

روش‌های تفسیر روایات عرفانی و اخلاقی مشکل

(بر اساس استقرارِ تِماتیکِ روش و رهاورد سرالاسراء)

مصطفی همدانی*

چکیده

یکی از مسائل مهم در مباحث عرفان و اخلاق ماثور، تفسیر روایات مشکل است. کتاب سرالاسراء، تالیف حجت‌الحق مرحوم آیت‌الله سعادت‌پرور، از متون ارزشمند معاصر در حوزه‌ی عرفان و اخلاق ماثور است. ایشان در ذیل هر بحث عرفانی و اخلاقی به گردآوری آیات و روایات آن بحث و تدوین خانواده حدیث در آن موضوع پرداخته است و مجموعه‌ای ارزشمند در فقه‌الحدیث روایات از جمله تفسیر روایات عرفانی و اخلاقی مشکل، ارائه نموده است. این تحقیق در پی آن است که با روش استقرارِ تِماتیک، شیوه‌ی مولف در تحلیل روایات عرفانی و اخلاقی مشکل را بررسی کند تا به الگوها (تِم‌ها)ی موجود در روش مولف در تفسیر احادیث عرفانی و اخلاقی مشکل دست پیدا کند. تحقیق حاضر توانسته است با استخراج این الگوها، اهمیت تشکیل خانواده احادیث و اغراض خاص آن در تحلیل روایات عرفانی و اخلاقی، و نیز مراجعه‌ی مستمر به قرآن و ادعیه و رویکرد توحیدی در تفسیر روایات عرفانی و اخلاقی در درک محتوایی این دست احادیث را به عنوان الگوها و روش‌های ایشان در تفسیر روایات عرفانی و اخلاقی مشکل اثبات کند. تدوین مجموعه‌ای از روایات عرفانی و اخلاقی مشکل و بازتولید تفسیر و تحلیل آنها در قالب الگوهای مشخص، از دستاوردهای ضمنی این تحقیق محسوب می‌شود.

واژگان کلیدی

عرفان ماثور، اخلاق ماثور، سرالاسراء، روایات عرفانی و اخلاقی مشکل، استقرارِ تِماتیک.

ma13577ma@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۰

*. دانش آموخته سطح خارج حوزه علمیه قم.

تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۲۵

طرح مسئله

عرفان در زمره علوم معقول که دارای بن‌مایه کشفی است، طبقه‌بندی می‌شود؛ به این معنا که یافته‌های عارف [از نظر معرفتی یا برنامه عملی سلوکی] را به زبان عقل بیان می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۳ / ۳۹؛ همچنین ر.ک: ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۱۲؛ ابن‌فناری، ۲۰۱۰: ۱۶ - ۱۳؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۷) همان‌طور که در مکتب (پارادایم) مسلط در حوزه اخلاق نیز اخلاق در زمره علوم معقول که دارای ریشه‌های مأثور است، طبقه‌بندی می‌شود؛ زیرا اخلاق در نظر فلاسفه مسلمان، از اقسام حکمت عملی است که ریشه در شریعت دارد و عقل بر اساس اصول و موازین خود به اجتهاد بر طبق آن ریشه‌ها می‌پردازد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۰) اصل مهم عقلی که بنای این مکتب اخلاقی بر آن مبتنی است، نظریه‌ای به نام «وسطیت» است که همان اعتدال در قوا می‌باشد و متون اخلاق اسلامی نیز در اکثر موارد براساس قوای سه‌گانه که دستگاه فلسفی - ارسطویی با محوریت اعتدال در قوا را توصیه کرده، سامان یافته است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۱۳)

در این میان، رویکردی دیگر به عرفان و اخلاق اسلامی در همان آغاز تدوین حدیث وجود داشته است که عرفان و اخلاق بر اساس مواد مأثور و طبق همان ادبیات، بدون طبقه‌بندی در هیچ‌گونه ساختار دیگری که محصول علوم بشری باشد، ارائه شده است.^۱ این شیوه و نحله را می‌توان «عرفان مأثور» و «اخلاق مأثور» نامید؛ اما متأسفانه رویکرد تحلیلی و نگرش اجتهادی و فنی در استنباط معارف عرفانی و آموزه‌های اخلاقی از متن قرآن و حدیث همواره مغفول مانده است؛ غفلتی که عرفان و اخلاق اسلامی را از تولید مفاهیم، سازه‌ها و گزاره‌ها و در نهایت، نظام‌های مبتنی بر متن کتاب و سنت محروم کرده است. یکی از حوزه‌های بسیار مهم در عرفان و اخلاق مأثور، معنایابی از روایات مشکل است. مشکل چیزی است که به جهت التباس و شباهت با چیز دیگر به دشواری تشخیص داده شود. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۱ / ۳۵۷؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۳۳۵؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۴ / ۳۸۱) بنابراین اگر خاستگاه تفسیر اصطلاحی مشکل الحدیث را همین معنای لغوی بدانیم، مفهوم این اصطلاح عبارت است از حدیثی که مفهوم آن به جهت مشتبه شدن با دیگر آموزه‌های وحیانی از سایر نصوص دینی یا دیگر ادراکات علمی یا تجربی یا عقلانی بشری مبهم شده باشد.

مشکل الحدیث عبارت از حدیثی است که دربردارنده معانی پیچیده و دشواری است که تنها آگاهانی که دارای خبرگی بارزی در علم حدیث باشند، آن را درک می‌کنند. (مامقانی، ۱۴۱۱: ۱ / ۳۱۶) فهم

۱. متونی چون التوحید، المواعظ و نیز مصادقة الاخوان و صفات الشیعه از تألیفات شیخ صدوق، محاسن برقی، مکارم الاخلاق و مشکاة الانوار طبرسی ارشاد القلوب دیلمی در منابع شیعه و شعب الایمان بیهقی و الترغیب و الترهب منذری در منابع اهل سنت دارای این رویکرد هستند.

مشکل‌الحدیث از بالاترین مراحل فهم حدیث است و تنها شایسته افرادی است که عمری را در مسیر حدیث‌خوانی و حدیث‌فهمی گذرانده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۹۲) پژوهشگر در صورتی می‌تواند به این حوزه از علوم حدیث وارد شود که آگاهی کامل، آشنایی با هندسه معرفتی قرآن و حدیث، تأمل و تدبیر در متون، جامع‌نگری و فهم قواعد بیانی را با مهارت در آشنایی با لحن و گویش معصومان و رعایت قواعد اصلی و حاکم بر معارف دینی و بسیاری ریزه‌کاری‌های دیگر درهم آمیزد. (همان: ۴۹۰) همچنین تحقیق در حوزه‌هایی چون «عرفان مأثور» و «اخلاق مأثور»، درخور افرادی است که در این دو حوزه علمی دارای تخصص کافی باشند؛ زیرا گونه‌های مختلف گزاره‌های حدیثی از عقاید و فقه و اخلاق و ...، ویژگی‌های خاصی دارند و نیازمند داشتن خبرگی در آن گروه خاص‌اند. شیوه سخن گفتن امام معصوم با گروه‌های مختلف فکری شاگردان یا مراجعه‌کنندگان نیز این تمایز را روشن می‌کند. (همان: ۳۹۸ - ۳۹۷) استاد عرفان و اخلاق در عصر حاضر، مرحوم آیت‌الله سعادت‌پرور^(ره) از دانشورانی است که سعی کرده عرفان و اخلاق «ناب» را از متن قرآن و حدیث به دست آورد. *سراالاسراء* تألیف ماندگار ایشان در حوزه عرفان و اخلاق مأثور است که با فشردگی فراوان به این عرصه علمی قدم نهاده است. این تالیف گران‌سنگ به شرح قرآنی - روایی «حدیث معراج» با رهیافتی فقیهانه (فقه = فهم روشمند کتاب و سنت) در بازتولید تفقه عرفانی و اخلاقی براساس مبانی منطقی استنباط و تفسیر و فقه‌الحدیث همت گماشته است. بر این اساس، این نوشتار در پی بررسی تلاش‌های این کتاب ارجمند به عنوان یک متن تخصصی تحلیلی در اخلاق و عرفان مأثور است تا الگوهای روشی مؤلف - که عالمی متخصص و آگاه به مبانی قرآنی - روایی عرفان و اخلاقی اسلامی است - در حل مشکلات روایات عرفانی و اخلاقی را کشف کند.

چارچوب نظری

نظریه در علوم انسانی، به منزله چراغ راهنمای تحقیق (ساعی، ۱۳۸۷: ۶۰) و شالوده‌ای برای پاسخ دادن به سؤال تحقیق است. تحقیق بدون نظریه نمی‌تواند مطالعه علمی باشد؛ بلکه تنها جمع‌آوری داده‌های خام است. (ساعی، ۱۳۸۷: ۶۶) پژوهش‌ها یا ابتدا یک نظریه را انتخاب کرده، بر اساس همان نظریه به تحقیق و ارزیابی داده‌ها می‌پردازند، یا اینکه در بررسی عمیق داده‌ها به کشف الگوهای نظری خاص موفق می‌شوند. (دلاور، ۱۳۹۲: ۷۵) تحقیقات کیفی از نوع دوم هستند که از ادبیات موجود استفاده می‌کنند تا دریابند که اطلاعات و مجادلات نظری و سؤالات پاسخ‌داده‌شده و پاسخ‌ها و سؤالات برجامانده در آن موضوع چیست. (فلیک، ۱۳۸۸: ۶۶ - ۶۵)

این تحقیق از نوع کیفی است که در پی کشف الگوهای *سراالاسراء* در حل اختلاف روایات است و بنا

دارد تلاش مؤلف آن را - که یک عالم و عارف شیعی است و در فضای نظری عالمان حدیث‌شناس شیعه، چنین پژوهشی را انجام داده است - بررسی نماید. بنابراین لازم است ابتدا ادبیات نظری این حوزه تدوین شود تا جایگاه نظری یافته‌ها در مقایسه با این ادبیات مشخص شود.

