت، به طور قطع ائمه اطهار علیهم‌السلام برای ما توضیح کامل و روشن بیان می‌فرمودند.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۳۴) مرحوم مجلسی پس از این عبارت، به همان مطالبی که از طریحی به نقل از غزالی بیان شد، اشاره می‌کند.

صدرالمآلهین نیز با اعتقاد بر روح معنا و اینکه الفاظ بر معانی عام وضع شده‌اند و با اشاره به همین حدیث می‌نویسد: معلوم است که مراد از «قلب» تکه گوشت صنوبری شکل نیست بلکه قلب حقیقی همان جوهر نطقی انسانی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۶) «قلب» را قلب خوانده‌اند زیرا ذووجهین است و بین إصبعین از أصابع الرحمن دائم در حرکت و گردش است. (همو، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۲۹۵) اگر محبت الهی

و انبیا و اولیا و ملکوت و شوق به آخرت بر آن غالب شود، بر اساس حدیث «من كان لله كان الله له» جذب عالم ملکوت می شود؛ مانند سوزن ضعیفی که جذب آهن ربایی با قدرت نامتناهی شود؛ چنان که فرمود: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» [بقره: ۲۵۷] و اگر محبت باطل بر قلب غالب شود جذب عالم اسفل گردیده و از اصحاب آتش خواهد بود؛ چنان که فرمود: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» [بقره: ۲۵۷]. (همان، ص ۲۹۸)

در عرفان نظری نیز با گذر از وضع لغوی و توجه به روح معنا و اشاره به همین حدیث آورده اند که «قلب»، مرتبه ای از مراتب نفس ناطقه است و وجه تسمیه آن به اعتبار تقلب آن است از آن جهت که مرتبط به حق تعالی است و از انوار او استفاضه می کند؛ به بیان دیگر این لطیفه ملکوتی، یعنی قلب، قوه ای و رای قوه عقل و محل اتصال عبد به رب است و چون تحت تصرف اسماء لطیفه و قهریه، تشبیه و تنزیه، جلالیه و جمالیة الهی قرار دارد، دائماً در حال دگرگونی و تغییر است. (آشتیانی، ۱۳۷۰ش، ص ۷۹۶؛ ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۹)

علامه طباطبایی نیز بر این عقیده است که اگرچه «قلب» به وضع حقیقی بر همان عضو بدنی معروف اطلاق می شود، در قرآن کریم بیشتر در آن چیزی استعمال شده است که آدمی به وسیله آن درک می کند و به وسیله آن عواطف باطنی را ظاهر می سازد، مثلاً حبّ و بغض، خوف و رجا، آرزو و اضطراب درونی و امثال آن را از خود بروز می دهد؛ پس قلب آن چیزی است که حکم می کند و دوست می دارد و دشمن می دارد و می ترسد و امیدوار می شود و آرزو می کند و خوشحال می شود و اندوهناک می گردد؛ پس در حقیقت قلب همان نفس یا روح و جان آدمی است که با قوا و عواطف باطنی مجهز خویش، به کارهای حیاتی خود می پردازد. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۴۶)

از براین نظریات درباره معنای «قلب» در حدیث فوق، اتفاق نظر بر معنای جان، روح و نفس ناطقه انسانی است، مگر آنچه از سید مرتضی نقل شد و حدیث را حمل بر ظاهر نمود، که دیدگاه وی با توجه به احادیث هم خانواده آن پذیرفته نیست.

۲-۴. مفهوم «اصبع»

معنای «اصبع» در لغت روشن است که جمع آن اصابع و اصابع، و منشای آن اصبعین

است، به انگشت دست یا پا «اصبع» گویند؛ و به استعاره بر اثر حسی هم اطلاق می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۸) اصبع حسنه یعنی اثر جمیل. (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۳۴۷؛ فراهیدی، ۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۱۲؛ صاحب، ۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۴۲) به اثر نیکو «اصبع» می‌گویند چون مردم با انگشت به آن اشاره می‌کنند. (ازهری، ۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۲)

