

An Analysis of the Views of the Shiite Scholars in Solving Opposition of Hadiths of Inherent Bliss and Misery with Human Freedom

Abdollah Mirahmadi^{1*}

Fatemeh Mokarian Kashan²

Abstract

Bliss and misery is one of the major philosophical and theological issues. In the hadith teachings of the Imams (AS) also about the truth of bliss and misery and its being optional, is very discussed. However, the appearance of some hadiths implies on the inherent bliss and misery of human and lack of option in determining your fate. According to opinion of some scholars, bliss is consistent with desirable human end and his ultimate perfection and it can be achieved with knowledgeable choice of human and his optional behaviors. Some other thinkers, with trust to appearance these hadiths, believe that algebra governs over human fate. Because of the existence of this conflict, Shiite thinkers have been forced explain these hadiths with different ways. In the present study, we consider with content analysis method, after expressing the views of the most prominent Shiite thinkers about these hadiths, evaluate the solution provided by them and finally extract the correct comment. By scrutiny the views of the thinkers and analysis it, we notice that interpretation these hadiths to divine science, in addition to denial of doubt of algebra, is matched with other verses and hadiths and verbal Reasons. Some thinkers believe lack of inherent existence is a witness for this claim. according to this, action that human does it and is created, before doing it by human, is identified and determined in divine science.

Keywords

Hadiths Analysis, Bliss and Misery, Algebra, Freedom, the Views of Shiite Thinkers.

Citation: Mirahmadi, A., Mokarian Kashan, F. (2019). An Analysis of the Views of the Shiite Scholars in Solving Opposition of Hadiths of Inherent Bliss and Misery with Human Freedom. *Bi-quarterly Scientific Journal of Studies on Understanding Hadith*. Vol. 6, No. 1 (Serial. 11), pp.175-196. (In Persian)

1. Responsible Author, Assistant Professor Quran and Hadith Sciences in kharazmi University. Email: mirahmadi_a@khu.ac.ir

2. PhD student in Rfiat- al Mustafa Tehran Seminary. Email: f.mokariyan@yahoo.com

Received on: 26/10/2018

Accepted on: 20/05/2019

تحلیلی بر دیدگاه اندیشمندان شیعه در رفع تعارض روایات سعادت و شقاوت ذاتی با اختیار انسان

عبدالله میراحمدی^{۱*}

فاطمه مکاریان کاشان^۲

چکیده

سعادت و شقاوت یکی از مباحث مهم فلسفی و کلامی است. در آموزه‌های روایی ائمه (ع) نیز پیرامون حقیقت سعادت و شقاوت و اختیاری بودن آن فراوان بحث شده است. با این حال، ظاهر برخی احادیث بر سعادت و شقاوت ذاتی انسان و نفی اختیار او در رقم‌زدن سرنوشت خویش دلالت دارد. از نظر برخی اندیشمندان، سعادت‌مندی با غایت مطلوب انسان و کمال‌نهایی او هماهنگی دارد و دستیابی به آن با انتخاب آگاهانه آدمی و اعمال اختیاری او حاصل می‌شود. عده‌ای دیگر از صاحب‌نظران با تکیه بر ظاهر احادیث یادشده به حاکم‌بودن جبر بر سرنوشت انسان، باور دارند. وجود این تعارض، محدثان و صاحب‌نظران امامیه را بر آن داشته تا با شیوه‌های گوناگون به تبیین و توجیه این روایات بپردازند. در پژوهش حاضر به شیوه تحلیل محتوا برآنیم پس از طرح دیدگاه شاخص‌ترین اندیشمندان شیعه پیرامون این روایات، راه‌حل ارائه شده توسط آنان را مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم و در نهایت، نظر صحیح را استخراج کنیم. با بررسی دقیق دیدگاه صاحب‌نظران و تحلیل آن‌ها درمی‌یابیم تأویل این احادیث به علم الهی، افزون بر نفی شبهه جبر، با سایر آیات و روایات و ادله کلامی هم‌سوست. در این میان برخی اندیشمندان، نفی وجود ذاتی را شاهی بر اثبات این مدعا می‌دانند. بر این اساس، عملی که از انسان سر می‌زند و موجود می‌شود، پیش از صدور آن از جانب انسان، در علم الهی معلوم و متعین است.

کلیدواژه‌ها

تحلیل روایات، سعادت و شقاوت، جبر، اختیار، دیدگاه اندیشمندان شیعه.

استناد: میراحمدی، عبدالله؛ مکاریان کاشان، فاطمه (۱۳۹۸). تحلیلی بر دیدگاه اندیشمندان شیعه در رفع تعارض روایات سعادت و شقاوت ذاتی با اختیار انسان، دوفصلنامه علمی مطالعات فهم حدیث، ۶ (۱)، پیاپی ۱۱، صص ۱۷۵-۱۹۶.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول). mirahmadi_a@khu.ac.ir

۲. دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه رفیعة المصطفی تهران. f.mokariyan@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۸/۰۴ تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۲/۳۰

۱. طرح مسأله

تمام موجودات دارای ادراک و شعور، در پی دستیابی به کمال و سعادت هستند. در میان موجودات، تنها انسان است که راه تحصیل سعادتش، مبتنی بر عمل اختیاری اوست. بر مبنای آموزه‌های دینی و عقلانی، انسان به صورت فطری خواستار کمال و سعادت است، هر چند رسیدن به آن بر پایه اختیار و انتخاب‌گری اوست. با توجه به تقابل سعادت و شقاوت که رابطه آن‌ها از نوع ملکه و عدم آن است؛ آدمی با انتخاب آگاهانه به سوی تحقق یا عدم تحقق کمالات روحانی و جسمانی گام برمی‌دارد.

داشتن حق انتخاب انسان در برگزیدن مسیر سعادت یا شقاوت در برخی از آیات قرآن مورد تأکید قرار گرفته است؛ آیه «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (الانسان: ۳) صریح‌ترین نمونه در این زمینه می‌باشد. علامه طباطبایی ذیل این آیه چنین می‌نویسد: هدایتی که خود نوعی اعلام از ناحیه خداوند متعال و علامت‌گذاری بر سر راه بشریت است، دو گونه می‌باشد: گونه اول هدایت فطری به معنای این است که بشر را به نوعی خلقت آفریده و هستی‌اش را به الهامی مجهز کرده که با آن الهام، اعتقاد حق و عمل صالح را تشخیص می‌دهد؛ چنان‌که می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ» (الروم: ۳۰) این آیه، فطرت خدای را حاکم بر تمامی خلائق می‌داند، نه تنها بر انسان. گونه دوم هدایت کلامی و زبانی است که از طریق دعوت انجام می‌شود، یعنی خداوند متعال انبیایی را مبعوث و رسانی را ارسال و کتبی را انزال و شرایعی را تشریح می‌کند و به این وسیله پیش پای بشر را در زندگی‌اش روشن و سعادت و شقاوتش را بیان می‌کند و این دعوت به طور مدام در بین بشر جریان داشته و به وسیله دعوت فطرت تأیید می‌شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۰: ۱۲۳).

در روایات نیز انتخاب‌گری انسان در تحقق سعادت و شقاوت مورد توجه قرار گرفته است. هرچند در احادیث، افزون بر تبیین مفهوم سعادت و شقاوت (صدوق، ۱۳۶۲ش، ۵: ۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۰: ۱۸۴) بیشتر بر مصادیق و اسباب دستیابی به سعادت و شقاوت تأکید شده است. چنان‌که در روایت امام صادق (ع)، داشتن همسری آینده‌نگر، فرزندی صالح و رزق و درآمدی که شخص و خانواده‌اش به راحتی گذران زندگی کنند را از مصادیق مادی سعادت معرفی می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۲۵۸). در روایتی نیز امام علی (ع) تلاش برای اموری که به صلاح مردم است را به عنوان کمال سعادت معرفی می‌کنند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ش، ۴۸۲)؛ در این بیان کمال سعادت به مرتبه و مصداق

معنوی سعادت اشاره دارد. با وجود روایات فوق، در جوامع روایی شیعه احادیثی پیرامون سعادت‌مندی و شقاوت‌مندی انسان وجود دارد که ظاهر آن‌ها به نوعی برداشت جبران‌گزارانه را فراهم آورده است. این‌گونه روایات افزون بر سلب اختیار از انسان، او را مجبور به طی طریقی در زندگی می‌داند که پیش از تولد برایش مقدر شده است. مانند حدیثی طولانی که در من لایحضره الفقیه و امالی شیخ صدوق، به واسطه ابوالصباح کِنَانِی از امام صادق (ع) چنین نقل شده است: «رَوَى صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ قُلْتُ لِلصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع) أَخْبَرَنِي عَنْ هَذَا الْقَوْلِ قَوْلٌ مِنْهُ هُوَ أَسْأَلُ اللَّهَ الْإِيمَانَ وَ التَّقْوَى وَ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ عَاقِبَةِ الْأُمُورِ... وَ الشَّقَى مِنْ شَقَى فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدَ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ...» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ۴: ۴۰۲).