تا آنجا که بررسی‌های صاحب این قلم نشان می‌دهد، تنها نظریه‌ای که تاکنون جهت تبیین ابعاد گوناگون «مشکل‌الحدیث» از نظر سبب اشکال ارائه شده است، تبیین جناب استاد طباطبایی در کتاب *منطق فهم حدیث* است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۸۷ - ۴۷۹) این نظریه را این‌جانب از کتاب مذکور استخراج کرده‌ام و با «صورت‌بندی مجدد» که نوعی دسته‌بندی الگوساز بدون تغییر محتوا است، در جدول شماره (۱) ارائه نموده و آن را چارچوب تحقیق حاضر قرار داده‌ام.

ردیف	علت اشکال (دیربایی معنا)	مثال
۱	معلوم نبودن معنای واژگان و اصطلاحات به‌کاررفته	معنای «هفتیه» در روایت زراره از امام باقر <small>علیه السلام</small>
۲	نامشخص بودن مرجع ضمیر	روایت «ان الله خلق آدم علی صورته»
۳	پیچیدگی مفهوم ظاهری و عدم درک مخاطب از آن	روایات طینت
۴	نامشخص بودن وجوه بیانی	روایت «قَدِ اِنْفَرَجَتْ عَنْ ابْنِ ابِي طَالِبٍ اِنْفِرَاجَ الرَّاسِ وَ اِنْفِرَاجَ الْمِرْأَةِ عَنْ قُبُلِهَا»
۵	ناهمگونی معنای حدیث با یافته‌های قبل، یعنی دیگر آموزه‌های اسلامی و ادله معتبر	روایت «معاشر الناس ان النساء نواقص الایمان...»
۶	در برداشتن مضامین بسیار بلندی که در خور فهم بیشتر دانشمندان نیست	خطبه ۱۸۶ نهج‌البلاغه

جدول شماره (۱): گونه‌های حدیث مشکل (اسباب اشکال)

روش تحقیق

این تحقیق به روش کتابخانه‌ای و با شیوه «استقرائی» خاصی که تحلیل تماتیک (Thematic analysis) نام دارد، انجام شده است. روش کتابخانه‌ای روشی است که از آغاز تا انتها بر مطالعه کتب و اسناد و نرم‌افزارهای حاوی متون علمی مبتنی است و با ابزارهایی مانند فیش، جدول و فرم، به کمک استدلال عقلی، به بررسی متون برای دست یافتن به پاسخ سؤال می‌پردازد. (حافظ‌نیا، ۱۳۸۶: ۱۷۲ - ۱۶۴)

استقرا به معنای سیر از جزئی به سوی کلی است که با دیدن چند نمونه، به قانونی کلی پی ببریم. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲ / ۵۵۸ - ۵۵۷؛ دلاور، ۱۳۹۲: ۳۴)

از نظر منطق روش‌شناسی نوین، استقرائی که در این تحقیق انجام گرفته است، «تحلیل تماتیک» نام دارد. این رویکرد پژوهشی از متعارف‌ترین و پرکاربردترین روش‌ها در تحلیل داده‌های کیفی است. این روش عبارت است از تحلیل مبتنی بر استقرای تحلیلی که در آن، محقق از طریق طبقه‌بندی داده‌ها و الگویابی درون‌داده‌ای و برون‌داده‌ای، به یک سنخ‌شناسی تحلیلی دست می‌یابد. در تعریف دیگر، تحلیل تماتیک عبارت است از عمل کدگذاری و تحلیل داده‌ها با این هدف که داده‌ها چه می‌گویند. (محمدپور، ۱۳۹۲: ۲ / ۶۶)

تحلیل تماتیک با الگوهای مختلفی انجام می‌شود. آنچه در این تحقیق انجام شده است، الگوی دپوی و گیلتین است. این رهیافت از چهار مرحله تشکیل شده و ممکن است به شکل هم‌زمان نیز انجام شوند: ۱. درگیری در یک تفکر قیاسی - استقرائی به طور هم‌زمان: در این مرحله، محقق بر یک پیوستار امیک (نگاه از درون میدان - متن) و اتیک (نگاه از بیرون میدان - متن) حرکت می‌کند.

۲. ساخت و تدوین مقوله‌ها: این مقوله‌ها از طریق فرایند کدبندی متعارف انجام می‌شود. ابتدا مفاهیم اولیه و سپس مقولات اساسی (کدبندی متمرکز) شکل می‌گیرند.

۳. گروه‌بندی مقوله‌ها در سطوح بالاتر انتزاعی: مقوله‌های حاصل از مرحله قبل را می‌توان در اینجا بر اساس منطق مقایسه معنایی به سطوح بالاتر از انتزاع ارتقا داد.

۴. کشف معانی و تم‌های زیرین. (محمدپور، ۱۳۹۲: ۶۸ - ۲ / ۶۷)

الگوها و تم‌ها از طریق مقایسه مداوم برای یافتن تشابه‌ها و تفاوت‌ها به دست می‌آیند. این مقایسه، جایگزین روش‌های آماری در تحقیقات کمی است. (ایمان، ۱۳۹۱: ۷۸)

بنابر آنچه گفته شد، تحقیق حاضر، با کدگذاری دقیق اجزای مضمونی در متن اظهارات مؤلف، از مصادیق و موارد جزئی که دارای اشتراک در کبرای کلی (تم، مضمون) بوده‌اند، به کشف الگوهای مورد استفاده در روش مؤلف، رهنمون شده است.

تجزیه و تحلیل یافته‌ها (کدگذاری ثانویه)

در کدگذاری اولیه، روایاتی که در زمره مشکل‌الحديث هستند و در سرالاسراء تحلیل شده‌اند، به همراه روش مؤلف در حل مشکل آنها با عنوان کلی «مشکل» و «روش حل مشکل» کدگذاری شده‌اند. در مرحله دوم، هر یک از روایات بر اساس نکته مشکل بودن آن و نیز روش مؤلف در حل مشکل آنها کدگذاری می‌شوند. آنچه در گزارش تحقیق ذکر می‌شود، یافته‌های اولیه نیست؛ بلکه تجزیه و تحلیل آن یافته‌های اولیه یا همان محصول کدگذاری ثانویه است که از حالت خام و کلی یافته‌های اولیه،

پیراسته شده است و ارزش مقدماتی جهت الگوسازی دارد؛ زیرا این کدگذاری، زمینه را برای تعیین تم‌ها (مضامین تکراری) و سازه الگویی فراهم می‌کند. این سازه، ساختار تعامل مصنف با روایات دارای اختلاف، به عنوان الگوی روش‌شناسی ایشان در تفسیر روایات مشکل خواهد بود که موضوع بخش بعد نوشتار است.

۱. نفی هر گونه ارتباط و اشتغال اهل کمال به خلق

در یکی از فرازهای حدیث معراج در بیان برخی اوصاف اولیای خدا در رفتارهای اجتماعی و تعامل با مخلوقات آمده است که: «لا أرى في قلبه شغلاً بمخلوقٍ»؛ یعنی قلبی دارند که هیچ نوع مشغولیتی به مخلوقات ندارد. (فیض، ۱۴۰۶: ۲۶ / ۱۴۴) این فراز دارای معنایی مشکل است؛ زیرا در ساختار این روایت، نکره در سیاق نفی وجود دارد و این سازه ادبی، از نظر ادبیات عرب و دانش اصول استنباط، یکی از ساختارهای دلالت بر عموم است؛ (شهید ثانی ۱۴۱۶: ۱۶۰؛ قمی، ۱۳۷۸ق: ۲۲۳؛ ابن‌هشام، ۱۹۸۵: ۱ / ۳۱۳؛ سیوطی، ۱۳۸۸: ۱۲۸) اما عقل و درک عادی انسان نمی‌تواند تصور کند که چگونه ممکن است انسانی در اجتماع و خانواده زیست کند و در قلب خود نیز به هیچ مخلوقی توجه نداشته باشد.

مؤلف در حل مشکل این فراز معتقد است این برجستگان، با وجود اینکه در اجتماع هستند و با مردم معاشرت دارند، به سبب قوت ایمان و یقین خود، حجاب از چشم باطن آنان برداشته شده است و خدای سبحان را همراه همه مخلوقات و محیط به آنان می‌بینند. (سعادت‌پور، ۱۳۸۵: ۲ / ۲۶۸ - ۲۶۶) از نظر امام خمینی نیز این معنا از خلوت درونی، حقیقت خلوت است و دیگر خلوت‌ها مقدمه برای حصول این مرتبه است. (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۳۶۹)

از جمله مستندات مولف در این تفسیر عبارت است از:

قال أبو جعفر - عليه السلام - «يا جابر! إن المؤمنين ... لم يعمهم عن ذكر الله ما رأوا من الزينة بأعينهم ... لأنها عند أهل اللبِّ و العلم بالله كفيء الظلال». (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۱۳۳)

عن قال علي بن الحسين - عليهما السلام - «إن جميع ما طلعت عليه الشمس في مشارق الأرض و مغاربها، بحرها و برّها، و سهلها و جبلها، عند ولي من أولياء الله و أهل المعرفة بحق الله، كفيء الظلال». (حرانی ق، ۱۳۶۳: ۳۹۱)

قال علي - عليه السلام - في وصف المتقين: «عظم الخالق في أنفسهم، فصغر ما دونه في أعينهم». (همان: ۱۵۹؛ نهج البلاغه: ۳۰۳)

في دعاء عرفه: «و أنت الذي تعرفت إلي في كل شيء، فأيتك ظاهراً في كل شيء». (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۱ / ۳۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۵ / ۲۲۷)

سه مورد دیگر از این نوع پیچیدگی روایی در معارف عرفانی و اخلاقی در کتاب *سرالاسراء* وجود دارد

که مؤلف با همین روش (تدوین راهبردهای برگرفته از قرآن و ادعیه و روایات) به تفسیر آنها پرداخته است. (ر.ک: سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۰۴ - ۱۰۲؛ ۱ / ۱۱۴؛ ۳ / ۱۶۶ - ۱۶۴) این نوع حل دشواری حدیث را می‌توان «حمل بر تفاوت مرتبه قلب و ظاهر» دانست.

