



On ‘Hesitation’ in the Ḥadīth “I Hesitated About Nothing That I Do...” with Emphasis on Philosophical and Mystical Foundations

Ramin Golmakani¹ | Sayyed Ali Delbari² | Mahmood Moqaddas-Sharq³

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: golmakani@razavi.ac.ir
2. Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Teacher of Kharij (Advanced Seminary-Level) Lessons, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: delbari@razavi.ac.ir
3. Level 4 Seminary Student (Philosophy), Nawwab Seminary (Hawza), Mashhad, Iran. Email: 5561mm@chmail.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 20 June 2025
Revised: 7 November 2025
Accepted: 23 December 2025
Available Online: 24 December 2025

Keywords:
Divine Hesitation (*Taraddud al-ʿIlāhī*), Death of the Believer, Taking of the Soul (*Qabḍ al-Rūh*), Aversion to Death, Evil in an Occurred Sense (*Sharr bi al-ʿarad*), Good in the Essential Sense (*Khayr bi al-Dhāt*), Conditional Alteration of Divine Decree (*Badāʿ*).



Abstract

Among the Islamic traditions, there are narrations of great renown and profound theological, philosophical, and mystical significance that, with minor variations in wording, have been transmitted in various Ḥadīth, theological, mystical, and even jurisprudential sources, and have always been a subject of reflection and debate. One such famous Qudsī Ḥadīth states: “I have never hesitated in any of My actions, except in taking the soul and death of the believing servant, for he dislikes death, and I do not approve of causing him distress and discomfort.” This Ḥadīth has been transmitted both independently and within the well-known traditions of “the nearness through supererogatory acts” (*Qurb al-Nawāfil*) and “the nearness through obligatory acts” (*Qurb al-Farāʿid*), as well as in certain supplications. The main objective of this research is a comparative study of the views of traditionists (*Muḥaddithīn*), jurists (*Fuqahā*), theologians (*Mutakallimīn*), philosophers (*Falāsafah*), and mystics (*ʿurafā*) regarding the interpretation of the meaning of divine hesitation in this narration. Employing a descriptive-analytical method, this research evaluates the authenticity of the chain of transmission and the textual indications of the Ḥadīth, and examines the various opinions. The findings indicate that by preserving the apparent wording of the Ḥadīth and drawing upon philosophical and mystical principles, a reasonable interpretation of this narration can be obtained that does not conflict with the views of traditionists and jurists.

Cite this article: Golmakani, R.; Delbari, S. A.; Moqaddas-Sharq, M. (2025). On ‘Hesitation’ in the Ḥadīth “I Hesitated About Nothing That I Do...” with Emphasis on Philosophical and Mystical Foundations. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 289-320. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7707.1669>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

The Qudsī Ḥadīth, “Mā taraddadtu ‘an shay’ in anā fā’ iluhu ka-taraddudī fī qabḍi rūḥi ‘abdī al-mu’min” (“I have never hesitated about anything I do as I hesitated in taking the soul of My believing servant”), is among the narrations that, despite its linguistic conciseness, carries profound implications in theological, philosophical, and mystical domains. The essence of the narration conveys that God never hesitates in any of His actions except in taking the soul of a believing servant, because the servant dislikes death, and God does not delight in his discomfort. At first glance, the term “hesitation” may imply a fluctuation of will or indecision; however, according to the principles of monotheism, God possesses eternal omniscience, absolute will, and omnipotent, and there is no place for ignorance, hesitation, or change in His sacred essence. Therefore, this Ḥadīth has long been a subject of discussion among traditionists, theologians, philosophers, and mystics, each attempting to offer an interpretation compatible with their own epistemic principles. The central problem of this study is how the meaning of “hesitation” in this Ḥadīth can be explained in a way that aligns with the principle of divine transcendence (Tanzīh) while preserving the apparent wording of the narration.

The significance of this narration is threefold. First, from a theological standpoint, attributing hesitation to God, if understood in a human sense, implies imperfection in the divine essence and contradicts Tanzīh. Second, from a philosophical perspective, the issue is connected with principles such as the simplicity of the divine essence, the identity of attributes with essence, and the best-of-all-possible-worlds system (al-Nizām al-Aḥsan). Third, in Islamic mysticism, the Ḥadīth is seen as an expression of the loving relationship between God and the servant and occupies a distinguished place in explaining the connection between divine love and the taking of the soul. The narration is transmitted in both Shī‘ī and Sunnī sources with similar expressions and has been widely accepted by many Ḥadīth scholars, indicating that it cannot be disregarded merely due to conceptual difficulty.

Method

This research employs a descriptive-analytical and comparative approach. Its theoretical framework is based on three axes: the principle of divine transcendence in Islamic theology, the philosophical foundations of the simplicity of essence and the best-of-all-possible-worlds system in Islamic wisdom, and the mystical perspective grounded in divine love and the manifestation of divine Names. Within this framework, the narration is analyzed not in isolation but in connection with the conceptual system of each epistemic tradition, enabling a comprehensive interpretation.

Findings

The findings indicate that a convergence can be established among the narrational,



theological, philosophical, and mystical approaches. In this convergence, divine hesitation does not imply doubt or change of will but expresses simultaneous attention to two aspects of a single act: the necessity of death as a transition to a higher level of existence, and consideration of the believer's aversion to death. These two aspects are manifested in the act through patience, delay, or preparation of the servant. Such an interpretation, while faithful to the apparent wording of the narration, avoids attributing imperfection to the divine essence and is consistent with philosophical and mystical foundations.

Discussion

The convergence of the four interpretive traditions demonstrates that the Ḥadīth's language is figurative, not literal, and is intended to communicate the intensity of divine care and love for the believer. The apparent tension between divine transcendence and the term "hesitation" dissolves once hesitation is understood not as an attribute of the divine essence but as a description of how two simultaneous demands—the universal law of death and the particular mercy toward the believer—relate to each other in the sphere of divine action. This interpretation preserves the theological principle of *Tanzīh*, the philosophical principles of simplicity and the best system, and the mystical emphasis on divine love. It also respects the Ḥadīth's wording without resorting to far-fetched allegory or speculative denial. The diversity of earlier views arises more from differences in epistemic foundations and terminology than from genuine contradiction.

Conclusion

From an analytic point of view, this Ḥadīth can be understood as an expression of special honor for the believer, showing that even in the fulfillment of the general law of death, God's loving relationship with him is a matter of consideration. Hesitation in this narration neither indicates a flaw in the divine realm nor requires a far-fetched interpretation; it is a figurative language conveying the intensity of God's care and attention to the believer. A comprehensive and comparative approach demonstrates that a coherent and defensible interpretation is possible, compatible with the principles of divine transcendence and aligned with philosophical and mystical perspectives.

Author Contributions

Ramin Golmakani: corresponding author; conceptualization, analysis, and writing of the article. Sayyed Ali Delbari: supervision and critical revision. Mahmood Moqaddas-Sharq: data collection and literature review.

Data Availability Statement

This research is based solely on published primary and secondary sources cited in the references. No new empirical data were generated.

Ethical Considerations

The authors declare that this research was conducted in accordance with the high-



est ethical standards. No data fabrication, falsification, or plagiarism has occurred. All sources have been properly cited. As this is a library-based study, no human or animal subjects were involved.

Funding

This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare that they have no conflicts of interest.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

No artificial intelligence tools were used in the preparation or writing of this article. The authors take full responsibility for all content, analyses, and conclusions presented herein.





واکاوی تردید در روایت «مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ...» با تأکید بر مبانی حکمی و عرفانی

رامین گلمکانی^۱ | سید علی دلبری^۲ | محمود مقدس شرق^۳

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: golmakani@razavi.ac.ir

۲. استاد، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ مدرس درس خارج، حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: delbari@razavi.ac.ir

۳. طلبه سطح ۴، رشته فلسفه مدرسه علمیه نواب، مشهد، ایران. رایانامه: 5561mm@chmail.ir

چکیده

در میان روایات، احادیثی با شهرت فراوان و مضامین عمیق کلامی، فلسفی و عرفانی وجود دارد که با اندکی اختلاف در واژگان، در منابع مختلف روایی، کلامی، عرفانی و حتی فقهی نقل شده و همواره محل تأمل و بحث بوده‌اند. از جمله حدیث قدسی معروفی که می‌فرماید: «در هیچ‌یک از افعال خود تردید نکرده‌ام، مگر در قبض روح و وفات مؤمن؛ چراکه او مرگ را ناخوش می‌دارد و من نیز رنج و ناخوشی به او را نمی‌پسندم». این حدیث، هم به صورت مستقل و هم در ضمن حدیث مشهور «قرب نوافل» و «قرب فرائض» و نیز در برخی ادعیه نقل شده است. مسئله اصلی این پژوهش، بررسی تطبیقی دیدگاه محدثان، فقیهان، متکلمان، فلاسفه و عرفا در تفسیر معنای «تردد الهی» در این روایت است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، به اعتبارسنجی سندی و دلالتی حدیث پرداخته و آرای مختلف را بررسی کرده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که با حفظ ظواهر الفاظ حدیث و با بهره‌گیری از مبانی فلسفی و عرفانی، می‌توان تفسیری معقول از این روایت به دست داد که با دیدگاه محدثان و فقها نیز در تعارض نیست.

این مقاله بخشی از طرح کلان پژوهشی و میان‌رشته‌ای است، با عنوان «اعتبارسنجی احادیث موجود در کتب فلسفی و عرفانی»، که در دانشگاه علوم اسلامی رضوی در حال انجام است.

استناد: گلمکانی، رامین؛ دلبری، سید علی؛ مقدس شرق، محمود. (۱۴۰۴). واکاوی تردید در روایت «مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ...» با تأکید بر مبانی حکمی و عرفانی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰ (۳۷)، ۲۸۹-۳۲۰. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7707.1669>



اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴ / ۵ / ۲۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴ / ۸ / ۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴ / ۱۰ / ۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴ / ۱۰ / ۳

کلیدواژه‌ها

تردد الهی، وفات مؤمن، قبض روح، کراهت مرگ، شر بالعرض، خیر بالذات، بدا.





