

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# حدیث علوم ۷۷

فصلنامه علمی - پژوهشی  
سال بیستم، شماره سوم  
پاییز ۱۳۹۴

فصلنامه علوم حدیث به استناد نامه شماره  $\frac{۲/۶۲۱۹}{۸۵/۷/۳}$  کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور دارای امتیاز علمی - پژوهشی است.

صاحب امتیاز:

دانشکده علوم حدیث

مدیر مسئول و سردبیر:

محمد محمدی نیک (ری شهری)

جانشین سردبیر:

سید محمدکاظم طباطبایی

مدیر اجرایی:

وحیدرضا نوربخش

ویراستار:

محمد قنبری

صفحه آرایی:

علی قنبری

□

نشانی مجله:

قم، بلوار پانزده خرداد، شهرک جهاد،

مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث

ص. پ: ۳۴۳۱ - ۳۷۱۸۵

تلفن: ۳۷۱۷۶۱۳۱ - نمابر: ۳۷۷۸۵۰۵۰

امور مشترکان: ۳۷۱۷۶۴۱۳

نشانی در اینترنت:

<http://www.ulumhadith.ir>

پست الکترونیک:

[ulumhadith@hadith.net](mailto:ulumhadith@hadith.net)

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

حجة الاسلام والمسلمین دکتر عبدالکریم بی‌آزار شیرازی  
(دانشیار دانشگاه الزهراء)

حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمدباقر حجتی  
(استاد دانشگاه تهران)

دکتر محمدکاظم شاکر  
(استاد دانشگاه قم)

دکتر سید کاظم طباطبایی  
(استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

دکتر فاطمه علایی رحمانی  
(استادیار دانشگاه الزهراء)

دکتر مجید معارف  
(استاد دانشگاه تهران)

حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمدعلی مهدوی راد  
(دانشیار دانشگاه تهران)

فصلنامه علوم حدیث براساس نامه شماره ۲۲۱۴۰/ا. پ مورخ ۱۳۸۸/۱۰/۳۰ مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری دارای ضریب تأثیر (IF) از پایگاه علوم جهان اسلام (ISC) بوده و در پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به نشانی ([WWW.SID.ir](http://WWW.SID.ir)) نمایه می‌شود.

## فهرست مقالات

- روایات روزه عاشورا، چیستی، گونه‌ها و تحلیل / عبدالعلی پاکزاد، دکتر مهدی (عبدالمهدی) جلالی ..... ۳
- امکان سنجی عرضه روایت‌های تأویلی باطنی بر قرآن / محمد مرادی ..... ۲۸
- ارزیابی روایات مصافحه پیامبر ﷺ با زنان با تأکید بر آیه ۱۲ سوره ممتحنه / مصطفی زمانی، محمدرضا ستوده‌نیا، محمدرضا حاجی اسماعیلی ..... ۵۹
- روایت «أنا نقطة تحت الباء» در ترازوی نقد / محسن دیمه کارگراب ..... ۸۱
- باز شناخت نظام اندیشگی نص‌گرایان و محدثان متقدم / روح الله شهیدی، محمدکاظم رحمان ستایش ..... ۱۰۴
- واکاوی مفهوم «یونسی» و ادله انتساب عده‌ای از راویان شیعه به آن / مجید معارف، حسن طارمی‌راد، محمدمقداد امیری ..... ۱۳۵
- پژوهشی در تاریخ‌گذاری و شناسایی مؤلف کتاب الأظلة؛ اثری بازمانده از عُلات کوفه در سده‌های نخست / حمید باقری ..... ۱۵۸
- چکیده مقالات به عربی / حیدر مسجدی ..... ۱۸۳
- چکیده مقالات به انگلیسی / حمیدرضا سالارکبا ..... ۱۸۸

### قابل توجه نویسندگان محترم

۱. نشریه در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.
۲. مقاله‌ها به شرط پژوهشی و مستند بودن منتشر می‌شوند.
۳. مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) تجاوز نکند.
۴. مقاله ارسالی، باید دارای مقدمه، فصل‌بندی مناسب، نتیجه و کتابنامه بوده، حروفچینی شده و از طریق پایگاه [ulumhadith.ir](http://ulumhadith.ir) ارسال شود.
۵. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:  
الف) چکیده فارسی مقاله، حداقل ۱۲۰ و حداکثر ۱۵۰ کلمه و حتی‌الامکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.  
ب) واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها (حداقل ۳ و حداکثر ۵ واژه).  
ج) تعیین رتبه علمی نویسنده.
۶. فهرست منابع در آخر مقاله، بر حسب حروف الفبایی، به شکل ذیل تنظیم گردد.  
الف) برای کتاب: نام کتاب، نام و نام خانوادگی نویسنده، مترجم، محل انتشار، ناشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.  
ب) برای مقاله: عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده، نام نشریه، سال انتشار و شماره مجله.
۷. در ترجمه‌ها ارسال متن اصلی ضروری است.
۸. مقاله ارسالی نباید، در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۹. هزینه داوری و مسؤلیت مقالات بر عهده نویسندگان است.

## روایات روزه عاشورا، چیستی، گونه‌ها و تحلیل

عبدالعلی پاکزاد<sup>۱</sup>

دکتر مهدی (عبدالمهدی) جلالی<sup>۲</sup>

### چکیده

روزه روزه عاشورا همواره در میان عالمان اهل سنت و عالمان شیعه معرکه آرا بوده است. سبب اختلاف، وجود دودسته روایات موجود در کتب روایی شیعه درباره آن است. بررسی سندی و نیم‌نگاهی به محتوای احادیث، به روش توصیفی تحلیلی - انتقادی و با هدف آشنایی با این دودسته روایات و اعتبارسنجی آنها مورد توجه این نوشتار است. یافته‌های پژوهش حاضر این است که روزه عاشورا قبل از تشریح روزه رمضان بوده و پس از آن رها (ترک) شده است. به نظر می‌رسد اگر چه بعضی روایات منع‌کننده از روزه عاشورا از نظر سند ضعیف هستند، در مجموع از روایات مجوز صوم قوی‌تر و با سیره منقول از امامان، پس از واقعه جانکاه عاشورا موافق‌ترند. همچنین، اکتفای کلینی به نقل روایات منع می‌تواند دلیل بر کاستی در اعتبار روایات مجوز صوم عاشورا از منظر وی تلقی گردد.

کلیدواژه‌ها: روزه عاشورا، شیعه، روایات، گونه‌ها، آسانید، مضامین آرا.

### ۱. مقدمه

موضوع روزه عاشورا و پیوند آن با یکی از بزرگ‌ترین حوادث تاریخ اسلام، یعنی شهادت مظلومانه امام حسین علیه السلام و اصحابش و تلاش بنی امیه و دشمنان در مبارزه با آثار آن واقعه ماندگار، اهمیت بررسی دودسته روایات وارد در کتب حدیثی شیعه در باب صوم عاشورا را دو

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس دانشگاه فردوسی مشهد.

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (a.jalaly@um.ac.ir).

چندان می‌کند.

دراولین کتب اربعه شیعه (الکافی) شیخ کلینی فقط روایات منع را آورده است. بعد از الکافی، شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه و شیخ طوسی در الاستبصار و تهذیب الاحکام و به دنبال آن دو، شیخ حر عاملی و... هر دو دسته روایات را نگاشته‌اند.

در این نوشتار، روایات صوم عاشورا، چستی و گونه‌های آن را می‌شناسانیم و به ارزیابی و بررسی سندی و محتوایی روایات می‌پردازیم و آرا و اقوال موجود در این باره را طرح و بررسی می‌کنیم.

شارحان کتب اربعه، از قبیل ملا صالح مازندرانی، محمد تقی مجلسی و محمد باقر مجلسی به شرح و توضیح روایات صوم عاشورا پرداخته‌اند و همچنین فقها از دیرباز در کتب فقهی، همچون من لایحضره الفقیه والحدائق الناضره و... درباره آن اظهار نظر نموده‌اند و متأخران نیز کتب و مقالاتی درباره صوم عاشورا نوشته‌اند و نظریه بحث سندی و محتوایی روایات هم داشته‌اند. تحقیق فی صوم یوم عاشورا از حسن توفیق و کتاب صوم عاشورا اثر نجم الدین طبسی نمونه‌ای از تلاش‌های متأخران است. با این همه، باید گفت که فقها در بررسی سندی و محتوایی احادیث آن گونه که بایسته بوده تلاش نکرده‌اند. از همین رو است که بحرانی در الحدائق الناضره می‌گوید:

دلالت این اخبار به طور مطلق بر تحریم ظاهرترین ظاهراست، لکن اصحاب ما در آنچه که ذکر کرده‌اند، غیر از تحریم، معذورند؛ چون به صورت کامل تتبع در روایات نکردند و خوب در آن نیندیشیدند.<sup>۳</sup>

نوآوری این نوشتار بیان شرح حال راویان این روایات از نظر رجالی و ذکر آرای دانشمندان در تصحیح و تضعیف این اخبار و جمع روایات به صورت منظم و ارائه تحلیل‌های تازه از موضوع است.

سؤال اصلی این نوشتار این است که سند روایات منع و جواز صوم عاشورا چگونه است؟ به دنبال این سؤال اصلی، سؤالات فرعی که مطرح است عبارت‌اند از این که:

۱. وجود دودسته روایات صوم عاشورا به چه جهت است؟
۲. آیا روایات منع با وجود ضعف سندی قابل دفاع است؟
۳. آیا روایات مجوز با وجود ضعف سندی قابل دفاع است؟

۳. الحدائق الناضره، ج ۱۳، ص ۳۷۶.

## ۲. بررسی روایات روزه عاشورا

در عصر متقدم، کلینی در *فروع الکافی* فقط روایات منع روزه عاشورا را آورده است که تعداد آن پنج روایت است. پس از او شیخ صدوق و شیخ طوسی روایات منع و جواز (هر دو) را آورده‌اند. در دوره متأخر، شیخ حرعاملی در جلد هفتم کتاب *وسائل الشیعه* هر دو دسته روایات را در باب ۲۰ و باب ۲۱ ذکر کرده و هفت روایت جواز روزه عاشورا و هفت روایت منع ذکر کرده است که در این پژوهش برای رعایت اختصار و خودداری از تکرار، به ذکر پنج روایت از هر یک بسنده کرده‌ایم.

### ۲-۱. روایات منع کننده از روزه عاشورا

#### ۲-۱-۱. روایت اول و دوم منع

الف. روایت اول: زراره و محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام درباره روزه عاشورا سؤال نمودند و حضرت فرمود:

روزه عاشورا قبل از نزول رمضان تشریح شده بود و با نزول رمضان روزه آن روز ترک گردید.<sup>۴</sup>

ب. روایت دوم: حسن بن علی و شاء گوید:

نجبة بن حارث عطار به من گفت: از امام باقر علیه السلام درباره روزه عاشورا سؤال کردم. فرمود: با فرود آمدن ماه رمضان روزه عاشورا متروک است و روزه متروک بدعت است. نجبه گوید: پس از امام باقر علیه السلام، از امام صادق علیه السلام در این مورد پرسیدم. آن حضرت نیز همین پاسخ را داد. آن گاه فرمود: آن روزه‌ای است که نه در کتاب در باره آن نازل شده است و نه سنت بر آن جاری گشته است، مگر سنت آل زیاد که به کشتن حسین بن علی جاری شده است.<sup>۵</sup>

#### ۲-۱-۱-۱. بررسی سند دو روایت

#### الف. روایت اول

۱. زراره: از ازیاران امام باقر علیه السلام و از اصحاب اجماع است و رجالیان در صادق و موثق

۴. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۵۱، ح ۲۲۴؛ وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۳۳۹، ح ۱، باب ۲۱.

۵. فروع الکافی، ج ۳، ص ۳۳۲-۳۳۳، ح ۴.

بودنش اتفاق نظر دارند.<sup>۶</sup>

۲. محمد بن مسلم: از یاران صادقین و امام کاظم علیه السلام و از اصحاب اجماع، ثقة امامی عادل است.<sup>۷</sup>

مجلسی اول،<sup>۸</sup> آیه الله خویی،<sup>۹</sup> نراقی<sup>۱۰</sup> و آیه الله سبحانی<sup>۱۱</sup> این روایت را صحیح دانسته اند. صاحب *غنائم الايام* نیز سند این روایت را به زراره صحیح ارزیابی کرده است.<sup>۱۲</sup>

### ب. روایت دوم

۱. محمد بن موسی: مشترک بین ضعیف و ثقة است.<sup>۱۳</sup>

۲. یعقوب بن یزید: از ابی جعفر الثانی (امام جواد علیه السلام) روایت کرده و ثقة صدوق بوده است. کتاب *البلاء*، کتاب *المسائل* و کتاب *نوادر الحج* از او است.<sup>۱۴</sup>

۳. حسن بن علی بن زیاد و شاء: از اصحاب امام رضا علیه السلام و از وجوه طائفه بوده است.<sup>۱۵</sup>

۴. نجبة بن الحارث العطار: در *رجال النجاشی* ذکر نشده است. شیخ طوسی ایشان را در

شماره اصحاب امام صادق علیه السلام آورده است.<sup>۱۶</sup> کشی در روایتی او را صادق دانسته است.<sup>۱۷</sup>

مجلسی اول از این روایت تعبیر به قوی کرده،<sup>۱۸</sup> مجلسی دوم این روایت را مجهول دانسته

است.<sup>۱۹</sup> آیه الله خویی به دلیل وجود حسن بن علی الهاشمی این روایت را ضعیف دانسته

۶. *رجال النجاشی*، ش ۴۶۳، ص ۱۷۵؛ *المعین علی معجم رجال الحدیث*، ص ۱۸۴ - ۱۸۵؛ *رجال الطوسی*، ش ۱۴۲۲، ص ۱۳۶.

۷. *رجال النجاشی*، ش ۸۸۲، ص ۳۲۳ - ۳۲۴؛ *رجال الطوسی*، ش ۱۵۷۰، ص ۱۴۴.

۸. *روضه المتقین*، ج ۴، ص ۲۴۷.

۹. *شرح العروة الوثقی*، ج ۲۲، ص ۳۱۲.

۱۰. *مستند الشیعه*، ج ۱۰، ص ۴۴۸.

۱۱. *الصوم فی الشریعة الاسلامیة الغراء*، ج ۲، ص ۳۰۸.

۱۲. *غنائم الايام*، ج ۶، ص ۷۷.

۱۳. محمد بن موسی بن عیسی: *ضعفه القمیون بالغلو وکان ابن الولید انه کان یضع الحدیث والله اعلم (رجال النجاشی)*، ش ۹۰۴، ص ۳۳۸؛ محمد بن موسی، *ابوجعفر لقبه خورا کوفی ثقة له کتاب الصلاة (همان، ش ۹۱۸، ص ۳۴۲)*.

۱۴. *رجال النجاشی*، ش ۱۲۱۵، ص ۴۵۰؛ *وسائل الشیعه*، ج ۲۰، ص ۳۶۸.

۱۵. *رجال النجاشی*، ص ۳۹، ش ۸۰.

۱۶. *رجال الطوسی*، ص ۳۱۶، ش ۴۷۰۵.

۱۷. قال حمدویه: قال محمد بن عیسی: *نجبة بن الحارث شیخ صادق کوفی صدیق علی بن یقطین (اختیار معرفة الرجال)*، ص ۴۵۲، ش ۸۵۲؛ *وسائل الشیعه*، ج ۲۰، ص ۳۵۶.

۱۸. *روضه المتقین*، ج ۳، ص ۲۴۷.

۱۹. *مرآة العقول*، ج ۱۶، ص ۳۶۰؛ *ملاذ الاخیار*، ج ۷، ص ۱۱۷.

است. <sup>۲۰</sup> آیه الله سبحانه گوید در حدیث فوق نجبة آمده است:

وهو مهمل في الرجال بل مجهول. <sup>۲۱</sup>

۲- ۱- ۱- ۲. بررسی مضمون دو روایت

#### الف. روایت اول

مطابق این خبر، روزه عاشورا قبل از تشریح روزه رمضان بوده است و پس از آن رها (ترک) شده است. مقصود امام علیه السلام از «کان صومه»، وجوب یا استحباب و از «تُرک»، نسخ است. <sup>۲۲</sup>

#### ب. روایت دوم

امام باقر علیه السلام درباره روزه عاشورا فرمود: با نزول حکم روزه در ماه رمضان، [منسوخ و] متروک شده و روزه [منسوخ و] [احیا کردن] متروک بدعت است. راوی گوید: پس از امام باقر علیه السلام، از امام صادق علیه السلام در این باره پرسیدم. آن حضرت نیز همین پاسخ را داد. آن گاه فرمود: این، روزه‌ای است که نه آیه‌ای درباره‌اش نازل شده و نه سنت بر آن جاری گشته، مگر سنت آل زیاد که بر کشتن حسین بن علی علیه السلام جریان یافته است.

۲- ۱- ۲. روایت سوم منع

عبدالملک گوید: از امام صادق علیه السلام درباره روزه تاسوعا و عاشورا ما محرم پرسیدم. فرمود: تاسوعا روزی است که امام حسین علیه السلام و یارانش - رضی الله عنهم - در کربلا محاصره شدند و آن روز لشکریان شام گرد هم آمدند و عرصه را بر آن حضرت سخت گرفتند. ابن مرجانه و عمر بن سعد به انبوه لشکر خود خوشحال شدند. در آن روز امام حسین علیه السلام و یارانش - رضی الله عنهم - را ناتوان نمودند و یقین کردند که هیچ یار و یاورى بر امام علیه السلام نخواهد آمد و مردم عراق آن بزرگوار را یاری نخواهند کرد. پدرم فدای آن ناتوان غریب.

سپس فرمود:

روز عاشورا روزی است که امام حسین علیه السلام کشته شد و در میان یاران خود بر زمین افتاد و یاران حضرتش پیرامون او با تن‌های برهنه بر زمین افتاده بودند. آیا می‌توان در چنین روزی روزه گرفت؟ هرگز به پروردگاریت الحرام سوگند! عاشورا، روز روزه

۲۰. شرح العروة، ج ۲۲، ص ۳۱۴.

۲۱. الصوم فی الشریعة الاسلامیة الغراء، ج ۲، ص ۳۰۸.

۲۲. روضة المتقین، ج ۴، ص ۲۴۷.

نیست. آن روز، روز اندوه و مصیبت آسمانیان، زمینیان و همه مؤمنان است. و روز خوشحالی و سرور ابن مرجانه و آل زیاد و شامیان است که خداوند بر آنها و فرزندان آنها خشم خواهد نمود. آن روزی است که همه سرزمین‌ها - جز سرزمین شام - گریه کردند.

از این روی، کسی که آن روز را مبارک شمارد، خداوند با آل زیاد با قلب مسخ شده و غضب شده محسور خواهد کرد و کسی که در آن روز توشه‌ای به خانواده‌اش ذخیره نماید، خداوند تا روز ملاقات خود، قلب او را به نفاق مبتلا خواهد ساخت و برکت را از او و خانواده و فرزندان او خواهد داشت و شیطان را در همه آنها شریک خواهد ساخت.<sup>۲۳</sup>

#### ۲- ۱- ۱- بررسی سند روایت

۱. الحسین بن علی الهاشمی: آیه الله خویی<sup>۲۴</sup> و آیه الله سبحانی<sup>۲۵</sup> این روایت را به دلیل وجود حسین بن علی هاشمی و محمد بن سنان ضعیف دانسته‌اند.

۱. آیه الله خویی چهار روایتی را که شیخ کلینی از حسن بن علی الهاشمی نقل نموده است، یک روایت دانسته و گوید در سند هر چهار روایت یک شخص واحد و آن هاشمی است. به سبب وجود این شخص و نیز محمد بن سنان در اسناد این روایات، هر چهار روایت محکوم به ضعف‌اند.<sup>۲۶</sup>

۲. به نظر می‌رسد استدلال آیه الله خویی ناتمام باشد؛ زیرا میزان در یکی دانستن روایات، این است که راوی ناقل از امام در هر چهار روایت، واحد باشد؛ در حالی که راویان از امام در چهار روایت مختلف هستند. لذا شایسته است از طریق نشان دادن وحدت مدلول این روایات - که گویا یک کلام با مضمونی واحدند - چهار روایت را در واقع یک خبر دانست و به ایراد نقد بر آنها پرداخت.<sup>۲۷</sup>

۳. محمد بن الحسین: مشترک بین ضعیف و ثقه است. نجاشی چهار نفر راوی را به نام محمد بن الحسین ذکر کرده که سه نفر از آنها ثقه هستند و تصریح به ضعف یک نفر از آنها

۲۳. فروع الکافی، ج ۳، ص ۳۳۶-۳۳۴؛ وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۳۳۹، ح ۲.