۴-۲-۱. اقوال در معنای اصابع الرحمن

مجسمه و مشبهه از جمله حشویه، با اخذ به ظاهر الفاظ «اصبعین و اصابع» در این حدیث، و به ضمیمه آیات و روایاتی در این زمینه، قائل به تشبیه شده و برای حق تعالی اعضا و جوارح در نظر گرفته‌اند. (شهرستانی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱) درحالی‌که حتی اهل لغت، نسبت «اصابع» به خداوند را مجاز دانسته‌اند. (ابن‌منظور، ۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۹۳) بر این اساس، اهل حدیث، حکما، عرفا، متکلمان و مفسران از عبارت «اصبعین من اصابع الرحمن» برداشت‌های مختلفی ارائه کرده‌اند که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود: الف. برخی از اهل لغت ضمن تنزیه حق تعالی از جوارح جسمانی، از آنجا که «ید» را مظهر قدرت الهی می‌دانند، «اصابع» را کنایه از اجزای قدرت و حرکت دانسته‌اند. (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۹؛ ابن‌منظور، ۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۹۳) غزالی نیز نه تنها «اصابع» را کنایه از قدرت دانسته بلکه در مقام تفهیم و تفهیم، دلالت آن به تمامیت قدرت را رساتر از هر چیزی می‌شمارد. (غزالی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۷۷)

ب. اگرچه لفظ «اصبع» در کلام عرب به وضع اولی وضع شده است، بر عضوی مخصوص از بدن انسان [یعنی انگشت] اما به اشتراک لفظی به اثر حسن و نیکو؛ و نعمت نیز «اصبع» اطلاق کرده و در این زمینه به اشعاری از شاعران عرب استناد کرده‌اند؛ به این ترتیب معنای حدیث آن است که قلب انسان بین دو اثر حسن و نعمت ارزشمند الهی قرار دارد: نعمت دنیا و نعمت آخرت. (علم‌الهدی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۲۰؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۰۵)

ج. برخی گفته‌اند وجه روشن‌تر و مناسب‌تر با زیبایی‌های سخن عرب آن است که گفته شود ذکر «اصابع» در حدیث مذکور برای بیان تصرف و تقلب قلوب تحت قدرت الهی به آسانی است؛ چنان‌که بر همین اساس محققان از مفسران، آیه «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً

قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۸) را تأویل کرده‌اند؛ گویا رسول گرامی اسلام خواسته‌اند شدت قدرت الهی را بر تصرف و دگرگونی قلوب در کمترین زمان ممکن و بی‌هیچ مشقت و زحمتی بیان کنند. (علم‌الهدی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۲۱) صدر و ذیل حدیث هم گواه بر همین معناست، آنجا که با عبارت «مقلَّب القلوب» یا «مصرف القلوب» آمده است؛ همان‌طور که ابن‌عربی تعبیر «اصبعین» را برای اشاره به سرعت دگرگونی قلب از ایمان به کفر و مراتب بین آن دو، و تشبیه آن را اشاره به الهام امور خیر و وسوسه امور قبیح دانسته است، چنان‌که فرمود: «فَاللَّهْمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸). (ابن‌عربی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۲۹)

در برداشت‌های عرفانی با تکیه بر وجهی از معنای لغوی «اصبع» که آن را بر نعمت حمل نموده‌اند، مراد از «اصبعین» را نعمت تجلیات جلالی و جمالی ظلمانی، و نعمت تجلیات جمالی روحانی نورانی از سوی حضرت حق دانسته‌اند که بر نفوس بشری نازل می‌شود؛ یکی او را به خیر دعوت می‌کند و دیگری به شر. (اهری، ۱۳۵۸ش، ص ۲۴۴؛ جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۹۲)

د. شیخ صدوق رحمته‌الله نیز با رد تشبیه «اصبعین» را دو طریق از طرق الهی تفسیر نموده؛ یعنی طریق خیر و طریق شر. (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۶۰۴)

هر همان‌طور که پیش از این از سید مرتضی نقل شد، مراد از «اصبعین» را دو زائده به‌شکل انگشت دانست که خداوند به‌وسیله آن دو، قلب را به حرکت درمی‌آورد، و این دو زائده انگشتی شکل، از آن جهت به حق تعالی نسبت داده می‌شوند که هیچ‌چیز از دایره ملکیت و قدرت حق تعالی بیرون نیست. (علم‌الهدی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۲۱)

و. برخی با تأکید بر تنزیه خداوند از اعضا و جوارح، در تأویل «اصبعین» گفته‌اند مراد روح اصبعین است که دو انگشت عقلی و روحانی است که به‌وسیله آن اشیا دگرگون می‌شوند، طبق حدیث مشهور «قلب الانسان بین لَمَّةِ الْمَلَكِ وَ لَمَّةِ الشَّيْطَانِ» (قلب انسان بین دو نزول است نزول ملکی و نزول شیطانی) «اصبعین» کنایه از این دو نزول است. (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۴؛ سبزواری، ۱۳۷۲ش، ص ۲۴۸-۲۴۹) به بیان دیگر ذکر موصوف و اراده صفت شده است یعنی انگشت را ذکر کرده و فعل آن را اراده نموده‌اند. بنابراین همان‌طور که انسان افعال خویش را با انگشتان دست که در تسخیر نفس او