مقدمه

مسئله مرگ و جدایی روح از بدن و چگونگی آن، از اموری است که افراد بشر به میزان شناخت و فهم از آن، واکنش‌های متفاوتی از خود بروز می‌دهند. برخی در مواجهه ذهنی با آن، آن را سهل و آسان و برخی سخت و ناگوار می‌انگارند. در این نوشتار به تحلیل و تبیین این فقره از حدیث خواهیم پرداخت که می‌فرماید: «در هر چیزی که من فاعل آن هستم هیچ تردید و شک نکردم، مگر در وفات مؤمن که او مرگ را خوش نمی‌دارد و من بدی به او را نمی‌پسندم». این حدیث که با عناوین مختلف همچون حدیث قرب نوافل و قرب فرائض نام‌برده می‌شود، در کتب روایی، کلامی، فلسفی و عرفانی بسیار آمده است؛ به‌طوری که مرحوم محمدتقی مجلسی آن را از احادیث صحیح‌السند و مشهور بین خاصه و عامه، بلکه در حد تواتر می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۱۱). علاوه بر این، عبارت مذکور در برخی دعاها و تعقیبات نمازها به‌عنوان دعای طول عمر نیز آمده است (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۸۴؛ قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۳۴؛ کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۴). مسئله مورد بحث در این حدیث نسبت تردد به خداوند است، درحالی‌که تردید و تردد با علم و قدرت الهی ناسازگار است. به‌هر حال نگارندگان برآنند که محدثان، متکلمان، فلاسفه و عرفا چه برداشتی از آن ارائه کرده‌اند؟ آیا وجه جمعی برای این برداشت‌های مختلف وجود دارد؟ آیا با استفاده از مبانی فلسفی و عرفانی تفسیر معقولی از آن ممکن است یا ترجیح بر حفظ ظواهر الفاظ و توقف تا زمان حضور و مواجهه با معصوم (ع) است؟ لذا نخست ضمن بررسی سندی و دلالی حدیث با بیان اقوال و بررسی برداشت‌های مختلف، وجه جمع و برابری اقوال بیان خواهد شد. لازم به یادآوری است، از کسانی که بر این حدیث به‌طور مستقل شرح نوشته‌اند یکی شیخ یوسف بحرانی (۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۴۵)، دیگری محمد بن الحسن طوسی مشهدی (۱۲۵۷-۱۱۸۲) است که ظاهراً از بحرانی اقتباس کرده است (طوسی مشهدی، ۱۳۹۶ش، ج ۱، ص ۵۷)، و سومی ملا عبدالحالق بن عبدالحسین یزدی (۱۲۰۰-۱۲۶۸ق) از شاگردان شریف‌العلما و شیخ‌احمد احسائی است (سلیمانی آشتیانی و درایتی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳۵)؛ اما استقصای کاملی در اقوال مختلف انجام نداده‌اند. علاوه بر این، مقاله‌ای با عنوان «معناشناسی حدیث تردد» (بهشتی‌پور، ۱۳۹۱) به چاپ رسیده که بدون ذکر تمامی اقوال و بررسی سندی، تکیه آن بر لغت‌شناسی «تردد» است. با این مقدمه، پس از گزارش حدیث از مجامع روایی شیعه و سنی، به بررسی سندی و دلالی



آن پرداخته و با بیان اقوال و برداشت‌های مختلف همراه با ذکر شواهد از آیات و روایات، تحلیلی کامل از روایت مذکور ارائه خواهد شد.

۱. گزارش متن حدیث

این حدیث علاوه بر مجامع روایی شیعه و سنی، در کتب مختلف فقهی، کلامی، فلسفی، عرفانی و تفسیری با سند‌های متعدد و اختلاف اندک در واژگان به نقل از پیامبر اکرم (ص)، امام باقر (ع) و امام صادق (ع) آمده است.

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَاطِ، عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «لَكَ أَسْرِي بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، قَالَ: يَا رَبِّ، مَا حَالُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَكَ؟ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ، وَأَنَا أَسْرَعُ شَيْءٍ إِلَى نُصْرَةِ أَوْلِيَائِي، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرْدُدِي عَنْ وَفَاةِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ، وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ؛ وَإِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يَصْلَحُهُ إِلَّا الْغِنَى، وَلَوْ صَرَفْتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ هَلَكَ، وَإِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يَصْلَحُهُ إِلَّا الْفَقْرُ، وَلَوْ صَرَفْتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ هَلَكَ، وَمَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أُحِبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا؛ إِنْ دَعَانِي أُجِبْتُهُ، وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ» (کلینی، ۱۳۸۷، ج. ۴، ص. ۷۴).

۲. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى؛ وَأَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِيعاً، عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ حمادِ بْنِ بَشِيرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ أَرْصَدَ لِمُحَارَبَتِي، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ؛ فَإِذَا أُحِبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا؛ إِنْ دَعَانِي أُجِبْتُهُ، وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرْدُدِي عَنْ مَوْتِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ، وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ» (کلینی، ۱۳۸۷، ج. ۴، ص. ۷۲).

۳. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ حُنَيْسٍ: عَنْ

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَنْ اسْتَدَّلَّ عَبْدِي الْمُؤْمِنَ فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ، وَمَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي فِي عَبْدِي الْمُؤْمِنِ، إِنِّي أَحِبُّ لِقَاءَهُ فَيَكْرَهُ الْمَوْتَ، فَأَضْرِفُهُ عَنْهُ، وَإِنَّهُ لَيَدْعُونِي فِي الْأَمْرِ، فَأَسْتَجِيبُ لَهُ بِمَا هُوَ خَيْرٌ لَهُ» (كليني، ١٣٨٧، ج. ٤، ص. ٧٦).

٤. أَخْبَرَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ طَاهِرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ يُونُسَ بْنِ حَيَوَةَ الْفَقِيه بِبَلْخٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْأَمْرَوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ مُهَاجِرٍ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ يَحْيَى الْحَنَبِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ جَبْرِئِيلَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: مَنْ أَهَانَ وَلِيًّا لِي فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَمَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ مِثْلَ مَا تَرَدَّدْتُ فِي قَبْضِ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ وَلَا بَدَّ لَهُ مِنْهُ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ آدَاءٍ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَنَفَّلُ لِي حَتَّى أَجِبَهُ وَمَتَى أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا وَيَدًا وَمُؤَيِّدًا إِنْ دَعَانِي أَجَبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ يُرِيدُ الْبَابَ مِنَ الْعِبَادَةِ فَأَكُفَّهُ عَنْهُ لَيْلًا يَدْخُلُهُ عُجْبٌ فَيُفْسِدُهُ ذَلِكَ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِمَانُهُ إِلَّا بِالْفَقْرِ وَلَوْ أَغْنَيْتُهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِمَانُهُ إِلَّا بِالْغِنَاءِ وَلَوْ أَفْقَرْتُهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِمَانُهُ إِلَّا بِالْبُسْمَةِ وَلَوْ أَصَحَّحْتُ جِسْمَهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِمَانُهُ إِلَّا بِالصَّحَّةِ وَلَوْ أَسْقَمْتُهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ إِنِّي أُدِيرُ عِبَادِي لِعِلْمِي بِقُلُوبِهِمْ فَإِنِّي عَلِيمٌ خَبِيرٌ (ابن بابويه، ١٤١٦ق، ص. ٣٩٩).

٥- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَاطِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَمَّا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ يَا رَبِّ مَا حَالُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَكَ قَالَ يَا مُحَمَّدُ، مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَأَنَا أَسْرَعُ شَيْءٍ إِلَى نُصْرَةِ أَوْلِيَائِي وَمَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي فِي وَفَاةِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ الْحَدِيثَ. (حر عاملی، ١٤٠٩ق، ج. ٢، ص. ٤٢٨)

٦- مصباح المتجهد: ... ثُمَّ تَدْعُو بِمَا تُحِبُّ وَ تَقُولُ أَيْضًا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ اللَّهُمَّ إِنَّ

الْصَادِقَ الْأَمِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ إِنَّكَ قُلْتَ مَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي فِي قَبْضِ رُوحِ عَبْدِي



الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ اللَّهُمَّ فَصِّلْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ عَجِّلْ لَوَلِيِّكَ الْفَرَجَ وَ الْعَافِيَةَ وَ النَّصْرَ وَ لَا تَسُوْنِي فِي نَفْسِي وَ لَا فِي أَحَدٍ مِنْ أَجْبَتِي إِنْ شِئْتَ أَنْ تُسَمِّيَهُمْ وَاحِدًا وَاحِدًا وَ إِنْ شِئْتَ مُتَفَرِّقِينَ وَ إِنْ شِئْتَ مُجْتَمِعِينَ (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج. ۱، ص. ۵۸).

۷- حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، وَ أَبُو الْمُنْذِرِ، قَالَا: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ، مَوْلَى عُرْوَةَ عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ: «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: مَنْ أَذَلَ لِي وَلِيًّا، فَقَدْ اسْتَحَلَّ مُحَارَبَتِي، وَ مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ أَذَاءِ الْفَرَائِضِ، وَ مَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيتُهُ، وَ إِنْ دَعَانِي أُجِبْتُهُ، مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ وَفَاتِهِ، لِأَنَّهُ يَكْرَهُ الْمَوْتَ، وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج. ۴۳، ص. ۲۶۱).