در نگاه نخست این روایات با آموزه‌های قرآنی و سایر احادیث در تعارض هستند، زیرا آیات و روایات فراوانی بر تأثیرگذاری تربیت و هدف‌مندی تکلیف و انتخاب‌گری انسان در پیمودن مسیر کمال اشاره دارند؛ حال آنکه پایبندی بر ظاهر این احادیث به نوعی بطلان تأثیر تربیت بوده و فراتر از آن، برهم خوردن نظام تشریح و مجازات را در پی خواهد داشت. ولی با توجه به اینکه تفسیر کلام الهی را باید از ائمه (ع) آموخت، از جهت عقلی رجوع به ظاهر این‌گونه سخنان موجّه و صحیح نیست. بنابراین با رجوع به دلایل نقلی و عقلی و تحلیل مصادر و منابع موجود می‌توان به حقیقت کلام دست یافت. به همین دلیل ابتدا به بررسی لغوی و اصطلاحی سعادت و شقاوت و سپس به بیان نظر اندیشمندان و در ادامه به ارزیابی آن‌ها پرداخته می‌شود.

پیرامون پیشینه تحقیق نیز با مراجعه به مقاله‌های نگاشته شده توسط برخی پژوهشگرها به تفاوت‌های مبنایی در نوع تحلیل و ارائه مطالب با پژوهش حاضر پی می‌بریم. با این حال این مقاله‌ها به‌طور نسبی ما را در تبیین بهتر موضوع پژوهش یاری می‌رسانند. شاخص‌ترین نگاشته‌های موجود در این زمینه عبارتند از: ۱. مقاله «پژوهشی درباره حدیث السعید السعید فی بطن أمه...» از آقای محمد محمدی ری‌شهری که در شماره ۴۴ فصلنامه علوم حدیث چاپ شده است، به اختصار به بررسی مصادر حدیث یاد شده و ارائه چهار معنا از آن می‌پردازد. ۲. مقاله «وقفه عند حدیث السعید سعید فی بطن أمه و الشقی شقی فی بطن أمه» از آقایان نوروز امینی و حسین خانی کلکای که در شماره ۳۲ مجله آفاق الحضارة الاسلامیة چاپ شده است، بیشتر بر مصادر روایات در منابع فریقین و تاریخ‌گذاری آن تکیه دارد. ۳. مقاله «سعادت و شقاوت از منظر روایات باب السعادة و الشقاء کتاب کافی» نگاشته محمدرضا کریمی و عبدالکریم همایونی

که در شماره ۵۱ مجله سفینه به چاپ رسیده است، به اختصار به تبیین سه روایت از کتاب کافی می‌پردازد. با وجود تلاش پژوهشگران فوق، رفع تعارض روایات سعادت و شقاوت ذاتی با آموزه‌های کتاب و سنت و بدیهیات عقلی، کمتر مورد توجه آنان واقع شده است.

۲. مفهوم‌شناسی سعادت و شقاوت

۱-۲. معنای لغوی سعادت و شقاوت

با مراجعه به منابع لغوی درمی‌یابیم غالب این آثار، معنای واحدی را به عنوان اصل برای سعادت ذکر کرده‌اند که عبارت از رسیدن به خیر می‌باشد و نقیض آن شقاوت است. در این میان، برخی از لغویان با تکیه بر نقیض سعادت به تعریف آن پرداخته‌اند؛ چنان‌که سعادت را نقیض نحس می‌دانند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۳۲؛ ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ۱: ۳۵۲). برخی نیز به اصل معنا توجه کرده‌اند، چنان‌که برکت و خوش‌یمنی را معنای سعادت دانسته‌اند (جوهری، ۱۴۱۰ق، ۲: ۴۸۷). از نظر راغب اصفهانی، سعادت به معنای یاری و توفیق الهی به انسان در دست‌یابی به خیر می‌باشد که شقاوت متضاد آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۴۱۰). در لسان العرب افزون بر خوش‌یمنی، مساعدت و یاری کردن به عنوان معنای سعادت مطرح شده است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۳: ۲۱۳). در این میان، ابن فارس با ارائه معنایی جامع به تبیین معنای لغوی سعادت پرداخته است. این معنا نیز به صورت پراکنده در کتاب‌های لغوی قابل مشاهده است. از نظر ایشان، «سعد» اصلی است که دلالت بر خیر و سرور می‌کند و برخلاف نحس می‌باشد و «سعد» به معنای خوش‌یمنی در امور است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۳: ۲۰۲). بنابراین در مقام نتیجه‌گیری می‌توان گفت سعادت و شقاوت از نظر لغت‌شناسان دو معنای کلی دارد: یکی خوش‌یمنی و برکت که ضد آن نحوست و بی‌برکتی است؛ دیگری مساعدت و یاری کردن که ضد آن یاری نکردن و متناسب با نبود توفیق الهی است.

۲-۲. معنای اصطلاحی سعادت و شقاوت

با مراجعه به آثار اندیشمندان شیعه درمی‌یابیم که بیشتر آن‌ها رسیدن به عدالت، ملائمت با طبع و فراهم آمدن موجبات لذت و راحتی را سعادت شمرده‌اند. این معنا با توجه به طبع‌ها، اعتقادات و خواسته‌های افراد متفاوت است. اما در نهایت، نیل به مقصد که همان کمال موجودات می‌باشد، در ذهن انسان تداعی می‌شود. در نظر اشخاصی که

به جهان دیگر معتقدند، سعادت یعنی رسیدن به مقام قرب خداوند یا دست یافتن به رضوان الهی است. کسی که خوشبختی را در رسیدن به اهداف والای مردمی می‌پندارد، سعادت را در داشتن یک جامعه مرفه عمومی می‌داند. هرچند یک تعریف جامع وجود دارد و آن دست‌یابی به هدف و کمالی است که برای هر موجودی در زمان خلقتش مقدر شده است. از این‌روی در نظر ابن‌سینا، محصول نهایی همه سعادت‌ها در این است که مجموع قوای نفس انسانی به آنچه شایسته آن هستند دست بیابند؛ یعنی نهایت و مقصد همه افعال آن‌ها به سمت عدالت باشند (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ق، ۱۰۹). ملاصدرا نیز سعادت را ادراک امری می‌داند که با طبع انسان ملائم باشد و شقاوت ادراک امری است که با طبع او ناسازگار باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵ش، ۲۵۰).

از نظر امام خمینی (ره)، سعادت در نظر عرف و عقلا عبارت است از موجبات لذت و راحتی و حاصل شدن وسایل شهوت‌ها و امیال آدمی و تحقق آنچه با نفس انسان و قوای آن سازگاری دارد که این امر اغلب دائمی است و در مقابل آن، شقاوت است (خمینی، ۱۴۲۱ق، ۷۳). از دیدگاه نراقی، حقیقت سعادت در دیدگاه اهل استدلال، اصحاب کشف و شهود و اهل شرع و ظاهر، به ترتیب عبارت است از عقل و علم، عشق و زهد و ترک دنیا (نراقی، ۱۳۸۵ش، ۱: ۷۸).

نتیجه سخن اینکه میان معنای لغوی سعادت و شقاوت و معنای اصطلاحی آن تناسب وجود دارد. حقیقت سعادت، رسیدن انسان به هدف نهایی و کمال واقعی خویش است. چنان‌که علمای اخلاق آن را خیر مطلق می‌دانند و در آموزه‌های دینی، سعادت به دست‌یابی به مقام قرب و رضوان الهی تعبیر شده است. رسیدن به کمال و سعادت نیز امری اختیاری است و باید هر کسی با اعمال اختیاری به‌صورت آگاهانه و بر اساس انتخاب راه صحیح آن را به‌دست آورد. از این‌رو سعادت امری حقیقی، دنیوی - اخروی و به‌طور کامل دست‌یافتنی است؛ اما با توجه به طریقی که افراد طی می‌کنند، مختلف است.