هستند انجام می‌دهد، حق تعالی نیز افعال خود را به وسیله فرشته و شیطانی که مستخر قدرت او هستند، انجام داده و قلب انسان را دگرگون می‌سازد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ش، ص ۱۵۸؛ همو، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۲۴۶؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۶؛ همو، ۱۳۵۴ش، ص ۲۰۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۳۸۳)

ز. فخر رازی مراد از «اصبعین» را داعی و اراده فعل و ترک دانسته، یعنی همان طور که ممکن است چیزی بین دو انگشت انسان تغییر حالت دهد، قلب انسان نیز بین داعی و اراده فعل و ترک الهی قرار دارد؛ که هرگونه بخواهد آن را تغییر می‌دهد و این به تجربه انسانی، امری وجدانی است. (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۴۸ و ج ۱۸، ص ۴۳۹)

در جمع‌بندی معنای «اصبعین» برخلاف مشبّه و مجسمه، با نفی تشبیه و تنزیه حق تعالی از اعضای جسمانی، و با توجه به وضع الفاظ بر روح معانی باید پذیرفت که لفظ «اصبعین» خواه بر پایه تأویل عرفانی و خواه بر اساس برداشت عقلی و خواه با تأکید بر فهم اهل حدیث، در یک معنا مشترک است و آن، دلالت «اصبعین» بر مظهریت قدرت الهی است.

۵. معنای مختار حدیث

از براین نظریات درباره معنای «قلب» و «اصبعین» معنای حدیث آن است که قلب و روح انسان تحت قدرت الهی قرار دارد و هر لحظه با ظهور و تجلی جدیدی، حال آن را تغییر می‌دهد.

۶. شواهدی از آیات در تأیید معنای حدیث

بی‌تردید، وجود و هستی حقیقی، از آن حق تعالی است و هر موجودی، وجودش وابسته و مستند به اوست. خداوند سبحان در برخی آیات به طور عام همه چیز را به خود نسبت می‌دهد؛ از جمله: «إِنَّ اللَّهَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۲۰)؛ «قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ نَفَعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ»؛ بگو من مالک سود و زیان خویش نیستم، مگر آنچه را خدا بخواهد؛ و از غیب و اسرار نهان نیز خبر ندارم، مگر آنچه خداوند اراده کند (اعراف: ۱۸۸)؛ «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ وقتی چیزی را اراده می‌کنیم، فقط به آن می‌گوییم موجود باش، بلافاصله موجود می‌شود (نحل: ۴۰)؛ «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵)؛ «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳)، اما در آیات متعدد دیگر از سلطه بر قلوب افراد انسان، به طور خاص

سخن به میان آمده که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. «حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»: خداوند بر دل‌ها و گوش‌های آنان مهر نهاده و بر چشم‌هایشان پرده‌ای افکنده شده و عذاب بزرگی در انتظار آن‌هاست. (بقره: ۷)

۲. «رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ»: راسخان در علم می‌گویند: پروردگارا دل‌هایمان را بعد از آنکه ما را هدایت کردی، از راه حق منحرف مگردان و از سوی خود، رحمتی بر ما ببخش، زیرا تو بخشنده‌ای. (آل عمران: ۸)

۳. «أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ»: اگر بخواهیم آن‌ها را نیز به گناهانشان هلاک می‌کنیم و بر دل‌هایشان مهر می‌نهمیم تا صدای حق را نشنوند. (اعراف: ۱۰۰)

۴. «وَوَقَّلَبُ أَقْنَدَتْهُمْ وَ أَبْصَارُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةً»: و ما دل‌ها و چشم‌های آن‌ها را واژگونه می‌سازیم؛ آری آن‌ها ایمان نمی‌آورند، همان‌گونه که در آغاز، به آن ایمان نیاوردند! و آنان را در حال طغیان و سرکشی به خود وامی‌گذاریم تا سرگردان شوند. (انعام: ۱۱۰)

۵. «فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ»: آن کس را که خدا بخواهد هدایت کند سینه‌اش را برای پذیرش اسلام گشاده می‌سازد و آن کس را که به‌خاطر اعمال خلافش بخواهد گمراه سازد سینه‌اش را آنچنان تنگ می‌کند که گویا می‌خواهد به آسمان بالا برود. (انعام: ۱۲۵)

۶. «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ»: و بدانید خداوند میان انسان و قلب او حایل می‌شود. (انفال: ۲۴)

۷. «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ»: و کسی که خدا نوری برای او قرار نداده، نوری برای او نیست. (نور: ۴۰)

آیات فوق به‌وضوح بر وابستگی و تحت سلطه و قدرت الهی بودن همه‌اشیا و به‌ویژه قلوب انسان‌ها دلالت دارند.