۸- حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ، حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ، حَدَّثَنِي شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ: إِنْ اللَّهُ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَ مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَ مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أُحِبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَ رِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَ إِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطِيتُهُ، وَ لَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيدْتَهُ، وَ مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج. ۱۰، ص. ۱۶۴).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۲. بررسی سند حدیث

در بررسی سندی حدیث اول به روش متأخران و وثوق سندی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. سند حدیث در کتاب ارزشمند کافی از شیخ کلینی این‌گونه آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَاطِ، عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ...». بر این اساس، شیخ کلینی با پنج واسطه به ترتیب ذیل از امام باقر (ع) نقل حدیث می‌کند:

۱- عدة من اصحابنا:

مرحوم ثقة الاسلام کلینی برای رعایت اختصار در سند حدیث از عبارت «عدة من اصحابنا»



استفاده می‌کند و بخش زیادی از اسانید ایشان با آن شروع شده است؛ که «عده» در جایگاه‌های گوناگون به افراد متعددی دلالت دارد، اما هرگاه کلینی «عده» را این‌گونه: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ...» بیاورد، دلالت بر افراد ذیل دارد:

۱. ابوالحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی؛

۲. علی بن محمد بن عبدالله بن اذینه قمی؛

۳. احمد بن عبدالله بن امیه؛

۴. علی بن حسین سعدآبادی (دلبری، ۱۳۹۱، ص. ۲۹۹).

نجاشی درباره «علی بن ابراهیم بن هاشم قمی» می‌نویسد:

” أبو الحسن قمی ثقة در حدیث، ثابت شده، مورد اعتماد و دارای مذهب صحیح است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۲۶۰).

بنابراین «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا» موجب ارسال سند نمی‌شود؛ زیرا یک نفر از این گروه جناب علی بن ابراهیم بن هاشم است؛ که در وثاقتش تردیدی نیست. وقتی ثقة بودن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی ثابت شد، دیگر نیازی به بررسی راویان دیگر در این طبقه نیست، چراکه وجود یک فرد ثقة در عرض افراد مجهول و مهمل و حتی ضعیف، اشکالی در سند حدیث ایجاد نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۱۱۲).

علی بن ابراهیم بن هاشم:

نجاشی درباره ایشان می‌گوید: در حدیث ثقة است و همچنین صحیح‌المذهب و ثبت و معتمد می‌باشد. زیاد شنید، کتاب‌هایی تألیف نمود و در اواسط عمرش نابینا شد و این کتاب‌ها متعلق به اوست: کتاب التفسیر، کتاب الناسخ و المنسوخ، کتاب قرب الإسناد... (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۲۶۰؛ تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲، ص. ۲۳۷؛ علامه حلی، ۱۴۰۲، ص. ۱۰۰)

۲- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ:

ثقه، جلیل و امامی است. نجاشی آورده است: ابوجعفر، در اصل کوفی است. جدش محمد بن علی است که یوسف بن عمر او را بعد از قتل زید علیه‌السلام زندانی نمود و به قتل رساند. خالد در سنین کودکی بود که همراه با پدرش عبدالرحمن به برقروذ فرار کرد. ایشان فی نفسه ثقة است؛ ولی از افراد ضعیف روایت نقل می‌کرد و به مراسیل اعتماد می‌نمود. تألیفاتی داشت



که از جمله آن‌ها المحاسن، کتاب التبلیغ و الرسالة، کتاب التراحم و التعاطف، کتاب التبصرة، کتاب الرفاهية، کتاب الرّی، کتاب الزّينة و... است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۷۶؛ تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲، ص. ۴۲۱؛ ابن‌غضائری، ۱۳۸۰، ص. ۳۹؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص. ۱۴).

۳- اسماعیل بن مهران:

ثقه و امامی است. طوسی می‌نویسد: اسماعیل بن مهران بن محمد بن ابی نصر السکونی، کوفی است و کنیه وی ابایعقوب می‌باشد. اسماعیل ثقة و معتمد علیه است. از جماعتی از اصحاب اباعبدالله علیه‌السلام نقل روایت می‌کند. امام رضا علیه‌السلام را ملاقات کرده و از ایشان نیز نقل روایت می‌کند. مصنفات زیادی را نوشته که از جمله آن‌ها: کتاب الملاحم و کتاب ثواب القرآن و کتاب خطب امیرالمؤمنین علیه‌السلام و کتاب النوادر (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص. ۲۷؛ تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲، ص. ۴۲۸).

۴- ابی سعید القمّاط:

ثقه و امامی است. نجاشی در مورد ایشان می‌گوید: کوفی و ثقة است. از ابی‌عبدالله علیه‌السلام روایت نقل کرده است. کتابی دارد که ابن‌شاذان از آن کتاب به ما خبر داده است (نجاشی، ۱۳۶۵، صص. ۱۴۹، ۱۹۹؛ علامه حلی، ص. ۶۵).

۵- ابان بن تغلب:

ثقه، جلیل و امامی است. کشی: جمیل نقل می‌کند که در نزد امام صادق علیه‌السلام از ابان بن تغلب یاد کردیم، ایشان فرمود: خداوند او را رحمت کند، به خدا سوگند که مرگ ابان قلبم را به درد آورد (کشی، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۶۲۲؛ تقی‌الدین حلی، ص. ۹؛ علامه حلی، ص. ۲۱). نجاشی: در بین اصحاب مان دارای منزلت عظیم است. امام سجاد، امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام را ملاقات نمود. در نزد این سه بزرگوار دارای منزلت و قدم بود و از ایشان نقل روایت می‌کند. امام باقر علیه‌السلام به او فرمود: در مسجد بنشین و برای مردم فتوا بده و من دوست دارم در بین شیعه خودم مثل تو را ببین (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۱۰؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص. ۴۴).

اکنون با مشخصات راویان مذکور، می‌توان گفت: راویان و اتصال سند این روایت صحیح، مسند و عادی است و بنابر مسلک قدما نیز به قراینی از جمله شهرت روایت موجب اطمینان به صدور اصل این خبر است.



۳. بررسی دلالت حدیث

اگرچه حدیث مفصل است، لکن در بررسی دلالتی تنها به آن فقره از حدیث پرداخته خواهد شد که با چالش بیشتری روبه‌رو است و محل آراء محدثان، فلاسفه، عرفا و متکلمان است. «مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي عَنْ وَفَاةِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ، وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ» (در هر چیزی که من فاعل آن هستم هیچ تردید و شک نکردم، مگر در وفات مؤمن که او مرگ را خوش نمی‌دارد و من بدی به او را نمی‌پسندم). واژه «ترددت» نیاز به تبیین و تشریح دارد که در ادامه معنا و مفهوم آن مورد کنکاش قرار گرفته است.

۳-۱. مفهوم «مَا تَرَدَّدْتُ»

«تردد» از ریشه (ر د د) به معنای بازگرداندن چیزی است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج. ۹، ص. ۲۶۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۳۸۶)؛ تردد در مکان به معنای رفت و آمد یا حالتی است که فرد به خاطر شک و اختلاف رأی، دائم به نظرات مختلف رجوع می‌کند و بر یک نظر و عقیده خاص ثابت نمی‌ماند (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج. ۴، صص. ۱۰۵-۱۰۶).

۳-۲. اقوال در معنای عبارت «ما ترددت فی شیء...»

محدثان، فقها، متکلمان، مفسران، فلاسفه و عرفا به اتفاق وقوع «تردد» به معنای واقعی آن را درباره خداوند جایز ندانسته‌اند؛ زیرا تردد و تردید در انسان ناشی از جهل به نتایج امور یا عدم اطمینان به توانایی خویش است و این امور در مورد ذات الهی عالم و قادر مطلق محال است. بر این اساس، با توجه به اهمیت این حدیث مفسران و اندیشمندان اسلامی توجیهات و تفاسیر مختلفی برای نسبت «تردد» به خداوند ارائه کرده‌اند که اهم آن‌ها به شرح زیر است:

■ قول اول: تقدیر جمله به صورت شرطی

در این دیدگاه شیخ بهایی از سنت «تأویل روایی» پیروی می‌کند که جمله شرط در تقدیر گرفته می‌شود. به این ترتیب که «لو جاز علی التردد ما ترددت...» یعنی اگر فرض کنیم تردد بر من جایز بود (درحالی که در ذات من محال است)، در هیچ چیزی تردید نمی‌کردم جز در وفات مؤمن. به این ترتیب، عبارت حدیث در قالب بیان فرضی و تقریبی آمده تا شدت رحمت و محبت الهی نسبت به مؤمن را مجسم سازد، نه اشاره به حالت واقعی تردد نزد خداوند (شیخ بهایی، ۱۴۳۱ق، ص. ۴۱۷).



نقد و تحلیل: دیدگاه شرطی شیخ بهایی گرچه با نیتی درست یعنی تنزیه الهی از نقص طرح شده، اما از نظر زبان‌شناسی و سیاق حدیث، تفسیری دور از ظاهر و فاقد مبنای کافی است؛ زیرا تقدیر آن نوعی تصرف ادبی نسبتاً آزاد است که نیاز به قرینه دارد، درحالی‌که فاقد چنین پشتوانه نحوی مستقیمی است. این تأویل بیش از حد احتیاط‌آمیز، مضمون حدیث را که ناظر به «تجلی محبت الهی در مقام مشیت نسبت به مؤمن» است، به سطح یک فرض ادبی تقلیلی تنزل می‌دهد؛ لذا اگرچه تقدیر گرفتن جمله شرط روشی رایج در میان مفسران و شارحان کلام الهی و معصومان است، اما با توجه به رویکرد عقلانی و فلسفی تا جایی که کلام بر حقیقت قابل حمل باشد، نیازی به تقدیر، مجاز و کنایه نیست.