۳. سعادت و شقاوت ذاتی در بیان روایات

پاره‌ای از روایات اهل بیت (ع)، بر سعادت و شقاوت ذاتی اشاره دارند. بر پایه این احادیث، سعادت‌مندی و شقاوت‌مندی اکتسابی و اختیاری نیست و به‌نوعی انسان در تحقق آن مجبور است. این روایات در ظاهر با آموزه‌هایی مانند عدالت و اختیار تعارض دارند. پیش از بررسی سندی و دلالتی این روایات، ضرورت دارد مصادری که به نقل آن‌ها

پرداخته‌اند، ذکر شود. با مراجعه به جوامع روایی شیعه به سه حدیث برمی‌خوریم که در آن‌ها به سعادت و شقاوت ذاتی اشاره شده است.

حدیث نخست در کتاب من لایحضره الفقیه و امالی شیخ صدوق ذکر شده که در آثار محدثان متأخر شیعه منعکس شده است. در این حدیث امام صادق (ع) در پاسخ یکی از اصحابش که از صحت و کیفیت جمله «بدبخت در شکم مادرش بدبخت است و خوشبخت کسی است که به غیر خودش پند داده می‌شود» پرسش می‌کند، می‌فرماید که این از فرمایشات پیامبر اکرم (ص) است: «رَوَى صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ قُلْتُ لِلصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع) أَخْبَرَنِي عَنْ هَذَا الْقَوْلِ قَوْلٌ مَنْ هُوَ أَسْأَلَ اللَّهَ الْإِيمَانَ وَ التَّقْوَى وَ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ عَاقِبَةِ الْأُمُورِ... وَ الشَّقَى مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ... فَقَالَ الصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ (ع) هَذَا قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ (ص)». (صدوق، ۱۴۰۴، ۴: ۴۰۲؛ همو، ۱۳۷۶ش، ۴۸۷-۴۸۸: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۲۶: ۱۵۷-۱۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۷۴: ۱۱۴-۱۱۵)

حدیث دوم را شیخ کلینی با مضمون روایت اول ذکر می‌کند، ولی سندی که آورده، متفاوت است: «حَمِيدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكُنْدِيِّ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ عَدِيسَ عَنِ أَبَانَ بْنِ عَثْمَانَ عَنِ أَبِي الصَّبَّاحِ قَالَ سَمِعْتُ كَلَاماً يَرْوَى عَنِ النَّبِيِّ (ص) وَ عَنِ عَلِيٍّ (ع) وَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ فَعَرَضْتُهُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقَالَ هَذَا قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ ص أَعْرَفُهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۸۱)

شیخ حرّ عاملی حدیث فوق را از کتاب کافی نقل کرده و به وجود آن با زیاداتی در امالی شیخ صدوق اشاره نموده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۷: ۸۴). لازم به ذکر است که این حدیث را حسین بن سعید کوفی در کتاب الزهد با اختلاف اندکی نسبت به روایت موجود در کافی با سندی مرسل چنین آورده است: «الْقَاسِمُ وَ فَضَالَةُ عَنْ أَبَانَ بْنِ عَثْمَانَ عَنِ الصَّبَّاحِ بْنِ سَيَابَةَ قَالَ سَمِعْتُ كَلَاماً يَرْوَى عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ قَالَ: السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲ق، ۱۴). تفاوت این روایت با حدیث موجود در کافی آن است که در نقل کلینی به شخص ابوالصباح کنانی تصریح شده که سخنی از پیامبر (ص) را جهت تأیید به امام صادق (ع) عرضه می‌کند؛ در حالی که در روایت موجود در کتاب الزهد چنین تصریحی وجود ندارد، از این رو مرسل می‌باشد.

حدیث سوم از امام کاظم (ع) با سندی متفاوت و مضمونی افزون‌تر از مضمون دو

روایت پیشین در کتاب توحید شیخ صدوق نقل شده است. بر اساس این حدیث، شقی در شکم مادرش بدبخت است، زیرا خدا می‌داند که او اعمال شقاوت‌مندان را انجام می‌دهد. خوشبخت نیز کسی است که در شکم مادرش سعید است و خداوند می‌داند که اعمال نیک‌بختان را انجام می‌دهد: «حَدَّثَنَا الشَّرِيفُ أَبُو عَلِيٍّ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيسَابُورِيَّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ (ع) عَنْ مَعْنَى قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ سَعَدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ فَقَالَ الشَّقِيُّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ الْأَشْقِيَاءِ وَ السَّعِيدُ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ السُّعَدَاءِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ۳۵۶). روایت فوق را محدثان متأخر همگی از کتاب توحید نقل کرده‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۵۷؛ قمی، ۱۴۱۴ق، ۸: ۷۴۷؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۸ق، ۵: ۴۰؛ ۶: ۲۲؛ جزایری، ۱۴۱۷ق، ۲: ۲۵۸).

۴. بررسی سندی روایات

یکی از مقدمات و قرائن اعتماد به حدیث، اثبات صحت سند آن است. بر اساس این مبنا به ارزیابی سه روایت ذکر شده که هر کدام از طریق متفاوت نقل شده است، می‌پردازیم.

با مراجعه به سند حدیث نخست به غیر قابل‌خداشه بودن آن پی می‌بریم، زیرا در طریق روایت صفوان بن یحیی وجود دارد که ایشان از اصحاب اجماع است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ۱۹۷). هرچند مبانی محدثان و فقیهان در پذیرش قاعده اصحاب اجماع و توسعه آن به عنوان یکی از قواعد عام توثیق رجالی، متفاوت است.^۱ با این حال رجالانی که معتقدند تعبیر کَشَى، حاکی از صحت همه آنچه اصحاب اجماع از معصومین (ع) نقل کرده‌اند، نیست؛ بر جلالت و مقام برجسته این اشخاص تأکید دارند (خویی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۸۶). افزون بر این، رای اختلاف محدثان متقدم و متأخر در این زمینه، بودن یکی از

۱. برخی از رجالیان بر این باورند تعبیر کَشَى از «تصحیح ما یصح عنهم» فقط همان راویان هجده‌گانه را توثیق می‌کند. گروهی نیز معتقدند افزون بر توثیق راویان ذکر شده، راویان پس از آن‌ها نیز توثیق می‌شوند (حسینی، ۱۳۹۵ش، ۱۲۰). گروهی از فقها همچون علامه حلی، محقق اردبیلی، سید محمد عاملی، آیت الله خویی و امام خمینی معتقدند مراد کَشَى از این عبارت، صحت روایات آنان می‌باشد. بدین معنا که این هجده نفر در اخبار خود راست می‌گویند و ثقه هستند (همان، ۱۲۱).

اصحاب اجماع در سلسله سند موجب اتقان سند می‌گردد. همچنین نقل اجماع توسط کشتی اگرچه حاکی اجماع همگان نیست، ولی حداقل کاشف از اتفاق گروه زیادی است (زرگوش‌نسب و دیگران، ۱۳۹۲ش، ۴۵). افزون بر صفوان بن یحیی که بر وثاقت او تأکید شده است، ابوالصباح کنانی نیز از اصحاب ویژه امام باقر و صادق (ع)، از راویان ثقه و جلیل‌القدر می‌باشد که علمای رجال او را مدح و توثیق کرده‌اند (طوسی، ۱۳۴۸ش، ۳۵۲؛ نجاشی، ۱۴۱۶ق، ۱۵).