۲۴. شرح العروة، ج ۲۲، ص ۳۱۴: «آته (حسین بن علی هاشمی) لم یوثق ولم یذکر بمدح فیهی بأجمعهما محکومة بالضعف مضافاً الی ضعف الأولی باین سنان».

۲۵. الصوم فی الشریعة الاسلامیة الغراء، ج ۲، ص ۳۰۸.

۲۶. همان، ص ۳۱۴.

۲۷. همان، ج ۲، ص ۳۰۸.



نموده است.<sup>۲۸</sup>

۴. محمد بن سنان:

هورجل ضعیفٌ جداً لایقول علیه ولا یلتفت الی ما تفرد به.<sup>۲۹</sup>

شیخ مفید می‌گوید:

محمد بن سنان مورد طعن است و رجالیان در متهم کردن او و تضعیفش هیچ اختلافی ندارند. لذا کسی که شأنش این است، نمی‌توان به او در امور دینی اعتماد کرد.<sup>۳۰</sup>

همچنین، شیخ طوسی گوید:

به روایاتی که مختص به او است و فقط او نقل کرده باشد، اعتنا نمی‌شود.<sup>۳۱</sup> و نیز ایوب بن نوح روایت از محمد بن سنان را روا نمی‌دانست.<sup>۳۲</sup>

۵. ابان عن (بن) عبدالملک: مقصود ابان بن تغلب یا ابان بن عثمان و یا ابان بن عبدالملک است که در وجه اخیر، «عن» زاید است.<sup>۳۳</sup>

شکی در وثاقت و جلالت ابان بن تغلب نیست. ابان بن عثمان نیز از اصحاب اجماع است.<sup>۳۴</sup> مامقانی هم ابان بن عبدالملک را نیکو حال معرفی نموده است.<sup>۳۵</sup> با آن که برخی گفته‌اند که روایت هیچ مشکل سندی ندارد،<sup>۳۶</sup> علامه مجلسی گوید: این روایت بنا بر نظر مشهور ضعیف است.<sup>۳۷</sup>

۲۸. الف: محمد بن الحسین: ای ابی خطاب... ثقة (رجال النجاشی، ش ۸۹۷، ص ۳۳۴)؛ ب: محمد بن الحسین بن سعید... ضعیفٌ جداً (همان، ش ۹۰۰، ص ۳۳۷)؛ ج: محمد بن الحسین بن سفرجله ثقة... (همان، ش ۱۰۴۸، ص ۳۸۸)؛ د: محمد بن الحسین بن موسی (سید رضی) که قطعاً روای روایت فوق نیست؛ چون متوفی ۴۰۶ ق، است.

۲۹. رجال النجاشی، ش ۸۸۸، ص ۳۲۸.

۳۰. مصنفات شیخ مفید، ص ۹.

۳۱. الاستبصار، ج ۳، ص ۲۲۴.

۳۲. رجال الکشی، ص ۳۸۹.

۳۳. معجم رجال الحدیث، ج ۱۶، ص ۱۳۸.

۳۴. تنقیح المقال، ج ۱، ص ۵.

۳۵. همان، ج ۱، ص ۵.

۳۶. صوم عاشورا بین السنة النبویة والبدعة الامویة، ص ۳۶ - ۳۵.

۳۷. مرآة العقول، ج ۱۶، ص ۳۶۲.

۲- ۱- ۲- بررسی مضمون روایت

از امام صادق علیه السلام درباره روزه روز تاسوعا و عاشورا در ماه محرم سؤال کردند که آیا می توان در چنین روزی روزه گرفت؟ فرمود: [تاسوعا و عاشورا، روز روزه نیست. روز مصیبت و حزن و اندوه است.

۲- ۱- ۳- روایت چهارم منع

جعفر بن عیسی گوید: از امام رضا علیه السلام درباره روزه روز عاشورا و آنچه مردم (اهل تسنن) در باره آن می گویند، پرسیدم. فرمود:

از روزه فرزند مرجانه می پرسی؟ آن روزی است که زنازادگان آل زیاد برای کشتن حسین علیه السلام روزه گرفتند و روزی است که آل محمد (علل) آن را شوم می شمارند. مسلمانان آن را شوم می شمارند و روزی را که مسلمانان شوم بشمارند، نباید روزه گرفت و به آن تبرک جست. و روز دوشنبه روز نحس است که در آن روز خداوند جان پیامبر خود را قبض کرد، مصایبی که بر آل محمد (علل) رسید در روز دوشنبه بود. ما آن روز را شوم می دانیم و دشمن ما به آن روز تبرک می جوید. و در روز عاشورا امام حسین علیه السلام کشته شد و فرزند مرجانه آن را متبرک شمرد و آل محمد علیهم السلام آن را شوم شمردند. از این رو، کسی که آن دوروز را روزه بگیرد، یا آنها را متبرک شمارد، خداوند تبارک و تعالی را با قلب مسخ شده ملاقات خواهد کرد و حشر او با کسانی خواهد بود که روزه آن دوروز را سنت شمرده و به آنها تبرک جستند.<sup>۳۸</sup>

۲- ۱- ۳- ۱- بررسی سند روایت

۱. الحسن بن علی الهاشمی: آیه الله خویی<sup>۳۹</sup> و سبحانی<sup>۴۰</sup> این حدیث را به خاطر وجود همین شخص، ضعیف دانسته اند.

۲. جعفر بن عیسی: نجاشی از او اسمی نبرده و شیخ طوسی بدون هیچ وصفی (= مجهول) نام او را در اصحاب امام رضا علیه السلام آورده است.<sup>۴۱</sup> مجلسی دوم به این حدیث

۳۸. فروع الکافی، ج ۳، ص ۳۳۴ - ۳۳۳، ح ۵؛ وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۳۴۰، ح ۳.

۳۹. شرح العروة، ج ۲۲، ص ۳۱۴.

۴۰. الصوم فی الشریعة الاسلامیة، ج ۲۶، ص ۳۰۸.

۴۱. رجال الطوسی، ش ۵۲۳۷، ص ۳۵۳.

نسبت مجهول داده است: «الحديث مجهول». <sup>۴۲</sup> علامه حلی صحت این روایت را محل تأمل دانسته است. <sup>۴۳</sup>

۲- ۱- ۳- ۲. بررسی مضمون روایت

امام رضا علیه السلام روزه روز عاشورا را روزه فرزند مرجانه و زنازادگان آل زیاد برای کشتن حسین علیه السلام و عاشورا را روزی شوم دانسته‌اند که نباید در آن روزه گرفت. همچنین، روز دوشنبه را هم روز نحس خوانده است؛ چون در آن روز خداوند جان پیامبر خود را قبض کرد! از این رو، کسی که آن دوروز را روزه بگیرد، خداوند تبارک و تعالی را با قلب مسخ شده ملاقات خواهد کرد و حشر او با کسانی خواهد بود که روزه آن دوروز را سنت نهاده‌اند.

۲- ۱- ۴. روایت پنجم منع

از عبدالله بن سنان نقل شده که گوید:

در روز عاشورا برایی عبدالله علیه السلام وارد شدم و حضرت را در حالی که اندوهگین بود و اشک از دیدگانش مثل مروارید، سرازیر می‌گردید، ملاقات نمودم. سپس گفتم: گریه‌تان برای چیست؟ فرمود: آیا تو در غفلت هستی؟ آیا نمی‌دانی که در مثل چنین روزی حسین دچار مصیبت گردید. گفتم: نظر شما درباره روزه چنین روزی چیست؟ به من فرمود: روزه بگیر اما نه تا شب و روزه‌ات را افطار کن، بدون این که شادی داشته باشی. و تمام روز را روزه قرار مده. و افطار تو باید لحظه‌ای بعد از نماز عصر با جرعه‌ای از آب باشد؛ چرا که در مثل این وقت از روزه برآل رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فتنه و آشوب نمودند. <sup>۴۴</sup>

۲- ۱- ۴- ۱. بررسی سند روایت

۱. آیه الله خویی و سبحانی بر این نظرند که این روایت حکم حدیث مرسل و ضعیف السند دارد؛ زیرا طریق شیخ طوسی به شخص عبدالله بن سنان، نه به کتاب هایش، نامعلوم است و دلیلی هم در دست نیست که دلالت داشته باشد. شیخ طوسی این روایت را از کتب عبدالله بن سنان نقل کرده است. <sup>۴۵</sup>

۴۲. مرآة العقول، ج ۱۶، ص ۳۶۰؛ ملاذ الاخیار، ج ۷، ص ۱۱۸.

۴۳. مختلف الشیعه، ج ۳، ص ۳۷۰.

۴۴. وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۲۳۸، ص ۷.

۴۵. الصوم فی الشریعة الاسلامیة الغزاة، ج ۲، ص ۳۰۹؛ شرح العروة، ج ۲۲، ص ۳۱۸.

۲. آیه الله وحید خراسانی تأکید دارد حتی اگر طریقی را که شیخ در مصباح المتہجد آورده است، به خود ابن سنان مستند بدانیم ونه به کتابش، وقایل به ضعف آن باشیم، طریقی دیگری برای ابن سنان وجود دارد که صحیح است وآن طریقی را مشہدی در المنزار از عماد الدین طبرسی - که بدون اشکال، فردی ثقہ است - از ابوعلی حسن (پدر شیخ طوسی)، از پدرش ابوجعفر طوسی، از شیخ مفید، از ابن قولوبہ و صدوق، از کلینی، از علی بن ابراہیم، از پدرش، از ابن ابی عمیر، از عبد اللہ بن سنان نقل کرده اند کہ گفت: «بر اقایم ابی عبد اللہ جعفر بن محمد (عل) در روز عاشورا وارد شدم...»<sup>۴۶</sup>

این طریقی کاملاً معتبر است و به آن می توانیم اعتماد کنیم؛ علاوه بر این کہ قایلان به عدم اعتبار خبر واحد، مثل ابن ادریس وابن زہرہ، به این روایات اعتماد نموده اند.<sup>۴۷</sup>

#### ۲- ۱- ۴- ۲. بررسی مضمون روایت

از عبد اللہ بن سنان نقل شده کہ گوید: روز عاشورایی برای عبد اللہ علیہ السلام وارد شدم و گفتم: نظر شما درباره روزہ این روز چیست؟ به من فرمود: روزہ بگیر، اما نہ با نیت پیشین در شب و تمام روز را ہم روزہ مگیر، بلکه مدتی پس از نماز عصر روزہ ات را با جرعه ای آب افطار کن طوری کہ با رغبت و اشتہای به خوردن طعام نباشد.

#### ۲- ۲. روایات جواز روزہ عاشورا

##### ۲- ۲- ۱. روایت نخست جواز

از ابی ہمام، از ابی الحسن علیہ السلام نقل شده کہ حضرت فرمود:

رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم در روز عاشورایی روزہ گرفت.<sup>۴۸</sup>

##### ۲- ۱- ۱. بررسی سند روایت

##### ۱. علی بن الحسن بن فضال:

كان فقيه اصحابنا بالكوفة ووجههم وثقتهم وعارفهم بالحديث والمسموع قوله فيه. سمع منه شيئاً كثيراً.<sup>۴۹</sup>

۴۶. المنزار، ص ۶۸۵؛ بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۳۱۳؛ مستدرک الوسائل، ج ۷، ص ۵۲۴، ب ۱۶، ح ۹.

۴۷. تقریر مباحث فقہ آیت الله وحید خراسانی، ۷۳/۲/۱۸ به نقل از: صوم عاشورا، ص ۶۰.

۴۸. التہذیب، ج ۴، ص ۲۹۹، ح ۹۰۶؛ الاستبصار، ج ۲، ص ۱۳۴، ح ۴۳۸؛ وسائل الشیعہ، ج ۷، ص ۳۳۷، ح ۱.

۴۹. رجال النجاشی، ش ۶۷۶، ص ۲۵۸ - ۲۵۷.

۲. یعقوب بن یزید:

كان ثقة صدوقاً.<sup>۵۰</sup>

۳. ابن همام:

ابنهما، اسماعیل، روی عن الرضا عليه السلام ثقة هو وابوه وجده.<sup>۵۱</sup>

براین پایه، مجلسی اول و صاحب غنائم/الایام این حدیث را موثق دانسته‌اند.<sup>۵۲</sup>

۲- ۱- ۱- بررسی مضمون روایت

مطابق این روایت، رسول خدا صلی الله علیه و آله در روز عاشورا روزه گرفته است؛ چنان که از برخی اخبار مانند روایت زراره و محمد بن مسلم (روایت اول منع) و روایت نجبه (روایت دوم منع) برمی‌آید، روزه عاشورا نخست واجب بوده، سپس با نزول حکم روزه رمضان نسخ شده است.<sup>۵۳</sup>

محقق قمی و برخی روایت را حمل بر تقیه نموده‌اند؛<sup>۵۴</sup> همچنان که احتمال نسخ آن را با تشریح روزه رمضان داده و روایت را از نوع اخبار بیان‌گر منسوخ دانسته‌اند.<sup>۵۵</sup>

۲- ۲- ۲- روایت دوم و سوم جواز

الف. روایت دوم: از مسعدة بن صدقه نقل شده که امام صادق عليه السلام فرمود: علی عليه السلام فرمود:

عاشورا نهم و دهم را روزه بگیرید؛ چرا که گناهان یک ساله را می‌پوشاند.<sup>۵۶</sup>

ب. روایت سوم: عبدالله ابن میمون، از امام باقر عليه السلام و از پدرش روایت نمود که فرمود:

روزه گرفتن در روز عاشورا کفاره یک سال گناه است.<sup>۵۷</sup>

۵۰. همان، ش ۱۲۱۵، ص ۴۵۰.

۵۱. همان، ش ۶۲، ص ۳۰.

۵۲. ملاذ الاخیار، ج ۷، ص ۱۱۶؛ غنائم الایام، ج ۶، ص ۷۵.

۵۳. شرح فروع الکافی (ملا صالح مازندرانی)، ج ۴، ص ۲۸۷.

۵۴. غنائم الایام، ج ۶، ص ۷۷.

۵۵. همان.

۵۶. التهذیب، ج ۴، ص ۲۹۹؛ الاستبصار، ج ۲، ص ۱۳۴، ح ۴۳۸؛ وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۳۳۷، ح ۲.

۵۷. التهذیب، ج ۴، ص ۳۰۰؛ الاستبصار، ج ۲، ص ۱۳۴، ح ۴۳۹.

## ۲- ۲- ۱. بررسی سند دو روایت

## الف. روایت دوم

۱. هارون بن مسلم: ثقة، وجه.<sup>۵۸</sup>
۲. مسعدة بن صدقة: «روى عن ابى عبدالله و ابى الحسن (عل) له كتاب منها خطب امير المؤمنين عليه السلام». در رجال النجاشى توثيق نشده است،<sup>۵۹</sup> ليكن آية الله خويى او را ثقة دانسته<sup>۶۰</sup> و از اين روايت تعبير به موثقه نموده است.<sup>۶۱</sup>

## ب. روایت سوم

۱. سعد بن عبدالله: «شيخ هذه الطائفة و فقيها و وجهها».<sup>۶۲</sup>
۲. ابى جعفر: مشترك بين كسانى است كه برخى توثيق شدند و برخى توثيق نشدند.
۳. جعفر بن محمد بن عبيدالله: در رجال النجاشى ذكر نشده و در الفهرست شيخ طوسى وصفى از او نشده است.<sup>۶۳</sup>
۴. عبدالله بن ميمون القداح: «وكان ثقة».<sup>۶۴</sup> با اين اوصاف، مجلسى نسبت مجهول بودن به روايت داده است.<sup>۶۵</sup>

## ۲- ۲- ۲. بررسی مضمون دو روایت

## الف. روایت دوم

از امام صادق عليه السلام نقل است كه على عليه السلام فرمود: عاشورا [و تاسوعا] نهم و دهم را روزه بگيريد؛ چرا كه گناهان يك ساله را مى پوشاند. مجلسى دوم اين روايت را ضعيف دانسته،<sup>۶۶</sup> ليكن مجلسى اول روايت را بر تقيه يا امساک از خوردن و نوشيدن تا عصر، بدون اين كه نيت

۵۸. رجال النجاشى، ص ۴۳۸، ش ۱۱۸۰.

۵۹. همان، ص ۴۱۵، ش ۱۱۰۸.

۶۰. معجم رجال الحديث، ج ۱۸، ص ۱۳۹، ش ۱۲۲۷۶.

۶۱. شرح العروة، ج ۲۲، ص ۳۱۷.

۶۲. رجال النجاشى، ص ۱۷۷-۱۷۸، ش ۴۶۷.

۶۳. الفهرست، ص ۱۱۲، ش ۱۵۰.

۶۴. همان، ص ۲۱۴، ش ۵۵۷.

۶۵. ملاذ الاخيار، ج ۷، ص ۱۱۶؛ وسائل الشيعه، ج ۷، ص ۳۳۷، ح ۳.

۶۶. ملاذ الاخيار، ج ۷، ص ۱۱۵.

روزه کند، حمل کرده است.<sup>۶۷</sup> محقق قمی نیز حمل بر تقیه را عنوان نموده است.<sup>۶۸</sup>

#### ب. روایت سوم

روزه گرفتن در روز عاشورا کفاره گناهان یک سال است. دلالت این روایت بیش از جواز است.

#### ۲- ۲- ۳. روایت چهارم جواز

حضرت امام جعفر صادق علیه السلام فرمود:

زیاد اتفاق می افتاد که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در روز عاشورا در دهان بچه های شیرخوار فاطمه علیها السلام از آب دهان خود می ریخت و می فرمود: تا شب هیچ غذایی به آنها ندهید. و بچه ها از آب دهان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم سیراب می شدند و نیز از حضرت نقل شده که فرمود: در زمان داود علیه السلام حیوانات در روز عاشورا روزه می گرفتند.<sup>۶۹</sup>

#### ۲- ۲- ۳- ۱. بررسی سند روایت

۱. احمد بن محمد: مشترک بین ثقه و ضعیف است.
  ۲. یونس بن هشام: در کتب رجالی نامی از او نیست. آیه الله خویی نام او را بدون توصیفی از وی، به مناسبت همین روایت - که در التهذیب شیخ طوسی آمده - آورده است.<sup>۷۰</sup>
  ۳. جعفر بن عثمان: از امام صادق علیه السلام روایت دارد<sup>۷۱</sup> و موثق است.<sup>۷۲</sup>
- به دلیل اشتراک برخی راویان میان ثقه و غیر ثقه و مجهول بودن برخی دیگر، مجلسی گوید:

این حدیث ضعیف یا مجهول است.<sup>۷۳</sup>

#### ۲- ۲- ۳- ۲. بررسی مضمون روایت

از امام صادق علیه السلام روایت است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در روز عاشورا در دهان شیرخوارگان

۶۷. روضة المتقین، ج ۳، ص ۲۴۸.

۶۸. غنائم الأيام، ج ۶، ص ۷۶.

۶۹. التهذیب، ج ۴، ص ۳۳۳، ح ۱۰۴۵.

۷۰. معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۲۲۸، ش ۱۳۸۴۳.

۷۱. رجال النجاشی، ص ۱۲۴، ش ۳۲۰.

۷۲. معجم رجال الحدیث، ج ۴، ص ۷۹، ش ۲۱۸۸.

۷۳. ملاذ الاخیار، ج ۷، ص ۱۷۴.

فاطمه علیها السلام آب دهان خود را می نهاد و می فرمود: تا شب هیچ غذایی به آنان ندهند. و بچه ها از آب دهان رسول الله صلی الله علیه و آله سیراب بودند. و نیز از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود: در زمان داود علیه السلام حیوانات در روز عاشورا روزه می گرفتند. درباره روزه گرفتن جانوران گفته اند گویا از حضرت داود درباره حادثه عاشورا چیزی می شنیدند و یا خداوند در دل هایشان حزنی وارد می کرد که خوردن و آشامیدن را رها می کردند.<sup>۷۴</sup>

#### ۲-۲-۰۴. روایت پنجم جواز

کثیرالنواء از حضرت ابو جعفر علیه السلام نقل می کند که حضرت فرمود:

کشتی نوح در روز عاشورا به کوه جودی چسبید و نوح با تمام کسانی که همراهش بودند از جنّ و انس دستور داد تا در این روز روزه بدارند.

امام ابی جعفر علیه السلام فرمود:

آیا می دانی که روز عاشورا چه روزی است؟ این روزی است که خداوند - عز و جل - توبه آدم و حوّا را قبول کرد، و این روزی است که خداوند در این روز، دریا را بر بنی اسرائیل شکافت و فرعون و یارانش را غرق نمود و این روزی است که موسی علیه السلام بر فرعون غلبه کرد و این روزی است که ابراهیم علیه السلام متولد شد و این روزی است که خداوند توبه قوم یونس را پذیرفت و این روزی است که عیسی علیه السلام در این روز متولد شد و این روزی است که در همین روز قائم علیه السلام قیام می کند.<sup>۷۵</sup>

#### ۲-۲-۰۴-۱. بررسی سند روایت

۱. علی بن الحسن: مشترک بین کسانی است که ثقة هستند و بین کسانی که توثیق نشده اند.<sup>۷۶</sup>

۲. محمد بن عبدالله بن زراره: در رجال النجاشی ذکر نشده است؛ لیکن در ترجمه حسن

۷۴. الوافی، ج ۱۱، ص ۷۴.