۲. وصول الی‌الله

پاره‌ای از روایات از «وصول الی‌الله» سخن گفته‌اند؛ مانند: «ان الورع ... وَیَصِلُ بِهِ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ». (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶ / ۱۷۴) رسول اکرم ﷺ نیز فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَصَبَ فِي السَّمَاءِ السَّابِعَةِ مَلَكًا یَقَالُ لَهُ: الدَّاعِي، فَإِذَا دَخَلَ شَهْرُ رَجَبٍ، یُنَادِي ذَلِكَ الْمَلِكُ كُلَّ لَيْلَةٍ مِنْهُ إِلَى الصَّبَاحِ: ... فَمَنْ اعْتَصَمَ بِهِ وَصَلَ إِلَيَّ». (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۲ / ۶۲۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۵ / ۳۷۷) امام صادق ﷺ هم فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ یُنَبِّئُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَأَذِّنُ جِبْرِئِلُ إِلَى أَنْ قَالَ: فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ التَّكْبِيرِ وَالإِفْتِتَاحِ، قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَلَا نَ وَصَلْتَ إِلَيَّ». (صدوق، ۱۳۸۵: ۲ / ۳۱۵) این احادیث از روایات مشکل هستند که مؤلف آنها را یکجا جمع نموده و به تحلیل آنها پرداخته است. دیرپایی معنا در این روایات به جهت پیچیدگی مفهوم ظاهری و عدم درک مخاطب از آن است؛ زیرا «وصل» در لغت یعنی رسیدن چیزی به چیزی (فیومی، ۱۴۱۴: ۶۶۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۵ / ۷۷۶) و ضد جدایی و هجران است؛ (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۱ / ۷۲۶؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۶۶۲) اما خدای متعال از نظر عقل، شیئی در کنار شیئیت ما نیست که به او برسیم و رسیدن به او به معنای رسیدن چیزی به چیزی که ما از نظر مکانی در نظر داریم، معقول نیست.

مؤلف با کمک اصل توحیدی که اثبات کرده، این نتیجه را گرفته که «وصول الی‌الله» مانند مفاهیم دیگر چون «معرفت‌الله» و «لقاء‌الله» همگی بر حقیقتی دلالت دارند که برای انسان در آفرینش او وجود دارد؛ توضیح این اصل توحیدی و ترتب این نتیجه بر آن، به این شرح است که: خدا در کمال نزدیکی به انسان است و همه هستی از جمله وجود انسان ظهور اوست؛ ولی انسان به سبب تعلقات مادی و غفلت‌ها و شهوات، از درک این مسئله در حجاب است و با بیرون رفتن او از این حجاب در اثر تقوا او را که همواره با او بوده و مورد مشاهده او بوده با چشم دل می‌بیند؛ اما انسان محجوب از او غافل بوده است. بیرون رفتن از این حجاب عبارت است از: وصل و لقاء و ... (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۸۰؛ ۳ / ۵۶)

۳. خشوع بی‌قساوت

از فرازهای حدیث معراج در شرح احوال اهل کمال این است: «أَللَّهُمَّ ارْزُقْهُمْ ... وَخُشُوعًا لَيْسَ بَعْدَهُ قَسَاوَةٌ». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴ / ۲۶) در این فراز، رسول اکرم ﷺ از خدای متعال برای زاهدان امت خود درخواست می‌کند تا خشوعی به آنان ببخشد که قساوتی در پی آن نباشد. این فراز به علت وقوع نکره در

سیاق نفی، بر عموم دلالت دارد؛ یعنی اهل کمال هرگز کمترین قساوتی ندارند؛ اما چگونه ممکن است انسان غیرمعصوم هیچ‌وقت به قساوت مبتلا نشود؟ این فراز به علت بلندی مضمون آن - که شرح کمالات عالی انسانی است - در زمره مشکل‌الحدیث قرار دارد.

مؤلف در شرح این فراز، از آیات و روایات و ادعیه استفاده می‌کنند که خشوع بی‌قساوت، محصول توجه مداوم (حتی در خواب) به خدا است و این مقام مخصوص انبیا و اوصیا و تابعان ایشان از صلاح است. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۲ / ۴۷۲) وی از فرازهایی از دعای کمیل، دعای صباح و ادعیه ماه رمضان، در شرح معنای خشوعی که قساوت در پی آن نباشد، بهره برده‌اند. به نظر می‌رسد فراز شاخص در استفاده مؤلف در این بخش، دعای کمیل باشد: «أَتَسَلُّ التَّارَ ... عَلَى ضَمَائِرِ حَوْتٍ مِنَ الْعِلْمِ بَكَ، حَتَّى صَارَتْ خَاشِعَةً». (طوسی، ۱۴۱۱: ۲ / ۸۴۷؛ کفعمی، ۱۴۰۵: ۱۸۹) طبق این فراز از دعا، خشوع محصول سرشار شدن دل از علم و معرفت به خدای متعال است. ایشان فرایند خشوع کامل را که محصول پر شدن دل از معرفت و ارتباط مداوم شهودی با خدای متعال است، روش حل پیچیدگی این روایت دانسته‌اند.

۴. مَعْلَمُ اهل کمال

از فرازهای حدیث معراج در شرح مقامات اهل معرفت که خدا به آنان عطا فرموده، این است: «ثُمَّ أَحْتِمُ عَلَى قَلْبِي بِالْمَعْرِفَةِ مَا لَا يَقْتَدِرُ عَلَى وَصْفِهِ الْوَاصِفُونَ، وَأَجْعَلُ لَكَ مَعْلَمًا حَيْثُ تَوَجَّهْتُ»؛ خدای متعال یکی از صفات برجستگان اهل معرفت را دارا بودن قلبی معرفی فرموده که معرفتی بی‌انتهای دارند و هر جا توجه کنند، دارای یک مَعْلَم است. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶ / ۱۵۰) این فراز نیز به علت پیچیدگی مفهوم ظاهری آن از روایات مشکل است؛ زیرا «مَعْلَمًا» گرچه در لغت به معنای علامت و نشانه است، (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۲ / ۴۱۹) معنای این نشانه و اینکه خداوند چگونه این نشانه را برای مؤمن رشدیافته قرار می‌دهد، امر شناخته‌شده‌ای نیست.

مؤلف در شرح این روایت می‌نویسد: «مَعْلَم» در لغت، یعنی علامت و نشانه راه و عارف با چشم دل، خدای متعال را که به نص کتاب و سنت، محیط بر همه چیز است، با همه مظاهر از جمله خود مشاهده می‌کند و این به معنا آن است که اشیا برای او «مَعْلَم» هستند؛ یعنی به هر چه توجه کند، خدا را نشان می‌دهد. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴ / ۱۲۴) پاره‌ای از مستندات قرآنی و روایی ایشان که دارای واضح‌ترین دلالت بر این مقصود هستند، عبارتند از:

أَوْ مَنْ كَانَ مِتْبًا فَأَحْبَبْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يُشِيءُ بِهِ فِي النَّاسِ. (انعام: ۱۲۲)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ. (حدید / ۲۸)

مؤلف، ظاهراً نور در این آیه و آیه قبل را همان «مَعْلَم» می‌داند.

«إلهي! كلُّ من أتيتَه اليك يَرسدني، و ما من أحدٍ إلَّا عليك يدُنِّي، و لا مخلوقٌ أرغَبُ إليه إلَّا و فيك يرغِبُنِي.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۴ / ۲۴۶) در این فراز هم عموم‌هایی وجود دارد که همه‌چیز، مؤمن را به خدا راهنمایی می‌کند که مؤلف با توضیحی که داده‌اند، این روایت را هم مفسر معنای «مَعْلَم» می‌داند.

«إلهي! علمتُ باختلاف الآثار و تنقلات الأَطوار، أنَّ مرادك مِنِّي أن تتعرَّفَ إلي في كلِّ شيءٍ حتَّى لا أجهلَكَ في شيءٍ.» «أنتَ الَّذي تعرَّفْتَ إلي في كلِّ شيءٍ، فرأيتُكَ ظاهراً في كلِّ شيءٍ، و أنتَ الظَّاهرُ لكلِّ شيءٍ.» (ابن‌طاووس، ۱۴۰۹: ۱ / ۳۵۰ - ۳۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۵ / ۲۲۷ - ۲۲۵) در این فراز دعای عرفه، به‌صراحت هرچه بیشتر، «مَعْلَم» بودن هر چیز برای معرفت قلبی الهی بیان شده است.

۵. عدم بیان ثواب نماز شب

امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: ثواب هر عملی در قرآن بیان شده است؛ اما ثواب نماز شب به جهت عظمت آن بیان نشده است؛ (قمی، ۱۴۰۴: ۲ / ۱۶۸)^۱ درحالی‌که قرآن کریم، جزای نماز شب را رسیدن به مقام محمود معرفی فرموده است. (اسراء / ۷۹) تا آنجا که صاحب این قلم خبر دارد، این اشکال در مجامع روایی که به بررسی روایت یاد شده پرداخته‌اند، مطرح نشده و اولین بار در *سرالاسراء* بیان شده است. این روایت به جهت ناسازگاری با دیگر آموزه‌های اسلامی در زمره مشکل‌الحدیث قرار دارد.

رویکرد مؤلف در حل پیچیدگی این روایت، آن است که: مقام محمود، درجه‌ای بس والا و ارجمند است و بشر با حجاب بشری خود نمی‌تواند آن را درک کند و به آن برسد؛ زیرا حس و عقل - که دو ابزار درک جهان مادی برای بشر هستند - راهی برای درک این مقام ندارند و آن درجه، تنها با قلب درک می‌شود. بر این اساس، امام فرموده است ثواب نماز شب به دلیل والایی آن در قرآن بیان نشده است. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۹۰) بنابراین ایشان این روایت را بر تفاوت مرتبه درک قلبی و ذهنی (عقلی) قابل حمل می‌دانند.