روایت دوم، به دلیل وجود احمد بن عدیس در زنجیره سند قابل‌خداست، زیرا رجالیان او را مجهول می‌دانند (جواهری، ۱۴۲۴ق، ۳۳). علامه مجلسی نیز به مجهول بودن این راوی اذعان دارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۵: ۱۸۵). با فرض اینکه نام او تصحیف شده و احمد بن عبدوس باشد نیز مشکل پا برجاست؛ زیرا وی در کتاب‌های رجالی مورد جرح و تعدیل قرار نگرفته و مهمل است (حلی، ۱۴۱۱ق، ۹۹؛ نجاشی، ۱۴۱۶ق، ۸۱؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ۱۴۱۲-۱۴۱۵؛ حلی، ۱۳۹۲ق، ۳۹). با این حال در سلسله سند این روایت، ابان بن عثمان احمر بجلی از اصحاب امام صادق و امام کاظم (ع) (خویی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۵۷) و از اصحاب اجماع قرار گرفته است (حلی، ۱۳۴۲ش، ۱۲). وی بی‌واسطه و با واسطه از امام صادق (ع) روایت کرده است. آیت‌الله خویی افزون بر این که او را از اصحاب اجماع می‌داند، صرف ذکر نامش در سند کامل الزیارات و سند شیخ صدوق را برای وثاقت او کافی می‌داند (خویی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۶۱). ابوالصباح کنانی نیز چنان‌که پیشتر مطرح شد مورد اعتماد و مدح رجالیان است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ۱۵).

حاصل سخن آنکه نمی‌توان ادعا کرد سند کلینی قابل استناد نمی‌باشد؛ بلکه حدیث حسن یا شبیه به صحیح است. افزون بر آن، با تخریج روایت به وسیله کتاب من لا یحضره الفقیه و امالی شیخ صدوق، حدیث از مجهول بودن خارج می‌شود؛ از این‌روی از جهت سندی صحیح و قابل استناد می‌باشند.

روایت سوم نیز به دلیل وجود نام ابن ابی عمیر در میان راویان، صحیح است. افزون بر آن، در سلسله سند آن افراد ممدوح همچون ابوعلی محمد بن احمد وجود دارد. وی استاد کشتی و مورد اعتماد او بوده است (طوسی، ۱۳۴۸ش، ۱۰۸۸). همچنین ابن قتیبه از دوستان و هم‌بحث‌های فضل بن شاذان بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ۲۵۹). فضل بن شاذان نیز از ثقات مشهور و معروف راویان حدیث شیعه و از اصحاب ائمه (ع) می‌باشد (حلی، ۱۴۲۲ق، ۷۶۸). نقل فضل بن شاذان از محمد بن ابی عمیر نیز بر اعتبار حدیث می‌افزاید، زیرا ابن ابی عمیر از اصحاب اجماع و از اصحاب ائمه (ع) به‌شمار می‌رود.

وی با سه تن از ائمه (ع) (امام کاظم، امام رضا و امام جواد) هم عصر بوده است، اما اینکه آیا او امام صادق (ع) را نیز درک کرده و اینکه از کدام یک از آن بزرگواران روایت نقل کرده است، اختلاف‌هایی وجود دارد. در بزرگی و جلالت او همین اندازه کافی است که بدانیم جمع زیادی از اصحاب ائمه (ع) - نزدیک به هشتاد تن - از این محدث بزرگ روایت نقل کرده‌اند (خویی، ۱۴۱۰ق، ۲۲: ۱۰۵-۱۰۶).

بنابراین با بررسی رجالی و سندی احادیث فوق می‌توان به صحت و اعتبار آن‌ها حکم کرد. گام بعد، بررسی دلالتی روایات می‌باشد، زیرا آنچه در مضمون این احادیث به ظاهر مشکل مورد مناقشه است، مفهومی است که از متن آن‌ها برمی‌آید.

۵. بررسی دلالتی روایات

گرچه صحت سندی روایات فوق مورد تأیید می‌باشد، با این حال ظاهر آن‌ها با آیاتی از قرآن کریم که دال بر قدرت انتخاب در انسان می‌کنند، مخالفت دارد. همچنین با حکم عقلی که دین و عدالت الهی و هدف آفرینش را درک می‌کند نیز در اختلاف است، زیرا اگر انسان نتواند انتخاب کند نباید مورد پرسش و بازخواست قرار گیرد؛ حال آن‌که در آیاتی به پرسش از عمل آدمی، اشاره شده است؛ مانند: «تَاللَّهِ لَتُسْئَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَفْتَرُونَ» (النحل: ۵۶)، «وَلَتُسْئَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (النحل: ۹۳)، «لَا يَسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ» (الانبياء: ۲۳)، همچنین آیاتی که انسان را مختار در انتخاب مسیر خود به سوی کمال یا ضلالت می‌شمارد، در تعارض با روایات ذکر شده می‌باشند.

به‌طور کلی روایات سعادت و شقاوت ذاتی را از جهت نسبت دادن می‌توان به دو گونه دسته‌بندی کرد:

۱- در گونه نخست سعید و شقی بودن مستقیم به خود فرد نسبت داده شده است: «وَالشَّقِیُّ مَنْ شَقِیٌّ فِی بَطْنِ أُمَّهِ وَالسَّعِیْدُ مَنْ وَعَظَ بِغَیْرِهِ». بر مبنای این حدیث، جنینی که هنوز به دنیا نیامده و عملی را مرتکب نشده، سعادت‌مند یا شقی می‌باشد. این تعبیر از حدیث، تداعی‌کننده جبر است که در این صورت با عدل الهی و مصلحتی که در خلق بندگان وجود دارد متنافی است؛ حال آنکه اعتقاد به عدل از اصول دینی مسلمانان است. افزون بر آن، آوردن آدمی بر روی کره خاکی به منظور آزمودن او و آماده شدن برای جهان ابدی است. همچنین اگر از پیش نتیجه ابتلائات او تعیین شده باشد، پس خلقتش عبث خواهد بود و از خالق حکیم، فعل بیهوده قبیح است.

۲- در گونه دوم سعید و شقی بودن منتسب به علم الهی شده است: «الشَّقِیُّ مَنْ

شَقِي فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ فَقَالَ الشَّقِيُّ مَنْ عَلِمَ اللَّهَ وَهُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ الْأَشْقِيَاءِ وَالسَّعِيدُ مَنْ عَلِمَ اللَّهَ وَهُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ السُّعَدَاءِ». دلالت این حدیث با توجه به اینکه خالق هستی به تمام موجودات از ابتدای خلقت تا انتهای آن عالم است، صحیح بوده و با آیات و روایات دال بر وجود اختیار برای انسان، منافات ندارد.

بر مبنای دسته‌بندی فوق، روایت گونه نخست به ظاهر متعارض با آموزه‌های نقلی و عقلی است و به نوعی فهم آن‌ها دشوار می‌باشد. توجیحات اندیشمندان نیز اغلب ناظر به این احادیث است.

۶. دیدگاه اندیشمندان شیعه در توجیه روایات سعادت و شقاوت ذاتی

برخی از حکما و محدثان بزرگ شیعه، توجیهاتی در رفع تعارض روایات سعادت و شقاوت ذاتی ارائه کرده‌اند که می‌توان آن‌ها را در سه محور کلی دسته‌بندی نمود: پیش از دنیا، در دوران دنیا و حیات آخرت.

۶-۱. سعادت و شقاوت پیش از حیات دنیوی در عالم ذر

برخی حکما معتقدند سعادت و شقاوت انسان از انتخاب او در عالم ذر نشأت می‌گیرد، زیرا این انتخاب بر تکوین فطرت او اثر دارد. به بیان دیگر، اگر انسان در عالم ذر ایمان را برگزیند، در دنیا نیز به ایمان تمایل دارد و سعادت‌مند می‌گردد. در مقابل، اگر آدمی در آن نشئه کفر را برگزیند، در دنیا نیز به کفر و بدی میل دارد و شقاوت‌مند می‌شود (ابن سلیمان حلّی، ۱۳۷۰ق، ۲۲۷). هرچند برخی تأثیر انتخاب انسان در عالم ذر، بر خوشبختی و بدبختی در دنیا را منافی با اختیار نمی‌دانند؛ زیرا آدمی با اراده خویش می‌تواند راه درست یا نادرست را انتخاب کند (ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶ش، ۷). این توجیه افزون بر عدم دلالت صریح روایات بر آن، نزد اندیشمندان نیز به شکل واحد مطرح نشده است؛ چنان‌که در پذیرش عالم ذر نیز میان اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد.