۷۵. وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۳۴۱.

۷۶. الف: علی بن الحسن بن رباط، کوفی، ثقة، مهول علیه قال الکشی من اصحاب الرضا علیه السلام له کتاب الصلاة (رجال النجاشی، ص ۲۵۱، ش ۶۵۹)؛ ب: علی بن الحسن البصری (همان، ص ۲۷۹، ش ۷۳۳)؛ ج: علی بن الحسن الصیرفی (همان، ص ۲۷۵، ش ۷۲۳)؛ د: علی بن الحسن بن علی بن فضال بن عمر بن ایمنی... کان فقیه اصحابنا بالکوفه و وجههم و ثقتهم و عارضهم بالحديث و المسموع قوله فيه... (همان، ش ۶۷۶، ص ۲۵۷)؛ ه: علی بن الحسن بن محمد،... و کان فقیها ثقة فی الحديث و کان من وجوه الواقفه و شیوخهم (همان، ش ۶۷۷، ص ۲۵۴ - ۲۵۵).



بن علی بن فضال از علی بن ریان آورده است:

وكان والله محمد بن عبد الله (بن زرارۃ) أصدق عندي لهجة من أحمد بن الحسن، فإنه رجل، فاضل، دين.<sup>۷۷</sup>

۳. احمد بن محمد بن عمرو بن ابی نصرزید مولى السكون، ابو جعفر معروف به بزنىطی، كوفی. امام رضا و امام جواد (عل) را ملاقات کرده و نزد آن دو منزلتی بزرگ داشته، موثق و جلیل القدر بوده است.<sup>۷۸</sup> قاله الشيخ والعلامة.<sup>۷۹</sup>

۴. أبان بن عثمان الأحمر: عن ابی عبد الله و ابی الحسن موسى عليهما السلام روایت کرده است. كتاب نيكوى بزرگى داشته است (له كتاب حسن كبير).<sup>۸۰</sup> أبان بن عثمان از زمره كسانی است که اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه و تصديقه.<sup>۸۱</sup>

۵. كثير النواء: در رجال النجاشی ذکر نشده است. در رجال الكشي از امام صادق عليه السلام روایت شده است که فرمود:

پروردگارا، من از كثير النوا به توشاکی و در دنیا و آخرت از او بيزارم.<sup>۸۲</sup>

از امام باقر عليه السلام نیز نقل کرده است که فرمود:

تنی چند از جمله كثير النوا، بسیاری از افراد را گمراه نمودند.<sup>۸۳</sup>

مجلسی این روایت (روایت پنجم جواز) را ضعیف دانسته است.<sup>۸۴</sup>

#### ۲-۲-۴. بررسی مضمون روایت

كثير النواء از امام باقر عليه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمود: كشتی نوح در روز عاشورا به كوه جودی چسبید و نوح به تمام كسانی که همراهش بودند از جنّ و انس دستور داد تا آن روز را روزه بدارند. سپس امام باقر عليه السلام فرمود: آیا می‌دانی که روز عاشورا چه روزی است؟ این روزی است که خداوند عز و جل در آن توبه آدم و حوّا را قبول کرد، دریا را بر بنی اسرائیل شكافت،

۷۷. رجال النجاشی، ص ۳۶، ش ۷۲؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱۶، ص ۲۳۸.

۷۸. رجال النجاشی، ص ۱۸۰، ش ۷۵؛ الفهرست، ص ۵۰، ش ۶۳.

۷۹. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۳۰، ش ۹۱.

۸۰. رجال النجاشی، ص ۱۳، ش ۸.

۸۱. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۱۷، ش ۶.

۸۲. اختیار معرفة الرجال، ص ۲۴۱.

۸۳. همان، ص ۲۳۰.

۸۴. ملاذ الاخیار، ج ۷، ص ۱۱۶.

فرعون و یارانش را غرق کرد، موسی علیه السلام را بر فرعون غلبه داد، ابراهیم علیه السلام متولد شد، خداوند توبه قوم یونس را پذیرفت، عیسی علیه السلام زاده شد و قائم علیه السلام در این روز (= عاشورا) قیام می کند. به گفته صدوق *در الامالی* و دیگر کتب، وقوع این برکات در روز عاشورا از اکاذیب و افتراءات عامه است.<sup>۸۵</sup>

محقق قمی می گوید:

روایت کثیر التواء از حیث مضمون با سایر اخباری که درباره ولادت حضرت عیسی نقل شده، مخالف است؛ چراکه آن اخبار ولادت حضرت عیسی را در اول ذی الحجه و توبه قوم یونس را در ماه شوال و توبه حضرت آدم را در روز غدیر عنوان نموده اند. اما قیام حضرت قائم علیه السلام گرچه اخبار صحیح آن را در روز عاشورا ذکر کرده اند، اما در این روایت شاید از این باب ذکر شده تا بقیه فقرات مورد تکذیب و خدشه قرار نگیرد.<sup>۸۶</sup>

### ۳. تحلیل اخبار منع و جواز روزه عاشورا

چون بسیاری از روایات منع و جواز روزه عاشورا در معرض مناقشه سندی یا نقد مضمونی قرار گرفته اند، علما کمابیش برای ترمیم ضعف آنها و توجیه مضمونشان کوشش هایی نموده اند که آنها را بررسی می کنیم:

#### ۳-۱. تحلیل اخبار منع روزه عاشورا

##### ۳-۱-۱. رفتار معنادار کلینی، مؤید اخبار منع

کلینی فقط روایات منع را در کتاب *معتبر الکافی* آورده و روایات جواز روزه عاشورا را نیاورده است.<sup>۸۷</sup> این رفتار کلینی می تواند ضعف سندی روایات منع را جبران کند. توضیح، آن که این امر می تواند دلیلی باشد بر «انجبار سند» در مواردی که در سند احادیث منع صوم عاشورا ضعفی وجود داشته دارد.<sup>۸۸</sup> این برداشت مبتنی بر امکان طرح این فرضیه است که آنچه

۸۵. همان

۸۶. *غنائیم الایام*، ج ۶، ص ۷۷.

۸۷. *فروع الکافی*، ج ۳، ص ۳۳۴ - ۳۳۶.

۸۸. اصطلاح «انجبار سند» و «حدیث منجبر» در دانش حدیث آن جا استعمال می شود که حدیث پژوه با حرکت از خارج به داخل و بالعکس و تمسک به قراین درون متنی و عوامل غیر سندی، کوشش کند تا ضعف سند حدیث را جبران نماید و شکستگی و صدمه ای را که از رهگذر ضعف سند متوجه حدیث شده، بهبود بخشد یا به کلی برطرف کند.

کلینی در کتاب خود آورده است، اخباری بوده که قبول داشته و اخبار مقابل را که نیاورده، قبول نداشته است. بنا بر این، می‌توان احتمال داد کلینی روایات جواز را چون قبول نداشته، نیاورده است. به علاوه، در میان این روایات، اخبار صحیح هم یافت می‌شود.<sup>۸۹</sup>

روایات ناهیه تماماً معتبرند، به اعتضاد و تعدد در کتب معتبره و اصول معتمد و سلامت اسانید غالباً.<sup>۹۰</sup>

### ۳-۱-۲. روایات منع هماهنگ با اصول و مبانی شیعه

اخبار منع از روزه عاشورا موافق عمل و اصول شیعه است و اخبار جواز، موافق اصول و مذهب اهل سنت است.<sup>۹۱</sup>

### ۳-۱-۳. غلبه قوت سندی روایات منع بر اخبار جواز

شیخ طوسی بین این دودسته روایات جمع نموده و قایل به تعارض شده است. این امر بیان‌گر آن است که ایشان سلامت سند این گونه اخبار را قبول دارد؛ چون تعارض فرع بر اعتبار و حجیت سند است؛<sup>۹۲</sup> لیکن روایات منع از حیث سند معتبرترند و اخبار مجوز صوم عاشورا، عاشورا، مقاومت سندی در برابر اخبار منع ندارند<sup>۹۳</sup> و نصوص جواز در سندهایشان قصور و ضعف دارند.<sup>۹۴</sup> با این وجود، آیه الله خویی بعد از ذکر روایات منع با این استدلال که روایات از نظر سند مشکل دارند، بلکه ضعیف‌اند، آنها را رد می‌کند و می‌گوید:

اما روایاتی که متضمن امر به روزه عاشورا و استحباب آن‌اند، زیادند؛ مثل صحیحۃ القداح و موثقة مسعدة بن صدقة و امثال آن.<sup>۹۵</sup>

### ۳-۱-۴. استفاضه قریب به تواتر اخبار منع

اخبار منع از روزه عاشورا از روایات مستفیض و حتی نزدیک به متواتر هستند و نصوص جواز روزه عاشورا با این چنین روایات فراوان نزدیک به متواتری در تعارض‌اند. به همین جهت، نمی‌توان به روایاتی که روزه گرفتن در روز عاشورا را جایز می‌دانند، از باب تسامح عمل

۸۹. مستند الشیعه، ج ۱۰، ص ۴۹۲.

۹۰. شفاء الصدور، ص ۳۸۷.

۹۱. همان، ص ۳۸۷؛ مستند الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۰؛ الوافی، ج ۱۱، ص ۷۶.

۹۲. صوم عاشورا بین السنة النبویة و بدعة الامویة، ص ۵۳.

۹۳. شفاء الصدور، ص ۳۸۷.

۹۴. ریاض المسائل، ج ۵، ص ۴۶۷.

۹۵. شرح العروة، ج ۲۲، ص ۳۱۶.

نمود؛ چون از این دسته از روایات، احتمال منع و حتی کراهت هم به دست نمی‌آید؛ در حالی که منع و کراهت از روایات منع برداشت می‌شود.<sup>۹۶</sup>

### ۳-۱-۵. سازگاری اخبار منع با سیره امامان (علل) و ...

اعتبار روایاتی که روزه گرفتن در عاشورا را منع می‌کند، به خاطر موافقت با سیره متشرعه، ائمه و اصحاب ایشان است. آیه الله وحید خراسانی بر این باورند که اسقاط روایات منع از اعتبار به خاطر ضعف سندی، با آن که مدلول این روایات موافق است با سیره متشرعه قطعیه و اصحاب ائمه - که ملتزم به ترک روزه در روز عاشورا بودند - مقبول نیست.<sup>۹۷</sup> آیه الله خوبی نیز در *اجود التقریرات*<sup>۹۸</sup> تصریح دارند که ائمه مداومت بر ترک روزه عاشورا داشته و اصحاب خود را به ترک فرمان می‌دادند. این امر می‌تواند دلیلی باشد بر «انجبار سند» در مواردی که در سند احادیث منع صوم عاشورا ضعفی وجود داشته باشد.

### ۳-۱-۶. اقوی بودن دلالت روایات منع، بر مقصود

اخبار مجوز دلالتشان بر مقصود ضعیف است؛ چون مثلاً گاه با نسخ جمع می‌شوند؛ بدین ترتیب که صوم یوم عاشورا قبل از تشریح روزه در ماه رمضان واجب بود و پس از آن نسخ شد. همچنین است خبر «جعفر بن عثمان» که بر صوم اصطلاحی دلالت ندارد.<sup>۹۹</sup> این در حالی است که دلالت اخبار منع بر مقصود (تحریم علی الإطلاق صوم عاشورا) ظاهرترین ظاهر و رأی خلاف بدین سبب است که به طور کامل در روایات تتبع نکرده و در آنها خوب به اندیشه نپرداخته‌اند.<sup>۱۰۰</sup> مانند مورد پیشین، این امر می‌تواند دلیلی باشد بر «انجبار سند» در مواردی که در سند احادیث منع ضعفی وجود داشته باشد.

### ۳-۲. تحلیل اخبار جواز روزه عاشورا

#### ۳-۲-۱. ناسازگاری اخبار جواز با عقل

به حکم قاعده «کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل، وکل ما حکم به العقل، حکم به الشرع»، یکی از مسائلی که از دیرباز ذهن اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول داشته،

۹۶. ریاض المسائل، ج ۵، ص ۴۶۷.

۹۷. صوم عاشورا، ص ۵۴.

۹۸. اجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۶۴.

۹۹. رک: روایت چهارم جواز: شفاء الصدور، ص ۳۸۷.

۱۰۰. الحلائق الناضره، ج ۱۳، ص ۳۷۶.

مسئله چالش میان عقل و نقل است. گروهی بر این باورند که در معرکه میان عقل و نقل، لازم است جانب عقل را گرفت و هرگز راه نقلی را که با عقل سازگار به نظر نرسد، باید کنار گذاشت یا دست کم توجیه و تأویل کرد. بر این اساس، حدیث دوم و حدیث سوم جواز به جهت این که در بردارنده پاداش زیاد برای یک امر کوچک است، با عقل سلیم و با منطق قرآن<sup>۱۰۱</sup> در تعارض بوده و غیر قابل تمسک است.<sup>۱۰۲</sup>

### ۳-۲-۲. استحباب روزه عاشورا به نیت همدردی با اهل بیت (علل)

آیه الله خویی - با وجود آنچه در ۳-۱-۵ از ایشان نقل شد - بر آن است روایات متضمن امر به روزه عاشورا و استحباب آن زیادند و روزه گرفتن و گرسنه و تشنه بودن در این روز، همدردی با اهل بیت است:

فألقوی استحباب الصوم فی هذا الیوم.<sup>۱۰۳</sup>

یعنی قول به استحباب بروجه اندوه و ناراحتی، زیرا از روزه‌های مستحب یکی روزه عاشورا است؛ برای حزن و مصیبتی که به اهل بیت رسول ﷺ وارد شد.<sup>۱۰۴</sup> مستحب، امساک از خوردن و آشامیدن به صورت حزن و اندوه تا عصر است.<sup>۱۰۵</sup> مستحب است از خوردن و آشامیدن، آن هم بدون هیچ نیتی، تا بعد از عصر [نه تا مغرب] اجتناب کنند.<sup>۱۰۶</sup> احتمال استمرار روزه روز عاشورا از سوی اصحاب پیامبر ﷺ نیز بر فرض پذیرش سیره اصحاب، تنها بر جواز و یا بر استحباب آن دلالت دارد؛ مانند دیگر ایام سال که روزه آن مستحب است.<sup>۱۰۷</sup>

۱۰۱. «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْتِمُ الْبِئْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلُوعًا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ»؛ آیا پنداشتید که داخل بهشت می شوید و حال آن که هنوز مانند آنچه بر [سر] پیشینیان شما آمد، بر [سر] شما نیامده است. آنان [چنان] دچار سختی و زیان شدند و به [هول و] تکان درآمدند که پیامبر و کسانی که با وی ایمان آورده بودند، گفتند پیروزی خدا کی خواهد بود؟ هشدار که پیروزی خدا نزدیک است (سوره بقره، آیه ۲۱۴).

۱۰۲. شفاء الصدور، ص ۳۸۶ با تلخیص و تصرف.

۱۰۳. شرح العروة، ج ۲۲، ص ۳۱۶.

۱۰۴. اشارة السبق، ۱۲۱؛ التمهید، ج ۴، ص ۳۰۲؛ الجامع للشرائع، ص ۱۶۲؛ السرائر، ج ۱، ص ۴۱۹؛ شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۳۳۸؛ الغنیة، ص ۱۴۸؛ مرآة العقول، ج ۱۶، ص ۲۴۶؛ المهذب، ج ۱، ص ۱۸۸؛ شرح فروع الکافی، ج ۴، ص ۲۸۶.

۱۰۵. مرآة العقول، ج ۱۶، ص ۳۶۰.

۱۰۶. ملاذ الاخیار، ج ۷، ص ۱۱۶.

۱۰۷. بررسی تاریخی روزه عاشورا در صدر اسلام، ص ۸۱ - ۸۰.

### ۳-۲-۳. تقیه آمیز بودن روایات جواز صوم عاشورا

علامه مجلسی می نویسد:

روایات مختلفی در بیان حکم شرعی روزه عاشورا نقل شده و آنچه که نزد من اظهر است، این است: اخبار وارد که بر فضیلت روزه عاشورا دلالت دارند، حمل بر تقیه<sup>۱۰۸</sup> می گردند.<sup>۱۰۹</sup>

و در جای دیگر تکرار می کند که اخبار جواز صوم عاشورا از جهت تقیه صادر شده اند.<sup>۱۱۰</sup>

### ۳-۲-۴. روزه عاشورا، منسوخ و متروک یا سنت در جریان؟

متروک شدن روزه روز عاشورا پس از رمضان از سوی رسول خدا ﷺ بدین معنا است که این روزه نمی تواند سنت رسول خدا ﷺ باشد؛ زیرا سنت عبارت است از عملی از سوی رسول خدا ﷺ که ایشان بر آن مداومت داشته و هیچ گاه آن را ترک نمی کردند؛ مثل نماز جماعت و مسواک زدن. عملی را که زمانی انجام داده، سپس آن را ترک کرده اند، نمی توان سنت دانست؛ به ویژه عملی که ترک آن به جهت نسخ بوده باشد.<sup>۱۱۱</sup>

### ۳-۲-۵. عید عاشورا و صوم مؤکد آن، جعل و بدعت اموی

در روایت دوم منع صوم عاشورا به این نکته اشاره شد که روز عاشورا روز جشن و شادی و روزه داری شکر دشمنان شیعه به مناسبت غلبه بر حسین علیه السلام بوده است. بر این پایه گویا رسمی وجود داشته که در برخی مناطق روز عاشورا را جشن گرفته و قربانی ذبح کنند و این روز را زمان وقوع اتفاقات خجسته و عید بدانند و شادمانی کنند و دلیلشان هم بعضی روایت های بزرگ نمایی شده یا تحریف شده و یا مجعول است که در فضیلت روز عاشورا در میان مردم

۱۰۸. احادیث تقیه ای یکی از فروع مهم دانش حدیث در شیعه است. شناخت روایاتی که از سر تقیه و یا رعایت توره صادر شده اند، در فهم صحیح حدیث، مداخلیت تام دارد. تقیه، گفتار و رفتار متفاوت با باور حق درونی است که برای تأمین مصالح مهمی در زمان اضطرار، ظهور و بروز می یابد. توره در لغت، پوشاندن حقیقت خبری و ظاهر کردن غیر آن و یا اراده چیزی کردن و جز آن را نمایاندن است (لغتنامه دهخدا). شناخت نشانه های سندی و متنی و قراین و اسباب صدور حدیث، برای تشخیص احادیث تقیه ای اهمیت دارد. نشانه هایی چون امر به سکوت، وجود قیاس، تعارض با آیه محکم یا خبر متواتر، وجود ابهام، کلی گویی، دو پهلو گویی، تعارض با مسلمات مذهب شیعه، مشابهت با عامه و... می توانند بر تقیه آمیز بودن حدیث دلالت داشته باشند (بررسی احادیث تقیه از دیدگاه مجلسی اول، ص ۷).

۱۰۹. مرآة العقول، ج ۱۶، ص ۳۶۰.

۱۱۰. ملاذ الاخیار، ج ۷، ص ۱۱۶.

۱۱۱. بررسی تاریخی روزه عاشورا در صدر اسلام، ص ۸۰-۸۱.