۶. تفسیر اخبات

در دعا آمده است که: «اللَّهُمَّ! إِنِّي أَسْئَلُكَ إِخْبَاتَ الْمُخْبِتِينَ.» اخبات از واژه‌های چالشی در معارف الهی و اخلاقی است. این مفهوم عرفانی و اخلاقی به معنایی چون عبادت، (قمی، ۱۴۰۴: ۲ / ۸۴) تواضع یا خشوع یا آرامش یافتن با یاد خدا یا تضرع تائبانه (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۷ / ۲۷۶) و خضوع و خشوع (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱ / ۱۱) تفسیر شده است؛ اما این مفسران تنها به لغت متکی هستند و تفسیر خود را از

۱. مَا مِنْ عَمَلٍ حَسَنٍ يَعْمَلُهُ الْعَبْدُ إِلَّا وَ لَهُ ثَوَابٌ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا صَلَاةَ اللَّيْلِ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبَيِّنْ ثَوَابَهَا لِعِظَمِ حَظِّهَا عِنْدَهُ - فَقَالَ تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ - يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ - إِلَى قَوْلِهِ يَعْمَلُونَ.

قرآن و حدیث به معنای تجمیع آیات و روایات مرتبط و استخراج معنا از این نصوص برگرفته‌اند. مؤلف *سراسر* با استمداد از کتاب و سنت معتقد است محبتین کسانی هستند که هیچ‌گونه قساوتی ندارند و در خواب و بیداری همواره متوجه خدای متعال هستند. (سعادت‌پور، ۱۳۸۵: ۲ / ۴۷۲) برخی شواهد این تفسیر عبارتند از:

فَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ، الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَ الصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ وَ الْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ. (حج / ۳۵ - ۳۴)
اللَّهُمَّ إِنَّ قُلُوبَ الْمُخْبِتِينَ إِلَيْكَ وَاللَّهِ. (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۴۰)
وَ اشْرَحَ فِيهِ صَدْرِي بِإِنَابَةِ الْمُخْبِتِينَ. (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۵۵)

ایشان روش استفاده این معنا از اخبار را در دیگر آثار خود شرح داده‌اند: «إِلَيْكَ وَاللَّهِ» ذیل: «إِنَّ قُلُوبَ الْمُخْبِتِينَ» را می‌توان بیان‌کننده همه معانی اخبار دانست. در لغت، «واله» به کسی گفته می‌شود که از فرط وجد و خوشحالی، به حیرت مبتلا شود و این معنا وقتی درباره خداوند استعمال شود و گفته شود: «إِنَّ قُلُوبَ الْمُخْبِتِينَ إِلَيْكَ وَاللَّهِ» به منزلت والایی اشاره دارد و آن از خود و خودبینی رستن و به حق پیوستن و همواره او را (در تمام کشاکش عالم، بلکه عالم طبع بشری) دیدن (با دیده دل) و حتی دیدن را نیز از خود ندانستن و مشاهده نکردن است. (سعادت‌پور، ۱۳۸۵: ۴ / ۶۳)

۷. ذکر مدام

از فرازهای حدیث معراج در شرح مقامات اهل کمال این است: «فَمَنْ عَمِلَ بِرِضَايَ ... وَ ذَكَرًا لَا يَخَالِطُهُ الشُّبُهَانُ». خداوند از صفات برجستگان اهل معرفت را ذکر مدام بیان فرموده است که هرگز فراموشی در آن راه ندارد. (سعادت‌پور، ۱۳۸۵: ۳ / ۱۳۲) چگونه ممکن است انسانی غیرمعصوم، همواره در یاد خدا باشد؟! پس این فراز نیز به علت بلندی مضمون آن - که شرح کمالات عالی انسانی است - در زمره مشکل‌الحدیث قرار دارد.

مؤلف بزرگوار در تفسیر این روایت، آن را به معنای ذکر قلبی می‌داند که تنها برای انبیا و اوصیا و مؤمنانی که قلبشان برای ایمان آزموده شده باشد، میسر است. ذکر قلبی از نظر ایشان، سبب هر خیر دنیوی و اخروی و رهنما به سوی هر امر معنوی و نگاه‌دارنده از هر شر و بدی است و آن را عبارت از توجه انسان به وسیله عالم امری و وجهه ملکوتی خود به سوی خدای متعال قلمداد می‌کند که در نتیجه عنایت الهی و انقطاع کامل از جهان مادی در اثر تبعیت کامل از انبیا و اوصیا در همه شئون زندگی مادی و معنوی ممکن می‌شود. (سعادت‌پور، ۱۳۸۵: ۲ / ۲۰۰ - ۱۹۸) ایشان برای اثبات این معنا به مستندات متکی است؛ از جمله:

وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً ... (اعراف / ۲۰۵)

امیرالمؤمنین - علیه السلام - : «و إنَّ لِلذِّكْرِ لَاهْلًا أَخَذُوهُ مِنَ الدُّنْيَا بَدَلًا، فَلَمْ تَشْغَلْهُمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْهُ». (نهج البلاغه: ۳۲۲)

فرازی از حدیث معراج در وصف اهل کمال:

«تَنَامُ أَعْيُنُهُمْ وَ لَا تَنَامُ قُلُوبُهُمْ»، «و قُلُوبُهُمْ ذَاكِرَةٌ. وَ إِذَا كَتَبَ النَّاسُ مِنَ الْغَافِلِينَ، كَتَبُوا مِنَ الذَّاكِرِينَ»، «لَا يَشْغَلُهُمْ عَنِ اللَّهِ شَيْءٌ طَرْفَةَ عَيْنٍ». (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۰۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶ / ۱۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴ / ۲۴)

فرازی از دعای کمیل:

«أَسْأَلُكَ بِحَقِّكَ وَ قُدْسِكَ وَ أَعْظَمِ صِفَاتِكَ وَ أَسْمَائِكَ، أَنْ تَجْعَلَ أَوْقَاتِي مِنَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ بِذِكْرِكَ مَعْمُورَةً، وَ بِخِدْمَتِكَ مَوْصُولَةً، وَ أَعْمَالِي عِنْدَكَ مَقْبُولَةً، حَتَّى تَكُونَ أَعْمَالِي وَ [إِرَادَتِي] أَوْرَادِي كُلِّهَا وَرِدًا وَاحِدًا، وَ حَالِي فِي خِدْمَتِكَ سَرْمَدًا». (طوسی، ۱۴۱۱: ۲ / ۸۴۹؛ کفعمی، ۱۴۰۵: ۱۹۱)

۸. قرب بی فراق

از فرازهای حدیث معراج در شرح احوال اهل کمال این است: «أَللَّهُمَّ! ارْزُقْهُمْ ... وَ قُرْبًا لَيْسَ بَعْدَهُ بَعْدٌ». در این فراز، رسول اکرم ﷺ از خدای متعال برای زاهدان امت خود قربی درخواست می‌کند که دیگر در پی آن دوری نباشد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴ / ۲۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶ / ۱۴۶) مؤلف این سؤال را که از ذهن هر مخاطبی خواهد گذشت، مطرح می‌کند که مقصود از «قرب بی دوری» چیست. این فراز به علت بلندی مضمون آن - که شرح کمالات عالی انسانی است - در زمره مشکل الحدیث قرار دارد. ایشان در ادامه می‌نویسد مقصود از آن، کمالی است که «حال» قرب در آن به «مقام» تبدیل شده باشد. (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۲ / ۴۶۶) مؤلف بزگوار به فرازی از مناجات شعبانیه متکی است که به صراحت بر این معنا دلالت دارد: «فتصیر أرواحنا معلقةً بعزِّ قدسك». (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۲ / ۶۸۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱ / ۹۹) همچنین «حال» عبارت است از اموری از معنویات که در رفتار و قلب و روح سالک در ظهور و خفا است؛ گاهی هست و گاهی نیست. هرگاه این امور به ثبات و دوام برسند، «مقام» نام دارند. (سهروردی، ۱۴۲۷: ۲ / ۵۲۳)

۹. پر شدن میزان و آسمان و زمین با ذکر

امام علی علیه السلام فرمود: «التَّسْبِيحُ نِصْفُ الْمِيزَانِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ يَمْلَأُ الْمِيزَانَ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ يَمْلَأُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ».

(کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۵۰۶) این روایت که از طریق اهل سنت و در کتب آنان نیز نقل شده است، (ابن‌حنبل، ۱۴۱۲: ۳۰ / ۲۱۹؛ دارمی، ۱۴۱۲: ۱ / ۵۱۹) به علت پیچیدگی مفهوم ظاهری و عدم درک مخاطب از آن - که شرح اموری مجرد با اموری مادی است - در زمره مشکل‌الحدیث قرار دارد.