۶-۲. سعادت و شقاوت در دوران حیات دنیوی

برخی اندیشمندان شیعه ضمن آنکه روایات سعادت و شقاوت ذاتی را مرتبط با حیات دنیوی دانسته‌اند، توجیحات گوناگونی در تبیین آن‌ها ارائه می‌کنند که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

۶-۲-۱. حمل بر مجاز

برخی از صاحب نظران بر این اعتقاد هستند که در احادیث سعادت و شقاوت ذاتی، مجاز به کار رفته است. به این معنا که مراد از احوال شقی در شکم مادر، چنین است که به زودی بدبخت می شود. مانند کسی که پدرش پیر است و به او یتیم گفته می شود؛ از این باب که به زودی پدرش را از دست می دهد (طوسی، بی تا، ۶: ۶۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ۵: ۲۹۷). یا چنانچه به کسی که مشهور به حُسن خلق و تقواست از باب مجاز می گوئیم: حسن خلق و تقوا با ذات او عجین شده است. در بحث سعادت و شقاوت نیز به کسی که سعید یا شقی است از باب مجاز می توان گفت که این سعادت و شقاوت از دوره جنینی در رحم مادر با او عجین شده است (قمی، ۱۴۰۴ ق، ۲۲۷، تعلیقات محقق). به بیان دیگر، اطلاق سعادت و شقاوت بر جنین از باب مجاز برای بیان سعادت و شقاوت شخص در بزرگسالی است. این دیدگاه پذیرفتنی نیست، زیرا مجاز نیازمند قرینه است؛ در حالی که نص احادیث، صریح است و بر مجاز دلالت ندارد.

۶-۲-۲. علم حق تعالی

از نظر برخی اندیشمندان، سعادت و شقاوت در روایات به معنای علم خداوند به اعمال بندگان و در نتیجه سعید یا شقی بودن ایشان است، اما این علم، اجباری برای بندگان به همراه ندارد.

آیت الله جوادی آملی در توضیح این دیدگاه چنین می نویسد: معنای سعادت سعید و شقاوت شقی در رحم مادر، این است که خداوند مصوّر که عالم غیب و شهادت است در دوران بارداری مادر می داند که کودکش بعد از تولد با اختیار خود راه فلاح را می پیماید یا به طریق ضلالت می رود با اینکه قدرت پیمودن راه هدایت را دارد. آمیختگی تصویر الهی با تکلیف (منطقه اختیار، قدرت و طاقت) همین نتیجه را می دهد. مسئولیت انسان و مؤاخذة شدن وی درباره عقاید، اخلاق، فقه و حقوق در متن تصویر روح او تعبیه شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش، ۳۲: ۹۲). ایشان در سخنی دیگر این نکته را بیان می کنند که خدای متعال پیش از خلقت انسان و اعمال او، به هویت و نوع عمل وی آگاه بوده است و کارهای انسان بر پایه علم او انجام می گیرد؛ زیرا اگر معلوم یافت نشود یا مطابق با علم خدا موجود نگردد، در هر دو صورت لازم می آید علم خدا، جهل باشد و این محال است (همو، ۱۳۹۵ ش، ۳۲۶).

به نظر ایشان آنچه سعادت و شقاوت انسان را در بر دارد، عمل خود او می‌باشد. این دو، ذاتی انسان نیستند و او در انتخاب عملش مختار است، ولی افعال آدمی معلوم علم خداوند است و این امری است که عدم آن محال عقلی است؛ یعنی محال است که خالق هستی علم به مخلوقش نداشته باشد (ر.ک: همو، ۱۳۹۳ش، ۲۴: ۴۰۹؛ همو، ۱۳۹۵ش، ۳۲۶-۳۲۸).

۶-۲-۳. لزوم وجود بداء

برخی عالمان در تعیین معنای روایات سعادت و شقاوت بر این باورند که سعادت و شقاوت به شرط بداء در بطن مادر مقدر شده است. همچنانکه از برخی روایات استفاده می‌شود، پس از گذشت چهار ماه از انعقاد نطفه در رحم مادر، خداوند دو فرشته را برمی‌گزیند در حالی که آنان از خداوند می‌پرسند چه می‌خواهی خلق کنی؟ خداوند آنچه از جنسیت جنین، ایمان و کفر او، سیاه یا سفید بودنش، سعادت یا شقاوتش، ویژگی‌ها و حالاتش، بلا و عافیت و بیماری و اجلش و غیره که می‌خواهد به آن‌ها وحی می‌کند. آن‌ها بین دو چشمش می‌نویسند. سپس خداوند می‌فرماید: بداء را در آن شرط کنید (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۸ق، ۵: ۴۰؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ۲۲۷، تعلیقات محقق). در نقد این دیدگاه می‌توان گفت با وجود آنکه بداء از باورهای صحیح امامیه به‌شمار می‌آید، در نص احادیث مورد بحث، به آن اشاره‌ای نشده است.

۶-۲-۴. تأثیر اقتضایی تربیت مادر

برخی معتقدند که جنین از تغذیه مادر و خلق و خوی او بهره می‌برد و در نتیجه زمانی که به عرصه این کره خاکی قدم می‌گذارد، خصوصیات ذاتی‌ای را با خود همراه دارد. به بیان دیگر، اجبار از ناحیه خداوند نیست، بلکه به دلیل رفتار و عادات والدین است. علامه طباطبایی به تأثیر تربیت و تلقین در خوی آدمی اذعان دارد، در نظر وی، این به معنای جبر در سعادت‌مند شدن فرد نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۹۹-۱۰۰). این دیدگاه، توجیه معقول و صحیحی است. یعنی تربیت والدین و تأثیر رفتار آن‌ها بر سعادت و شقاوت به‌صورت علت ناقصه است و علت تامه محسوب نمی‌شود. در این توجیه جبری از ناحیه خداوند نسبت به بنده به چشم نمی‌خورد؛ بلکه رفتار و تربیت مادر شرایط را برای سعادت و شقاوت فرزند مهیا می‌کند، گرچه مانع اراده و اختیار نیست.

۵-۲-۶. صورت تکوینی جنین

برخی از اندیشمندان بر این باورند که مراد از سعادت و شقاوت، صورت تکوینی جنین است. به این معنا که اگر جنین در سلامت متولد شود، سعادتمند و اگر بیمار باشد در شقاوت است. این نظر را امام خمینی مطرح و رد می‌کند. بر اساس این دیدگاه، فرد از سعید یا شقی بودن والدین تأثیر می‌پذیرد. در نتیجه حدیث به بحث جبر و اختیار باز نمی‌گردد (خمینی، ۱۴۱۸ق، ۲۸۸).

۶-۲-۶. تأثیر حلیت یا حرمت در زمان انعقاد نطفه

از نظر برخی محدثان، کسی که نطفه‌اش از حرام منعقد شده باشد، شقی و فردی که این‌گونه نباشد، سعید است (صدوق، ۱۴۰۴ق، ۴: ۳۷۷). بنابراین منظور از سعید و شقی در روایت، تأثیر حلیت یا حرمت در زمان انعقاد نطفه بر سرنوشت نهایی انسان است. در تحلیل توجیه فوق می‌توان گفت، اینکه جنین از حلال منعقد شده باشد یا از حرام، قطعاً در شخصیت و رفتار فرد بی‌تأثیر نیست. اما اول اینکه تأثیر مسئله مورد نظر، به‌نحو علت تامه در اعمال انسان نیست. دوم: با اعطای قدرت اختیار، هر فردی می‌تواند مسیری را برگزیند که به سعادت برسد، هرچند که از حرام متولد شده باشد. سوم: انسان موجودی تربیت‌پذیر است و با تربیت صحیح و قرار گرفتن در محیطی سالم می‌تواند نقاط ضعف را برطرف کند.

۷-۲-۶. سعادت دنیوی

شیخ صدوق پس از نقل دو روایت با یک مضمون، سعادت را به دنیوی و اخروی تقسیم می‌کند و حدیث را دال بر سعادت دنیوی می‌داند. اما در بخش اخروی، سعادت و شقاوت را منوط به اعمالی می‌کند که آدمی در طول حیات خود انجام می‌دهد (همان). با دقت در ظهور روایات و مطلق بودن سعادت و شقاوت، بر این دیدگاه اشکال وارد است. به بیان دیگر، منحصر کردن روایت به سعادت و شقاوت دنیوی صحیح نیست و شاهدی بر آن وجود ندارد.