۷. نتیجه‌گیری

از مجموع روایت مورد بحث به‌همراه آیات چنین برداشت می‌شود:

۱. قلوب انسان‌ها اعم از مسلمان و کافر تحت سلطه حق تعالی قرار دارند، همچنان که از جمع‌بندی معنای «قلب» و اتفاق نظر بر معنای جان، روح و نفس ناطقه انسانی است؛

۲. بنا بر دلالت معنای «اصبعین» بر مظهریت قدرت الهی، از باب «لا مؤثر فی الوجود الا الله» همه حالات روحی انسان مانند هر وجودی تحت ملکیت و تصرف اوست؛
 ۳. بر اساس سلسله‌ای از روابط علی و معلولی، در اثر افعال اختیاری که از انسان سر می‌زند، به اذن و قدرت الهی قلب انسانی در هر لحظه دچار دگرگونی‌ها، از شادی به غم و از امید به ناامیدی و برعکس، در حال تغییر است و تجربه شخصی هر انسانی به‌عنوان یکی از اقسام بدیهیات یقینی، گواه بر این اقدام الهی است که هرگونه که بخواهد در آن تغییر می‌دهد.

پس این حدیث از جنبه سندی و دلالی مبتنی بر اصول اولیه عقلانی است، بی‌آنکه نیاز به هیچ تأویل یا توقفی باشد.

منابع

۱. آجری البغدادی، ابوبکر محمد بن الحسین، الشریعة، الرياض: دار الوطن، ۱۴۲۰ق.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، چ ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۳. ابن ابی‌جمهور، محمد، عوالی اللئالی، چ ۱، قم: دار سیدالشهداء، ۱۴۰۵ق.
۴. ابن اثیر، جزری، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، چ ۴، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، ثواب الاعمال، تحقیق حسن خراسان، الطبعة الثانية، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۸ش.
۶. _____، علل الشرائع، چ ۱، قم: کتابفروشی دآوری، ۱۳۸۵ش / ۱۹۶۶م.
۷. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، الطبعة الأولى، بی‌جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق.
۸. ابن داوود الحلّی، رجال ابن داوود، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۹. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، چ ۱، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۸م.
۱۰. ابن عربی، محیی‌الدین، التوحید و العقیبة، دمشق: دار الكتاب العربی، ۱۴۱۴ق.
۱۱. _____، الفتوحات المکیه، چ ۱، بیروت: دار الصادر، بی‌تا.
۱۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، چ ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۳. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربیه - فیصل عیسی البابی الحلّی، ۱۹۵۲م.
۱۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چ ۳، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۵. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، چ ۱، بیروت: دار احياء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۱۶. استرآبادی، محمد امین و عاملی، سید نورالدین موسوی، الفوائد المادیه - الشواهد المکیه، در یک جلد، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۶ق.
۱۷. اعرجی کاظمی، محسن، عاة الرجال، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۸. اهری، عبدالقادر بن حمزة بن یاقوت، الاقطاب القطیبة او البلغة فی الحکم، تهران: انجمن فلسفه

ایران، ۱۳۵۸ش.