برخی بزرگان به شرح معنای این حدیث پرداخته‌اند؛ اما هیچ‌کدام مواد شرح خود را از متن روایات اخذ نکرده‌اند و به شواهد روایی متکی نیستند. (ن.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۹ / ۱۴۵۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۲ / ۱۶۱؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۰ / ۲۵۶)

مؤلف در شرح معنای این روایت می‌نویسد: تسبیح نه یک لفظ خالی، که شهود حقیقتی توحیدی است که عبارت است از تنزیه خدا از همه لوازم بشری. تنزیه او از اشتراک خلق در ربوبیتش، «تحمید» نام خواهد داشت و تنزیه او از شریک داشتن در الوهیتش «تهلیل» نام دارد و تنزیه او از تکثر اسما و صفات و مفارقت با ذات، «تکبیر» نامیده می‌شود. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴ / ۳۴۰) با این نگرش، معنای روایت یاده شده این است که بنده با تسبیح و تحمید، خود را با میزان (نبی یا وصی) تطبیق می‌دهد و با تکبیر، همه عالم را ناشی از اسما و صفات الهی و مندرک در ذات او خواهد دید و هیچ کثرتی در اسما و صفات الهی مشاهده نمی‌کند. (همان: ۳۴۴ - ۳۴۲) این تفسیر از تسبیح و تحمید و تکبیر از جانب مؤلف، مستند به سه اصل است که ایشان هر سه را از روایات استنباط کرده‌اند: اول، معنای تسبیح (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۱۳ - ۳۱۲) (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴ / ۳۴۰) دوم، اینکه میزان عبارت است از انبیا و اوصیا. ایشان این اصل را بر اساس تشکیل خانواده حدیث از روایات و برخی زیارات استفاده کرده‌اند. (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۶۸؛ سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۳ / ۲۲۵ - ۲۲۴) سوم، تکبیر به معنای عدم کثرت در ذات الهی است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۱۷) این معنا از تکبیر را در *سرالاسرا* به شکل اشاره بیان نموده و نصوص آن و استفاده تفصیلی خود را در دیگر تألیفات خود بیان کرده‌اند. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۳ / ۹)

۱۰. برتری پیامبر اسلام بر انبیا به سبب یقین

در حدیث معراج در فضل یقین و حسن خلق، این دو فضیلت را علت برتری رسول اکرم بر انبیا معرفی فرموده است: «یا أَحْمَدُ! هَلْ تَدْرِي لِي شَيْءٍ فَضَّلْتُكَ عَلَى سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ؟ قَالَ: اللَّهُمَّ! لَا. قَالَ: بِالْيَقِينِ وَ حُسْنِ الْخُلُقِ». (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۰۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶ / ۱۵۰) انبیا همگی اهل یقین هستند؛ (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴ / ۳۶) همان‌طور که قرآن کریم آنان را به یقین متصف فرموده است. (انعام / ۷۵؛ سجده / ۲۴) پس چگونه است که این دو سبب، عامل برتری ایشان بر انبیا قبل است پس این فراز به علت ناسازگاری ظاهری مضمون آن با دیگر آموزه‌های اسلامی در زمره مشکل‌الحدیث قرار دارد.

مؤلف در حل این مشکل معتقد است این روایت، تفاوت مرتبه را بیان می‌کند؛ یعنی برتری رسول اکرم ﷺ بر سائر انبیا در همه مراتب یقین نسبت به مبدأ و معاد و امور متعلق به آنها را روایت می‌کند. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴ / ۳۶) همچنین مقصود از حسن خلق، تنها خوش‌رویی نیست؛ بلکه مقصود، تلبس به اخلاق الهی در همه صفات او در شئون حیات با همه مخلوقات است؛ همان‌طور که قرآن کریم درباره آن حضرت فرموده است: «وَإِنَّكَ لَعَلِي خُلِقَ عَظِيمٌ». (همان: ۴۶)

۱۱. هیبت و عظمت مومن

در حدیث معراج در بیان عطایای الهی به بندگان برگزیده آمده است که: «يَا أَحْمَدُ! وَكَأَيِّنَّاهُ بِأَلْهِيَّةِ وَالْعِظْمَةِ؛ فَهَذَا هُوَ الْعَيْشُ الْمُنِيِّ وَالْحَيَاةُ الْبَاقِيَّةُ». (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۰۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶ / ۱۴۹) در اینجا این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که فخر و کبر در قرآن، روایات و اخلاق اسلامی ما نکوهیده است؛ (قصص / ۸۳؛ نساء / ۳۶؛ حرعاملی، ۱۳۸۰: ۳۳۲؛ نراقی، ۱۳۸۳: ۲ / ۱۱۹) حتی رسول اکرم وقتی کمالات خود را ذکر می‌کرد، می‌افزود: «و لا فخر». (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲ / ۳۱۴؛ ابن‌حیون، ۱۴۰۹: ۲ / ۴۷۵) پس چگونه است که خدای متعال، هیبت و عظمت را زینت مومن وارسته قرار می‌دهد؟ پس این فراز به علت ناسازگاری ظاهری مضمون آن با دیگر آموزه‌های اسلامی در زمره مشکل‌الحدیث قرار دارد. مؤلف در حل این مشکل می‌فرماید: مقصود از هیبت و عظمت، آراسته شدن بنده از سوی خدا متعال به این صفات است که عطای الهی و غیر از فخر و کبر است که انسان خود برای خویشتن توهم می‌کند. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴ / ۸)

۱۲. تکه‌پاره شدن روح

در حدیث معراج آمده است که روح انسان مؤمن وارسته پس از مرگ به خدا عرضه می‌دارد: «وَ عَزَّيْكَ وَ جَلَالِكَ، لَوْ كَانَ رِضَاكَ فِي أَنْ أُقَطَّعَ إِرْبًا إِرْبًا، أَوْ أُقْتَلَ سَبْعِينَ قَتْلَةً بِأَشَدِّ مَا يُقْتَلُ بِهِ النَّاسُ، لَكَانَ رِضَاكَ أَحَبَّ إِلَيَّ». (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۰۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶ / ۱۴۹) در اینجا سؤالی به ذهن می‌آید که بر اساس مبانی عقلی، روح که یک امر مجرد است، قابلیت قطعه‌قطعه شدن را که از خصلت‌های پدیده مادی است، ندارد. (طوسی، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۷۱ - ۳۷۲؛ حلی، ۱۴۲۵: ۲۷۸) بنابراین تعبیر یادشده به چه معنا است؟ این فراز به علت ناسازگاری ظاهری مضمون آن با ادله عقلی، در زمره مشکل‌الحدیث قرار دارد. در الگو، ناسازگاری با دیگر ادله معتبر مطرح شده بود و مثال آن‌هم روایتی بود که مقصود از ادله معتبر هم در آن شرح نشده بود.

مؤلف در شرح این فراز می‌نویسد: مراد از تکه‌تکه شدن روح، معنای مجازی آن، و به اعتبار تعلق روح

به جسم است؛ زیرا واضح است که روح قابل تکه‌تکه شدن نیست. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۳ / ۳۰۰) مجاز عبارت است از استعمال لفظ در معنای غیرحقیقی، به گونه‌ای که قرینه‌ای بر انصراف از معنای حقیقی به مجازی وجود داشته باشد. (تفتازانی، ۱۴۲۵: ۵۱۶) علمای علم «بیان»، ۲۵ قرینه بر انصراف یادشده ذکر کرده‌اند که «علاقات مجاز» نام دارند. (همان: ۵۷۴) در اینجا مجاز به علاقه «تسمیة الشيء باسم ما كان عليه في الزمان الماضي» یا «تسمیة الشيء باسم آله» که دو نمونه از علائق مجاز هستند، (تفتازانی، ۱۴۲۵: ۵۷۵) می‌باشد؛ زیرا بدن، آلت روح است؛ (طوسی، ۱۳۷۵: ۲ / ۲۹۱؛ حلی، ۱۴۲۵: ۲۶۹) اما روحی که اکنون در بارگاه الهی با آن حضرت گفتگو می‌کند، از بدن جدا شده است؛ بنابراین اعتبار تعلق آن به بدن، به هر کدام از این دو علاقه قابل توجیه است.

۱۳. تعجب نمودن خداوند

در حدیث معراج آمده که: «يَا أَحْمَدُ! عَجِبْتُ مِنْ ثَلَاثَةِ عَبِيدٍ: ...». (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۰۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶ / ۱۴۳) این فراز به علت ناسازگاری ظاهری مضمون آن با ادله عقلی و شرعی در زمره مشکل‌الحدیث قرار دارد؛ زیرا تعجب نمودن از خصلت‌های مستلزم تغییر در ذات الهی است و در روایات، این از صفات خدای متعال نفی شده است. (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۶۹ - ۱۶۸) تأثر از غیر، از نظر عقلی نیز در شأن او نیست. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۹)

مؤلف در شرح این فراز معتقد است مقصود از تعجب، معنای لفظی آن نیست؛ بلکه مقصود از این تعبیر، بیان نادرستی و غیر قابل قبول بودن رفتار چنین فردی است. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۹۴)

۱۴. خطاب به پیامبر اکرم با امور دون شأن وی

خدا به پیامبر اکرم خطاب فرموده است که: «يَا أَحْمَدُ! اسْتَعْمِلْ عَقْلَكَ قَبْلَ أَنْ يَذْهَبَ؛ فَمَنْ اسْتَعْمَلَ عَقْلَهُ، لَا يَخْطِي وَلَا يَطْغَى، ... مِنَ الْعِبَادَةِ». (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۰۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶ / ۱۵۰) مؤلف معتقد است این فراز، شامل خطاب‌هایی به رسول اکرم ﷺ می‌شود که مشتمل بر سعی در رسیدن به کمالاتی است که آن حضرت آنها را در بالاترین درجات دارا است. بنابراین گرچه می‌توان آن را به گونه‌ای توجیه کرد که مناسب منزلت آن حضرت باشد، به نظر می‌رسد مورد خطاب، امت ایشان است، نه شخص آن حضرت. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴ / ۹۸) این بیان مؤلف، حاکی از آن است که مستند وی در این تحلیل، قاعده بلاغی مشهوری در باب تعرض بالکنایه است که می‌گوید: «إياك اعني و اسمعي يا جارة» (هروی بغدادی، ۱۴۰۴: ۶۵؛ ابن‌عبدربه، ۱۴۰۴: ۳ / ۲۲) روایات نیز این باور را ارائه فرموده‌اند که قاعده یاد شده از اسالیب مسلط در قرآن کریم است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۶۳۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۰) مفسران نیز به

شکل گسترده‌ای آن را در تفسیر آیات مشابه حدیث قدسی پیش گفته به کار برده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷ / ۱۴۱ / ۹ / ۲۸۵ / ۱۷ / ۲۴۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷ / ۴۲۱ / ۷ / ۱۴۲۰: ۱۷ / ۳۰۰)