رواج داده بودند؛ مانند این که خداوند، عرش، کرسی، قلم و بهشت را در روز عاشورا آفرید؛ آدم را در روز عاشورا به بهشت درآورد؛ پیامبر ﷺ روز عاشورا زاده شد؛ خداوند در روز عاشورا بر عرش استیلا یافت و روز رستاخیز، روز عاشورا است.<sup>۱۱۲</sup>

### ۳- ۲- ۵- ۱. عید گرفتن و روزه داشتن در روز قتل پسر پیامبر ﷺ

در روایتی از امام صادق علیه السلام روزه روز عاشورا و مداومت بر آن پس از سال ۶۱ق، از جعلیات بنی امیه شناسانیده شده است؛ بدین شرح که بنی امیه و یاران‌شان نذر کردند اگر بر حسین پیروز شوند، روز پیروزی خیالی خود را عید اعلام کنند و به شکرانه، در آن روز روزه بگیرند و این برای آل ابی سفیان تا به امروز به عنوان سنتی قرار داده شد.<sup>۱۱۳</sup> جریان روایت ساز و بدعت‌گذار دستگاه اموی به کمک فقهای همسوبا ایشان، اخبار صوم رسول الله صلی الله علیه و آله در روز عاشورا را که در سال دوم هجری با وجوب روزه رمضان به پایان می‌رسد،<sup>۱۱۴</sup> برجسته کردند [و آن را مورد تأکید ویژه قرار دادند]. جعل، بدعت و تحریف بودن این روایت‌ها - که امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام به آن اشاره کرده‌اند - به معنای خلاف واقع بودن اصل آن ماجرا در صدر اسلام و عدم وقوع آن از سوی رسول خدا صلی الله علیه و آله نیست؛ بلکه بهره‌برداری از یک واقعه گنگ و ناپیدای تاریخی می‌توانسته اهداف دربار اموی را تأمین کند؛ بدین صورت که این روزه از سوی رسول خدا صلی الله علیه و آله گرفته می‌شد و با روزه رمضان نسخ گردید. همین مسئله بدون اشاره به نسخ آن می‌تواند توجیه گرفتار بنی امیه در عید گرفتن و روزه داشتن در روز قتل پسر پیامبر صلی الله علیه و آله باشد.<sup>۱۱۵</sup> بر این اساس، امام می‌فرماید: این روزه با روزه رمضان متروک گشته و کنار

۱۱۲. ان الله خلق العرش يوم عاشوراء والكرسى يوم عاشوراء والقلم يوم عاشوراء و خلق الجنة يوم عاشوراء واسكن آدم الجنة يوم عاشوراء، إلى أن قال: و ولد النبي صلی الله علیه و آله يوم عاشوراء و استوى الله على العرش يوم عاشوراء و يوم القيامة يوم عاشوراء (لسان الميزان، ج ۲، ص ۱۴۹).

۱۱۳. مَا يَوْمُ عَاشُورَاءَ فَيَوْمٌ أُصِيبَ فِيهِ الْحُسَيْنُ عليه السلام صَرِيحاً تَبَيَّنَ أَضْحَاهُ وَأَصْحَابُهُ صَرَغِي حَوْلَهُ عَرَاةٌ أَفْصَوْمٌ يَكُونُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ كَلَّا وَ رَبِّ الْبَيْتِ الْحَرَامِ مَا هُوَ يَوْمٌ صَوْمٌ وَمَا هُوَ إِلَّا يَوْمٌ حُزْنٍ وَ مُصِيبَةٍ دَخَلَتْ عَلَى أَهْلِ السَّمَاءِ وَأَهْلِ الْأَرْضِ وَ جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ وَ يَوْمٌ فَرَحٌ وَ سُورُورٍ - لِأَبْنِ مَرْجَانَةَ وَ آلِ زِيَادٍ وَ أَهْلِ الشَّامِ... فَمَنْ صَامَهُ أَوْ تَبَرَكَ بِهِ حَشَرَهُ اللَّهُ مَعَ آلِ زِيَادٍ مَمْسُوحِ الْقُلُوبِ مَسْحُوطِ عَلَيْهِ (فروع الكافي، ج ۳، ص ۳۳۴ - ۳۳۶).

۱۱۴. مازری، در جمع‌بندی اخبار صوم عاشورا - که در عصر متقدم محل بحث علمای اهل سنت برای بیان حکم فقهی بوده است - می‌گوید که قریش، در دوران جاهلیت، و یهود، آن روز را روزه می‌داشتند. سپس اسلام بر روزه آن تأکید کرد و در نهایت از تأکید بر آن کاست؛ ثم خفف من ذلك التأكيد (شرح فروع الكافي، ج ۴، ص ۲۸۸).

۱۱۵. با استفاده از اخبار ساختگی دروغ که در آن برای روز عاشورا و روزه آن فضایل بی‌شمار بر شمرده‌اند، مانند این خبر: و روی محمد بن عبد الله بن قهزاد، عن حبيب، عن إبراهيم الصائغ، عن ميمون بن مهران، عن ابن عباس - رضی الله عنهما - مرفوعاً: من صام عاشوراء كتب الله له عبادة سبعين سنة صيامها و قيامها، و أعطى ثواب عشرة آلاف ملك و

گذاشته شده و احیای آن احیای یک حکم منسوخ است و این کار نه سنت، بلکه بدعت است.<sup>۱۱۶</sup> امامان معصوم با این تفکر نادرست - که روز عاشورا عید است (سیاست بنی امیه در عید گرفتن و روزه داشتن در روز قتل پسر پیامبر ﷺ) - مبارزه نموده‌اند. این مبارزه نشان از ناصحیح بودن برخی روایات جواز روزه عاشورا نیز دارد.

امام رضا علیه السلام فرمود:

هر کس روز عاشورا را روزه مصیبت و ناراحتی و گریه قرار دهد، خداوند قیامت را روز شادی و سرور او قرار می‌دهد و هر کس عاشورا را روز برکت بنامد و چیزی ذخیره کند، در آن برکتی نمی‌بیند.<sup>۱۱۷</sup>

#### ۳- ۲- ۵- ۲. جعل و دروغ در روایات فضیلت روز عاشورا

دانشمندان مسلمان، از جمله ابن جوزی در کتاب *الموضوعات* بسیاری از روایات فضیلت روز عاشورا به عنوان روز عید را جعلی و برخی نیز آنها را ضعیف و بعضی هم آنها را دروغ دانسته‌اند؛ چنان که ابن تیمیه و دیگران فتوا به جعلی بودنشان داده‌اند.<sup>۱۱۸</sup> ابن حجر عسقلانی - چنان که گذشت - ذیل روایت بیان‌گر فضایل روز عاشورا و روزه آن، به جعل، دروغ و افترا بودنش حکم کرده است.

#### ۴. نتایج

۱. روزه عاشورا قبل از تشریح روزه رمضان بوده است و پس از آن نسخ و رها (ترک) شده است.
۲. روایات منع کننده از روزه عاشورا اگر چه بعضی از نظر سند ضعیف هستند، در مجموع از روایات مجوز صوم قوی‌ترند.
۳. اکتفای کلینی به نقل روایات منع می‌تواند دلیل بر کاستی در اعتبار روایات مجوز صوم

ثواب سبع سماوات، و من أفطر عنده مؤمن يوم عاشوراء فكأنما أفطر عنده جميع أمة محمد ﷺ و من أشبع جائعاً في يوم عاشوراء فكأنما أطعم فقراء الأمة، و من مسح رأس يتيم يوم عاشوراء رفعت له بكل شعرة درجة في الجنة و ذكر حديثاً طويلاً موضوعاً. وفيه: ان الله خلق العرش يوم عاشوراء و الكرسي يوم عاشوراء و القلم يوم عاشوراء و خلق الجنة يوم عاشوراء و اسكن آدم الجنة يوم عاشوراء، إلى أن قال: و ولد النبي ﷺ يوم عاشوراء و استوى الله على العرش يوم عاشوراء و يوم القيامة يوم عاشوراء، فانظر إلى هذا الإفك انتهى (لسان الميزان، ج ۲، ص ۱۴۹).

۱۱۶. بررسی تاریخی روزه عاشورا در صدر اسلام، ص ۸۱.

۱۱۷. عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۹۹؛ اقبال، ج ۳، ص ۸۲؛ بحار الانوار، ج ۹۵، ص ۳۴۴.

۱۱۸. صوم عاشورا بین السنة النبویه و بدعة الامویه، ص ۱۷۶.



عاشورا از منظری تلقی گردد.

۴. روایات منع کننده از روزه عاشورا با سیره منقول امامان پس از واقعه جانکاه عاشورا (سعی در ترک روزه عاشورا) موافق ترند.
۵. برپایه برخی روایات با صبغه تاریخی، تأکید و مداومت بر روزه روز عاشورا پس از شهادت امام حسین علیه السلام از جعلیات و تبلیغات بنی امیه بوده است.

### کتابنامه

- اجود التقريرات، ابوالقاسم خویی، قم: مکتبه الفقیه، ۱۴۱۳ق.
- اختیار معرفة الرجال، محمد بن حسن طوسی، جامعه مشهد المقدس.
- الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ق)، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چهارم، ۱۳۶۳ش.
- اشارة السیق، علاء الدین الحلبي، قم: جماعة المدرسين، بی تا.
- امالی الطوسی، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: عل اکبر غفاری، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
- بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: دار احیاء التراث، سوم، ۱۴۰۳ق.
- تهذیب الاحکام، محمد بن حسن طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- تنقیح المقال فی علم الرجال، عبدالله مامقانی، قم: مؤسسه آل البيت (علل) لإحياء التراث، اول، ۱۴۲۳ق.
- توضیح المسائل، وحید خراسانی، قم: مدرسه باقر العلوم.
- الجامع للشرایع، یحیی بن سعید حلّی، قم: مؤسسه سیدالشهداء.
- الحدائق الناضرة، شیخ یوسف بحرانی، قم: منشورات جامعه المدرسين فی الحوزه، بی تا.
- رجال الطوسی، ابی جعفر محمد بن حسن طوسی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، پنجم، ۱۴۳۰ق.
- رجال النجاشی، ابوالعباس احمد بن علی نجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، دهم، ۱۴۳۲ق.
- روضة المتقين، محمد تقی مجلسی، تهران: مؤسسه کوشانپور، بی تا.
- السرائر، ابن ادريس عجلی حلّی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، ابوالقاسم نجم الدین محمد بن حسن هذلی،

- بیروت: دارالزهراء، اول، ۱۴۰۹ق.
- شرح فروع الکافی، محمد هادی بن محمد صالح مازندرانی (م ۱۱۲۰ق)، قم: دارالحدیث، بی تا.
- شفاء الصدور فی شرح زیارة العاشور، میرزا ابوالفضل تهرانی، تهران: انتشارات اسوه، دوم، ۱۳۸۷ش.
- جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، تهران: دارالکتب اسلامیة، سوم، ۱۳۶۷ش.
- صوم عاشورا بین السنة النبویة والبدعة الأمویة، نجم الدین طبسی، قم: منشورات العهد، اول، ۱۴۲۷ق.
- الصوم فی الشریعة الاسلامیة الغزاة، محمد تقی سبحانی، قم: مؤسسه الامام الصادق، اول، ۱۳۸۷ش.
- العروة الوثقی مع تعالیق، امام خمینی، تحقیق: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران: مؤسسه العروج، دوم، ۱۴۲۷ق.
- عیون اخبار الرضا، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، تهران: دارالکتب اسلامیة، دوم، ۱۳۸۴ش.
- غنائم الايام، ابوالقاسم قمی، مشهد: مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
- الغنیة النزوع، ابی المکارم ابن زهره، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- الفهرست، طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ق)، قم، ۱۴۱۷ق.
- الکافی (فروع)، ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی، انتشارات قدس، ۱۳۸۸ش.
- مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، علامه حلی، قم: مرکز ابحاث والدراسات الاسلامیة، بی تا.
- مرآة العقول، محمد باقر مجلسی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، اول، ۱۴۰۴ق.
- المزار، محمد بن جعفر مشهدی، قم: نشر القیوم، ۱۴۱۹ق.
- مستدرکات علم الرجال، شیخ علی نمازی شاهرودی، تهران: المطبعة الحیدریة.
- مستند الشیعة، احمد بن محمد مهدی نراقی، قم: مؤسسه آل البيت (علل).
- المستند فی شرح العروة الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، تألیف: شیخ مرتضی بروجردی، نجف، مؤسسه إحياء آثار الامام الخوئی، سوم، ۱۴۲۱ق.
- معجم رجال الحدیث، ابوالقاسم خویی (م ۱۴۱۳ق)، بی جا، پنجم، ۱۴۱۳ق.
- المعین علی معجم الرجال الحدیث، سید محمد جواد حسینی بغدادی، مشهد: بنیاد

- پژوهش‌های اسلامی، اول، ۱۴۱۵ق.
- ملاذ الاخيار فی فهم تهذيب الاخبار (شرح بر تهذيب الاحکام)، محمد باقر مجلسی، قم: کتابخانه آية الله مرعشی، اول، ۱۴۰۶ق.
- من لا يحضره الفقيه، محمد بن علی بن حسین بن بابويه، تحقيق: شيخ محمد جواد فقيه، بيروت: دار الأضواء، دوم، ۱۴۱۳ق.
- المهذب، ابن براج طرابلسی، قم: جماعة المدرسين.
- الوافی، محسن فیض کاشانی، اصفهان: مكتبة الامام اميرالمؤمنين، اول، ۱۴۰۹ق.
- وسایل الشیعه، محمد بن حسن حر عاملی، تهران: مكتبة الاسلامیة، ۱۳۹۸ق.
- «بررسی احادیث تقيه از دیدگاه مجلسی اول»، محمد علی مهدوی راد و محمد هادی امین ناجی، حدیث پژوهی، ش ۲، ۱۳۸۸ش.
- «بررسی تاریخی روزه عاشورا در صدر اسلام»، حمید رضا مطهری و مهدی رفیعا، فصلنامه تاریخ اسلام، ش ۵۲، ۱۳۹۱ش.

## امکان سنجی عرضه روایت‌های تأویلی باطنی بر قرآن

محمد مرادی<sup>۱</sup>

### چکیده

روایت‌هایی در متون حدیثی وجود دارد که در آنها از «عرضه حدیث بر کتاب خدا» سخن به میان آمده است. این روایت‌ها به منزله ارائه راهکار و سنجه‌ای است برای راستی‌آزمایی احادیث که مورد قبول عالمان اسلامی هم قرار گرفته‌اند. از سویی دیگر، روایت‌هایی در متون اسلامی وجود دارد که حاوی آموزه‌هایی است که از آنها با تعبیر تأویل و آن هم از نوع باطنی آن یاد شده است. این آموزه‌ها - که منسوب به آیات قرآن و گاهی تأویل آنها هستند - در نگاه نخست، با ظاهر آیات سازگاری ندارند. گفته می‌شود با توجه به روایت‌هایی که از آنها از تأویل دانی اهل بیت (علیهم‌السلام) سخن به میان آمده و روایت‌هایی که در آنها از بطن داشتن قرآن یاد شده، این آموزه‌ها همان بطن و تأویل هستند. این نوشته بر آن است که نسبت بین ظاهر آیه‌ها و تأویل‌های باطنی را بررسی و تبیین نماید. و بر آن است که منظور از تأویل و باطن در این گروه روایت‌ها، معنای فرازبانی بودن آنها نیست و بخشی از آنها ناسازگار با ظاهر قرآن و برخی دیگر، از حوزه تأویل اصطلاحی بیرون هستند.

**کلیدواژه‌ها:** روایت‌های عرضه بر قرآن. روایت‌های تأویل باطنی. ارزیابی روایت. تأویل باطنی.

### روایت‌های سنجه

روایت‌هایی در متون حدیثی وجود دارد که در آنها از عرضه گفتارهای پیامبر و امامان (علل) به قرآن سخن گفته شده است. برخی از دلایل این کار، همچون دروغ بستن و وضع و

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث.

دس حدیث، در خود همین روایت‌ها بازتاب یافته، و تصریح شده که چون پیامبر و اهل بیت ایشان، در چارچوب وحی و کتاب خدا سخن می‌گویند، سخنان منسوب به ایشان، باید با وحی و کتاب خدا سازگار باشد. دستوره عرضه حدیث بر قرآن، پیش‌بینی آسیب‌های احتمالی و نیز آسیب‌زدایی از حدیث بوده، و از نشانه‌های هوشمندی رسالت‌مداران الهی است. این روایت‌ها، از سوی عالمان امامی<sup>۲</sup> و اهل سنت<sup>۳</sup> پذیرفته و به مثابه «اصل سنجه» برای درستی و نادرستی حدیث، و یکی از راه‌های اعتبار سنجی قلمداد گردیده‌اند. طرفه این که چنین سنجه‌ای، به خود رسول خدا ﷺ منسوب بوده و بر اساس گزاره‌های موجود، از خود ایشان آغاز گردیده است:

خبرهایی که از من به شما رسید، هر کدام برابر کتاب خدا بود، حدیث من است و هر چه مخالف آن بود، از گفته‌های من نیست.<sup>۴</sup>

در خبری، تعبیر «موافق للحق» و «لا یوافق الحق» آمده<sup>۵</sup> که معنایی عام‌تر دارد و گویی می‌توان حدیث را با «حق» (آنچه درست و حقیقت است) سنجید؛ جز این که بر اساس خبر نخست، ممکن است «حق» همان قرآن باشد. خبر دیگری به صورت کلی، گفته است:

فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ؛<sup>۶</sup>

هر چه با کتاب خدا سازگار است، بگیرید و هر چه سازگار نبود، واگذارید.

این تعبیر، عمومیت دارد و هرگونه گفتار و رفتار و داوری را شامل می‌شود. در خبری دیگر آمده که:

حرفی که از جانب من زده شده و با کتاب خدا تطبیق نداشت، من آن را نگفته‌ام.<sup>۷</sup>

سید رضی (م ۴۰۶ ق) از خطبه‌ای که رسول خدا در آخرین بیماری منجر به رحلت ایشان ایراد کرده، جمله‌ای را آورده که به صورت مطلق گفته شده است:

۲. رک: تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص ۴۴. کلینی هم با استناد به همین، در مقدمه کتاب الکافی، بر آن تأکید کرده است (الکافی، ج ۱، ص ۱۷).

۳. رک: الکفایة فی علم الروایة، ص ۳۲ و ۳۳.

۴. قرب الإسناد، ص ۹۲.

۵. معانی الأخبار، ص ۳۹۰.

۶. المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۶.

۷. همان، ج ۱، ص ۲۲۱؛ الام، ج ۷، ص ۳۵۸.

وَكُلُّ سُنَّةٍ وَحَدِيثٍ وَكَلَامٍ خَالَفَ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُورٌ وَبَاطِلٌ؛<sup>۸</sup>

هر رسم و حدیث و گفتاری که با قرآن مخالف بود، دروغ و باطل است.

و در دیگری، حدیث ناسازگار با کتاب خدا «زخرف» (آراسته شده) معرفی شده است.<sup>۹</sup> در روایتی دیگر، آمده که:

هر حدیثی از جانب ما رسید و کتاب خدا آن را تأیید نکرد، باطل است.<sup>۱۰</sup>

در برخی، فرمان به «طرح ورد حدیث»<sup>۱۱</sup> و در بعضی، فرمان «ارجاع به اهل بیت» داده شده است.<sup>۱۲</sup> در مواردی هم برای حل اخبار متعارض، گفته شده که: بر قرآن عرضه شوند و هر کدام موافق قرآن بود، از ما است.<sup>۱۳</sup>

در بعضی توصیه شده «هر چه از ما به شما رسید»، بر قرآن عرضه شود و اگر موافقی در قرآن داشت، پذیرفته گردد و گرنه، نه.<sup>۱۴</sup> در برخی هم یافتن یک و یا دو شاهد در قرآن برای «تطبیق کلام منسوب به معصومان» نقل شده است.<sup>۱۵</sup> و در منابع متأخرتر، «عرضه حدیث بر قرآن و حجّت و عقل‌ها» هم آمده است.<sup>۱۶</sup> روایت‌های دیگری هم وجود دارد که در آنها عمل عرضه مطرح شده است.<sup>۱۷</sup> در روایتی آمده که گفته‌اند:

وقتی من درباره چیزی سخن می‌گویم، از ریشه قرآنی آن از من بپرسید: إِذَا حَدَّثْتُمْ بِشَيْءٍ فَسْأَلُونِي عَنْهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ.<sup>۱۸</sup>

پیام این روایت‌ها، عرضه حدیث بر قرآن، عدم صدور روایت‌های ناسازگار با قرآن از معصوم، صدور احتمالی روایت‌های ناسازگار با قرآن<sup>۱۹</sup> در شرایطی ویژه، قابل فهم نبودن این

۸. خصائص الأئمة، ص ۷۵.

۹. المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۱.

۱۰. همان.

۱۱. الاستبصار، ج ۱، ص ۱۹۰.

۱۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۷۵.

۱۳. عیون أخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۱.

۱۴. الأمالی، ص ۲۳۲.

۱۵. الکافی، ج ۳، ص ۵۶۲.

۱۶. روض الجنان، ج ۵، ص ۳۶۸.

۱۷. رک: عرضه حدیث بر قرآن، ص ۱۷۱-۱۷۳.

۱۸. المحاسن، ج ۱، ص ۲۶۹؛ الکافی، ج ۱، ص ۶۰.

۱۹. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۷۵: «إذا جاءكم منّا حدیث فاعرضوه علی کتاب الله».

گونه روایت‌ها برای افراد معمولی، از اعتبار ساقط بودن این گونه روایت‌ها، و لزوم ارجاع آنها به گویندگان نشان است.