۸-۲-۶. تقدم وجودی سعادت و شقاوت بر عمل انسان

برخی از پیروان حکمت متعالیه با مبنا قرار دادن نظریه تجرّد ادراک از ماده، بر تقدم وجودی سعادت و شقاوت بر عمل انسان تأکید دارند. از نظر آنان، سعادت و شقاوت

وقتی در انسان محقق می‌شود که ادراک او فعلیت پیدا کرده و مستقر شده باشد. ادراک هم از آنجایی که مجرد از ماده است، قهراً مقید به قیود ماده و محکوم به احکام آن که یکی از آن‌ها زمان (مقدار حرکت) است، نیست. بنابراین، گویی ما به نظرمان چنین می‌رسد که سعادت بعد از حرکت ماده به سوی فعلیت موجود می‌شود ولیکن حقیقت امر این است که منشأ سعادت یعنی ادراک از آنجایی که مجرد است، مقید به زمان نیست. پس سعادت که پس از حرکت ماده پیدا می‌شود، عیناً پیش از حرکت نیز وجود داشته است؛ نظیر نسبت دادن امور حادث به فعل الهی که اگر ما فعل خدا را در این نسبت مقید به زمان کرده، می‌گوییم: «خداوند زید را در فلان روز آفریده». این تقیید در حقیقت تقیید از نظر ما است، چون ما در این نسبتی که می‌دهیم نظرمان به خود حادثه است و زمان و حرکتی که منتهی به حدوث آن شده در نظر می‌گیریم وگرنه فعل خدای متعال مقید به زمان نیست. مجموع حوادث و همچنین زمان حدوث هر حادثه و سایر قیود و شرایطی که دارد، او ایجاد کرده، آن وقت چطور ممکن است عمل خود او مقید و محدود به حدود زمان شود؟ ... پس از آنجایی که سعادت و شقاوت انسان از راه تجرّد علمی اوست که مجرد و بیرون از زمان است، می‌توان آن‌ها را پیش از امتداد زمان زندگی‌اش گرفت؛ چنان‌که به واسطه ارتباط آن‌ها به اعمال و حرکات انسان می‌توان متأخرتر از آن‌ها گرفت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۱۰۱).

توجیه فوق با وجود صحیح و عقلانی بودن، از جهتی قابل تأمل است و آن اینکه مجرد بودن ادراک انسان و عدم تقید به زمان صحیح است، ولی بحث در این است که آیا در روایات، نسبت دادن سعادت‌مندی به ادراک است یا جبری بودن آن؟ به بیان دیگر، اگر این توجیه را بپذیریم که در روایات، مراد ادراک سعادت و شقاوت پیش از عمل است، مسئله جبری و ذاتی بودن آن‌ها از بین می‌رود. اما اگر منظور از روایات را سعید یا شقی بودن انسان بدانیم، باید چگونگی این رخداد و به وجود آمدن سعادت و شقاوت از جهت واقع شدن آن پس از عمل انسان بررسی شود. به‌طور کامل روشن است که به هیچ انسانی پیش از وقوع عمل از جانب او، سعید یا شقی گفته نمی‌شود.

۶-۲-۹. تأویل شکم مادر به عالم طبیعت

برخی اندیشمندان بر این باورند که مقصود از «بطن امّ»، مطلق عالم طبیعت است که امّ مطلق و مشیمه تربیت اطفال است و نمی‌توان «بطن امّ» را عبارت از آن معنای عرفی خود دانست، زیرا سعادت چون از کمالات و فعلیات است از برای نفوس هیولایی

حاصل نیست، مگر بالقوه. ظاهر آن است سعید در بطن امّ، بالفعل سعید است، پس باید ارتکاب خلاف ظاهری نمود (خمینی، ۱۴۰۹ق، ۵۲۸). این سخن امام خمینی در واقع پاسخی دقیق به نظر علامه می‌باشد، زیرا همان‌طور که در نظر طباطبایی در دیدگاه پیشین گذشت، ایشان ادراک انسان را از مجردات و بدون مقید بودن به زمان می‌دانستند. به همین دلیل پیش از فعلیت پیدا کردن هر عملی از جانب انسان، قوه ادراک به درک سعادت یا شقاوت نائل می‌شود. با این حال، بر این دیدگاه نیز قرینه‌ای صریح در روایات وجود ندارد و به نوعی مخالف با ظهور آن است.

۳-۶. پس از حیات دنیوی

برخی از حدیث‌پژوهان روایات سعادت و شقاوت ذاتی را به عالم پس از مرگ بازمی‌گردانند. آن‌ها شکم مادر را به قبر تأویل می‌کنند. به‌گونه‌ای که گفته شود فرد سعید زمانی که در قبر قرار گیرد، سعادت‌مند است و شقی زمانی که در قبر داخل می‌شود، شقاوت‌مند است (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۸ق، ۵: ۴۰). بر اساس این دیدگاه، سعادت و شقاوت در دنیا مشخص نمی‌شود، بلکه پس از مرگ انسان معلوم می‌گردد. آدمی پس از اینکه در دنیا زندگی کرد و اعمال خوب و بد انجام داد، به‌واسطه عمل خود، پاداش و یا عقاب داده می‌شود. بسیار روشن است که این تأویل از روایات، بعید بوده و قرینه‌ای بر تأیید آن وجود ندارد، زیرا آنچه احادیث بر آن دلالت دارند، سعادت‌مندی و شقاوت‌مندی انسان در رحم مادر، در عالم دنیاست نه پس از مرگ.

۷. دیدگاه صحیح پیرامون دلالت روایات

با دقت در دیدگاه‌های یازده‌گانه اندیشمندان درمی‌یابیم که همگی در پی رد ارتباط ظاهر روایات با شبهه جبر بوده‌اند. در توجیهاات ذکر شده همه در پی نفی سعادت و شقاوت ذاتی هستند. در این میان، دیدگاه بیانگر «علم خداوند» جامع‌تر و موجه‌تر به نظر می‌رسد، زیرا برداشت‌های ناظر به «سعادت دنیوی»، «تأویل شکم مادر به قبر»، «تأویل شکم مادر به عالم طبیعت» و «حمل بر مجاز» بدون دلیل نقلی و عقلی محکم است. دلیل بیانگر «تأثیر اقتضایی تربیت»، «صورت تکوینی جنین» و «تأثیر حلیت و یا حرمت در زمان انعقاد نطفه» نیز امری مؤثر در سعادت‌مندی یا شقی بودن فرد است و روایاتی نیز بر این مطالب دلالت دارند، اما این دلایل تنها جزئی از علت هستند و علت تامه نیستند.

پیرامون توجیه ناظر به «انتخاب در عالم ذر» و «وجود بداء» میان عالمان اختلاف نظر وجود دارد. البته در بیان معتقدان به عالم ذر دلیل قرآنی وجود دارد و آن، آیه ۱۷۲ سوره اعراف است که می‌فرماید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ». یعنی با وجود شهادت گرفتن از خودشان در عالم ذر باز هم با اختیار برخلاف میثاق عمل می‌کنند و به شقاوت می‌رسند. بنابراین منظور از روایات عالم ذر نیست، زیرا پس از آن انسان قدم به دنیا گذاشته و پس از انجام اعمال خود به سعادت و شقاوت دچار می‌شود. شاید بتوان این نظر را با این بیان توجیه کرد که در عالم ذر خداوند آگاه به سعادت و شقاوت بندگان است. در این صورت بازگشت دیدگاه «تقدم وجودی سعادت و شقاوت بر عمل انسان» به نظر حمل بر «علم الهی» است. با آنکه دیدگاه «تقدم وجودی سعادت و شقاوت بر عمل انسان»، استدلال فلسفی موجهی است، ولی عنوان سعید یا شقی پس از تبدیل قوه به فعل و ارتکاب عمل بر انسان، قابل انطباق است. بر فرض پذیرش، بازگشت این دیدگاه، به نظر حمل بر «علم الهی» است.

بنابراین کامل‌ترین و مناسب‌ترین تعبیری که از سعادت و شقاوت در میان نظر اندیشمندان وجود دارد، همان دیدگاه حمل بر «علم الهی» است، زیرا عقل نیز به دلیل علم ازلی الهی آن را موجه دانسته و افزون بر این حدیثی که از امام کاظم (ع) نقل شده، مؤید این دیدگاه است: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ (ع) عَنْ مَعْنَى قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ فَقَالَ الشَّقِيُّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ الْأَشْقِيَاءِ وَ السَّعِيدُ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ السُّعَدَاءِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ۳۶۵)؛ امام کاظم (ع) در پاسخ فردی که از معنای قول پیامبر (ص) در مورد سعادت و شقاوت پرسش می‌کند، می‌فرماید: شقی و بدبخت کسی است که زمانی که در شکم مادرش هست، خداوند می‌داند که عمل شقاوت‌مندان را مرتکب می‌شود. خوشبخت نیز کسی است که در حالی که در شکم مادرش هست، خداوند می‌داند که عمل سعادت‌مندان را انجام می‌دهد.