۱۵. گفتگو با فرشتگان

در حدیث معراج است که اهل کمال، سخن فرشتگان را می‌شنوند: «وَأَفْتَحُ عَيْنَ قَلْبِهِ ... وَكَلَامَ مَلَائِكَتِي». (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۰۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶ / ۱۴۳) سخن گفتن فرشته با انسان عادی دارای ابهام است؛ زیرا فراتر از ادراک بشر است که سخن گفتن را تنها با لب و دندان و دهان می‌فهمد. بر این اساس، مؤلف ابتدا برخی آیات و روایات را که اولاً امکان سخن گفتن فرشته با غیر انبیا را موجه می‌نمایند، جمع‌آوری کرده‌اند (آل عمران / ۲۳، ۳۹، ۴۵؛ فصلت: ۳۰؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۰۷) که این گفتگو از حالت اختصاص داشتن به انبیا - که در ذهن‌ها نقش بسته است - خارج شود. سپس نوع این سخن گفتن را که القای معنا در قلب فرد است، از روایات استخراج کرده (مفید، ۱۴۱۳: ۳۲۵؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱ / ۳۶۸) و نتیجه گرفته‌اند که این گفتگو در جهانی که همان وجهه ملکوتی و تمثّل نوری تجردی انسانی است و با فرشته سنخیت دارد، انجام می‌گیرد. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۳ / ۱۷۲) استفاده از تعبیر تمثّل نوری در کلام مؤلف، برای شرح معنای قلب در روایات یاد شده است؛ همان‌طور که ایشان در این اصطلاح به روایاتی چون تعبیر «اظله» در مورد وجود روح در عالم اشباح قبل از خلقت بدن (صدوق، ۱۴۱۳: ۴ / ۳۵۲) نیز متکی هستند.

۱۶. توجه مداوم روح به خدا از ازل تا ابد

طبق حدیث شریف معراج، روح انسان وارسته در پاسخ به سؤال خدا از وی درباره دنیا جواب می‌دهد: «لَا عِلْمَ لِي بِالْأَلْبَتِيَّاتِ، أَنَا مُنْذُ خَلَقْتَنِي إِلَى هَذِهِ الْعَالِيَةِ خَائِفٌ مِّنْكَ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶ / ۱۴۸) و خدا در پاسخ او می‌فرماید: «صَدَقْتَ عَبْدِي! كُنْتَ يَجَسَّدُكَ فِي الدُّنْيَا، وَ يَرْجُحُ مَعِيَ». این روایت به علت پیچیدگی مفهوم ظاهری آن از روایات مشکل است؛ زیرا این کمالات در حدیث، برای مؤمنان وارسته ذکر شده و به انبیای الهی تخصیص داده نشده است و مؤمنان نیز ممکن است در بخشی از عمر خود در غفلت باشند و سپس به کمال برسند. به‌علاوه، اهل کمال و در رأس آنان انبیا با مردم معاشرت داشته‌اند. پس چگونه هیچ اطلاعی از دنیا ندارند؟ مؤلف بر اساس تفسیر خاص خود از روایات درباره روح و خلقت روح و مراتب پیشین آن، در اینجا هم معتقد است روح به اعتبار مقام تجردی و خلقت نوری آن، همواره متوجه خدا است و هرگاه از عالم مادی منتقطع شود و به عالم ربوبی خود توجه کند، خواهد یافت که همواره متوجه ذات الهی بوده است؛ گرچه بر حسب صورت و تعلق مادی، همواره یا گاهی، از آن جهان غفلت داشته است. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۳ / ۲۹۴)

۱۷. دستور به خواب در سجده و خانه نمودن مسجد

در حدیث شریف معراج در فضیلت محبان خدا آمده است: «وَيَنَامُ سُجُودًا» و نیز: «وَيَتَّخِذُ الْمَسْجِدَ بَيْتًا». (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۰۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶ / ۱۵۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴ / ۳۰) این روایت با نیاز فطری انسان به خواب که یک نیاز فیزیولوژیک لازم برای ادامه حیات است و نیز نیاز به کار و شغل و خانواده و تعامل اجتماعی و داشتن همسر و ... که با ماندن در مسجد به عنوان خانه قابل جمع نیست و نیز تأکید روایات راهبردی شرع بر این نیازها، ناسازگار است؛ همان‌طور که رسول گرامی خدا ﷺ از نخواهیدن همه شب برای عبادت نهی فرمودند (کلینی، ۱۴۰۷: ۵ / ۴۹۴؛ بخاری، ۱۴۳۱: ۱۰۶۶) و بر تشکیل خانواده و بودن در کنار آنان تأکید داشتند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۵ / ۴۹۴؛ بخاری، ۱۴۳۱: ۱۰۶۶) بر این اساس، این از روایات مشکل شمرده می‌شود.

مؤلف در مقام حل مشکل این روایت، معتقد است مقصود از خواب در سجده، کنایه از طولانی بودن سجده است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴ / ۲۷۰) و مسجد را خانه خود گردانیدن، کنایه از کثرت تردد در مسجد برای نماز جماعت و یادگیری احکام و معارف و دیگر رفتارهای مطلوب. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴ / ۲۹۰) تفسیر درست کنایات و مجازها، از ابزارهای بسیار مهم در درک صحیح آیات و روایات است. کنایه عبارت است از استعمال لفظ در لازمه معنای حقیقی، بدون نفی حتمی آن معنای حقیقی؛ (تفتازانی، ۱۴۲۵: ۶۴۰) به‌گونه‌ای که قرینه‌ای بر انصراف از معنای حقیقی به معنای مجازی وجود نداشته باشد. (همان: ۵۱۶) از کارکردهای کنایه که در اینجا مقصود است، مدح یک رفتار است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲ / ۶۱) که مؤلف محترم به‌زیبایی از وجه ستودگی این رفتار به «طولانی بودن سجده» یاد کرده است.

۱۸. بیداری دل در حال خواب چشم

در حدیث معراج در اوصاف اهل کمال آمده است که: «تَنَامُ أَعْيُنُهُمْ وَ لَا تَنَامُ قُلُوبُهُمْ». (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۰۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶ / ۱۴۴) این فراز دارای پیچیدگی مفهومی است و درک آن مشکل است؛ زیرا انسان به‌وضوح می‌فهمد که در خواب دارای بی‌خبری خاصی است که درک نخواهیدن قلب را برایش دشوار می‌کند. مؤلف در شرح این فراز، ابتدا آیات و روایاتی را که بر وجود حیات معنوی انسان صحه نهاده و او را دعوت نموده‌اند که خدای متعال آن حیات را به وی ببخشد، گردآوری کرده است. (انعام / ۱۲۲؛ نحل / ۹۷؛ انفال / ۲۴) سپس ایشان این حیات معنوی را محصول علم و یقین و معرفت الهی و مشاهده کمال و جمال او و فنای فی الله و بقای بالله می‌دانند. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۲ / ۱۸۶)

برخی نصوص که شاهد حیات معنوی و امکان بیداری قلب در عین خواب چشم هستند، (همان:

۲۷۲ - ۲۷۰) عبارت‌اند از:

إلهي! هب لي كمالَ الانقطاع إليك، و أُنِرْ أَبْصَارَ قَلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ، حَتَّى تَحْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ التُّورِ، فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ، وَ تَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مَعْلَقَةً بَعْدَ قُدْسِيكَ. إلهي! وَ اجْعَلْنِي مِّنْ نَّادِيَتِهِ فَأَجَابَكَ، وَ لَاحِظْتَهُ فَصَعِقَ لِجَلَالِكَ، فَنَاجَيْتَهُ سِرًّا وَ عَمِلَ لَكَ جَهْرًا. (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۲ / ۶۸۷)

«أَسْأَلُكَ بِحَقِّكَ وَ قُدْسِيكَ وَ أَعْظَمِ صِفَاتِكَ وَ أَسْمَائِكَ، أَنْ تَجْعَلَ أَوْقَاتِي مِنَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ بِذِكْرِكَ مَعْمُورَةً، وَ بِخِدْمَتِكَ مَوْصُولَةً، وَ أَعْمَالِي عِنْدَكَ مَقْبُولَةً، حَتَّى تَكُونَ أَعْمَالِي وَ إِرَادَتِي [أُرَادِي] كُلُّهَا وَرَدًا وَاحِدًا، وَ حَالِي فِي خِدْمَتِكَ سَرْمَدًا. (طوسی، ۱۴۱۱: ۲ / ۸۴۹؛ کفعمی، ۱۴۰۵: ۱۹۱)

استخراج الگو (کدگذاری نهایی)

تیم‌های مسلط بر یافته‌های تحقیق در کدهای زیر به عنوان الگوهای تفسیر روایات مشکل، قابل دسته‌بندی هستند:

۱. تشکیل خانواده حدیث

سرالاسراء در بررسی هر حدیث مورد بررسی، ابتدا روایات مرتبط با آن موضوع را جمع‌آوری می‌کند. خانواده حدیث عبارت است از احادیث مشابه، هم‌مضمون و ناظر به یک موضوع محوری که به فهم نسبت‌های آنها با یکدیگر کمک می‌کند. احادیث معارض و ناسخ، خارج از خانواده حدیث هستند؛ بلکه احادیث دارای یکی از رابطه‌های تخصیص، تعمیم، اطلاق و تقيید یا اجمال و تبیین را شامل است. (مسعودی، ۱۳۸۹: ۱۵۰ و ۱۵۱) جمع‌آوری خانواده دارای دو کارکرد است: اول، تحلیل سندشناختی در جهت ارزیابی سند که از توصیه‌های روایات است. (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲ / ۳۵۷؛ کشی، ۱۳۶۳: ۲ / ۴۸۹ - ۴۹۰؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۷، ۱۲۱) دوم، تحلیل محتوای روایات؛ زیرا تجميع احادیث مرتبط با موضوع یک روایت، در مطالعه و بررسی کامل احادیث و درک درست از آنها در سایه رسیدن به یک نظام معرفتی جامع و یکدست و همچنین معنایابی از عام و خاص، مطلق و مقید و مجمل و مبین و نیز حل تعارض‌ها از ضروریات است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۵، ۱۶۲ و ۴۷۴؛ مسعودی، ۱۳۸۹: ۱۵۰ و ۱۶۹) این رویکرد نیز ریشه در توصیه‌های روایی دارد:

عَنْ أَبِي حَيَوْنٍ مَوْلَى الرَّضَاءِ رضي الله عنه قَالَ: ... إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ وَ مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ فَرُدُّوا مُتَشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا وَ لَاتَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضَلُّوا. (صدوق، ۱۳۷۸ق: ۱ / ۲۹۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۲ / ۴۱۰)

یکی دیگر از اغراض تشکیل خانواده حدیث که *سرالاسراء* از آن بهره برده و گویا خاص معارف عرفانی و اخلاقی و آموزه‌های متعالی است، این است که ایشان در تفسیر برخی مفاهیم مانند وصول الی‌الله، هدف خود از تدوین روایات مربوط را دو مسئله معرفی می‌کند: یکی اینکه روایت و مضمون را از انفراد و غربت خارج کند و استیحاخ برخی افراد از این تعبیر را بردارند تا کسانی نپندارند که این الفاظ از ساخته‌ها و پرداخته‌های گروه‌هایی خاص از فرق اسلامی، چون صوفیان و فلاسفه و عرفا است. دوم اینکه در سایه همین روایات، به تفسیر این مفاهیم دست زنند. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۳ / ۴۶) ایشان همواره می‌کوشد این مفاهیم را ابتدا از کتاب و سنت بازخوانی کند و اصل وجود این مفاهیم و سپس شرح معنا و ابعاد دیگر آن را بر اساس آموزه‌های کتاب و سنت توضیح دهد. (همان: ۴۴)

۲. استفاده گسترده از دعاها و بلکه زیارات در گردآوری خانواده حدیث

این امتیاز از انحصارات *سرالاسراء* است. منابع معتبر در استنباط آموزه‌های اسلامی عبارتند از: کتاب، سنت، عقل و اجماع. (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۰ - ۱ / ۹؛ قمی، ۱۳۷۸: ۹) ادعیه و زیارات، بخشی از «سنت»، در استنباط روشمند است؛ زیرا سنت طبق تعریف علمای اصول و درایه، عبارت است از قول معصوم یا فعل یا تقریر وی. (همان: ۴۰۹؛ خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۹۳؛ شیخ بهایی، ۱۳۹۰: ۴؛ سبحانی، ۱۴۲۶: ۱۹) و عموم «قول» در این تعریف، ادعیه و زیارات صادر شده از معصومان را هم شامل است؛ گرچه در منابع پیش‌گفته، خبری از تصریح به این دو مصداق (دعا و زیارت) نیست و گویا فقدان احکام فقهی در این مصداق، سبب این عدم تصریح است. به‌علاوه، در عمل نیز در بررسی‌های روایی عرفانی و اخلاقی هم از ادعیه و زیارات بسیار کم استفاده شده است. مرحوم نراقی تنها از ۲۲ فراز از ادعیه استفاده کرده است؛ اما در *سرالاسراء* ۲۰۲ فراز از ادعیه به کار رفته و دعاها نقش مهمی در حل مشکلات روایات دارند.

۳. محوریت قرآن کریم در تحلیل‌ها

گردآوری آیات قرآنی مرتبط در جمع‌آوری نصوص، دیگر مضمون غالب در یافته‌های تحقیق است. عرضه بر قرآن کریم، مبتنی بر یکی از مبانی اصیل در تعیین صحت صدور روایات و حجیت آنها است که ریشه در توصیه‌های روایی دارد: «رُويَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَ عَنِ الْأَئِمَّةِ ﷺ أَنَّهُمْ قَالُوا إِذَا جَاءَكُمْ مِنْهَا حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلَيَّ كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَهُ فَاطْرَحُوهُ أَوْ رُدُّوهُ عَلَيْنَا». (طوسی، ۱۴۰۷: ۷ / ۲۷۲) در منابع اهل سنت نیز به نقل از رسول اکرم ﷺ این توصیه (عرضه بر

قرآن جهت ارزیابی سند روایت) وجود دارد. (طبرانی، بی تا: ۲ / ۹۷؛ دارقطنی، ۱۴۲۴: ۵ / ۳۷۲) رویکرد عرضه بر قرآن، مورد تأکید علمای اصول است. بر همین اساس، شیخ طوسی می‌فرماید خبر واحد تنها در صورتی معتبر است که موافق نص دلیل خاص یا عموم یا فحوای کتاب باشد. (طوسی، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۴۴) محقق حلی صریحاً به وجوب عرضه هر خبر بر کتاب خدا معتقد است تا میزان انطباق آن با کتاب الهی روشن شود؛ (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۱۵۲) بلکه علامه طباطبایی بر این باور است که حجیت شرعی خبر واحد، مخصوص فقه است و روایات واحد که مشتمل بر احکام فقهی نباشند (مانند روایات عرفانی و اخلاقی) حجیت عقلایی هم ندارند، مگر قرائن قطعی بر صحت متن آنها باشد که یکی از این قرائن، موافقت متن آنها با ظواهر آیات قرآنی است. بررسی سندی در این روایات، تنها در صورت تجمیع قرائن لازم برای یقین به صدور اعتبار دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹ / ۲۱۱ و ۲۱۲) ایشان معتقد است اگر روایتی با قرآن موافق باشد، نیازی به بحث سندساختی ندارد. (همان: ۲ / ۲۹۹) برخی اصولیان اهل سنت نیز بر عرضه روایات بر قرآن کریم تأکید دارند. (سرخسی، بی تا: ۱ / ۳۶۵؛ شاشی، بی تا: ۱ / ۲۸۰؛ شاطبی، ۱۴۱۷: ۴ / ۳۳۲)

۴. حضور گفتمانی راهبرد «توحید مستنبط از متن کتاب و سنت» در تفسیر روایات عرفانی - اخلاقی مؤلف در بسیاری از تفسیرهای خود در مشکلات روایات، به اصل توحید متمسک شده است. ایشان در این زمینه به سه موفقیت مهم دست یافته است: اول، این اصل را نه بر اساس تحلیل‌های عقلی صرف (فلسفی - کلامی) که با زبان و فرهنگ کتاب و سنت (قرآن، روایات و ادعیه) تمهید نموده است؛ دوم، از این اصل به عنوان ام‌المعارف اسلامی در تفسیر روایات بهره‌شایانی برده است؛ سوم، در تحلیل‌های خود به نوعی یک‌دستی گفتمان‌ساز دست یافته است.

۵. کاربرد قواعد بلاغی

برخی از استنباط‌های مؤلف در حل مشکل مضامین، به کمک قواعد بلاغی از جمله مجاز و کنایه صورت گرفته بود.

نتیجه

نتایج این تحقیق در سه محور است:

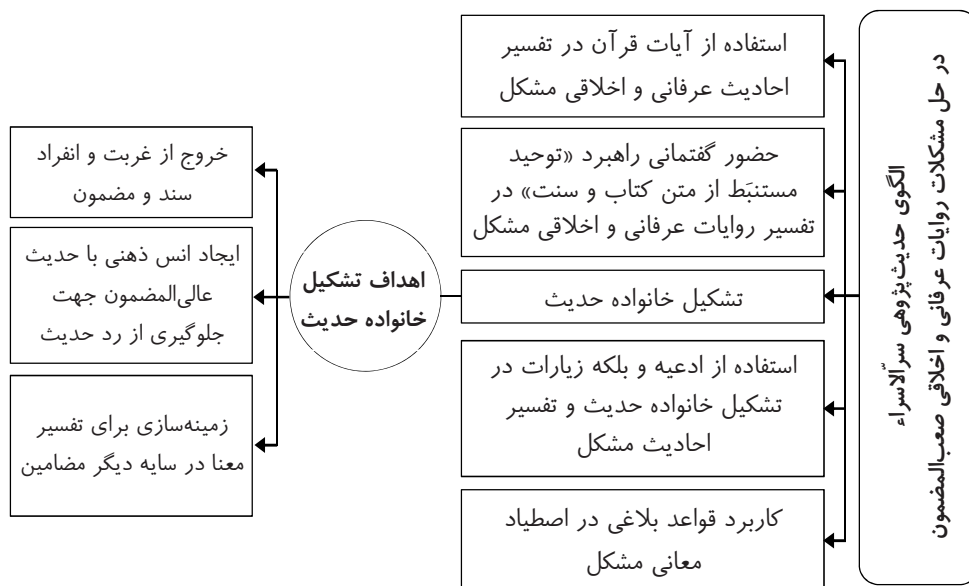
۱. غلبه دشواری‌های ناشی از محتوا، در مقابل دشواری‌های لفظی در بین اسالیب مشکل شدن حدیث که این غلبه در جدول شماره (۲) ارائه شده است.

ردیف	علت اشکال (دیریابی معنا)	فراوانی
۱	معلوم نبودن معنای واژگان و اصطلاحات به کاررفته	۰
۲	نامشخص بودن مرجع ضمیر	۰
۳	پیچیدگی مفهوم ظاهری و عدم درک مخاطب از آن	۵
۴	نامشخص بودن وجوه بیانی	۳
۵	ناهمگونی معنای حدیث با یافته‌های قبل (دیگر آموزه‌های اسلامی و ادله معتبر)	۸
۶	دربرداشتن مضامین بسیار بلندی که درخور فهم بیشتر دانشمندان نیست	۸

جدول شماره (۲): فراوانی گونه‌های حدیث مشکل از منظر سرالاسراء

۲. این غلبه، با روایاتی که احادیث ائمه علیهم‌السلام را «صعب»، «مستصعب» و «ثقیل» خوانده اند نیز به خوبی سازگار است. جدول شماره (۲) نشان داد که بر اساس رویکرد سرالاسراء در بررسی احادیث عرفانی و اخلاقی مشکل، دیریابی معنا به عللی چون ابهام در واژه یا مرجع ضمیر نیست؛ بلکه بیشتر به علل مربوط به معنا، مانند پیچیدگی مفهومی یا علو مضامین یا ناسازگاری یافته‌ها و برداشت‌های متعارف است و گاهی هم از عدم آگاهی از قواعد بلاغی نشئت می‌گیرد.