بر اساس مبانی اسلامی، سنت نبوی و گفتار معصومان، حجیت دارد. این حجیت، هم‌ارز کتاب خدا است؛ در حدی که می‌توان عمومات و مطلقات قرآن را با روایت‌ها تقیید و تخصیص زد،<sup>۲۰</sup> و مجملات آن را تبیین نمود و تفصیل آیاتی مجمل را با آنها بیان کرد.<sup>۲۱</sup> حتی کسانی بر آن اند که روایت، قرآن را نسخ می‌کند.<sup>۲۲</sup> خاستگاه حدیث نبوی، وحی بیانی و الهاماتی است که از جانب خداوند به رسول‌الله صورت گرفته است،<sup>۲۳</sup> و تفاوتشان این است که قرآن از سوی خدا و کلام او است، اما سنت نبوی را نمی‌توان کلام خدا دانست. «اوتیتُ الکتاب و مثله معه»<sup>۲۴</sup> که از رسول خدا نقل شده، مؤید این ادعا است. سنت در مرتبه بعد از قرآن قرار دارد و به لحاظ رتبی هم عرض نیستند؛<sup>۲۵</sup> هر چند در اعتبار، هم‌ارزند.

صورت مسئله این است: از یک سو، روایت‌هایی بر آن اند که «همه روایت‌ها» باید بر قرآن عرضه شوند و اعتبارشان، به مخالف با قرآن نبودن است، و از سوی دیگر، روایت‌هایی وجود دارد که جزء تأویل قرآن هستند و حاوی نکته‌هایی که اشاره و رمزی‌اند و به ظاهر الفاظ ارتباطی ندارند، و اصل نخست در عرضه، پذیرش اعتبار ظهور است. سؤال این است که آیا روایت‌های عرضه، شامل روایت‌های باطنی هم می‌شود و امکان عرضه آنها بر قرآن که فرازبانی هستند، وجود دارد و چنین کاری باید بشود یا خیر؟

از آنجایی که شناخت دین و حقیقت آن، با دو منبع قرآن و حدیث ممکن است، و حدیث آسیب‌های فراوانی دارد، بایسته است که از جهت سند و دلالت به درستی شناخته شود. تاریخ حدیث نشان می‌دهد که حدیث دست‌خوش دست‌اندازی‌های سیاسی، و

۲۰. مانند حکم عده مطلقه که در قرآن سه قرء دانسته شده (سوره بقره، آیه ۲۲۸) و روایت آن را به مورد همسر آمیزش شده تخصیص زده است (الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷). در قرآن جزای قتل مؤمن جهنم ابدی معرفی شده (سوره نساء، آیه ۹۲)، و روایت آن را به کسانی مقید کرده که مؤمنی را به خاطر عقیده‌اش بکشند (الکافی، ج ۷، ص ۲۷۵).

۲۱. رک: سوره نحل، آیه ۴۴.

۲۲. معالم‌الدین، ص ۲۱۹: «يجوز... نسخ الكتاب بالسنة و... ولا تعرف فيه من الأصحاب مخالفاً؛ الذريعة، ج ۱، ص ۴۶۲: «فكما ينسخ الكتاب بعضه ببعض، كذلك يجوز فيه نسخه بها».

۲۳. سنن الدارمی، ج ۱، ص ۱۴۵.

۲۴. مسند أحمد، ج ۴، ص ۱۳۱.

۲۵. در این باره، رک: عرضه حدیث بر قرآن، ص ۶۲-۶۵؛ «درآمدی بر نقش غالبان در علوم قرآنی و تفسیر در حوزه عدم تحریف و تأویل آیات قرآن».

فرقه‌گرایی غلوآمیز شده و در آن جعل و دس و وضع رخ داده است.<sup>۲۶</sup> با این وصف، روشن شدن مسئله، اولاً ابهام بسیاری از روایت‌ها را برطرف می‌کند، و ثانیاً حوزه تأویل را مشخص‌تر می‌کند و ثالثاً، حمله‌های بسیار به کیان تشیع و اتهامات باطنی‌گری را به شیعیان،<sup>۲۷</sup> منتفی می‌سازد. ذهبی در تحلیل دیدگاه امامیه درباره تأویل و بطن قرآن، شیعیان را متهم کرده که حریص بر تعطیل عقل و جلوگیری از دقت در قرآن هستند.<sup>۲۸</sup> و در ادامه نظر شیعیان را در جایز نبودن تفسیر به جز آنچه از ائمه رسیده، بازگو کرده و مدعی است که آنها به دل خواه در قرآن تصرف و تفسیر می‌کنند. و پس از ذکر مواردی از روایت‌های تفسیری، اظهار داشته که آنان الفاظ قرآن را به مدلول آنها حمل نمی‌کنند و هر چه را دلخواهشان است به خداوند نسبت می‌دهند.<sup>۲۹</sup> این، نه تنها گفته ذهبی که پیش و از پس از وی، در میان گروهی تکرار و ترجیح‌بند سخنانی شده است.

با قبول برخی مفروضات و مبانی بحث - که درازدامن است -، و صرف نظر از برخی اختلاف نظرها درباره عرضة حدیث بر قرآن، کسانی در این باره قلم زده‌اند و از گوشه‌هایی از آن، پرده برداشته‌اند؛ مانند داود سلیمانی در *فهم الحدیث و نقد الحدیث*، مهدی احمدی نورآبادی در *عرضة حدیث بر قرآن*، محمد هادی معرفت در *مقدمة التفسیر الاثری الجامع*، مهدی مهریزی در «نقد متن»،<sup>۳۰</sup> شادی نفیسی «در معیارهای نقد متن در ارزیابی حدیث»،<sup>۳۱</sup> محمد علی رضایی و دیگران در «حدیث‌شناسی و قواعد و معیارهای نقد آن»،<sup>۳۲</sup> اسماعیل سلطانی شورباخورلو در «مقصود از مخالفت و موافقت حدیث با قرآن در روایات عرض»،<sup>۳۳</sup> علی نصیری در «بررسی روایات عرضة»<sup>۳۴</sup> و «رابطه متقابل کتاب و سنت»،<sup>۳۵</sup> میثم کهن‌ترابی در «آسیب‌شناسی عرضة حدیث بر قرآن»،<sup>۳۶</sup> مهدی احمدی در «مدلول و گستره قرآن در

۲۶. رک: «نقش حکومت بنی‌امیه در جعل و وضع احادیث کلامی».

۲۷. رک: *التفسیر و المفسرون*، ج ۲، ص ۱۶ و ۱۹ و ....

۲۸. همان، ج ۲، ص ۳۰.

۲۹. همان، ج ۲، ص ۳۷.

۳۰. چاپ شده در شماره ۳۹ مجله علوم حدیث.

۳۱. چاپ شده در دفتر ۷۰ مقالات و بررسی‌ها.

۳۲. چاپ شده در شماره ۱۱ مجله شیعه‌شناسی.

۳۳. چاپ شده در شماره ۱۳۶ مجله معرفت.

۳۴. چاپ شده در شماره ۲ مجله حدیث حوزه.

۳۵. چاپ شده در شماره ۱۵ مجله علوم حدیث.

۳۶. چاپ شده در شماره ۱۲۱ مجله مشکوة.



عرضه حدیث بر قرآن،<sup>۳۷</sup> مجتبی نوروزی و حسن نقی زاده در «مفهوم‌شناسی مخالفت و موافقت حدیث با قرآن»،<sup>۳۸</sup> مجتبی الهیان و حامد پوررستمی در «عرضه حدیث بر قرآن»،<sup>۳۹</sup> «تأویل قرآن و رابطه زبان شناختی آن با تنزیل قرآن»، نوشته محمد کاظم شاکر،<sup>۴۰</sup> «تأویل قرآن به مقامات اهل بیت علیهم‌السلام؛ مبانی و پیش‌فرض‌ها»،<sup>۴۱</sup> از امین حسین پور، و دیگر نوشته‌ها که به ابعاد مسئله پرداخته‌اند، اما موضوع روایت‌های تأویلی باطنی و نسبتشان با روایت‌های عرضه حدیث بر قرآن کاویده نشده است. برای روشن شدن ابعاد موضوع، بحث در محورهای زیر پی گرفته می‌شود:

### ۱. عرضه حدیث بر قرآن

پاسخ دادن به این پرسش که «عرضه حدیث بر قرآن، چه معنایی دارد؟» چندان آسان نیست؛ چرا که قرآن، متشابه و باطن دارد و همه آن، امری ثابت نبوده و ظهوری ندارد تا بتوان به راحتی آموزه‌هایی را با ظهور و یا نص آن تطبیق داد؛ کتابی که گویی حقیقت بخشی از آن را جز خداوند و یا صاحبان دانش خاص، کسی نمی‌داند؛<sup>۴۲</sup> به خصوص اگر به «ضرورت مذهب مذهب شیعه، نص امام بر ظاهر قرآن مقدم است»<sup>۴۳</sup> توجه شود، و نیز سنت تفسیری در میان بخشی از علمای امامیه که «تفسیر قرآن را جز بر اساس حدیث روا نمی‌دانند»،<sup>۴۴</sup> و به ویژه اگر بر آن باشیم که همه قرآن دارای تأویل و بطن است،<sup>۴۵</sup> کار دو چندان دشوار می‌شود؛ چه این که روایت‌های تأویلی باطنی، آموزه‌هایی خارج از ضوابط زبان شناختی هستند و باید با اعتماد به دانش گویندگان، آنها را پذیرفت، و شاید از همین رو است که عملاً در عرضه حدیث بر قرآن، ناکامی‌های فراوانی وجود دارد و رغبتی به آن نشان داده نمی‌شود. تفسیرهایی، آکنده از روایت‌هایی هستند که گویی مفسران آنها هیچ‌گاه روایت‌های عرضه را ندیده‌اند و به آسانی

۳۷. چاپ شده در شماره ۳۹ مجله علوم حدیث.

۳۸. چاپ شده در شماره ۵۵ مجله علوم حدیث.

۳۹. چاپ شده در شماره ۲۳ مجله سفینه.

۴۰. چاپ شده در شماره ۲۴ مجله معرفت.

۴۱. چاپ شده در شماره ۷۰ مجله پژوهش‌های قرآنی.

۴۲. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۶.

۴۳. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۳.

۴۴. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۵۱.

۴۵. رک: البرهان، ج ۱، ص ۴۴.

روایت‌ها را به مثابه تفسیر و یا تأویل در ذیل آیه‌ها ردیف کرده‌اند،<sup>۴۶</sup> و بلکه عالمانی به توجیه و تحلیل آنها پرداخته‌اند.<sup>۴۷</sup> و سخنران‌هایی بدون بررسی‌های علمی، آنها را بازگو می‌کنند. از سویی، روایت‌ها هم از گونه‌های فراوانی برخوردار هستند و در گونه‌هایی از آن، امکان تطبیق، به آسانی فراهم نیست.

موافقت و مخالفت حدیث با قرآن، چند مسئله دارد:

۱. کسانی مانند ابن حزم (م ۴۵۶ ق) با ادعای مخالفت روایت‌های عرضه با قرآن، در اخبار عرضه تردید کرده‌اند.<sup>۴۸</sup> برخی هم در گستره احادیث عرضه به قرآن، تردید کرده‌اند، و دلیلشان این است که همه چیز در قرآن نیست تا همه را با آن بتوان سنجید، و تعارض‌ها هم گاهی بدوی و حل‌شدنی هستند.<sup>۴۹</sup> بحرانی (م ۱۱۸۶ ق) آنها را ناسازگار با روایت‌هایی می‌داند که از کثرت بیشتری برخوردارند، و اطلاق و عمومات قرآن را تقیید و تخصیص می‌زنند.<sup>۵۰</sup> این عالم اخباری بر آن است که اخبار عرضه، با اخبار دیگر در تعارض است و چون خبرهای مقابل این‌ها زیادترند، این‌ها فاقد اعتبار و استنادند. ایشان و دیگر حدیث‌گرایان تا جایی پیش رفته‌اند که معتقدند قرآن، باید بر اساس روایت‌ها، تأویل و تفسیر گردد. این نگاه چنان است که حدیث محور است و به قول فراهی (م ۱۲۹۷ ق)، برخی، چنان حدیث‌باورند که قرآن را بر اساس آن تأویل می‌کنند: حتی أصبح زمام القرآن بید الحدیث، و در نتیجه، کمتر به تأمل در معانی قرآن می‌پردازند، و گاهی هم بر اساس روایت، برخلاف متن، به تأویل روی می‌آورند.<sup>۵۱</sup>

۲. موافقت با قرآن، می‌تواند به معنای عدم مخالفت با مفاد کلی قرآن باشد؛ چون همه شریعت و احکام در قرآن نیامده<sup>۵۲</sup> و پیامبر بخش بزرگی از شریعت را خود، تبیین و تشریح کرده است. با این وصف، اگر حدیث‌هایی باشند که در قرآن به آنها اشاره‌ای نشده، مشمول حدیث‌های عرضه نیست، و سالبه به انتفای موضوع، و مخالف نبودن، تعبیری دیگر از موافق بودن است. منظور حدیث‌های عرضه، مخالفت و عدم موافقت، هم با موارد جزئی ذکر شده و هم روح و اهداف و مقاصد قرآن است و در یک کلام، موافقت و مخالفت با گوهر دین و

۴۶. برای نمونه، رک: تأویل الآيات الظاهرة في العترة الطاهرة.

۴۷. ببینید: حیوة القلوب، ج ۵، ص ۱۴۱ - ۵۳۱.

۴۸. الأحكام، ج ۲، ص ۱۹۹ - ۲۰۱.

۴۹. عرضه حدیث بر قرآن، ص ۱۱۷.

۵۰. الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۸۸.

۵۱. التكمیل فی اصول التأویل، ص ۱۳.

۵۲. «مقصود از موافقت و مخالفت حدیث با قرآن در روایات عرض»، ص ۷۴.

روح اسلام در تمامی تشریح‌ها و احکام و سنت‌ها است.<sup>۵۳</sup> می‌توان بر این ادعا به روایتی استناد کرد که در آن، موارد اختلافی چندی با قرآن مقابله شده و جالب است که هم موارد جزئی و هم به گوهر احکام و آموزه‌ها استناد شده است.<sup>۵۴</sup> کسانی چون علامه طباطبایی (۱۲۸۱ - ۱۳۶۰ ش) هم بر این دیدگاه مهرتأیید زده است؛ آنجا که در رد تحریف قرآن، با ذکر آیات دال بر عدم تحریف قرآن و صیانت خداوند از آن،<sup>۵۵</sup> برای گریز از اشکال، و این که مخالفت ظنی در این باره، کافی نیست، به مضمون و خصوصیات قرآن و اعجاز آن استناد کرده و روایات دال بر تحریف را با این که مخالف روح قرآن هستند، مردود دانسته است.<sup>۵۶</sup> نیز شهید سید محمد باقر صدر (۱۳۱۳ - ۱۳۵۹ ش) بعید ندانسته که منظور، مخالفت با روح حاکم بر قرآن و هماهنگ نبودن با طبیعت تشریح قرآن و مزاج احکام باشد.<sup>۵۷</sup> نویسنده‌ای هم برای کشف بطن، سازگاری با روح قرآن را ملاک دانسته است.<sup>۵۸</sup> با دلالت نصّ و ظهوریک متن و یا مضمون کلّ قرآن و یا بخشی از آیه‌ها، ادعاهایی هستند که می‌توان بر حسب هریک، اخبار را بر اساس آنها عرضه کرد؛ هر چند دلالت مضمونی چندان قاعده‌مند و قاعده‌بردار نیست، اما کارایی عقلایی است. مواردی همانند توحید، نسبت صفات خدا با ذات او، مالکیت مطلق خدا، ربوبیت خدا، روزی بندگان و تقدیر آن، حق انحصاری خداوند در تشریح، نجات در ایمان به خدا و ما أنزل الله است، رعایت عدالت در حق همگان، جایگاه والای انسان در هستی، از جمله اصول حاکم بر آموزه‌های قرآنی هستند.

۳. برخی از آیه‌های قرآن، محکم و نصّ هستند و یا ظهور دارند و گونه‌ای دیگر، متشابه هستند و نصّ و ظهور در معنایی ندارند، و احتمال برداشت‌های دوو یا چندگانه و برداشت خطا در آنها وجود دارد. اگر متن، تأویل‌بردار باشد، از آنجایی که دلیل و قرینه متصل و منفصل، باعث به دست آوردن معنایی خلاف ظاهر، هر چند با تأویل می‌شود، از اعتبار لازم برخوردار است و قابل استناد. همین‌گونه است در دلالت‌های فحوای خطاب و مفهوم، آنجا که حجّیت آن محرز باشد، و همین طور کلام مطلق و عام.

۵۳. التفسیر الأثری الجامع، ج ۱، ص ۲۲۳ و ۲۲۴ و ۲۲۵.

۵۴. رک: تحف العقول، ص ۴۵۸ - ۴۷۵.

۵۵. سوره حجر، آیه ۹؛ سوره فصلت، آیه ۴۲.

۵۶. المیزان، ج ۱۲، ص ۱۱۵ و ۱۱۶.

۵۷. بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص ۳۳۳ و ۳۳۴.

۵۸. «ظهر و بطن قرآن»، ص ۲۶۳.

متنی که ملاک سنججه و مبنای عقیده و رفتار مکلفان است، باید از دلالتی روشن برخوردار باشد. اگر متن از احتمال‌های گوناگون معنایی برخوردار باشد، و یا متشابه بوده و دلالتی روشن نداشته باشد، مکلفان، راه به جایی نمی‌برند.

۴. ناسازگاری احتمالی متن قرآن و حدیث، چند گونه است، و اخبار عرضه، برخلاف نظر بحرانی، شامل تعارض‌های جمع‌پذیری همانند اطلاق و تقیید نمی‌شود؛ چون جمع ادله ممکن است، و جمع آنها با شواهدی همچون قرینه کلامی، از ظهور اطلاق و عموم بازمی‌دارد و در نتیجه، تعارضی نمی‌ماند. در اینجا، ناسازگاری جمع‌ناپذیر، مورد بحث است. مظفر (۱۳۲۲ - ۱۳۸۳ق) در تحلیل روایت‌های ناسازگار، آنها را به دو دسته تقسیم کرده و بر آن است که روایت‌هایی که حکم به دور ریختن روایت‌هایی می‌کنند، آنهایی هستند که با صریح قرآن سازگار نیستند.<sup>۵۹</sup>

۵. واقعیت این است که خود قرآن، می‌تواند مستند و مؤید اخبار عرضه باشد. آیاتی وجود دارد که در آنها گفته شده که باید بر اساس «ما أنزل الله» حکم کرد،<sup>۶۰</sup> و کسی که به «غیر ما أنزل الله» حکم کند، کافر است،<sup>۶۱</sup> و کتمان کنندگان «ما أنزل الله» به عذاب تهدید شده‌اند.<sup>۶۲</sup> و پیامبر توییح شده است که حق ندارد «چیزی را که خدا نگفته»، به او نسبت دهد.<sup>۶۳</sup> در حوزه دین سخن گفتن، در واقع نسبت دادن چیزی به خداوند است که اگر واقعی نباشد، «افترای به خدا است»،<sup>۶۴</sup> «پیامبر حق ندارد از پیش خود تغییری در مفاد وحی بدهد»<sup>۶۵</sup> و نیز این که «همه چیز ریشه در قرآن دارد»،<sup>۶۶</sup> مؤید همین نگاه است.

## ۲. قرآن و تأویل آن

تأویل را معمولاً با تفسیر به کار می‌برند و تفسیر را «تلاش برای کشف مراد صاحب سخن و یا متن» می‌دانند.<sup>۶۷</sup> تأویل به معنای بازگشت و یا بازگرداندن است.<sup>۶۸</sup> کاربرد تاریخی تأویل در

۵۹. اصول الفقه، ج ۳، ص ۲۵۵.

۶۰. سوره مائده، آیه ۴۹.

۶۱. سوره مائده، آیه ۴۴.

۶۲. سوره بقره، آیه ۱۷۴.

۶۳. سوره الحاقه، آیه ۴۴ - ۴۶.

۶۴. سوره آل عمران، آیه ۹۴.

۶۵. سوره یونس، آیه ۱۵.

۶۶. المحاسن، ج ۱، ص ۲۶۸.

۶۷. البرهان، ج ۲، ص ۲۸۵.