■ قول دوم: استعاره برای بیان کرامت مؤمن

این قول، تردید را نوعی بیان تشبیهی و استعاری برای نشان دادن منزلت و کرامت مؤمن نزد خداوند می‌داند. همان‌گونه که انسان کریم در آزار دادن دوست محترم و بزرگوار خود تردید می‌ورزد، ولی درباره دشمن یا موجودات پست بی تفاوت است، خداوند نیز به زبان تشبیه و استعاره نشان می‌دهد که نسبت به مؤمن رحمت و ملاحظه‌ای ویژه دارد (شیخ بهایی، ۱۴۳۱ق، ص. ۴۱۷). مرحوم شهید اول نیز به عنوان یک فقیه همین وجه را ترجیح داده است (عاملی، بی‌تا، ج. ۲، صص. ۱۸۱-۱۸۲).

نقد و تحلیل: در منطق کلامی اسلام، هر جا تعبیر ظاهری با تنزیه الهی ناسازگار باشد، راه تأویل و استعاره باز می‌شود (مانند: «یدالله»، «استواء علی العرش» یا «نزول خدا»)، لذا برداشت استعاری از «تردد» در همین چارچوب قرار می‌گیرد. اگر چنین برداشتی به لحاظ تربیتی ارزشمند است و اهمیت رحمت رحیمه خداوند بر مؤمن را به خوبی برجسته می‌سازد، اما از وصف وجودی «تردد حق تعالی در مقام فعل» و تحلیل معرفتی آن کاملاً فاصله می‌گیرد؛ ضمن آنکه بر اساس رویکرد عقلانی و فلسفی تا جایی که کلام بر حقیقت قابل حمل باشد، نیازی به کنایه و استعاره نخواهد بود.

■ قول سوم: تردید رفتاری برای دفع کراهت مرگ

در احادیث مختلف آمده است که خداوند سبحان هنگام احتضار چنان لطف و کرامت و بشارت به بهشت بر بنده مؤمن اظهار می‌کند که کراهت مرگ از او زایل و موجب رغبت و اشتیاق او به مرگ و انتقال به دار قرار می‌شود؛ پس چنین معامله‌ای مثل معامله کسی است که



می خواهد آلم و دردی به دوستش وارد کند که نفع عظیمی به دنبال دارد؛ لذا تردید می کند که چگونه این درد را بر او وارد کند که کمترین آزار و اذیت را متحمل شود؛ به همین دلیل شروع می کند به اظهار مطالبی که او را ترغیب کند به آثار لذت جسمی و آسایش و راحتی که در پی دارد تا به پذیرش سختی درد راضی شود (شیخ بهایی، ۱۴۳۱ق، ص. ۴۱۷). چنان که در برخی نقل های این حدیث بعد از جمله «فَيَكْرَهُ الْمَوْتَ» آمده است «فَأَضْرِفُهُ عَنْهُ وَإِنَّهُ لَيَدْعُونِي فِي الْأَمْرِ، فَأَسْتَجِيبُ لَهُ بِمَا هُوَ خَيْرٌ لَهُ»، یعنی اگرچه ممکن است مؤمن از روی جهل نسبت به مرگ کراهت داشته باشد، اما من او را از این حس و حال منصرف می کنم، همچنان که گاهی نسبت به خواسته ای دعا می کند و من بهتر از آن را برایش مستجاب می کنم (کلینی، ج. ۴، ص. ۷۶). همچنین در کتاب «الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه» حدیث مذکور به نقل دیگری از حضرت سجاد (ع) بعد از جمله «یکره الموت و أکره مساءته» چنین آمده است: «پس هنگامی که اجلش که تأخیری در آن نیست فرا رسیده باشد، دو گیاه خوشبوی بهشتی به نام های مسخیه و منسیه برایش می فرستم که مسخیه او را از وابستگی به مالش جدا می کند و منسیه دنیا را از یادش می برد»^۱ (حر عاملی، ۱۳۸۰، ص. ۶۲۵).

نقد و تحلیل: این قول اگرچه از سطح صرف استعاره فراتر می رود و به مضمون رحمت و کرامت مؤمن معنا و عمق وجودی - رفتاری می دهد، اما باز هم «تردد» به معنای تدبیر رحمانی در مقام فعل است، نه تردید ذهنی یا معرفتی در ذات خدا؛ یعنی خداوند هنگام اجرای قضای مرگ مؤمن، همچون فردی کریم که باید عملی ناخوشایند را برای دوستش انجام دهد، ابتدا زمینه روحی و روانی او را فراهم می کند تا کراهت مرگ از دل مؤمن زایل گردد. این تردد از سنخ تأنی و لطف عملی است، نه تردید در اراده یا علم، و هدف آن «دفع کراهت از روح مؤمن» است تا وفات برای او انتقالی آرام و مشتاقانه شود که جلوه ای از اسم «الرؤوف» در کنار اسم «القهار» است تا مرگ مؤمن عین لطف و انتقال به مقام قرب گردد. در نهایت این قول تنها جنبه عاطفی - جسمانی را برجسته کرده و از لایه های عمیق «تشوق روح به لقاء» غفلت نسبی دارد.

۱. الحسن بن محمد بن الحسن الطوسی عن والده الشيخ أبي جعفر عن المفيد محمد بن محمد بن النعمان قال، أخبرني أبو حفص محمد بن عمر بن علي الصيرفي قال، حدثنا أبو علي محمد بن همام الإسكافي قال، حدثنا جعفر بن محمد ابن مالك الفزرائي قال، حدثني سعيد بن عمرو قال، حدثني الحسن بن ضوء عن أبي عبد الله عليه السلام قال، قال علي بن الحسين عليهما السلام، قال الله عز وجل: «ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي عن قبض روح المؤمن، يكره الموت و أكره مساءته، فإذا حضره أجله الذي لا تأخير فيه بعثت إليه بريحنتين من الجنة تسمى إحداهما المسخية و الأخرى المنسية، فأما المسخية فتسخره عن ماله، و أما المنسية فتنسبه أمر الدنيا».



■ قول چهارم: اسناد تردد بنده به خداوند از باب کرامت

«تردد» در حدیث در حقیقت به بنده مؤمن برمی‌گردد، نه به ذات خداوند؛ ولی از باب تشریف و کرامت عبد، خداوند آن را به خود نسبت داده است و معنای حدیث این است که هرآنچه من فاعل آن هستم، عبد مؤمن در آن تردید نمی‌کند، مگر قبض روح خودش که او خواستار بقاء است و من خواستار مرگ او، لذا با لطف و بشارت او را از کراحت مرگ منصرف می‌کنم؛ چنان‌که در روایتی خداوند یکی از اولیای خود را مورد عتاب قرار می‌دهد که من بیمار شدم، چرا به عیادت من نیامدی؟ ولی خدا سؤال می‌کند: تو خداوند رب العالمین هستی چگونه ممکن است بیمار شوی؟ خداوند فرمود: فلان بنده‌ام مریض شد به عیادتش نرفتی؛ اگر به عیادت او می‌رفتی، مرا نزد او می‌یافتی؛ پس همان‌طور که بیماری بنده خاص خود را به ذات خود نسبت می‌دهد، در حدیث فوق نیز تردد عبد را به خود نسبت می‌دهد (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج. ۹، ص. ۱۸۲).

مرحوم حکیم سبزواری پس از بیان سخن میرداماد و ملاصدرا به همین معنا اشاره می‌کند:

» و الیق و اولى در بیان تردد و امثالش آن است که بگوییم خداوند جل شأنه تردد بندگان، تردد ملک الموت و اعوانش را تردد خود شمرده، چنان‌که توفی ملک الموت ارواح را توفی خود فرموده که «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» با آنکه در جایی فرموده «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» و جایی فرموده «تَوَفَّيْتُهُ رُسُلُنَا» تا می‌رسد به تردد خود روندگان که هرچند بنده مقرب شدت میل و رغبت عقلی را داشته باشد به عالم قدس و تجرد، ولی مسائت طبیعی و کراحت وهمی و خیالی گاه او را بگیرد. سیما که انسان مأخوذ از «انس» است و سال‌ها در عالم صورت بوده و انسی گرفته؛ پس تردد او تردد حق است که وجودش به او متقوم است، چنان‌که علم حضوری اش به خودش علم حق و عشق به خود از جهت مقدسه و از آن جهت که پر است از ذکر او و فکر او عشق حق است و از خود چیزی ندارد و از اینجاست که اسف موسی علیه السلام را اسف خود شمرده «فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ» و بیماری مسکین را همچنین که فرموده «مرضت فلم تعدنى يا موسى» و قس علیه الباقي (سبزواری، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۲۱۱).



نقد و تحلیل: این قول اگرچه از نظر حفظ تنزیه و تأویل بلاغی مناسب به نظر می‌رسد، اما از نظر ادبی، سیاقی و معناشناختی از سه قول قبلی ضعیف‌تر است؛ زیرا اگر «تردد» به عبد برگردد، علاوه بر اینکه برخلاف ظاهر نحوی و معنای مستقیم جمله است و نیاز به قرینه‌ای دارد که در متن حدیث وجود ندارد، بلکه مضمون اصلی حدیث درباره رحمت و عنایت خدا در مقام فعل از بین می‌رود و محتوا به شرح حالت درونی مؤمن منصرف می‌شود، نه بیان کیفیت فعل الهی؛ در نتیجه، جنبه الهی حدیث محو می‌شود، درحالی‌که متن صریح حدیث با ضمیر «أنا فاعله» و نسبت مستقیم فعل «وفات» به خداوند ناظر به فعل پروردگار است نه فعل عبد. البته با تفصیل مرحوم حکیم سبزواری وجه مناسبی پیدا می‌کند که قطعاً مورد توجه مرحوم مازندرانی نبوده است. ضمن اینکه هدف تربیتی حدیث نشان دادن شدت رحمت الهی در مواجهه با مؤمن است؛ یعنی خدا با مؤمن به گونه‌ای با رأفت تعامل می‌کند که حتی در مرگ او ملاحظه احساس و کراهت او را دارد، اما در این قول این محور به تردد بنده تقلیل می‌یابد و جنبه رحمت الهی که در حدیث بسیار برجسته است به لایه غیرمستقیم و ثانوی تبدیل می‌شود.