۱۹. بحر العلوم، مهدی، الفوائد الرجالیه، تهران: مكتبة الصادق علیه السلام، ۱۳۶۳ش.
۲۰. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
۲۱. ترمذی، ابو عیسی، الجامع الكبير - سنن الترمذی، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۸م.
۲۲. جنیدی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۳ق.
۲۳. حائری، ابوعلی محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی احوال الرجال، قم: آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۶ق.
۲۴. حلّی، حسن بن یوسف، خلاصة الاقوال (رجال العلامة)، ج ۲، قم: دار الذخائر، بی تا.
۲۵. —، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۲۶. خویی، ابوالقاسم، مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات)، ج ۵، قم: مكتبة الداوری، ۱۴۱۷ق.
۲۷. —، مصباح الفقاهه (المکاسب)، تحقیق جواد قیومی، قم: مكتبة الداوری، بی تا.
۲۸. دلبری، علی، آشنایی با اصول علم رجال، ج ۵، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۸ش.
۲۹. رازی، فخرالدین، تفسیر مفاتیح الغیب، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، ج ۱، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۳۱. سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، الطبعة الثانية، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۶۶ش.
۳۲. سبزواری، محمداقبر بن محمد مؤمن، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، ج ۱، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۲۷ق.
۳۳. سبزواری، هادی، شرح الأسماء الحسنی، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش.
۳۴. سیستانی، علی، الرافد فی علم الاصول، ج ۱، قم: مكتب آیت الله السید السیستانی، ۱۴۱۴ق.
۳۵. شریف الرضی، محمد بن حسین، المجازات النبویه، ج ۱، قم: بی نا، ۱۴۲۲ق.
۳۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، ج ۳، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۴ش.
۳۷. شیبانی، ابوبکر بن ابی عاصم، السنة، ج ۱، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۰ق.
۳۸. صاحب، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، ج ۱، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.
۳۹. صدر، حسن، نهاية الدرايه، تحقیق ماجد الغرابوی، قم: المشعر، بی تا.
۴۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۴۱. —، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.
۴۲. —، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶ش.
۴۳. —، شرح اصول الکافی، ج ۱، تهران: بی نا، ۱۳۸۳ش.
۴۴. —، مفاتیح الغیب، ج ۱، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
۴۵. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۴۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، ج ۳، تهران: بی نا، ۱۳۷۵ش.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن، المهرست، تحقیق جواد القیومی، قم: الفقاهه، ۱۴۱۷ق.

۷۰ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

۴۸. ———، رجال الطوسی، تحقیق جواد القیومی الاصفهانی، قم، جماعة مدرسين، ۱۴۱۵ق.
۴۹. ———، الغيبة، ج ۱، قم: بی نا، ۱۴۱۱ق.
۵۰. عاملی بهاء الدین، محمد بن حسین، مشرق الشمسين و إكسیر السعادتین مع تعليقات الخواجهی، در یک جلد، ج ۲، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد، ۱۴۱۴ق.
۵۱. عاملی حسن بن زین الدین، منتقى الجمال فی الاحادیث الصحاح و الحسان، ج ۱، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه بقم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ش.
۵۲. علم الهدی، علی بن حسین، أمالی المرتضى، ج ۱، قاهره: بی نا، ۱۹۹۸م.
۵۳. ———، تنزیه الانبیاء (ع)، ج ۱، قم: بی نا، ۱۳۷۷ش.
۵۴. غزالی، ابوحامد، إحياء علوم الدین، ج ۱، بی جا: دار الكتاب العربی، بی تا.
۵۵. ———، مجموعة رسائل الامام الغزالی، ج ۱، بیروت: دار الفكر، ۱۴۱۶ق.
۵۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۵۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه بقم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۶ش.
۵۸. قاضی سعید قمی، سعید بن محمد، شرح توحید الصلوق، ج ۱، تهران: بی نا، ۱۴۱۵ق.
۵۹. قشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج ابوالحسن، المسند الصحیح المختصر، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۴۲۱ق.
۶۰. قمی، عباس، سفینه البحار، ج ۱، قم: بی نا، ۱۴۱۴ق.
۶۱. کشی، محمد بن عمر، رجال کشی، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.
۶۲. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، تصحیح ابوالحسن شعرانی، شرح الکافی، الأصول و الروضه، ج ۱، تهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲ق.
۶۳. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایه، تحقیق محمدرضا المامقانی، قم: آل البيت (ع)، ۱۴۱۱ق.
۶۴. مجلسی، محمدتقی، روضة المتقين، ج ۲، قم: بنیاد کوشانیپور، ۱۴۰۶ق.
۶۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج ۲، بیروت: مؤسسه الطبع و النشر، ۱۴۰۳ق.
۶۶. ———، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۶۷. میرداماد، محمدباقر بن محمد، الرواشح السماویه، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۰ش.
۶۸. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: جامعه مدرسين حوزة علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
۶۹. نسائی، ابوعبدالرحمن احمد بن شعيب بن علی الخراسانی (متوفی ۳۰۳ق)، السنن الكبرى، بیروت: مؤسسة الرساله، ۴۲۱ق.
۷۰. وحید بهبهانی، محمدباقر، الفوائد الرجاليه (چاپ شده به همراه رجال خاقانی)، ج ۲، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.