سنت تفسیری، نشان می‌دهد که تأویل در قرن‌های نخست اسلامی، معادل تفسیر بوده و مفسران زیادی نام تفسیر خود را تأویل القرآن گذاشته‌اند<sup>۶۹</sup> و اندک اندک نام‌گذاری به تأویل، جای خود را به تفسیر داده است. و همین جانشینی، بهترین دلیل تفاوت این دو است؛ یعنی مفسران به تدریج دریافته‌اند که کاربرد واژه تأویل به جای تفسیر، بایسته نیست. دوگانگی در کاربرد این دو واژه - که عهده‌دار کشف «معنا» و «مراد» متن هستند - می‌تواند این واقعیت را با توجه به کاربردهای آنها در دانش تفسیر و خود قرآن کریم و روایت‌های اسلامی، نشان دهد. سنت تفسیری می‌گوید: تفسیر، تلاش دلالت‌شناسانه متن است. تأویل - همان‌گونه که از متون استفاده می‌شود - دارای گونه‌هایی است. امروزه وقتی از تأویل سخن به میان می‌آید، دو گونه تأویل در ذهن‌ها نقش می‌بندد: تأویل اصولی - که متکلمان هم از آن بسیار بهره گرفته‌اند، و ای بسا به تأویل کلامی نام بردار شده باشد - و تأویل باطنی.

تأویل اصولی، گذر از ظاهر الفاظ و عبارات‌ها و یافتن معنایی دیگر،<sup>۷۰</sup> با قرینه‌های قطعی و خلل‌ناپذیر است.<sup>۷۱</sup> این تأویل، در اصول چنان شایع است که شیخ انصاری (۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق) از جمع بین روایت‌های ناسازگار، به تأویل تعبیر کرده است.<sup>۷۲</sup> دیگری در جمع دو خبر متعارض از سه صورت، تأویل هر دو، تأویل یکی بدون تعیین، و تأویل یکی با تعیین حرف زده است.<sup>۷۳</sup> و در تعارض ادله هم، از جمع عرفی و دلالتی سخن گفته و از جمع تبرعی، به تأویل تبرعی هم یاد کرده است.<sup>۷۴</sup> از آنجایی که تأویل اصولی، تفسیر و تحلیل متن و رسیدن به معنایی واقعی کلام است، شاید بتوان آن را از دایره تأویل اصطلاحی خارج کرد. اما تبادل و کاربرد فراوان تأویل در آثار عالمان بی‌شماری، نشان می‌دهد که این کار، تأویل نام دارد، و واقعیت دیگری می‌گوید که مدلول لفظی، چه آنجا که ظهور تبادری و لغوی دارد و چه آنجا که تبادری ثانوی است و با قرینه‌های منفصل، الفاظ از معنای خود بازگردانده می‌شوند، همانند

۶۸. تهذیب اللغة، باب اللام والمیم، ج ۱۵، ص ۳۲۹.

۶۹. برای نمونه، جامع البیان عن تأویل آی القرآن طبری؛ تأویل مشکل القرآن، ابن قتیبه؛ تأویلات القرآن نام بردار به تأویلات اهل السنة ماتریدی؛ مدارک التنزیل و حقائق التأویل، احمد نسفی؛ انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیضاوی؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، علاء الدین خازن؛ حقائق التأویل فی متشابهه التنزیل، سید مرتضی؛ الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، زمخشری، .

۷۰. حاشیة الدسوقی، ج ۴، ص ۲۲۸.

۷۱. البرهان، ج ۲، ص ۱۴۸؛ الایتقان، ج ۲، ص ۳۴۶.

۷۲. فرائد الاصول، ج ۴، ص ۲۴.

۷۳. همان، ج ۴، ص ۲۵.

۷۴. اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۶۱ و ۲۳۰.

قرینه متصل است که از انعقاد دلالت جلوگیری می‌کند، در حوزه معناشناختی و دلالت قرار دارد. و این یعنی، تأویل، هم آری! وهم نه!

باید اذعان کرد که «جری و تطبیق» - که امروزه آن را جزئی از تفسیر می‌دانند - بر حسب تعریف‌های ارائه شده، و نیز روایت‌هایی که در آنها از تنزیل در برابر تأویل یاد شده، اجرای تنزیل در غیر مورد آن و تأویل است.<sup>۷۵</sup> از جمله جاهای تأویل، متشابه‌های قرآن، در برابر آیه‌های محکم است. محکم، متنی است که چون و چرایی ندارد، و تنزیل و تأویلش یکی است؛ اما متشابه چندان روشن نیست و احتمال معناهای چندی در آن می‌رود.<sup>۷۶</sup> تشخیص منظور این گروه از آیه‌ها و پیدا کردن معنایی متناسب با متن، کار تأویل‌گراست.

نوع دیگر تأویل، ذکر مصداق گزاره‌ها و مفاهیم است؛<sup>۷۷</sup> چه گزاره‌های انشایی و چه اخباری. در گزاره‌های انشایی، محقق شدن امر و نهی‌ها، تأویل آنها است، و در گزاره‌های اخباری، انطباق گزاره‌ها با رخدادها است. در منابع روایی و براساس دلالت آیاتی از قرآن، تأویل، شناخت ما به ازای خارجی مدلول‌های الفاظ و عبارات‌هایند؛ یعنی واقعیت‌هایی که هستند، و یا باید باشند و یا در نفس الامر هستند و عینیت قابل اشاره ندارند. ایمانی که در قرآن به تأویل‌ها، حتی بدون دانش و علم لازم، ذکر شده و در روایتی از امیرالمؤمنین، ایمان جاهلانه به آنها، به نشان بندگی، ستوده شده،<sup>۷۸</sup> مربوط به این نوع از تأویل‌ها است. در مفاهیم عام که نوعاً مصداق‌های آنها را از نوع تأویل تلقی می‌کنند، مانند این که متقون، طاغوت، مستکبران، اهل حق، اهل باطل، و... چه کسانی هستند، تطبیق آنها به افراد، تأویل آنها است. در گزاره‌های غیر عینی، مانند گزاره‌های مربوط به صفات خدا، انطباق گزاره‌ها با واقع آنها در نفس الامرشان، تأویل است.

نوع دیگر تأویل، به دست دادن آموزه‌هایی از عبارات‌ها و کلمه‌هایی است که ظاهر و مصداق و حتی معنای مرجوحشان و یا تشخیص معنای متشابه و معنای الفاظ آنها نیست؛ بلکه از نوع دیگری است. از این نوع تأویل، به اشاری و بطنی و کشفی یاد می‌شود.

۷۵. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۲۰۳؛ ج ۲، ص ۲۰۳؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۱.

۷۶. بحار الأنوار، ج ۹۳، ص ۱۱.

۷۷. جامع البیان، ج ۷، ص ۶۲.

۷۸. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۶۳؛ التوحید، ص ۱۵۵.

## ۳. روایت‌های تأویلی باطنی و قرآن

در روایت‌های زیادی، با تعبیرهایی چون: «معان ظاهر و باطن»،<sup>۷۹</sup> «ظَاهِرُهُ وَبَاطِنُهُ»،<sup>۸۰</sup> «لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ»،<sup>۸۱</sup> «لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا»،<sup>۸۲</sup> «القرآن حَمَلٌ ذُو وَجْهِ»،<sup>۸۳</sup> «ظَاهِرُ الْقُرْآنِ وَبَاطِنُهُ»،<sup>۸۴</sup> که دردها سند و روایت نقل شده و در آنها از تنزیل و تأویل و ظاهر و باطن قرآن، سخن به میان آمده<sup>۸۵</sup> و کسانی تأویل را در این روایت‌ها، کشف باطن می‌دانند و بر آن اند که تأویل، شناخت بیگانه از طریق آشنا است. به چند آیه قرآن هم می‌توان نسبت داشتن باطن را به قرآن داد؛ از جمله آیات مربوط به تأویل،<sup>۸۶</sup> و آیه‌های تدبیر در قرآن<sup>۸۷</sup> و تدبیر به معنای راه یافتن به درون و پند گرفتن از آن است، و آیه‌ای که در آن از قومی به خاطر نفهمیدن حقیقت و قرآن مذمت شده‌اند.<sup>۸۸</sup>

در این نگاه، کلمه‌ها، عبارت‌ها و جمله‌ها، به مثابه نماد هستند. این گروه از تأویل‌ها، تابع ساختار زبانی نیستند و به مدلول کلام و ظهور عقلایی و تبادل آن ربطی ندارند، و بسان تأویل رؤیایه‌اند. در رؤیا - که «تصاویر نمادین» است - آنچه کسی می‌بیند، با آنچه تأویل می‌شود، نسبت زبانی و نحوی نیست. تأویل‌های باطنی، از جایگاه مهم و از حجمی بزرگ برخوردارند. زیادی این روایت‌ها، خیلی‌ها را مرعوب کرده و جرأت ابراز مخالفت را از آنان ستانده است، و تاکنون به چاره‌اندیشی درباره آنها نپرداخته‌اند. برای تشخیص باطنی بودن تأویل و یا ذکر از مصداق‌های آن، راه دشوار و ناهمواری در پیش است، و به تعبیر فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق) همه ممکن است از باب «تعمیم» باشد و ذکر افراد زیاد و حتی اختصاص به ذکر برخی، برای تأکید بر منزلت فیه است.<sup>۸۹</sup>

۷۹. الصافی، ج ۱، ص ۳۱.

۸۰. تحف العقول، ص ۴۵۱.

۸۱. الکافی، ج ۲، ص ۵۹۸.

۸۲. عوالم الثمالی، ج ۴، ص ۱۰۷.

۸۳. نهج البلاغه، نامه ۷۷.

۸۴. الکافی، ج ۸، ص ۲ و ۷.

۸۵. رک: التفسیر والمفسرون، ج ۲، ص ۲۸ و ۳۲؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۱.

۸۶. سوره آل عمران، آیه ۷.

۸۷. سوره نساء، آیه ۸۲؛ سوره مؤمنون، آیه ۶۸؛ سوره ص، آیه ۲۹؛ سوره محمد، آیه ۲۴.

۸۸. سوره نساء، آیه ۷۸.

۸۹. الاصفی، ج ۱، ص ۳.

## «تأویل باطنی» چیست؟

باطن از ریشه بطن، به معنای خلاف ظاهر، مانند درون یک چیزی و ظاهر آن است.<sup>۹۰</sup> بطانه به صاحب سرّ و به کسی گفته می‌شود که کارهای یک شخص را عهده‌دار است.<sup>۹۱</sup> بطن، به تیره‌ای از یک قبیله عرب هم گفته می‌شود.<sup>۹۲</sup> به نظر می‌رسد این تأویل را با توجه به همه اطلاعات موجود این گونه تعریف کنیم، بی‌راهه نرفته‌ایم:

تأویل باطنی، آموزه‌های منتسب به متن‌ها و عبارتهایی از قرآن است، که الفاظ ظهور دلالتی، به آنها ندارند.

آقای معرفت، تأویل را نوعی دلالت التزامی کلام می‌داند و از این رو، جزء مباحث معناشناختی به حساب می‌آورد.<sup>۹۳</sup> ایشان اولاً تأویل را بطن معنا کرده که با دیگر تعاریف‌ها متفاوت است؛ ثانیاً دلالت التزامی کلام را، تأویل دانسته که به نظر می‌رسد با آنچه در تأویل در جریان است، همخوانی ندارد؛ ثالثاً به این نظر می‌رسد استاد معرفت، به خاطر حل یک معضل در این گونه تأویل‌ها، یعنی تأویلاتی به قول ایشان، «تأویلات هی تخریصات» (تأویل‌های بافتنی) و «تخریصات هزیلة لا یمکن زنتها علی مقیاس الاعتبار» (بافتنی‌های خنده‌داری که با هیچ مقیاسی سنجیدنی نیستند) و نمونه آنها را حرف‌های ابن عربی معرفی کرده است،<sup>۹۴</sup> کوشیده راه حلی پیدا کند. و در عین حال، وقتی به تأویلات عارفان و وجود برخی اطلاعات در روایات تأویلی برخورد و کثرت آنها هم گویی باعث شده که نتواند خود را از آنها برهاند، آنها را پذیرفته، و استنباط‌هایی دانسته که صاحبان علم از امامان هدایت‌گر به دست داده‌اند.<sup>۹۵</sup> در این روایت‌ها از دلالت التزامی - که خود ایشان آن را در پاورقی کتابش ذکر کرده<sup>۹۶</sup> - خبری نیست. البته کوشیده نسبتی بین تأویل‌ها و آنچه در روایات آمده، برقرار کند و با تعبیر «المناسبة بین الروایة والاستنباط» یاد کرده است. گفتنی است که ایشان برخی از تأویلات را هم «تداعی معانی» دانسته، و آن را تفسیر و تأویل ندانسته و گاهی با تعبیرهایی

۹۰. العین، ماده بطن.

۹۱. المفردات فی غریب القرآن، ماده بطن.

۹۲. النهایة فی غریب الحدیث، ماده بطن.

۹۳. التفسیر الاثری الجامع، ج ۱، ص ۳۱.

۹۴. همان، ج ۱، ص ۵۲.

۹۵. همان، ج ۱، ص ۵۲.

۹۶. همان، ج ۱، ص ۳۱.



مؤیدانه معنای عرفانی رقیق مستفاد از فحوای آیه و مستنبط از بطن معرفی کرده که صبغه تفسیری و یا بیان مراد آیه ندارند.<sup>۹۷</sup>

باورمندان به تائویل باطنی، متن را همانند تن و جان آدمی دانسته‌اند و راه کشف درون و باطن آن را اندیشه ناب و جان خالص و به دور از هوس معرفی کرده‌اند. افرادی همانند غزالی<sup>۹۸</sup> و ملاصدرا،<sup>۹۹</sup> و مولوی،<sup>۱۰۰</sup> براین باورند. اسماعیلیه همین دیدگاه را به گونه غلیظ‌تری دارند، و این دوگانگی را پذیرفته‌اند و آن را بر «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ»<sup>۱۰۱</sup> مبتنی کرده و گفته‌اند که «کلمه شیء» شامل الفاظ تنزیل هم می‌شود و تنزیل، باطن دارد.<sup>۱۰۲</sup> مبنای آنان، این است که قرآن، دو چهره درون و باطن، و بیرون و ظاهر دارد. و به تعبیری، مثل است و تعبیرهایش سمبلیک و رمزی. این دیدگاه با نظر افلاطونیان از یک سنخ است که قایل به مثل هستند و برای همه عالم، حقیقتی دیگر معتقدند<sup>۱۰۳</sup> و کسانی همانند ملاصدرا، با مبانی چون وحدت وجود عالم - که مشکک بوده و باطنی دارد و هر باطنی باطنی، و می‌توان به آن باطن دست یافت - این نظر را ابراز داشته و برای هر چیزی در عالم - که دارای صورت است - مثال و نمونه‌ای در عالم معنا قایل است،<sup>۱۰۴</sup> و رسیدن به تائویل آن را راهکار زبان‌شناختی نمی‌داند،<sup>۱۰۵</sup> و مخصوص اولوالالباب می‌داند.<sup>۱۰۶</sup> بنیاد چنین اندیشه‌ای، بر سه سه فرض: خارج از دلالت الفاظ بودن تائویل، رابطه مثل با ممثل داشتن تائویل با الفاظ، و بطن بودن تائویل<sup>۱۰۷</sup> نهاده شده است. کسانی هم با نگاهی خوشبینانه، بر آن اند که تائویل ... نور علمی است که خدا در دل شخص می‌تاباند.<sup>۱۰۸</sup>

از آنجایی که حوزه عرضه حدیث برقرآن، در حوزه معناشناسی و متن‌گرایی است، و حوزه

۹۷. همان، ج ۱، ص ۴۷.

۹۸. فیصل التفرقة، ص ۳۳ - ۳۹.

۹۹. تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۳۷۷.

۱۰۰. ظاهر قرآن چو شخص آدمی است \* که نقوشش ظاهر و جانش خفی است (مثنوی، دفتر سوم، م ۴۲۴۵).

۱۰۱. سوره زاریات، آیه ۴۹.

۱۰۲. تائویل دعائم الاسلام، ص ۲۸.

۱۰۳. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۲۸ - ۳۰.

۱۰۴. «بررسی و تحلیل معناشناسی تائویل ...»، ص ۴۳ و ۴۴.

۱۰۵. همان.

۱۰۶. الأسفار، ج ۷، ص ۴۰.

۱۰۷. رک: پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۱ و ۲۲، «تائویل در منظر دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها»، ص ۷۸.

۱۰۸. «تائویل قرآن و حکمت معنوی اسلام»، ص ۵.

باطن، خارج از حوزه زبان شناختی و معنایی و نحوی است، یا باید روایت‌های عرضه را محدود به جاهایی ویژه بدانیم و یا روایت‌های باطنی را هم به ظهور قرآن عرضه کنیم، که در این صورت، غالب این روایت‌ها را باید مردود دانست. و یا راه سومی پیشه کرد و برای باطن داشتن وقاعدۀ مند کردن بطن و عرضه آنها بر قرآن، ملاکی یافت. گفته‌اند روایت‌های عرضه در حوزه بطن و تأویل، کارایی ندارد و تصریح کرده‌اند که، نتیجه مطلوبی ندارد.<sup>۱۰۹</sup>

برای این که روشن شود روایت‌های تأویلی باطنی، معناشناسی لفظی و ادبی ندارند، ارائه دودسته تأویل روایی و شبه روایی هم سنخ و مشابه، برای نمونه می‌تواند به فهم موضوع کمک کند.

سبئی،<sup>۱۱۰</sup> رعد را صدای امام علی، و برق را تابش تازیانه و یا تبسم او می‌دانند، و برآن‌اند که با شنیدن صدای رعد باید السلام علیک یا امیرالمؤمنین گفت.<sup>۱۱۱</sup> رهبر «بیانیه»،<sup>۱۱۲</sup> بیان بن سمان (م ۱۱۹ق)، درباره «هذا بیان للناس»،<sup>۱۱۳</sup> گفته است:

أنا البیان، وانا الهدی والموعظة.<sup>۱۱۴</sup>

ابوسعید نصیری (۳۵۸ - ۴۲۷) سه روزایام بیض<sup>۱۱۵</sup> را حمزه و جعفر و عقیل دانسته، و «یوم یقوم الناس لرب العالمین»<sup>۱۱۶</sup> را گفته است: یوم، امیر النحل، ناس، اصحاب مراتب، رب العالمین، العلی الکبیر است. «یوم یدع الداع الی شیء نُکر»،<sup>۱۱۷</sup> یعنی قائم، «یوم عصیب»،<sup>۱۱۸</sup> یعنی ابوذر، «ممطرنا»<sup>۱۱۹</sup> عماریاسر، «یوم التناد»<sup>۱۲۰</sup> قنبر، «الطامة»<sup>۱۲۱</sup> عبد الله بن

۱۰۹. «عرضه روایت بر قرآن»، ص ۱۰۵.

۱۱۰. پیروان عبدالله بن سبا، که معتقد بودند روح خدا در علی علیه السلام حلول کرده و او خدا است.

۱۱۱. الفرق بین الفرق، ص ۲۱۳.

۱۱۲. گروهی که معتقد به امامت محمد بن حنفیه و فرزندان نسل وی بودند.

۱۱۳. سوره آل عمران، آیه ۱۳۸.

۱۱۴. الفرق بین الفرق، ص ۲۱۶.

۱۱۵. سوره بقره، آیه ۱۹۶.

۱۱۶. سوره مطففین، آیه ۶.

۱۱۷. سوره قمر، آیه ۶.

۱۱۸. سوره هود، آیه ۷۷.

۱۱۹. سوره احقاف، آیه ۲۴.

۱۲۰. سوره غافر، آیه ۳۲.

۱۲۱. سوره نازعات، آیه ۳۴.

بن رواحه، «الصاخة»<sup>۱۲۲</sup> عثمان بن حنیف، و یک یک شخصیت‌هایی را که مورد تأیید و قبول این گروه است، با آیه‌ای تطبیق داده است.<sup>۱۲۳</sup> او در ادامه از دوازده ماه مطرح شده در قرآن یاد کرده و گفته است که نخستین آن ماه‌ها، رمضان است که عبد الله بن عبدالمطلب است. صیام ماه رمضان، صمت عبد الله است، و نزول قرآن در آن، محمّد است. شهر، عبد الله است و فرقان، محمد. شوال، حارث بن عبدالمطلب، ذی القعدة، زبیر، ذی الحجة، حمزه، محرم، ابوطالب، صفر، مقوم بن عبدالمطلب، ربیع اول و دوم، حجل و غیداق پسران عبدالمطلب است. جمادای اول عبدالكعبه و جمادای دوم، ابراهیم بن رسول الله، رجب، برادر او طاهر، و شعبان، قاسم پسر رسول خدا است.<sup>۱۲۴</sup> در اسماعیله، الفجر، محمد، لیال، علی، و الشفع والوتر، حسن و حسین و واللیل اذا یسر،<sup>۱۲۵</sup> فاطمه معرفی شده است.<sup>۱۲۶</sup> سهل بن عبد الله شوشتری در تفسیر آیه «احسان به همسایه نزدیک و دور»<sup>۱۲۷</sup> گفته است:

باطن آیه، این است: «جارذی القربی»، یعنی قلب، و «جارجنب»، طبیعت. و «الصاحب بالجنب»، عقل اقتداکننده به شریعت، و ابن السبیل، اندام انسان که مطیع خدایند.<sup>۱۲۸</sup>

در منابع حدیثی و تفسیری هم، احادیثی فراوان در تأویل باطنی آمده که نمونه‌ای از آنها چنین است: در زیر آیه «فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا»<sup>۱۲۹</sup> گفته شده منظور از نور، ائمه هستند،<sup>۱۳۰</sup> و مجلسی - که گویی ظاهر تأویل راضیش نکرده - در توضیحش آورده است که بنا بر تأویل، نسبت انزال به اعتبار فرستادن ارواح ایشان به بدن‌های آنها است، و یا چون آنان در نهایت قربند، دستور داده شدنشان به تبلیغ، به منزله نزول از مقام رفیع به پست است. و یا انزال نور آنان به صُلب آدم است، و فرستاده شدن محبت و ولایت آنها بر رسول خدا است.<sup>۱۳۱</sup>

۱۲۲. سوره عبس، آیه ۳۳.