■ قول پنجم: اشتقاق «ترددت» از «رددت» به معنای برگرداندن

این قول بر مبنای تحلیل صرفی - نحوی واژه «ترددت» از ریشه «رَدَّ» به معنای «بازگرداندن» و «اعاده کردن» مشتق شده است، نه از «تَرَدَّدَ» به معنای «به تردید افتادن». بر اساس این قول بازگرداندن فرستادگان الهی یا تأخیر مبرانه در اجرای مأموریت قبض روح مورد نظر است. گویا می‌خواهد بفرماید: ملائکه و رسولان خویش را در امری که اراده کرده‌ام (مانند قبض روح مؤمن) برنگرداندم مگر برای بشارت دادن به مؤمن و آماده کردن او (بی‌هقی، ۱۴۱۷ق، ص. ۶۶۴؛ تستری، ۱۴۲۳ق، ص. ۱۳۷).

نقد و تحلیل: این قول اگرچه از نظر زبان‌شناختی و حدیثی نوآورانه است، اما از نظر کلامی و ادبی ضعیف و در تحلیل معناشناختی واژه و در وفاداری به سیاق حدیث و پیام وجودی آن ناکام است. استعمال «تردد» به معنای «رد» در برخی متون عربی آمده، اما در غالب استعمالات قرآنی، حدیثی و ادبی «تردد» از باب تفعّل با معنای درنگ، رفت و برگشت یا دودلی در فعل شناخته می‌شود، نه بازگرداندن دیگری. بنابراین، تغییر ریشه از «تردد» به «رَدَّ» بدون قرینه قوی در متن تفسیر لغوی دور از ذهن است. علاوه بر اینکه در جمله «مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ» نسبت تردد مستقیماً به خود خداوند و فعل او داده شده است، نه به مأموران یا به ملائکه؛ اگر



مراد بازگرداندن آنان بود، باید قرینه‌ای چون «ما رددت ملائکتی عن قبض روح المؤمن...» ذکر می‌شد؛ درحالی‌که سکوت سیاق این اشتقاق را از نظر نحوی تضعیف می‌کند. ضمن اینکه این تفسیر «تردد الهی» را به تکرار مأموریت ملائکه فرو می‌کاهد. در نتیجه، مرکز معنا از نحوه تعامل خداوند با مؤمن به حرکت فرشتگان منتقل می‌شود و غرض حدیث که تأکید بر رحمت الهی نسبت به مؤمن بود به سطح رفت و برگشت اجرایی و واسطی کاهش می‌یابد.

■ قول ششم: حمل «تردد» بر غایت (رفع کراهت) نه مبدأ

این قول مبتنی بر حمل «تردد» بر غایت فعل الهی (ازالۀ کراهت مرگ) است، نه بر مبدأ یا مرحله تصمیم. محدثانی مانند علامۀ مجلسی و لغویانی چون طریحی چنین توضیح می‌دهند که «تردد» در حدیث نه به معنای شک یا دوگانگی در اراده، بلکه اشاره به پیامد و نتیجۀ فعل الهی دارد. خداوند چون مؤمن را دوست دارد و از ناخشنودی او در مرگ کراهت دارد، از آغاز روندی را شکل می‌دهد (فرستادن بلاها، بیماری‌ها، تغییر حالات و لطایف تربیتی) تا مؤمن به تدریج از دنیا دل کنده و خود مشتاق لقاء الله شود. در این نگاه، «تردد» کنایۀ از فرایند تدریجی رفع کراهت است؛ یعنی آنچه در ظاهر «تأنی در انجام وفات» می‌نماید، در واقع فرایند تربیت، تطهیر و دل‌کندن مؤمن از دنیا است؛ پس غایت آن رفع کراهت مرگ است، نه مبادی اراده یا تصمیم الهی که از این فرایند چندوجهی که به رفع کراهت می‌انجامد به «تردد» تعبیر و تشبیه شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج. ۹، ص. ۲۹۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۴۸).

نقد و تحلیل: در این تحلیل برخلاف دیدگاه‌های لغوی قبلی علاوه بر اینکه محور رحمانیت و محبت الهی نسبت به بنده مؤمن در حدیث حفظ شده است، با نظریۀ عرفانی و فلسفی «تدریج در تجلی اسماء» سازگار است که اسماء قهار، لطیف و حکیم در هم می‌آمیزند تا انسان از طریق تجربه‌های زندگی به مقام رضا برسد. در این چارچوب، «تردد» همان تدریج تجلی رحمت تا رسیدن به غایت استعداد و حضور است؛ اما این تأویل غایت محور مجلسی و طریحی هرچند از نظر معنایی کارساز است، ولی از ظاهر سیاق عبارت فاصله دارد؛ زیرا تردد در مقام فعل ذکر شده، نه در مقام نتیجه، و هیچ قرینۀ لفظی یا مفهومی در حدیث نیامده که آن را به نتیجۀ فعل حواله دهد.

■ قول هفتم: مجاز و کنایه از تأخیر

«تردد» مجاز و کنایۀ از تأخیر در فعل است نه تردید و دوگانگی در اراده و اصل فعل (حر



عاملی، ۱۴۰۹ق، ج. ۲، ص. ۴۲۸). نمونه روایی شاخص این تأویل ماجرای حضرت ابراهیم (ع) است: هنگامی که فرشته مرگ برای قبض روح حضرت ابراهیم (ع) حاضر شد، آن حضرت اکراه داشت، لذا خداوند مرگش را به تأخیر انداخت تا آنکه پیرمرد فرتوتی را دید که در حال غذا خوردن آب دهانش بر روی ریشش جاری است، از این صحنه وحشت کرد و به مرگ راضی شد؛ پس خداوند برای آماده کردن آن حضرت زمان قبض روحش را به تأخیر انداخت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶۷، ص. ۱۷ و ج. ۶۴، ص. ۱۵۵).

نقد و تحلیل: برای حمل «تردد» بر «تأخیر» باید قرینه‌ای در متن باشد، اما در حدیث هیچ نشانه‌ای از زمان، تأخیر یا تأجیل ذکر نشده است. ضمن آنکه داستان حضرت ابراهیم (ع) نمونه‌ای خاص است، نه قاعده‌ای کلی؛ لذا حمل حدیث بر نمونه واحد حدیث قدسی را از حالت عام نسبت به همه مؤمنان خارج می‌سازد. به هر حال، همان‌طور که پیش از این اشاره شد، استفاده از کنایه با رویکرد عقلانی و فلسفی سازگار نیست؛ چه آنکه تا جایی که حمل کلام بر حقیقت ممکن است، استفاده از مجاز و کنایه امری ناصواب است.

■ قول هشتم: ذکر مسبب و اراده سبب (تعارض خیر ذاتی و شر بالعرض)

میرداماد با استفاده از مفاهیم فلسفی، «تردد» را ناشی از تعارض بین خیر ذاتی (حکمت الهی در قبض روح) و شر بالعرض (کراهت مؤمن) می‌داند؛ چنان‌که می‌نویسد:

تردید در برخی از امور به سبب تعارض داعی مرجح در دو طرف است، لذا در این موارد «مسبب» آورده می‌شود، درحالی‌که سبب مراد است و مقصود آن است که قبض روح مؤمن به هنگام مرگ نسبت به کل نظام وجود خیر است، اما برای مؤمنی که ضعف علمی دارد و مرگ برایش ناپسند است شر است. این شریعت عارضی اضافی قوی‌ترین انواع شریعت بالعرض است و شدیدترین افراد آن در افعال الهی است که خیرات ذاتی فراوان و به خاطر شرافت مؤمن و کرامت او نزد خداوند سبب شریعت عارضی اضافی کمی دارد؛ به بیان دیگر، وقوع فعل بین دو طرف که یک طرف خیر بالذات دارد و طرف دیگر که آن هم لازمه طرف قبلی است و دارای خیر بسیار و شریعت عارضی و اضافی نسبت به طایفه‌ای از موجودات است به «تردد» تعبیر می‌شود؛ زیرا خیر به انجام دادن فعل دعوت می‌کند و شر به ترک آن؛ بنابراین در اینجا تردد را در پی دارد؛ پس معنای حدیث آن است که شریعتی در شیئی از شرور بالعرض که لازمه خیرات بسیار است در افعال خویش نیافتم مثل شریعت ناراحتی مؤمن در مورد مرگ که از خیرات



واجب در حکمت بالغه الهی است. پس در شرور بالعرض که لازمه خیرات بسیار است، شریعی قوی‌تر و بزرگ‌تر از این شر بالعرض وجود ندارد، لکن رعایت خیر کثیر و حکمت تام الهی در این مورد از شر بالعرض [کراهت مؤمن نسبت به مرگ] مهم‌تر است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص. ۴۶۹). نقد و تحلیل: این قول نیز قابل پذیرش نیست؛ چنان‌که ملاصدرا در نقد آن می‌نویسد:

این بیان استاد ما مشکل تردد در کلام حق تعالی را حل نکرد، تنها به این نکته اشاره کرد که در تعارض شر بالعرض نسبت به مؤمن و خیر کثیری که در قبض روح او وجود دارد، خداوند خیر کثیر را ترجیح می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۶، صص. ۳۹۳-۳۹۴).