۳. با توجه به یافته‌های بخش قبل، پنج راهبرد در حل مشکلات روایت عرفانی و اخلاقی در سرالاسراء معرفی شده است. الگوی حدیث‌پژوهی در این کتاب در حل روایات صعب‌المضمون، طبق این راهبردها در نمودار زیر ارائه شده است:



منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، شریف‌الرضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ ق، اول، قم، هجرت.
۳. ابن‌فاری، حمزه، ۲۰۱۰ م، مصباح‌الأنس، بیروت، اول، دارالکتب‌العلمیة.
۴. ابن‌منظور، محمد، ۱۴۱۴ ق، لسان‌العرب، بیروت، سوم، دار‌الفکر و دار‌صادر.
۵. ابن‌ترکه، صائن‌الدین، ۱۳۸۱، تمهید القواعد، قم، اول، الف‌لام‌میم.
۶. ابن‌حنبل، أحمد بن محمد، ۱۴۱۲، مسند الإمام أحمد بن حنبل، اول، مؤسسة الرسالة.
۷. ابن‌حیون، نعمان، ۱۴۰۹ ق، شرح‌الأخبار، قم، اول، جامعه مدرسین.
۸. ابن‌سینا، حسین، ۱۴۰۰ ق، الرسائل، قم، بیدار.
۹. _____، ۱۴۰۴ ق، الشفاء (الالهیات)، قم، مکتبة آية الله المرعشی.
۱۰. _____، ۱۴۰۴ ق، الشفاء (المنطق)، قم، مکتبة آية الله المرعشی.
۱۱. ابن‌طاووس، علی، ۱۴۰۹ ق، إقبال الأعمال، تهران، دوم، دار‌الکتب‌الإسلامیة.
۱۲. ابن‌عبدربه، أحمد، ۱۴۰۴ ق، العقد الفريد، بیروت، اول، دار‌الکتب‌العلمیة.
۱۳. ابن‌قولویه، جعفر، ۱۳۵۶، کامل‌الزیارات، نجف اشرف، اول، دار‌المرتضویة.
۱۴. ایمان، محمدتقی، ۱۳۹۱، روش‌شناسی تحقیقات کیفی، اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۵. بخاری محمد بن اسماعیل، ۱۴۳۱ ق، صحیح بخاری، بیروت، دار‌الکتب‌العربی.
۱۶. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۲۵ ق، المطول، اول، بیروت، دار‌احیاء التراث‌العربی.
۱۷. حافظ‌نیا، محمدرضا، ۱۳۸۶، مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی، تهران، سیزدهم، سمت.
۱۸. حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳ ق، تحف‌العقول، قم، دوم، انتشارات اسلامی.
۱۹. حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، وسائل‌الشیعة، قم، اول، مؤسسة آل‌البيت علیهم‌السلام.
۲۰. _____، ۱۳۸۰، الجواهر السنیة، تهران، سوم، انتشارات دهقان.
۲۱. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۵ ق، شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسة نشر اسلامی.
۲۲. خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۹ ق، کفایة الأصول، قم، مؤسسة آل‌البيت علیهم‌السلام.
۲۳. خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۰، آداب‌الصلاة، قم، چاپ هفتم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.

۲۴. دارقطنی، علی بن عمر، ۱۴۲۴ ق، سنن الدار قطنی، بیروت، اول، مؤسسة الرسالة.
۲۵. دارمی، عبدالله، ۱۴۱۲ ق، مسند الدارمی، المملكة العربية السعودية، اول، دار المغنی للنشر و التوزیع.
۲۶. دلاور، علی، ۱۳۹۲، مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی، تهران، دوازدهم، رشد.
۲۷. دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ ق، إرشاد القلوب، قم، اول، الشریف الرضی.
۲۸. زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، چ ۱، دار الفکر.
۲۹. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۹۷۹ م، أساس البلاغة، چ ۱، بیروت، دار صادر.
۳۰. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۶ ق، اصول الحدیث و احکامه، قم، چهارم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۱. سرخسی، محمد بن احمد، بی تا، أصول السرخسی، بیروت، دارالمعرفة.
۳۲. سعادت پرور، علی، ۱۳۸۵، سرالاسراء، اول، احیاء کتاب.
۳۳. _____، ۱۳۸۶، نورهدایت، اول، تهران، احیاء کتاب.
۳۴. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۴۲۷ ق، عوارف المعارف، اول، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
۳۵. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۳۸۸، البهجة المرضیة، یازدهم، قم، دارالحکمة.
۳۶. _____، ۱۴۲۱ ق، الإیتقان فی علوم القرآن، دوم، بیروت، دار الکتب العربی.
۳۷. شاشی، أحمد، بی تا، أصول الشاشی، بیروت، دار الکتب العربی.
۳۸. شاطبی، ابراهیم، ۱۴۱۷ ق، الموافقات، اول، دار ابن عفان.
۳۹. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، ۱۴۱۶ ق، تمهید القواعد، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۴۰. شیخ بهائی، محمد بن حسین، ۱۳۹۰ ق، الوجیزة فی علم الدراية، اول، قم، بصیرتی.
۴۱. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ ق، عیون أخبار الرضا، اول، تهران، نشر جهان.
۴۲. _____، ۱۳۸۵، علل الشرائع، اول، قم، داوری.
۴۳. _____، ۱۳۹۸ ق، التوحید، اول، قم، انتشارات اسلامی.
۴۴. _____، ۱۴۱۳ ق، من لا یحضره الفقیه، دوم، قم، انتشارات اسلامی.
۴۵. صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ ق، بصائر الدرجات، دوم، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفی.
۴۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان، پنجم، انتشارات اسلامی.
۴۷. طباطبایی، محمد کاظم، ۱۳۹۰، منطقی فهم حدیث، اول، قم، مؤسسه امام خمینی.

۴۸. طبرانی، سلیمان، بی‌تا، المعجم الكبير، دوم، قاهره، مكتبة ابن تيمية.
۴۹. طبرسی، احمد، ۱۴۰۳ ق، الإحتجاج، اول، مشهد، نشر مرتضی.
۵۰. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع‌البیان، سوم، تهران، ناصر خسرو.
۵۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، شرح الاشارات، اول، قم، نشر البلاغة.
۵۲. طوسی، محمد، ۱۴۰۷ ق، تهذیب الأحكام، چهارم، تهران، اسلامیه.
۵۳. _____، ۱۴۱۱ ق، مصباح‌المتهجد، اول، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة.
۵۴. _____، ۱۴۱۴ ق، الأملی، چاپ اول، قم، دارالثقافه.
۵۵. _____، ۱۴۱۷ ق، العدة، قم، چاپخانه ستاره.
۵۶. عیاشی، محمد، ۱۳۸۰ ق، تفسیر العیاشی، چاپ اول، تهران، المطبعة العلمية.
۵۷. رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ ق، محمد بن عمر، مفاتیح‌الغیب، سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۵۸. فلیک، او، ۱۳۸۸، درآمدی بر تحقیق کیفی، دوم، تهران، نشر نی.
۵۹. فیض کاشانی، محمد محسن، ۱۴۰۶ ق، الوافی، چاپ اول، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین.
۶۰. فیومی، أحمد بن محمد، ۱۴۱۴ ق، المصباح المنیر، چاپ دوم، قم، مؤسسة دار الهجرة.
۶۱. قمی، ابوالقاسم، ۱۳۷۸ ق، قوانین الأصول، دوم، قم، علمیه اسلامیة.
۶۲. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ ق، تفسیر القمی، چاپ سوم، قم، دارالکتاب.
۶۳. کشی، محمد بن عمر، ۱۳۶۳، رجال الکشی، اول، قم، آل‌البيت علیهم‌السلام.
۶۴. کفعمی، ابراهیم، ۱۴۰۵ ق، المصباح، دوم، قم، دارالرضی (زاهدی).
۶۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، الکافی، چهارم، تهران، اسلامیه.
۶۶. مازندرانی، محمد صالح، ۱۳۸۲ ق، شرح الکافی، اول، تهران، اسلامیه.
۶۷. مامقانی، عبدالله، ۱۴۱۱ ق، مقیاس الهدایة، اول، قم، مؤسسة آل‌البيت علیهم‌السلام.
۶۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار، دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۶۹. _____، ۱۴۰۴ ق، مرآة العقول، دوم، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۷۰. مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶ ق، روضة المتقین، قم، دوم، مؤسسه فرهنگي اسلامی کوشانبور.
۷۱. محقق حلی، ۱۴۰۳ ق، معارج الأصول، قم، مؤسسة آل‌البيت علیهم‌السلام.

۷۲. محمدپور، احمد، ۱۳۹۲، روش تحقیق کیفی، دوم، تهران، جامعه‌شناسان.
۷۳. مسعودی، عبدالهادی، ۱۳۸۹، روش فهم حدیث، پنجم، سمت و دانشکده علوم حدیث.
۷۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، اخلاق در قرآن، چ ۲، قم، مؤسسه امام خمینی.
۷۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، مجموعه آثار، دهم، قم، انتشارات صدرا.
۷۶. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ ق، الإختصاص، اول، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۷۷. نراقی، محمد مهدی، ۱۳۸۳، جامع السعادات، قم، چهارم، اسماعیلیان.
۷۸. هروی بغدادی، سلام، ۱۴۰۴ ق، الأمثال، اول، دار المأمون للتراث.
۷۹. ساعی، علی، ۱۳۸۷، روش تحقیق در علوم اجتماعی، تهران، نشر سمت.