۱۲۳. رک: سبیل راحة الأرواح، ص ۷-۱۰.

۱۲۴. همان، ص ۱۲ و ۱۳.

۱۲۵. سوره فجر، آیه ۱-۴.

۱۲۶. الکشف، ص ۱۰۰.

۱۲۷. سوره نساء، آیه ۳۶.

۱۲۸. تفسیر التستری، ص ۵۳.

۱۲۹. سوره تغابن، آیه ۸.

۱۳۰. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۷۱ و ۳۷۲.

۱۳۱. حبیة القلوب، ج ۵، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.

روشن است که هیچ‌یک از این توجیه‌ها، با سیاق سازگار نیست؛ مگر با پذیرش آفرینش روح قبل از بدن، و یا تناسخ، و یا نور را برخلاف خود روایت، نه ائمه، که محبت آنها و ولایتشان بگیریم و در این صورت نیز، مرتکب چند خلاف ظاهر باید شد. به عبارتی، مجلسی، ناچار تأویل‌ها را تأویل کرده است. در روایتی، بینات در آیه «أَتَيْهِمْ رَسُولُهُم بِالْبَيِّنَاتِ»<sup>۱۳۲</sup> ائمه معرفی شده است.<sup>۱۳۳</sup> بی تردید، ائمه بینات الهی هستند، اما وقتی از فرستاد شدن پیامبران با بینات سخن به میان آمده، چگونه می‌توان پذیرفت که آنان، ائمه را به عنوان بینات خود آورده و یا معرفی کرده باشند؟ بینات برای هر قوم و ملتی، آن دست از دلایل و نشانه‌های روشنی هستند که در اختیار و در برابرشان است و جای چون و چرا ندارد. برای مخاطبان پیامبران که گاهی معجزه‌های روشن را انکار می‌کردند، نمی‌توان از اشیا و یا کسانی که وجود خارجی ندارند، حرف زد و آن را بینه قلمداد نمود.

در تأویل مساجد در آیه «أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ»<sup>۱۳۴</sup> گفته شده که منظور، ائمه هستند، و مجلسی آن را منزل و یا مدفن آنها دانسته است.<sup>۱۳۵</sup> در آیه «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ»<sup>۱۳۶</sup> نقل است که منظور، ائمه هستند.<sup>۱۳۷</sup> و مجلسی، گفته است:

منظور، خانه‌های منور... ایشان است. و یا آیه، خطاب به ایشان، و یا تأویل زینت به ولایت است. و سرانجام گفته: زینت، اعم از روحانی و جسمانی است و ولایت اهل بیت، اشرف زینت‌ها است.<sup>۱۳۸</sup>

و این یعنی همان تأویل تأویل که مشخص نیست بر چه اساسی صورت گرفته است. در باره «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ»، گفته شده که منظور، امام علی است.<sup>۱۳۹</sup> فیض کاشانی گفته است که، ذلک و کتاب، اشاره به علی است، و ادامه داده که اطلاق کتاب بر انسان کامل در میان خواص، شایع است.<sup>۱۴۰</sup> اما مگر این کتاب، برای خواص و با زبان آنها نازل شده، و

۱۳۲. سوره توبه، آیه ۷۰.

۱۳۳. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۷۲.

۱۳۴. سوره جن، آیه ۱۸.

۱۳۵. حیوة القلوب، ج ۵، ص ۲۶۴.

۱۳۶. سوره اعراف، آیه ۳۱.

۱۳۷. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۱۳.

۱۳۸. حیوة القلوب، ج ۵، ص ۲۶۵.

۱۳۹. مناقب آل ابی طالب، ج ۲، ص ۱۴۱.

۱۴۰. الصافی، ج ۱، ص ۹۱ و ۹۲.

اصولاً این اصطلاح مگر در دوران نزول، وجود داشته است؟ درباره «حَبَّهٔ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ»<sup>۱۴۱</sup> گفته شده که منظور، از حبه، فاطمه و سبع سنابل، هفت فرزند ایشان است که هفتمی، قائم آنها است.<sup>۱۴۲</sup> این خبر، علاوه بر این که با سیاق کلام، سازگار نیست، با مسلمات دیگر نمی‌سازد؛ چه این که هرگونه حساب شود، هفتمین از نسل فاطمه، قائم نیست. در آیه اخذ میثاق از پیامبران آمده که خدا از آنها پیمان گرفت به رسول بعد از خود ایمان بیاورند و کمکش کنند.<sup>۱۴۳</sup> روایت می‌گوید منظور، ایمان به رسول خدا، و یاری علی است؛<sup>۱۴۴</sup> در حالی که سیاق آیه، با وجود دو ضمیر مفعولی در «تَوْمَنَنَّ بِهِ» و «تَنْصَرَّتْهُ»، چنین معنایی را بر نمی‌تابد و نمی‌توان آن را تأویل دانست. شاید نوعی تنظیر باشد. درباره «واللیل اذا یغشی»<sup>۱۴۵</sup> آمده که منظور پیشوایان ظالم‌اند که حق آل محمد را غصب کردند و جای آنها نشستند؛<sup>۱۴۶</sup> در حالی که خداوند، در این آیه به لیل سوگند خورده است، و مگر می‌شود خداوند برای اثبات حقیقتی، به ستمگران و غاصبان حق آل محمد سوگند یاد کند؟ در نقلی، بعوضه در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا»<sup>۱۴۷</sup> امام علی، و فما فوقها، رسول خدا است.<sup>۱۴۸</sup> جالب است که سید محمد باقر صدر در زیرروایتی که در آن آیات محکم را به امام علی و ائمه و متشابهات را به فلان و فلانی تطبیق داده، نوشته است:

ومثل هذه الرواية في طريقتنا لا يعمل بها؛ لانه مخالفة للكتاب.... وأى مخالفة أشد من مثل هذه التأويلات الباطنية التي لا يمكن تطبيقها بوجه من الوجوه مع الكتاب...؛  
به این گونه روایت‌ها در آیین ما عمل نمی‌شود؛ چون مخالف قرآن هستند. کدام مخالفت با قرآن، بدتر از این تأویل‌های باطنی که هیچ‌گونه امکان تطبیق با قرآن نداشتند.<sup>۱۴۹</sup>

کسانی ممکن است بر آشوب‌اند که گفته‌امامان را با دیگران، کنار هم گذاشته‌ام و یا از

۱۴۱. سوره بقره، آیه ۲۶۱.

۱۴۲. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۴۷.

۱۴۳. سوره آل عمران، آیه ۸۱.

۱۴۴. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۵.

۱۴۵. سوره لیل، آیه ۱.

۱۴۶. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۴۲۴.

۱۴۷. سوره بقره، آیه ۲۶.

۱۴۸. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۴ و ۳۵.

۱۴۹. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۸۲.

سنخ هم دانسته‌ام، و این آمیختن حق و باطل، و با یک چوب راندن آنها است؛ در حالی که همه سخن این است که این قبیل گفته‌ها، قبل از انتساب به معصوم و حجت خدا، باید بررسی سندی و دلالی شود. اگر این سخنان منسوب، از آن امام باشد، و مبانی معرفی شده از جانب آن حضرات سازگار باشد، بی‌چون و چرا و تعبدی پذیراییم. نسبت این سخنان و هر سخن دیگری به ائمه، با دو ملاک صحت اسناد از طریق تصحیح اسناد، و سازگاری آن با کلام خدا به دست می‌آید و ادعایی جز این، مصادره به مطلوب است و باطل، و بلکه نسبت دادن چیزی به کلام خدا است که در آن نیست. اگر چنین استدلالی درست باشد، باید پرسید: جایگاه روایت‌های عرضه حدیث بر قرآن کجا است؟ و چگونه این گفته‌ها با آنچه منظور خداوند در سخن گفتن با زبان مردم است، توجیه می‌شود؟ ممکن است این‌ها مصداق تفسیر به رأی باشد که از آن پرهیز داده شده است؛ چون تأویل - همان گونه که گفته شد - تلاشی برای به دست دادن منظور متن است، و اگر با قواعد تفسیر و تأویل متن نسازد، تحریف معنایی است و در قرآن کریم، تحریفگران کتاب‌های آسمانی سرزنش شده‌اند.<sup>۱۵۰</sup>

### ضرورت و چگونگی عرضه

قرآن، سندی قطعی و یقینی است، و اساس روایت‌ها است. از همین رو، ملاک سنجه است، و روایت‌ها باید در چارچوب قاعده‌های زبانی بر قرآن عرضه شوند. پیش از بررسی این بخش، لازم است یادآوری شود که آقای حیدر حب الله تمامی اسناد روایات حاوی بطن داشتن قرآن را تضعیف کرده و مخدوش شمرده شده است:

لم یثبت لنا حتی حدیث واحد تام الدلالة والسند یثبت ان للقرآن بطوناً او حتی بطناً واحداً بالمعنى المعروف ... یتعالی عن اللغة العقلاییة؛

حتی یک خبر چند بطن و یا حتی یک بطن داشتن قرآن به معنای مشهورش، که دلالت کامل و سند تام داشته باشد، برای ما ثابت نیست... خداوند برتر از آن است که با غیر زبان عقلایی سخن بگوید.<sup>۱۵۱</sup>

۱. سنجه عرضه، در برابر نظریه بطونی و لایه‌های درونی، و بر اساس نظریه متن‌گرایانه است. بر اساس این نظریه، باید روایت‌های بطن داشتن قرآن، با توجه به گفتمان حدیث، توجیه پذیر شوند. بطن داشتن و یا نداشتن همه قرآن، به معنی رمزی بودنش، بستگی به زبان

۱۵۰. سوره نساء، آیه ۴۶؛ سوره مائده، آیه ۱۳ و ۴۱.

۱۵۱. رک: «نظریة البطون و بنية الخطاب القرآنی».

آن دارد. اگر زبان قرآن را رمزی و نمادین و کلمات را علائم بدانیم، باید همواره به آن ملتزم باشیم؛ اما گویی کسی چنین التزامی ندارد. پس روایت‌هایی را که زبان قرآن را رمزی دانسته‌اند، باید چاره‌جویی کرد. زبان قرآن آیا سمبلیک است و یا عرفی، و یا هر دو؟ آنچه از آیه‌های قرآن استنباط می‌شود و قرآن پژوهان و مفسران پذیرفته‌اند، غیر متعارف و نمادین محض بودن نیست؛<sup>۱۵۲</sup> چنان که علامه طباطبایی تصریح می‌کند که قرآن مطابق فهم عموم است ... و آیه‌ای در آن وجود ندارد که مخالف ظاهر عربی معنا بدهد، و چیستان و معما نیست:

لأن فيه أحجية وتعمية.<sup>۱۵۳</sup>

۲. قرآن زبانی متعارف دارد، و در این زبان، گاهی نماد و سمبل هم وجود دارد که قراین کلامی بر آن دلالت می‌کند. وحی، در قالبی قابل فهم و در چارچوب منطق زبانی رایج نازل شده است، و اگر جز این بود، باید توجه داده می‌شد و از دخالت مردم در آن بر حذر داشته می‌شد. در روایتی آمده که کسی به امام صادق علیه السلام گفت: خمر و انصاب و ازلام،<sup>۱۵۴</sup> نام مردانی هستند؟ ایشان جواب داد:

ماکان لیخاطب الله خلقه بما لا یعقلون؛<sup>۱۵۵</sup>

خداوند با مردم به گونه‌ای سخن نمی‌گوید که متوجه نشوند.

واقعیت وحی، و روایت‌های زیادی بر بطن داشتن قرآن دلالت می‌کنند، اما مشکل، تصویری است که درباره بطن وجود دارد. برای بطن یکی از دو معنا قابل تصور است: معنایی که با الفاظ نسبتی ندارد، و معنای الفاظ که با آنها نسبتی دارد. اگر منظور از تأویل، چیزی باشد که خداوند بدون هیچ قرینه‌ای زبانی در کلام خود لحاظ کرده، اغرای به جهل است و با کتاب هدایت بودن قرآن سازگار نیست.<sup>۱۵۶</sup> از دل سخنانی متعارف، آموزه‌هایی را به دست دادن که با منطق زبانی آن سازگار نیست، توجیه کلامی، تاریخی، هدایتی، زبان‌شناختی ندارد. بی‌تردید، تأویل، با زبان و کلمات ارتباط وثیقی دارد؛ وگرنه، مستلزم آن است که هر تأویلی برای هر متنی متصور باشد؛ چون چنین نیست، پس منظور از بطن داشتن، معنایی

۱۵۲. رک: زبان قرآن: تحلیل زبان قرآن.

۱۵۳. المیزان، ج ۳، ص ۴۸.

۱۵۴. اشاره به آیه ۹۰ سوره مائده.

۱۵۵. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۴۱.

۱۵۶. رک: قرآن‌شناسی، ج ۲، ص ۲۴۶.

درونی زبان شناختی در یک متن است. مرحوم ایروانی (م ۱۳۴۵ق) از مجلس درس آخوند خراسانی (۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق) نقل کرده است که ایشان، روایت‌های بطن داشتن قرآن را به معنای بیان دقیق بودن کلام خدا و پنهان بودن از ذهن‌ها، و نه داشتن معنای متعدد، و نیز احتمال داشتن مصداق‌های گوناگون که معمولاً از ذهن‌ها دور است، دانسته است.<sup>۱۵۷</sup>

۳. معیار ارائه معنا از متن، روش عقلایی و متعارف است و همین حجیت دارد، و تأویل که مراد متن است، نمی‌تواند از این قاعده مستثنا باشد؛ چنان که در روایتی ابوالفتح (م ۵۵۴ق) آن را آورده<sup>۱۵۸</sup> و مرحوم استاد معرفت هم آن را بدهات عقل رشید و ضرورت حکمت قویم دانسته است.<sup>۱۵۹</sup> شیخ مفید (م ۴۱۳ق) هم برای تأویل چند شرط قایل شده و از جمله گفته است:

أَنْ تَأْوِيلَ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَجُوزُ بِأَدَلَّةِ الرَّأْيِ، وَلَا تَحْمَلُ مَعَانِيَهُ عَلَى الْأَهْوَاءِ؛<sup>۱۶۰</sup>  
روا نیست کتاب خدا را به نظر خود تأویل کرد، و معنای آن را به دلخواه حمل نمود.

۴. ملاکی که در آیه هفت سوره آل عمران از «تأویل فتنه‌انگیزانه» مطرح شده، در همه جا و از جمله در روایت‌های منسوب به معصومان، صادق است.

۵. پیامبر و اهل بیت (علل)، نقش هدایتی و تربیتی امت را به عهده داشتند، و اساس کار آنان، قرآن بود. آنها، به زبان مردم و در حد فهم آنان، سخن می‌گفتند.<sup>۱۶۱</sup> آنان به دنبال پی‌افکنند «فرهنگ لغز و معما و پیچیده سخن گفتن» نبودند. آنان به قول ظریفی، «در صد نبودند چیستان‌نامه درست کنند»، و دانش و علم زیاد را در لغزگویی جست و جونی کردند. تأویل دانی اهل بیت، به معنای ارائه دقیق‌ترین تأویل از متن در چارچوب فهم عرفی است؛ و نه پیچیده کردن متن. به علاوه، بر حسب گزارش‌های تاریخی، ائمه بیشتر در عصر تقیه می‌زیسته‌اند. ویژگی عصر تقیه، همراهی و هم‌زبانی با فرهنگ و ادبیات غالب و جریان حاکم است. در چنین دوره‌ای، نمی‌توان به گفتمان‌سازی مستقل روی آورد؛ دورانی که افراد دگراندیش متهم‌اند و حتی برای کارهای روزمره دینی همانند نماز و وضو تیمم و... باید تقیه

۱۵۷. نهاية النهاية، ج ۱، ص ۶۰.

۱۵۸. روض الجنان و روح الجنان، ج ۵، ص ۳۶۸: «إذا أتاكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله و حجة عقولكم».

۱۵۹. التفسير الاثري الجامع، ج ۱، ص ۲۲۵.

۱۶۰. الافصاح، ص ۱۶۴.

۱۶۱. سوره ابراهيم، آيه ۴.



کنند. توجیه‌پذیر نیست در چنین روزگاری، بخش بزرگی از آیه‌های قرآن، به گونه‌ای تأویل و تفسیر شود که با متن آن سازگاری نداشته باشد. اگر روزگاری است که می‌توان سخنان کاملاً متفاوت و خلاف جریان حاکم را بر زبان راند، و تأویل‌هایی را اظهار کرد که گفتن آنها جرم است؛ چرا نشود خلاف فقه رایج حرف زد و خلاف باورهای عقیدتی متداول سخن راند؟

۶. تأویل، ماهیت تبیینی و به دست دادن واقعیت متن را دارد، و از این رو، باید تابع قواعد زبانی خود متن و قابل دفاع زبانی و کلامی و عرفی باشد. این قاعده حتی درباره وحی‌آشنایان نیز صادق است؛ چه این که آنان نیز متعهد به سخن گفتن با زبان مردم‌اند و به دلیل این که کسی دانش و علم دارد، روا نیست خارج از چارچوب‌های زبانی سخنی را به متن نسبت دهد و مایه سردرگمی شود:

تأویل باید با الفاظ قرآن نوعی رابطه‌ی زبان‌شناختی داشته باشد.<sup>۱۶۲</sup>

۷. شارح و تبیین‌گر متن موظف است به خاطر رسالتش در چارچوب متن سخن بگوید و منظور آن را بیان کند، وگرنه هر کسی می‌تواند ادعایی داشته باشد، و نمی‌توان آن را نقد کرد و سره را از ناسره باز شناخت. به قول برخی، اگر باطن را بی‌ربط با ظاهر بدانیم، باعث هرج و مرج و فساد عظیم می‌شود.<sup>۱۶۳</sup> از این رو، گفته شده است:

لا تتأول کتاب الله عزوجل برأیک.<sup>۱۶۴</sup>

آری! باید تفصیل متن را از تأویل باطنی جدا کرد. تفصیل متن، در امتداد متن است و ناظر به چگونگی تحقق آن و از نوع تأویل است. متنی که مجمل است و حاوی تکلیف، برای اجرا شدن باید از اجمال خارج شود، و ناگزیر باید کیفیت آن مشخص گردد. در تفصیل احکام، آنچه اتفاق می‌افتد، مبتنی بر قواعد ادبی و زبانی و عرفی است.

۸. بر اساس قاعده زبانی سیاق، متن نمی‌تواند خلاف خود معنا بدهد؛ جز با قرینه، و قرینه، جزئی از سیاق است. نظم متن، مقتضای سازگاری درونی است و اقتضای سازگاری درونی، توجه به ظهور است. تأویل - که جزئی از فرایند کشف منظور متن است - نمی‌تواند با سیاق کلام، ناهم‌ساز باشد. سیاق که ساختاری زبانی و شناخته شده دارد، یکی از راه‌های ارزیابی و سنجش حدیث است؛ چنان که جوادی آملی در بحث سنجش روایات با قرآن،

۱۶۲. «تأویل قرآن و رابطه‌ی زبان‌شناختی آن با تنزیل قرآن».

۱۶۳. «سخنی در ظاهر و باطن و تأویل آیات قرآن»، ص ۱۹.

۱۶۴. الامالی، ص ۹۱ و ۹۲.