■ قول نهم: تردید در ساحت امکانات استعدادی و علم الهی (دیدگاه حکمت متعالیه)
این دیدگاه که توسط ملاصدرا و سبزواری ارائه شده، عمیق‌ترین تبیین فلسفی را ارائه می‌دهد. «تردد» به ساحت «امکان استعدادی» موجودات - به‌ویژه انسان - و «لوح محو و اثبات» ارجاع داده می‌شود. در این ساحت، امور «ممکن» و متزلزل هستند تا زمانی که به مرحله «قضای حتمی» (لوح محفوظ) برسند. تردید و دغدغه‌ای که مؤمن درباره مرگ خود احساس می‌کند، ناشی از همین امکان و تردید در مراتب پایین‌تر وجود است و چون همه چیز مستند به اراده الهی است، این حالت به خداوند نسبت داده می‌شود، درحالی‌که ذات خداوند مطلقاً از هر تردیدی منزّه است. این نظر با استناد به آیات محو و اثبات (رعد/۳۹) و اقوال عرفا مانند ابن عربی تقویت می‌شود.
ملاصدرا در این باره می‌نویسد:

وجود ممکنات در عالم طبیعت وجود تعددی و دائم در حرکت است، و موجود متجدد و متحرک هر جزئی از اجزایش مسبوق به امکان استعدادی است، و هر ممکن به امکان استعدادی، دارای ممکن ذاتی نیز هست، و امکان - چه ذاتی و چه استعدادی - لا ضروره الطرفین است که مساوق است با تساوی طرفین وجود و عدم، یا به حسب مرتبه ماهیت سابقه بالتجوهر، یا به حسب ماده سابقه بالزمان؛ پس اولاً اجزای موجودات متجدد و متحرک به حرکت جوهری در این عالم در امکان ذاتی و استعدادی متحدند. ثانیاً روشن است که وجود اشیاء این



عالم، از مراتب علم تفصیلی حق تعالی است؛ پس اشیاء این عالم از جهتی علم حق تعالی محسوب می‌شوند و از جهتی معلوم حق تعالی قرار می‌گیرند، از جهت علمی مورد ترددند، و از آن جهت که معلوم‌اند، امکانات‌اند و در نفوس انسانی به ویژه مؤمنان و موحدان که به حکم رسول باطن یعنی عقل و رسول ظاهر یعنی رسول اکرم (ص) در امور اقدام و اختیار می‌کنند؛ این امکانات و ترددات بیشتر است؛ زیرا انسان، هیکل توحید و وجود جامع است؛ همه اطوار را دارد، از جمادی تا فنای فی الله. این ترددات علمیه و امکانات استعدادیه تا لحظه‌های از این تغییرات هست تا اینکه به جانب قدس و نشئه ثبات، به قوت الهیه و جنود ربوبیه که قابض ارواح و نفوس‌اند به سوی غایه الغایات جذب شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۶، صص. ۳۹۳-۳۹۴).

او در شرح اصول کافی نیز آورده است که همه افعال موجودات حتی افعال مجردات به اراده الهی است و فعل آن‌ها فعل اوست، و اراده آن‌ها مستهلک در اراده او، پس همه چیز طبق آنچه در لوح محفوظ و قضاء الهی به قلم اعلی ثبت شده است در واقع و نفس الامر صورت می‌پذیرد؛ اما بر اساس لوح محو و اثبات امور عالم با تبدیل و تغییر همراه است، و از این جهت نسبت نسخ، بداء، تردد، و اجابت دعا به خداوند صحیح است، اگرچه ذات خداوند از هرگونه تبدیل و تغییر منزّه است، و هرآنچه تحقق یافته و در آینده تحقق خواهد یافت از عالم ربوبیت حق تعالی خارج نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۴، صص. ۱۸۸-۱۸۹).

فیض کاشانی نیز در تأیید سخن استادش نوشته است:

”صحت نسبت بداء و تردد و مانند آن‌ها به خداوند با وجود احاطه علمی او به کلیات و جزئیات ازلاً و ابداً همان‌طور که در نفس الامر واقع می‌شود، بی‌آنکه در او تغییر و نقصی وارد شود، همان است که استاد ما فرموده است... که هیچ چیز از عالم ربوبیت حق تعالی خارج نیست (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، صص. ۱۸۳-۱۸۴).

مرحوم حکیم سبزواری نیز مراد از «تردد» را امکان استعدادی دانسته، که امری واقعی و کیفیتی در مواد واقعیّه است که وجودات‌اند و تساوی در جواز وقوع و لا وقوع مستعدله است تا به مقام فعلیت برسد؛ تساوی طرفین ماهیت نیز در مرتبه‌ای از واقع است و صور علمیه بدون



ماهیات و اعیان ثابت به تحقیق پیوسته، و انتساب به حق از آن جهت است که شئون بالعرض حق‌اند (سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۰). وی در جای دیگر می‌نویسد:

”گاه احکام حقیقت [حق تعالی] رقیقه را گیرد و گاه عکس شود و همانا از اینجاست قوله تعالی: ﴿فَلَمَّا أَسَفُونَا انْتَقَمْنَا﴾ (زخرف/۵۵) و قوله فی القدسی «مرضت فلم تعدنی یا موسی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۱، ص ۲۲۰).

و نیز:

”ما ترددت فی شیء کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن (سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۷۰).

برداشت ملاصدرا و حکیم سبزواری برگرفته از این سخن ابن عربی در فتوحات مکیه است:

”آنچه را که قلم اعلی می‌نویسد تغییر و تبدل ندارد و لوح محفوظ از محو نامیده می‌شود و اما اقلامی که بر اساس آیه ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ (عد/۳۹) در الواح محو و اثبات می‌نویسند، از این الواح شرایع و کتب الهی بر پیامبران نازل می‌شود و بر همین اساس در شرایع دینی نسخ در احکام شریعت صورت می‌گیرد؛ یعنی پایان یافتن مدت حکم الهی، نه بدائی که بر خداوند محال است، و از همین قبیل است تردد پیامبر اکرم نسبت به نمازهای پنجاه‌گانه در معراج که بین تکلیف خداوند و سفارش حضرت موسی دچار تردید شد و در نهایت همان چیزی که درباره امت پیامبر اکرم قطعی بود ثبت و بیشتر از آن محو شد؛ و نیز از لوح محفوظ است که فرمود: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ (انعام/۲) اما حق تعالی به اعتبار الواح محو و اثبات در قبض روح مؤمن خود را متصف به تردد کرده است درحالی که مرگ مؤمن قضای حتمی است. اساس تردد و سرگردانی انسان در امور ناشی از همین حقیقت الهی است که تعبیر به تردد الهی شده است، که این تردد با انسان هست تا اینکه در نهایت یک طرف مورد تردد واقع می‌شود و آن همان است که در لوح محفوظ ثبت شده است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۶۱).

نقد و تحلیل: این قول با توجه به سخنان سه محقق برجسته در عرفان و حکمت متعالیه



بهترین تحلیل به نظر می‌رسد؛ زیرا بدون هیچ کنایه و استعاره‌ای یا تقدیر و تغییر در واژگان به بیان معنای حقیقی «تردد» پرداخته است.

■ قول دهم: ظهور حق در مظاهر (دیدگاه عرفانی)

بر اساس این برداشت، خداوند در عین تنزه از صفات مخلوقات، در مظاهر و تجلیات خود، که همان مخلوقات اند، با صفات آن‌ها ظهور می‌کند. بنابراین، اتصاف خداوند به صفاتی مانند تردید، بیماری یا غضب، اشاره به تجلی او در آن مظهر خاص (مانند بنده مؤمن) است، نه به ذات مقدسش.

این تفسیر، نیاز به تأویل و حمل بر مجاز را مرتفع می‌کند و آن را حقیقتی از حقایق وجود می‌داند، بر اساس این نگاه عرفانی مرحوم عصار می‌نویسد:

زمانی که ثابت شد وجود مطلق که همان واجب حق و اول است در مراتب تنزل می‌کند، این امر اقتضا نمی‌کند که از مقام والا و شایسته خویش فاصله گرفته و جابجا شود؛ بلکه در عین علوش، نزدیک و در عین نزدیکی، علو دارد؛ همان‌طور که فرمود «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران/ ۲۸) و همچنین فرمود «أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/ ۱۶)، بنابراین؛ اتصاف او به صفات محدثات، در برائت او از آن‌ها خللی ایجاد نمی‌کند؛ از این رو، سلب و ایجاب هر دو صحیح است و این مغز مرام علمای الهی در گفتارشان است که «خداوند متعال جمع‌کننده متضادات و متناقضات از اول و آخر و ظاهر و باطن است»، و راز مطلب در این است که حق تعالی در وجودات اشیاء، به ویژه در وجود بندگان صالحش، متجلی است... آیا نمی‌بینی که حق تعالی با صفات محدثات ظاهر می‌شود و خود را به این صفات معرفی می‌کند، بلکه گاهی با صفات نقص و مذمت نیز به معرفی خود می‌پردازد مانند این آیه: «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» (بقره/ ۲۴۵) و همچنین این آیه «حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ» (محمد/ ۴۷) و آیه «لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقَبَيْهِ» (بقره/ ۱۴۳) و در این حدیث قدسی: «مرضت فلم تعدني» و حدیث «ما ترددت فی أمر کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن» الی غیر ذلک... و نیازی به حمل امثال این موارد با وجود کثرت آن‌ها بر توسع و ارتکاب حذف و مجاز یا اضممار نیست، درحالی‌که حمل بر حقیقت در ما نحن فیه ممکن است (عصار، ۱۳۷۶، ص. ۱۰۹).



نقد و تحلیل: این قول در راستای قول نهم و در واقع تأییدی بر آن است، البته با بیان و برگردانی عرفانی.

۳-۳. مفهوم اکراه مؤمن نسبت به مرگ

اینکه در این حدیث فرمود: مؤمن نسبت به مرگ و قبض روح کراهت دارد، با روایات متعددی که دلالت دارند بر اینکه مؤمن لقاء الهی را دوست دارد، منافاتی ندارد؛ زیرا:

■ اولاً، دوستی ملاقات و لقاء خداوند موقت به وقتی نیست، لذا مؤمن در حال احتضار با مشاهده لقاء الهی و آنچه دوست دارد، مرگ را بر هر چیزی ترجیح می‌دهد (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج. ۱، ص. ۳۸۹).