در این میان، برخی از اندیشمندان شیعه نفی وجود ذاتی را شاهد و مؤیدی متقن در حمل روایات سعادت و شقاوت بر علم الهی می‌دانند. در نظر این افراد، اگر ذاتی بودن سعادت و شقاوت پذیرفته شود با وجود قدرت اختیار در انسان تعارض پیدا می‌کند و این موهبت الهی از او نفی می‌شود. بنابراین باید مسئله به شکل مطلوبی توضیح داده

شود؛ از این رو به نفی سعادت و شقاوت ذاتی و انتخاب آگاهانه انسان تأکید می‌کنند. چنان‌که صاحب‌نهایه‌الافکار بر این باور است که حدیث «السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمَّهٍ وَ الشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمَّهٍ» را باید به علم الهی تفسیر کنیم. به این صورت که علم خداوند پیش از تولد انسان، بر مسیری که با اختیار و اراده خود طی می‌کند، تقدم دارد. در غیر این صورت، به دلیل بدهات عقل و وجدان و به دلیل کتاب و سنت متواتر باید آن را کنار گذاشت (عراقی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۷۱).

علامه طباطبایی نیز بر این باورند که سعادت و شقاوت از ملکات وجودی نفس انسان است و تعبیر ذاتی بودن آن‌ها را به‌گونه‌ای متفاوت می‌پذیرند. اما ذاتی بودن را در این مورد به معنایی که از ظاهر احادیث برداشت می‌شود، نمی‌پذیرد و در رد آن دلایلی را ذکر می‌کند. با این تقریر که نفس در آغاز، در اثر حرکت جوهری بدن، پدید می‌آید، خیال شروع به فعالیت می‌کند؛ نفس در یک حرکت مداوم، راهی را پس از راه دیگر می‌پیماید و حالات و عقاید گوناگون، بر او انباشته می‌گردد، تا آن‌جا که در او، رسوخ یافته و با او، ملازم می‌گردند. پس اگر این صورت، صورت سعادت باشد، آن نفس، در برزخ در راه سعادت قرار می‌گیرد؛ اگر صورت شقاوت باشد، در راه شقاوت واقع می‌شود. هر شیء به آغاز خود بازمی‌گردد، البته آغاز و بازگشت، از این جهت با یکدیگر تفاوت دارند که بازگشت، به دو بخش منشعب می‌شود: خانه سعادت و خانه شقاوت؛ ولی آغاز، این دو شعبه را ندارد؛ بلکه تنها دار سعادت است و بس. سعادت و شقاوت ذاتی، این‌گونه باید تبیین گردد، نه آن‌گونه که از ظاهر لفظشان به نظر می‌رسد که بطلان تأثیر تربیت و بیهوده بودن تکلیف و بر هم خوردن نظام تشریح و خلاصه باطل بودن مجازات و کیفر و پاداش را در پی خواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۸۸ش، ۱۰۷-۱۰۹). ایشان در تفسیر آیه ۲۹ سوره اعراف نیز پس از ذکر روایات سعادت و شقاوت، برداشت ظاهری و جبری را از روایات مردود دانسته و چنین می‌نویسد: این روایات و همچنین آیات به چهار دلیل در مقام اثبات سعادت و شقاوت ذاتی نیستند: ۱- اگر بازگشت آن صرفاً به تصویر عقلی بوده و با واقعیت خارجی منطبق نباشد، اثر حقیقی نخواهد داشت و اگر برگشت آن به اقتضای ذاتی و حقیقی انسان که سعادت و شقاوتش بستگی به آن دارد، بوده باشد؛ منافی با اطلاق ملک خداوند بوده و مستلزم تحدید سلطنت اوست؛ ۲- بنای جمیع عقلا بر تأثیر تعلیم و تربیت است و همه متفقند بر اینکه کارهایی نیک و قابل ستایش است و کارهایی زشت و قابل نکوهش است؛ ۳- لازمه این حرف آن است که تشریح شرایع و فرستادن کتاب‌های آسمانی و نیز ارسال

پیامبران همه لغو و بی‌فایده باشد؛ ۴- اتمام حجت در ذاتیات به هر طور که تصور شود معنا نخواهد داشت، زیرا بر مبنای این فرض، انفکاک ذوات از ذاتیات خود محال است، این‌ها همه لوازمی است که قرآن کریم مخالف صریح آن است (همو، ۱۴۱۷ق، ۸: ۷۷). با دقت در سخنان علامه طباطبایی درمی‌یابیم که وی در نگاه نخست دو نظر متضاد دارند: در یک موضع (تفسیر آیه ۲۹ سوره اعراف) سعادت و شقاوت ذاتی را با دلیل و برهان رد می‌کنند؛ در کلامی دیگر آن را می‌پذیرند. در رفع این تعارض باید به کنه گفتار ایشان توجه نمود. در جایی که ذاتی بودن سعید یا شقی را در انسان می‌پذیرد، این دورا ذاتی نفسی می‌داند که عمل به خیر یا شر به صورت ملکه در نفس آدمی درآمده است. نفس نیز صورت حقیقه آن را به خود گرفته است و تخلف نتیجه از آن صورت نفسانی، غیر ممکن است. اما این صورت از ابتدای خلقت در او وجود نداشته و به وسیله عمل اختیاری انسان کسب شده است. بنابراین سعادت امری اکتسابی بوده و ذاتی نیست. شاهد این امر دخیل دانستن عواملی مانند تأثیر تعلیم و تربیت در سعادت انسان‌هاست.

امام خمینی نیز درباره سعادت و شقاوت ذاتی معتقدند کفر و ایمان و سعادت و شقاوت، ناشی از صورت قدر و ظهور علمی خلق در قدر اول است. مؤید آن، کلام حضرت ختمی ولایت، امام صادق (ع) است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ السَّعَادَةَ وَ الشَّقَاوَةَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ۳۵۷) مراد از «خلق» اول، تقدیر است و «خَلَقَ» به معنای قدر می‌باشد (خمینی، ۱۴۰۹ق، ۱۴۰). انسان تا منزل حیوانیت با سایر حیوانات هم‌قدم بوده و از این منزل دوراه در پیش دارد که با قدم اختیار باید طی کند: یکی منزل سعادت که صراط مستقیم «رَبِّ الْعَالَمِينَ» است: «إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود: ۵۶) و یکی راه شقاوت که طریق معوج شیطان رجیم است (خمینی، ۱۳۹۲ش، ۴۵). روشن است که سعادت و شقاوت، ذاتی نیستند که نیاز به علت نداشته باشند، زیرا این دو نه جزء ذات و نه لازم ماهیت انسان هستند؛ بلکه از امور وجودیه‌ای هستند که نیاز به علت دارند و با اختیار و اراده عبد، کسب شده و به دست می‌آیند (همو، ۱۴۲۱ق، ۷۴).

ایشان در سخنی دیگر در پاسخ به این پرسش که چرا مخلوق پیش از تحقق خارجی و ظهور فعل حاکی از سعادت و شقاوت، به تعیین سعید و شقی متعین است؟ می‌فرماید: خداوند عالم است به افاضیل عباد پیش از ظهور خارجی. این پاسخ جهت جلوگیری از انحراف پرسشگر از واقع و گرایش او به جبر یا تحیر ذکر گردیده است و گرنه اصل

اشکال به جای خود باقی است ... حاصل آنکه انسان‌ها در صورت و تعیین متفاوتند و به اعتبار باطن و تعیین آن‌ها به تعیین اسماء و صفات، انقسام‌شان به سعید محض و شقی محض و برزخ بین این دو، امری اجتناب‌ناپذیر است. این اشاره به سخن مشهور نبوی دارد: «النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۸: ۶۵) و دیگر معادن (خمینی، ۱۴۰۹ق، ۱۱۰). بنابراین ایشان سعادت و شقاوت انسان را ذاتی نمی‌دانند، زیرا نه جزء ذات و نه لازم ذات است؛ بلکه آن‌ها را معلوم علم خداوند می‌دانند که در این صورت سبب جبر در زندگی آدمی نمی‌شود و انسان مجهز به موهبت اختیار در طی طریق خود به سوی کمال است، ولی در این مسیر ناچار از پیمودن یکی از دو طریق سعادت یا شقاوت است.