■ ثانیاً، کراهت مؤمن نسبت به مرگ به دلیل تألم و دردی است که به او وارد می‌شود نه از جهت لقاء الهی، پس جهت متفاوت است، چنان‌که حضرت ابراهیم (ع) هنگامی که ملک الموت برای قبض روحش آمد، فرمود: آیا دیده‌ای دوستی دوستش را بمیراند؟ الله تعالی به ایشان وحی کرد: آیا دیده‌ای دوستی از ملاقات دوستش کراهت داشته باشد؟ بعد از این حضرت فرمود: ای ملک الموت پس اکنون قبض روح کن (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱۲، ص. ۷۸).

■ ثالثاً، دوستی ملاقات با خداوند ایجاب می‌کند میل به انجام اعمال بیشتر را و همین موجب می‌شود که مؤمن نسبت به مرگ کراهت داشته باشد، زیرا ترجیح می‌دهد در دنیا بیشتر بماند تا اعمال مفید بیشتری برای ملاقات با خداوند ذخیره کند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج. ۹، ص. ۱۸۲)؛ اما غیرمؤمنان و محجوبان از حقیقت به واسطه شدت علاقه به امور طبیعی و عادت به لذات حسی، در حال احتضار، مشاهده احوال و احوال آخرت برایشان سخت و غیرقابل تحمل است (عارف اسفراینی، ۱۳۸۳، ص. ۳۳۴).

■ رابعاً، بر اساس تفاوت مؤمنان در مراتب و درجات ایمان، دلیل اکراه آن‌ها نسبت به مرگ متفاوت است؛ برخی چون جاهل قاصر یا مقصراند به واسطه گناهایی که از آن‌ها سر زده، خود را شرمسار حضرت حق می‌بینند، لذا راضی به قبض روح نمی‌شوند؛ یا چون امید به توبه دارند راضی نمی‌شوند؛ در مقابل برخی دیگر که از کرده خود پشیمان‌اند، ولی از آن می‌ترسند که هرچه بیشتر زنده بمانند، گناهشان افزایش یابد، لذا در عین نارضایتی، به قبض روح راضی می‌شوند، و برخی چون نمی‌دانند از کدام دسته‌اند، اهل نجات‌اند یا هلاکت، از مرگ می‌ترسند (سلیمانی آشتیانی و درایتی، ۱۳۸۷، ج. ۲، صص. ۱۴۸-۱۴۹).



نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی نهایی آرای مختلف درباره «تردد الهی» و نسبت آن با «کراهت مؤمن از مرگ»، می‌توان دریافت که این روایت، ظرافتی عمیق در بیان رابطه خداوند با بنده مؤمنش را نمایان می‌سازد. بررسی و نقد اقوال ده‌گانه نشان می‌دهد که هریک از این دیدگاه‌ها، سعی در تبیین این مفهوم به‌گونه‌ای دارند که هم با ظاهر روایت سازگار باشد و هم با قواعد عقلی ناظر بر ذات مقدس حق تعالی (مانند علم ازلی، اراده ثابت و عدم جواز تردد و تغییر در ذات الهی) منافات نداشته باشد.

از این میان، قول اول از شیخ بهایی که با تقدیر جمله شرطی («لو جاز علی التردد ما ترددت...») هرگونه تردد واقعی را از خداوند نفی می‌کند، به عنوان قالبی محکم و هم‌سو با اصول کلامی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ اما دیدگاه مختار و جامع‌تر، همان است که با استفاده از مبانی عمیق حکمت متعالیه و عرفان اسلامی، به تبیین مسئله در ساحتی وجودشناختی می‌پردازد. بر این اساس، «تردد» به خداوند، نه یک تردد واقعی در ذات الهی، بلکه اشاره‌ای است به جلوه‌های مختلف اراده الهی در عین وحدت حقیقی آن. این امر در پرتو تفکیک میان «لوح محفوظ» (قضای حتمی و علم ذاتی الهی) و «لوح محو و اثبات» (عالم امری که مشمول تبدل و تغییر است) قابل درک است. مرگ مؤمن، در لوح محفوظ، امری قطعی و غیرقابل تغییر است، اما در مجرای وقوع و در ساحت لوح محو و اثبات، به‌گونه‌ای رقم می‌خورد که کراهت بنده از مرگ زدوده شود و با طی مراحل (مانند بیماری، پیری یا بشارت‌های ملائکه)، زمینه برای پذیرش آن فراهم آید. این فرایند چندوجهی و ظریف که سرانجام به همان قضای حتمی منتهی می‌شود، از دید ناظر بیرونی، به «تردد» تعبیر شده است. این بیان ضمن آنکه مبتنی بر مبانی مستدل فلسفی و عرفانی است، بدون هیچ استعاره و مجازی همه اقوال گذشته را پوشش می‌دهد و نه تنها با علم و اراده ازلی خداوند تنافی ندارد، بلکه با پذیرش نقش انسان و دعا در نظام علیت، سازگار است و می‌تواند بسیاری از اقوال دیگر مانند نسبت تردد به اسباب، یا تعبیر به مجاز را در دل خود جای دهد و توضیحی منسجم و فلسفی از آن‌ها ارائه کند؛ پس می‌توان گفت «تردد الهی» در این روایت، بیان لطیفی از رحمت بی‌پایان حق تعالی به بنده مؤمنش در یکی از سخت‌ترین لحظات زندگی است،



به گونه‌ای که حتی برای تسهیل این گذار، به زبان خودمانی «تردد» متوسل می‌شود، بی آنکه حقیقتاً دچار تردد و تغیر شود.

بنابراین در پایان باید گفت:

- ۱- بنابر مسلک متأخران از اهل حدیث در مورد سند این روایت می‌توان گفت: راویان و اتصال سند این روایت صحیح، مسند و عادی است و بنابر مسلک قدما نیز به قرآنی از جمله شهرت روایت و هم‌سویی با قرآن و سنت موجب اطمینان به صدور اصل این خبر است.
- ۲- مراد از تردد الهی، تردید و تردد انسانی است، که از باب برگشت همه امور به خداوند، به حق تعالی نسبت داده شده است.

- ۳- کراهت مؤمن نسبت به مرگ به لوازم و اموری غیر از اصل مرگ و ملاقات خداوند برمی‌گردد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور برابر در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس اولیه و نسخه‌های بعدی آن، اعم از نسخه بازبینی شده، ویرایش شده و... مشارکت داشته‌اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش
در نگارش این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی استفاده نشده است.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که هیچ‌گونه تعارض منافع ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده‌اند.



بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

سپاسگزاری

نویسندگان از داوران محترم نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی سپاسگزاری می‌کنند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۶ق). **التوحید**. قم: مؤسسة النشر الإسلامی (جامعه مدرسين).
۲. ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). **مسند أحمد بن حنبل**. بيروت: مؤسسة الرسالة.
۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ق). **المحکم و المحيط الأعظم**. بيروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). **الفتوحات المکیة**. بيروت: دار الصادر.
۵. ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۸۰). **الرجال**. قم: مؤسسه علمی و فرهنگی دارالحديث.
۶. ابن فارس، ابوالحسن. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. بحرانی یوسف بن احمد، (۱۴۲۳ق). **الذّرر النجفیه**. بيروت: دارالمصطفی لإحياء التراث.
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). **صحیح البخاری**. قاهره: وزارة الاوقاف المجلس الاعلى للشئون الاسلامیة (لجنة إحياء كتب السنة).
۹. بهشتی پور، روح الله. **فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیّم**، سال دوم (۱۳۹۱)، شماره پنجم.
۱۰. بیهقی، ابو بکر. (۱۴۱۷ق). **الأسماء و الصفات**. بيروت: دارالجیل.
۱۱. تستری، سهل بن عبدالله. (۱۴۲۳ق). **تفسیر التستری**. بيروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علي بیضون.
۱۲. حلی، حسن بن علی. (۱۳۴۲). **الرجال**. تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۰ش). **الجواهر السنیة فی الأحادیث القدسیه** (کلیات حدیث قدسی). تهران: انتشارات دهقان.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). **وسائل الشیعة**. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).
۱۵. دلبری، سید علی. (۱۳۹۱ش). **آشنایی با اصول علم رجال**. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۶. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳ش). **أسرار الحكم فی المفتتح و المختتم**. قم: مطبوعات دینی.
۱۷. سلیمانی آشتیانی، مهدی و درایتی، محمد حسین. (۱۳۸۷ش). **مجموعه رسائل در شرح احادیث از کافی**. قم: دارالحديث.
۱۸. شیخ بهایی، محمد بن حسین. (۱۴۳۱ق). **الأربعون حديثاً**. قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). **تفسیر القرآن الکریم** (چاپ دوم). قم: بیدار.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. بيروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). **شرح الأصول کافی**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. طبرسی، حسن بن فضل. (۱۴۱۲ق / ۱۳۷۰ش). **مکارم الأخلاق** (چاپ چهارم). قم: بی نا.



۲۳. طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). **مجمع البحرين**. تهران: مرتضوی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). **مصباح المتهجد و سلاح المتعبد**. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). **فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول**. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۲۶. طوسی مشهیدی، محمد بن حسن. (۱۳۹۶ش). **مرشد الخواص فی شرح بعض الآیات و الأحادیث المشکله**. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۲۷. عارف اسفراینی، اسماعیل بن قربان علی. (۱۳۸۳). **أنوار العرفان**. قم: بوستان کتاب.
۲۸. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی. (بی تا). **القواعد و الفوائد**. قم: کتابفروشی مفید.
۲۹. عصار، محمدکاظم. (۱۳۷۶). **اجابة الدعاء فی مسألة البداء** (مجموعه آثار عصار). تهران: امیرکبیر.
۳۰. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲ق). **رجال العلامة الحلی** (چاپ دوم). قم: الشریف الرضی.
۳۱. فیض کاشانی، محمد. (۱۳۸۳). **أنوار الحکمة**. قم: بیدار.
۳۲. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۰۷ق). **الدعوات (للاخوانی) / سلوة الحزین**. قم: انتشارات مدرسه امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه).
۳۳. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). **اختیار معرفة الرجال**. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۴. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی. (۱۴۰۵ق). **المصباح للكفعمی (جنة الأمان الواقیة)**. قم: دار الرضی.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷). **الكافی**. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث (سازمان چاپ و نشر).
۳۶. مازندرانی، محمد بن صالح بن احمد. (۱۳۸۲ق). **شرح الكافی**. تهران: المکتبه الاسلامیه.
۳۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام)**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۴ق). **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**. تهران: دار الكتب الاسلامیه.
۳۹. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. (۱۴۰۶ق). **روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه (ط - القدیمة)**. قم: مؤسسه فرهنگی کوشانبور.
۴۰. مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ق). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: مرکز کتاب لترجمة و النشر.
۴۱. میرداماد، محمدباقر. (۱۳۷۴ش). **القبسات**. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۴۲. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). **رجال النجاشی**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.



Resources

The Holy Qur'ān. (n.d.).

1. Al-'Āmilī (al-Shahīd al-Awwal), M. ibn M. (n.d.). *Al-Qawā'id wa al-fawā'id* (The principles and benefits). Qom: Muwaffaq. [In Arabic]
2. Al-'Arif al-Iṣḥāhānī, I. ibn Q. 'A. (2004). *Anwār al-irfān* (The lights of gnosis). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
3. Al-Baḥrānī, Y. ibn A. (2002). *Al-Durar al-Najafīyah* (The Najafī pearls). Beirut: Dār al-Muṣṭafā li-Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
4. Al-Bayhaqī, A. B. (1996). *Al-Asmā' wa al-ṣifāt* (The names and attributes). Beirut: Dār al-Jīl. [In Arabic]
5. Al-Bukhārī, M. ibn I. (1989). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (The authentic collection of al-Bukhārī). Cairo: Supreme Council for Islamic Affairs. [In Arabic]
6. Al-Fayḍ al-Kāshānī, M. (2004). *Anwār al-hikmah* (The lights of wisdom). Qom: Bīdār. [In Arabic]
7. Al-Hillī, Ḥ. ibn 'A. (1963). *Al-Rijāl* (Biographical evaluations). Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
8. Al-Hillī, Ḥ. ibn Y. (1981). *Rijāl al-'Allāmah al-Hillī* (The biographical evaluations of 'Allāmah al-Hillī) (2nd ed.). Qom: al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
9. Al-Ḥurr al-'Āmilī, M. ibn Ḥ. (1995). *Wasā'il al-Shī'ah* (The means of the Shī'ah) (3rd ed.). Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt. [In Arabic]
10. Al-Ḥurr al-'Āmilī, M. ibn Ḥ. (2001). *Al-Jawāhir al-sanīyah fī al-aḥādīth al-qudsīyah* (The sublime jewels concerning the sacred traditions). Tehran: Dehqān. [In Arabic]
11. Al-Kaf'amī, I. ibn 'A. al-'Āmilī. (1984). *Al-Miṣbāḥ li-l-Kaf'amī: Jannat al-amān al-wāqiyah* (The lantern of al-Kaf'amī: The garden of protective security). Qom: Dār al-Raḍī. [In Arabic]
12. Al-Kashshī, M. ibn 'U. (1984). *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl* (The selection of the knowledge of narrators) (1st ed.). Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt. [In Arabic]
13. Al-Kulaynī, M. ibn Y. (2008). *Al-Kāfī* (The sufficient) (1st ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
14. Al-Majlisī, M. B. ibn M. T. (1982). *Biḥār al-anwār al-jāmi'ah li-durar akhbār al-a'imma al-*



- aṭḥār** (Oceans of lights: The collection of pearls of traditions of the pure imams). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
15. Al-Majlisī, M. B. ibn M. T. (1983). *Mir'āt al-'uqūl fī sharḥ akhbār Āl al-Rasūl* (The mirror of intellects in commentary on the traditions of the Prophet's family). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
16. Al-Majlisī, M. T. ibn M. 'A. (1985). *Rawḍat al-muttaqīn fī sharḥ man lā yaḥḍuruhu al-faqīh* (The garden of the God-fearing in commentary on "He who has no jurist present") (Old ed.). Qom: Kūshānpūr. [In Arabic]
17. Al-Najāshī, A. ibn 'A. (1986). *Rijāl al-Najāshī* (The biographical evaluations of al-Najāshī) (1st ed.). Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn. [In Arabic]
18. Al-Sabzawārī, H. ibn M. (2004). *Asrār al-ḥikam fī al-muftataḥ wa al-mukhtatam* (Secrets of wisdom in the opening and the conclusion). Qom: Maṭbū'āt-e Dīnī. [In Persian]
19. Al-Ṭabarsī, H. ibn F. (1992). *Makārim al-akhlāq* (The noble traits of character). Qom. [In Arabic]
20. Al-Turayḥī, F. al-D. ibn M. (1996). *Majma' al-baḥrayn* (The confluence of the two seas). Tehran: Murtaḍawī. [In Arabic]
21. Al-Ṭūsī, M. ibn al-Ḥ. (1990). *Miṣbāḥ al-mutahajjid wa silāḥ al-muta'abbid* (The lantern of the night-watcher and the weapon of the worshipper) (1st ed.). Beirut: Mu'assasat Fiqh al-Shī'a. [In Arabic]
22. Al-Ṭūsī, M. ibn al-Ḥ. (1999). *Fihrist kutub al-Shī'a wa uṣūlihim wa asmā' al-muṣannifīn* (The index of Shī'i books, their principles, and the names of their authors) (1st ed.). Qom: Maktabat al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabā'ī. [In Arabic]
23. Al-Ṭūsī, M. ibn Ḥ. (2017). *Murshid al-khawāṣṣ fī sharḥ ba'ḍ al-āyāt wa al-ḥadīth al-mushkilah* (The guide for the elite in commentary on some difficult verses and traditions). Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah. [In Arabic]
24. Al-Tustarī, S. ibn A. (2002). *Tafsīr al-Tustarī* (The exegesis of al-Tustarī). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Mu'assasat 'Alī Bayḍūn. [In Arabic]
25. 'Aṣṣār, M. K. (1997). *Ijābat al-du'ā fī mas'alat al-badā'* (The answering of supplication concerning the issue of badā'). In *Majmū'ah-'i āthār* (Collected works). Tehran: Amīr Kabīr. [In Arabic]



26. Beheshtipūr, R. (2012–2013). Mana shenasi-ye hadith-e taraddod (Semantics of "Taraddod" Hadith). *Scientific Research Quarterly of Kitāb-i Ghayyim*, 2(5), 83-103. [In Persian]
27. Delbarī, S. A. (2012). *Darāmadī bar uṣūl-e 'elm-e rejāl* (An introduction to the principles of the science of biographical evaluation). Mashhad: Razavī University of Islamic Sciences. [In Persian]
28. Ibn al-'Arabī, M. al-D. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (The Meccan revelations). Beirut: Dār al-Ṣādir. [In Arabic]
29. Ibn al-Fāris, A. al-Ḥ. (1984). *Mu'jam maqāyīs al-lughah* (Compendium of language measures) (1st ed.). Qom: Daftar-e Tabliḡhāt-e Islāmī. [In Arabic]
30. Ibn al-Ghaḍā'irī, A. ibn Ḥ. (2001). *Al-Rijāl* (Biographical evaluations). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
31. Ibn Bābawayh, M. ibn 'A. (1995). *Al-Tawḥīd* (On divine unity). Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn, Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
32. Ibn Ḥanbal, A. ibn M. (1995). *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal* (The authentic collection of Ibn Ḥanbal) (1st ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah. [In Arabic]
33. Ibn Sīdah, 'A. ibn I. (1999). *Al-Muḥkam wa al-muḥīṭ al-a'ẓam* (The precise and the vastest ocean) (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
34. Māzandarānī, M. ibn Ṣ. ibn A. (1962). *Sharḥ al-Kāfī* (Commentary on al-Kāfī). Tehran: al-Maktabah al-Islāmiyyah. [In Arabic]
35. Mīr Dāmād, M. B. (1995). *Al-Qabasāt* (The sparks). Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
36. Mullā Ṣadrā (1981). *Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqlīyah al-arba'ah* (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (3rd ed.). Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
37. Mullā Ṣadrā (1987a). *Sharḥ uṣūl al-Kāfī* (Commentary on the principles of al-Kāfī). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
38. Mullā Ṣadrā (1987b). *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm* (Commentary on the noble Qur'ān) (2nd ed.). Qom: Bīdār. [In Arabic]
39. Muṣṭafawī, Ḥ. (1982). *Al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qur'ān al-karīm* (The investigation into the words of the noble Qur'ān). Tehran: Markaz al-Kitāb li al-Tarjamah wa al-Nashr. [In Arabic]
40. Qutb al-Dīn al-Rāwandī, S. ibn H. (1986). *Al-Da'awāt li al-Rāwandī / Salwat al-ḥazīn* (Supplications of al-Rāwandī / The consolation of the sorrowful). Qom: Madrasat al-Imām al-Mahdī. [In Arabic]

41. Shaykh Bahā'ī, M. ibn Ḥ. (2009). *Al-Arba'ūn ḥadīthan* (Forty traditions). Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn. [In Arabic]
42. Sulaymānī Āshtiyānī, M., & Dirāyatī, M. H. (2008). *Majmū'eh-ye rasā'el dar sharḥ-e aḥādīth-e al-Kāfi* (Collection of treatises on the explanation of the traditions of al-Kāfi). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Persian]