ابوعلی سینا نیز بر این عقیده است که برای سعادت و شقاوت سه نوع تقسیم وجود دارد. ۱- الف: سعادت در قیاس با قوای مختلف نفس؛ نفس قوای مختلفی دارد که وقتی هر قوه‌ای به فعلیت برسد، کمال آن متحقق می‌شود. ب: سعادت در ارتباط با خود نفس که از ماده و لواحق آن مجرد می‌شود و در مرحله کمال و تجرّد به عقل دست می‌یابد. ۲- تقسیم سعادت به روحانی (اصل) و جسمانی (فرع) ... ۳- تقسیم سعادت به مطلق و مقید: سعادت مطلق در دنیا قابل حصول نیست. سعادت مقید نیز به میزان اراده انسان تحقق می‌یابد (ابن سینا، ۱۳۶۳ش، ۱۰۹). از میان این کلام شیخ‌الرئیس می‌توان دریافت که سعادت را سیر الی‌الله و مقام قرب به او می‌دانند که پیامبران الهی در جایگاه نخست آن قرار دارند. به‌طور ضمنی در می‌یابیم هرکس به هر مقداری که در مسیر تقرب به خدا پیش می‌رود به همان اندازه سعادت‌مند است.

ملاصدرا نیز سعادت حقیقی را وجود و درک وجود می‌داند، اما از آن جایی که وجودها در کمال و نقص با یکدیگر تفاوت دارند و دارای مراتب‌اند، سعادت نیز متفاوت بوده و دارای مراتب است. به‌طوری که سعادت‌تی که در وجود اتم است، بیشتر می‌باشد و هر قدر وجود ناقص‌تر باشد؛ به دلیل آمیختگی بیشتر با شرّ و شقاوت، سعادت و خیر نیز در آن کمتر می‌شود. وی اتم وجودات را وجود حضرت حق می‌داند، سپس عقول مفارق و سپس نفوس متأخر از عقول تا برسد به هیولی اولی و زمان و حرکت و صور جسمی و طبایع و غیره (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۹: ۱۲۱). در کلام ملاصدرا همان‌گونه که وجود تشکیکی است، سعادت نیز مشکک است، زیرا سعادت همان وجود است و آخرین مرتبه سعادت برای انسان نیل به سرحد کمال و قرب به اتم وجود که خداوند است.

۸. نتیجه‌گیری

بررسی روایات سعادت و شقاوت ذاتی از این جهت دارای اهمیت است که در صورت تأکید بر صحت سندی و پابندی بر ظاهر دلالتی احادیث، سبب اعتقاد به جبر می‌شود که این برداشت با برخی از آیات و روایات متعارض است. برای رفع این تعارض پس از بررسی‌های لازم این نتیجه حاصل شد که تعارض میان آیات و روایاتی که دال بر اختیار انسان است با این دسته از روایات، ظاهری می‌باشد و اینکه انسان در شکم مادر سعادت‌مند و یا بدبخت است، اشاره به مقام علم الهی به آینده مخلوق دارد. علم ازلی و ابدی پروردگار به تمامی موجودات و مخلوقات سبب اجبار ایشان به انجام عمل نیست. اینکه سعادت و شقاوت انسان، معلوم در علم الهی است، به صفت خداوند باز می‌گردد، اما آنچه انسان را به سعادت و کمال می‌رساند عمل خود او است. گرچه در یک تقسیم، اراده انسان در طول اراده خداوند است، اما این اختیار به صورت اجبار، به انسان تفویض شده است و او علت تامه اعمال خود می‌باشد. تمام موجودات پیش از ورود به دنیا و پس از خروج از آن، در علم ازلی و ابدی خداوند حاضر هستند. عملی که از انسان سر می‌زند و موجود می‌شود، پیش از صدورش از جانب بنده، در علم الهی معلوم و متعین است. اما این علم سبب انجام فعل نیست. بنابراین با این تبیین عقلی و نقلی، تعارض از میان برداشته می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

ابن سلیمان حلّی، حسن، مختصر البصائر الدرجات، نجف، حیدریه، ۱۳۷۰ق.
ابن سینا، حسین بن عبدالله، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.

_____، الشفاء الالهیات، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق.

ابن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
ابن فارس، احمد بن زکریا، معجم مقانیس اللغة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ش.

جزایری، سید نعمت الله، نور البراهین فی اخبار السادة الطاهرين، تحقیق مهدی رجایی، قم، جماعة المدرسين، ۱۴۱۷ق.

جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم، اسراء، ۱۳۹۳ش.
_____، توحید در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۹۵ش.

- جواهری، محمد، المفید من معجم الرجال الحديث، قم، محلاتی، ۱۴۲۴ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- حسینی، بی بی حکمیه، «پژوهشی در رویکرد شیخ کلینی نسبت به روایات محمد بن ابی عمیر»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، بهار ۱۳۹۵، شماره ۲۹، صص ۱۱۷-۱۳۵.
- حلی، حسن بن علی، رجال ابن داود، تحقیق محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، حیدریه، ۱۳۹۲ق.
- _____، رجال ابن داود، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۲ش.
- حلی، حسن بن یوسف، الايضاح الاشتهار، تحقیق محمد حسن، قم، جماعة المدرسين، ۱۴۱۱ق.
- _____، خلاصة الاقوال، تحقیق جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر الفقاهه، ۱۴۲۲ق.
- خمینی، روح الله، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية (موسوعة الإمام الخمينی)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۰۹ق.
- _____، الطلب و الإرادة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق.
- _____، تفسیر سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲ش.
- _____، لبّ الأثر فی الجبر و القدر، تقریر جعفر سبحانی تبریزی، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ۱۴۱۸ق.
- خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، بیروت، دارالعلم النادر الشامیة، ۱۴۱۲ق.
- زرگوش نسب، عبدالجبار و آل بویه، علی و سلیمی، علیرضا، «نقد و بررسی نظریاتی در باره اصحاب اجماع»، مبانی فقهی حقوق اسلامی، بهار و تابستان ۱۳۹۲، شماره ۱۱، صص ۳۱-۴۶.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- _____، الشواهد الربوبیة، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۸۵ش.
- صدوق، محمدبن علی، الامالی، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ش.
- _____، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
- _____، الخصال، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
- _____، من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- طباطبایی، محمدحسین، رسائل توحیدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۸ش.
- _____، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- طوسی، محمدبن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- _____، رجال، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، جماعة المدرسين، ۱۴۲۰ق.
- _____، اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۴۸ش.
- عراقی، آقا ضیاء، نهاية الافکار، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۵ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، العين، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.
- فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی (ع)، ۱۴۰۶ق.
- قمی، عباس، سفینة البحار و مدینة الحکم و الآثار، قم، اسوه، ۱۴۱۴ق.

- قمی، علی بن ابراہیم، تفسیر القمی، تصحیح طیب موسوی جزائری، قم، دار الکتب، ۱۴۰۴ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تہران، دار الکتب الاسلامیہ، ۱۴۰۷ق.
- کوفی اہوازی، حسین بن سعید، الزہد، قم، المطبوعۃ العلمیۃ، ۱۴۰۲ق.
- محمدی ری شہری، محمد، پژوهشی درباره حدیث «السعید سعید فی بطن أمہ...»، علوم حدیث، تابستان ۱۳۸۶، شماره ۴۴، صص ۳-۱۰.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعۃ لدرر الاخبار الائمة الاطہار (ع)، بیروت، دار الاحیاء التراث، ۱۴۰۳ق.
- _____، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تہران، دار الکتب الإسلامیۃ، ۱۴۰۴ق.
- نجاشی، احمد بن علی، الرجال، تحقیق موسی شبیری الزنجانی، قم، جماعۃ المدرسین، ۱۴۱۶ق.
- نراقی، ملا مہدی، جامع السعادات، ترجمہ کریم فیضی، قم، قائم آل محمد (عج)، ۱۳۸۵ش.
- نمازی شاہرودی، علی، مستدرک سفینۃ البحار، تحقیق: حسن نمازی، قم، جماعۃ المدرسین، ۱۴۱۸ق.