فراوان به آن استشهاد کرده است.<sup>۱۶۵</sup> جالب است که قاضی نعمان (۲۸۳-۳۶۳ق) تأویل‌گرا در نقد نظر کسانی مانند حسن بصری درباره آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى»<sup>۱۶۶</sup> - که آن را عمل قرب آور تأویل کرده‌اند - گفته است:

وهذا من أبعد معنی وأغمض تأویل وما لیس علیه من ظاهره دلیل.<sup>۱۶۷</sup>

آری تأویل، خارج از قاعده سیاق، در صورتی ممکن است، که کلام، نمادین باشد، و در این صورت، می‌تواند هیچ نسبت زبانی با متن نداشته باشد. سیاق کلام، چه در آیه‌ها و چه در روایت‌ها، می‌تواند به پذیرش و عدم پذیرش روایت کمک کند. مثلاً در تأویل آیه «أَنَّ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ»،<sup>۱۶۸</sup> آمده که منظور کسانی هستند که از ایشان علم متولد شده و حکمت از آنها به ارث مانده است. و در ادامه آن آمده: «وان جاهدك لتشرك بي...»، گفته شده: منظور فلانی و فلانی‌اند.<sup>۱۶۹</sup> آیه درباره قدردانی از پدر و مادر است، و در ادامه گفته شده است که اگر آنان برای مشرک شدن تو تلاش کردند، از آنها فرمان نبر. چگونه می‌توان یک جمله‌ای با سیاق واحد را قطعه قطعه کرد و هربخشی از آن را به چیزی تأویل برد؟

۹. مشکل اصلی رویکرد تأویلات باطنی فرازبانی، آنجا است که در صدد تأویل و کشف باطن متن است، بی آن که مشخص کند راهکار راه یافتن به باطن چیست؟ و کدامین نسبت، نسبت درست و باطن واقعی به متن است؟ در این رویکرد، تنها کشف باطن، اعتماد به گفته «راسخان در علم» است، هر چیزی از زبان آنان پذیرفته است. پذیرش بخش بزرگی از این گونه روایت‌ها، چون تبیین نشده، عالمانه و دقیق نبوده، و مشخص نشده که این گونه سخنان به کجای قرآن مربوط بوده و چگونه بین قرآن و روایت‌های یاد شده، ارتباط معنایی برقرار می‌شود. اعتماد به گویندگان - که درست هم هست، و به احتمالی دستمایه ساخت و ساز این دست از احادیث و انتسابشان به آنها است - بدون پرسش از چیستی و چگونگی نسبت تأویلات باطنی به متن، در اسماعیلیه هم اتفاق افتاده است؛ با این تفاوت که راسخان در علم، علاوه بر اهل بیت، داعیان اسماعیلیه هم دانسته شده‌اند؛ برای نمونه، در

۱۶۵. تسنیم، ج ۱، ص ۹۰؛ ج ۳، ص ۳۱۸، ۶؛ ج ۱۶۸، ۲۳؛ ج ۴۸۱، ۲۴، ۲۴۸، ۲۶۹ و ۳۹۷.

۱۶۶. سوره شوری، آیه ۲۳.

۱۶۷. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۷۰.

۱۶۸. سوره لقمان، آیه ۱۴.

۱۶۹. حیوة القلوب، ج ۵، ص ۱۹۰.

بارهُ آیه «إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا»<sup>۱۷۰</sup> گفته‌اند: مخاطب آیه، ناطق است،<sup>۱۷۱</sup> نه‌ار، شریعت، طول، شدت و سختی، سبوح، توجه به ظاهر و شناور بودن در آن است. معنای آیه چنین می‌شود: تو در تألیف شریعت و واداشتن مردم به آن، چه خوشایند باشد و چه بدآیندشان، در سختی هستی.<sup>۱۷۲</sup> در آیات ۱ و ۲ تکویر گفته‌اند: منظور از «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ»، خودداری متم<sup>۱۷۳</sup> از افاده حدود به افراد پایین‌تر است. و «وَإِذَا التُّجُومُ انْكَدَرَتْ»، لواحق هستند که از مقامشان برکنار شدند. و در باره «وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ»،<sup>۱۷۴</sup> رسوم ناطق است که درهم پیچیده می‌شود.<sup>۱۷۵</sup> در این نگاه، به قول عامر تامر، تأویل بسته به نظر مسئول مباشر تأویل است. وقتی می‌گویی منظور از «شجر» چیست؟ باید منتظر بمانی که او بگوید: حجر، بقر، صخر، ... چون تأویل، حقیقتی است در ورای کلمات که الفاظ بر آن دلالتی ندارند، و نظام اندیشه اسماعیلی به ناطق اجازه داده که تأویل کند.<sup>۱۷۶</sup> نویسنده مقاله «تأویل»<sup>۱۷۷</sup> دائرةالمعارف اسلام، تأویل باطنی را به خاطر دورافتادن تأویل از قرآن و سنت، و دست‌افزار شدن آن برای راست‌نمایی دعوی‌ها و مذاهب گروه‌های مختلف می‌داند تا جایی که تأویل را به خاطر دگرگونی اوضاع، اصطلاحی برای بیان تفسیر تمثیلی و باطنی معرفی می‌کند.<sup>۱۷۷</sup> دیگری از ناسازگاری روایت‌های عرفانی منسوب به امام، با آموزه‌های پذیرفته شیعی یاد کرده، و گفته که آنها نمی‌توانند از امام باشند.<sup>۱۷۸</sup>

۱۰. متن با یکی از دلالت‌های لفظی (حقیقی، مجازی، اقتضایی، ایمایی و اشاری)، بر مقصود و معنایی اشاره دارد؛ به جز در جایی که قرینه‌ای برخلاف آن باشد. و هر چه بر اساس دلالت زان شناختی است، و در راستای تطبیق صورت گرفته و یا جری، بر اساس اصول زبان‌شناسی است، و یا روایت‌هایی که در صدد توجیه آیه‌ها و یا عدول از ظواهر و یافتن معنایی مناسب شأن و جایگاه آیات است، پذیرفته است، و آنچه خارج از اصول است،

۱۷۰. سوره مزمل، آیه ۷.

۱۷۱. ناطق عنوان پیامبرانی است که در شش دوره شریعت جدیدی را عرضه کردند.

۱۷۲. الاصلاح، ص ۱۳۷ - ۱۳۸.

۱۷۳. هفتمین امام هر دوره که خصوصیات همه امامان پیشین را دارا است.

۱۷۴. سوره تکویر، آیه ۱۱.

۱۷۵. الاصلاح، ص ۱۲۸.

۱۷۶. اساس التأویل، ص ۵ مقدمه.

۱۷۷. «تأویل دائرةالمعارف اسلام»، ص ۴۷.

۱۷۸. «امام صادق و تأویل و تفسیر عرفانی قرآن»، ص ۱۰۶.

جایگاهی ندارد. با این وصف، جایگاه تأویل و تفسیر در زبان‌شناسی، یکی است و تفاوتی میان آن دو نیست؛ جز به آنچه در گذشته آمد. بطن و سر و تعبیرهایی از این دست، برای آموزه‌های تأویلی، هیچگاه به معنای بی‌ربط بودن «مؤول إلیه» با متن نیست. میان متن و تأویل همواره باید نسبت زبانی برقرار باشد. آنچه در این میان حایز توجه است این که اطلاعاتی در روایات تطبیقی و جری و اشاری وجود دارد که از سوی معصومان صادر شده و از این رواج ویژگی انحصاری برخوردار است، و یا دیگر تطبیق و جری‌ها متفاوت است. حاصل این که کلام خدا، ملاک داوری دیگرگفته‌ها است و دیگرگفته‌ها، ملاک داوری کتاب خدا و میزان سنجه آن و درستی تأویل و تفسیرش نیست.

۱۱. مهم‌تر از همه، خود روایات به لحاظ نظری، مسئله را حل کرده‌اند؛ چرا که روایت‌ها، «بطن» را «تأویل» دانسته‌اند و تأویل را در برابر تنزیل به کار برده‌اند. «تنزیل» را «ظهر» یعنی نزول آیات درباره مخاطبان و مورد نزول، و تأویل را جری آن آیه‌ها و تطبیقشان درباره غائبان معرفی کرده‌اند؛<sup>۱۷۹</sup> ظهر تنزیله و بطنه تأویله.<sup>۱۸۰</sup> گاهی تأویل آیه‌ای در تنزیل آن است، مانند آیه وضو،<sup>۱۸۱</sup> و گاهی از مورد نزول فراتر می‌رود و به تعبیر اصولی، از مورد نزول الغای خصوصیت شده و به دیگر موارد مشابه سرایت داده می‌شود. چنین انطباقی، باطن، و در نتیجه، تأویل آن است. به عبارتی، تأویل، «مصدق و بار معنایی پنهان آیات قرآن» است،<sup>۱۸۲</sup> که نسبت مستقیمی به الفاظ آنها دارد.

از مجموع روایت‌های منسوب به ائمه (علل) به دست می‌آید که ریشه و تنه و صدر و ساقه و شاخه معارف قرآنی و حدیثی، دارای دستگاهی معرفتی است، که سازگاری درونی دارند؛ منظومه‌ای هستند که در آنها نفی و اثبات وجود دارد. با این فرض، اگر بخشی از آن با بخشی دیگر ناسازگاری داشت، باید راه حل پیدا کند. وقتی تأویل در همین روایت‌ها تعریف می‌شود و اقسام آن معرفی می‌گردد و کاربردهایش ملاحظه می‌شود، می‌توان با همین نگاه، آنها را ارزیابی کرد. بر حسب مبانی حدیث‌شناسی، حدیث منسوب به حجت خدا، اولاً، باید از طرق اسناد اثبات شود، و ثانیاً، مشروط به موافقت با کتاب خدا باشد. شخصی از امام رضا علیه السلام چند سؤال پرسیده و از جمله این که دو صفت را خداوند میان دو پیامبرش تقسیم

۱۷۹. رک: بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۲۰۳؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۱؛ جامع البیان، ج ۱، ص ۲۵؛

۱۸۰. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۲۰۳؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۱.

۱۸۱. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۹۹.

۱۸۲. رک: قرآن‌شناسی، ج ۲، ص ۲۴۸.

کرده است: تکلم را برای موسی و رؤیت را برای رسول اسلام. امام جواب داد: خداوند در قرآن گفته است: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»،<sup>۱۸۳</sup> و نیز: «وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»<sup>۱۸۴</sup> و نیز: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».<sup>۱۸۵</sup> این‌ها را خداوند به رسولش گفته است که با مردم در میان بگذارد. و امکان ندارد که کسی از سوی خدا چنین بگوید و بعد هم مدعی شود که خود او خدا را می‌بیند. آن شخص با استناد به آیه «وَلَقَدْ رَأَىٰ نَزْلَةَ الْأُخْرَىٰ»<sup>۱۸۶</sup> از روایت رسول خدا ﷺ سخن می‌گوید و امام با استناد به آیه «لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ»،<sup>۱۸۷</sup> آنچه را که پیامبر دیده، آیات خدا معرفی می‌کند، و تأکید می‌کند که خدا دست یافتنی نیست. او می‌گوید: با این کار، تو روایت‌ها را تکذیب می‌کنی. و ایشان جواب می‌دهد:

إِذَا كَانَتِ الرَّوَايَاتُ مُخَالَفَةً لِلْقُرْآنِ كَذَّبْنَاهَا؛

هر روایتی که مخالف قرآن باشد، من آن را نادرست می‌دانم.<sup>۱۸۸</sup>

## نتیجه

یکی از دغدغه‌های اساسی حوزه تفسیرپژوهی، تأویلات است که بنا دلایل معناشناختی از سویی و باطنی‌گرایی از سوی دیگر، با چالش‌ها و اشکال‌ها و مشکلات جدی مواجه است. حل این مشکلات و اشکال‌ها در دستور کار مفسران قرار گرفته و تلاش گسترده‌ای کرده‌اند که برای آن چارچوب‌های زبان‌شناختی مشخص کنند. اما وجود روایت‌های زیاد در منابع اسلامی، و تأویل‌های باطنی در میان فرقه‌های مسلمان، کار تأویلات را پیچانده است. برای حل این معما و پیچیدگی، یکی از راه‌های پیشنهادی، بر اساس روایت‌های پذیرفته شده عرضه روایات بر قرآن، می‌تواند عرضه آنها به قرآن باشد. این کار از چند جهت حایز اهمیت است و ضروری.

قرار دادن تأویلات در جایگاه معناشناسی خود، و دفاع از قرآن و آموزه‌های همگانی آن، و در عین حال دفاع از آموزه‌های معصومان (علل) که در چارچوب کلام الهی و قابل فهم عمومی به تفسیر و تأویل متن می‌پرداختند، و از سوی سوم، دفاع از کیان تشیع که با استناد به

۱۸۳. سوره انعام، آیه ۱۰۳.

۱۸۴. سوره طه، آیه ۱۱۰.

۱۸۵. سوره شوری، آیه ۱۱.

۱۸۶. سوره نجم، آیه ۱۳.

۱۸۷. سوره نجم، آیه ۱۸.

۱۸۸. التوحید، ج ۱، ص ۱۹۶.

روایت‌های تأویلی، شیعیان متهم به باطنی‌گری شده‌اند، از دلایل پرداختن به این پژوهش است.

یکی از راهکارهای کلیدی حل مشکلات تأویل‌های باطنی، ملاک قرار دادن متن و سیاق آن، و چارچوب‌های زبانی شناخته شده است. عرضه روایت‌ها به قرآن، بنا به دستور خود معصومان علیهم‌السلام، شاخص بی‌بدیلی است که گره بسیاری را می‌گشاید. البته، این عرضه، لزوماً به معنای مردود بودن روایت‌های ناسازگار با متن نیست؛ چراکه بخش قابل توجهی از این گروه روایت‌ها، از باب تعمیم و تنظیر و تداعی معانی، قابل استفاده هستند؛ هر چند که تأویلی نمی‌توانند بود. روایت‌ها خود، با ارائه معناشاختی از این گروه از اخبار تأویلی، آنها را نه به معنای رایج و فرازبانی آن، که در برابر تنزیل به کار برده‌اند، و منظور از تأویل را، انطباق آیه‌های تنزیلی به غیر موارد خود که بسیارند و بی‌شمار، و در همه زمان‌ها جاری هستند، معرفی کرده‌اند.

### کتابنامه

- *الإتقان فی علوم القرآن*، جلال الدین السيوطی، دارالکتاب العربی، دوم، ۱۴۲۱ق.
- *الأحكام*، علی بن حزم، تحقیق: احمد شاکر، مطبعة العصمة بالقاهرة، بی تا.
- *أساس التأویل*، قاضی نعمان المغربي، تحقیق: عارف تامر، منشورات دارالثقافة، بی تا.
- *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، محمد بن الحسن الطوسی، تحقیق: حسن الموسوی الخرسان، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ق.
- *الأسفار*، محمد بن ابراهیم صدرالدین الشیرازی، منشورات المصطفوی، بی تا.
- *الاصفی*، محسن فیض کاشانی، تحقیق: محمد حسین درایتی و محمد رضا نعمتی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
- *الاصلاح*، ابو حاتم محمد بن حمدان الرازی، به اهتمام حسن مینوچهر و مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، سوم، ۱۳۸۳ش.
- *اصول الفقه*، محمد رضا المظفر، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۲۸۶ق.
- *الإفصاح*، محمد بن نعمان مفید، تحقیق: مؤسسه البعثة، دارالمفید للطاعة والنشر، ۱۴۱۴ق.
- *الأمالی*، محمد بن الحسن الطوسی، دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
- *الأمالی*، محمد بن علی الصدوق، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسه البعثة، مرکز

- الطباعة فى مؤسسط البعثة، ۱۳۱۴ق.
- بحار الانوار، محمد باقر المجلسى، تحقيق: جمعى از محققان، دار إحياء التراث العربى، سوم، ۱۴۰۳ق.
- بحوث فى علم الاصول، السيد محمد باقر الصدر والسيد محمود الهاشمى، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامى، ۱۳۲۶ هـ، الطبع الثالث.
- البرهان فى تفسير القرآن، سيد هاشم بحراني، تحقيق: قسم الدراسات الاسلامية البعثة، بنياد بعثت، ۱۴۱۶ق.
- البرهان فى علوم القرآن، محمد بن عبد الله الزركشى، دارالمعرفة، ۱۴۱۰ق.
- بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفار، تحقيق: محسن بن عباس على كوجه باغى، مكتبة آية الله المرعشى، دوم، ۱۴۰۴ق.
- تأويل دعائم الاسلام، نعمان بن محمد، تحقيق: آصف فيضى، مؤسسة آل البيت، دوم، ۱۳۸۵ق.
- تحف العقول عن آل الرسول، الحسن بن شعبة الحزاني، تحقيق: على أكبر الغفارى، مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۰۴ هـ، الطبعة الثالثة.
- تسنيم، عبد الله جوادى آملی، جلد های ۱ تا ۲۴، انتشارات اسراء.
- تصحيح اعتقادات الامامية، محمد بن نعمان المفيد، تصحيح: حسين درگاهى، دارالمفيد للطباعة والنشر، ۱۴۱۴ هـ، الطبع الثانى.
- التفسير الاثرى الجامع، محمد هادى معرفة، مؤسسة التمهد، ۱۴۲۵ق.
- التفسير التستري، سهل بن عبد الله، تحقيق: محمد باسل عيون، منشورات دارالكتب العلمية، ۱۴۲۳ق.
- تفسير العياشى، محمد بن مسعود العياشى، تحقيق: سيد هاشم رسولی، چاپخانه علميه، ۱۳۸۰ق.
- تفسير القرآن الكريم، محمد ابراهيم صدرالدين الشيرازى، تحقيق: محمد خواجوى، انتشارات بيدار، ۱۳۶۶ق.
- تفسير القمى، على بن ابراهيم القمى، تحقيق: طيب موسوس جزائرى، داركتاب، سوم، ۱۴۰۴ق.
- التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبى، دار إحياء التراث، بى تا.
- التكميل فى اصول التأويل، حميد الدين فراهى، تحقيق: محمد سميع مفتى، بى جا، بى تا.

- التوحید، محمد بن علی الصدوق، تحقیق: هاشم حسینی، انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ق.
- تهذیب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسی، تحقیق: حسن الموسوی الخراسان، دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ هـ، چهارم.
- تهذیب اللغة، محمد بن احمد الأزهری، تحقیق: محمد عوض المرعب، دارإحياء التراث العربی، ۲۰۰۱ م.
- جامع البیان فی تأویل آی القرآن، محمد بن جریر الطبری، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
- حاشیة الدسوقی، محمد عرفة الدسوقی، تحقیق: محمد علیش، دارالفکر.
- الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، یوسف البحرانی، مؤسسة النشر الاسلامی، بی تا.
- حیوة القلوب، ج ۵، محمد باقر مجلسی، تحقیق: سید علی امامیان، سرور، ۱۳۸۲ ش، چچهارم.
- خصائص الأئمة، شریف رضی محمد بن الحسین، تحقیق: محمد هادی امینی، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۶ق.
- دراسات فی علم الدراية، تلخیص مقباس الهدایة، علی اکبر الغفاری، جامعة الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۶۹ ش.
- دعائم الاسلام، قاضی نعمان المغربي، تحقیق: آصف فیضی، دارالمعارف، ۱۳۸۳ق.
- الذریعة الی اصول الشریعة، سید مرتضی علم الهدی، تحقیق: ابوالقاسم گرجی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش.
- روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن، ابوالفتوح حسین بن علی رازی، تحقیق: محمد جعفر حقّی و محمد جعفر ناصح، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ هـ
- سبیل راحة الأرواح المعروف بمجموع الاعیاد، ابو سعید میمون بن القاسم النصیری، تحقیق: ر. شتروطمان، المجلد ۲۷ من مجلة الاسلام، ۱۹۴۳ و ۱۹۴۴.
- سنن الدارمی، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمی، تحقیق: فؤاز احمد زمزلی، خالد السبع العلمی، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، انتشارات زوّار، دوم، ۱۳۶۷ق.
- الصافی، فیض الکاشانی، تحقیق: حسین الأعلمی، مكتبة الصدر، ۱۴۱۶ق.
- عرضة قرآن بر حدیث، مهدی احمدی نورآبادی، مؤسسه علمی فرهنگي دارالحدیث، ۱۳۹۲ ش.
- عوال اللئالی العزیزية، محمد بن علی الأحسائی المعروف بابن ابی جمهور، مطبعة



- سیدالشهداء، ۱۴۰۳ق.
- عیون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن علی بن بابویه، تحقیق: مهدی لاجوردی، نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
- فرائد الاصول، مرتضی الانصاری، تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
- الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بن طاهر البغدادی، تحقیق: ابراهیم رمضان، دارالفتوی، ۱۴۱۵ق.
- فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة، ابو حامد الغزالی، با تعلیقات محمود بیجو، ۱۴۱۳ق.
- قرآن شناسی، محمد تقی مصباح یزدی، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، دوم، ۱۳۸۰.
- قرب الإسناد، عبد الله بن جعفر حمیری، تحقیق: مؤسسة آلبیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۳ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ هـ، چهارم.
- الكشف، جعفر بن منصور الیمن، تحقیق: ستروطمان، شركة بیت الوراق، ۲۰۱۰ م.
- الکفایة فی علم الروایة، ابو احمد بن علی الخطیب البغدادی، تحقیق: احمد عمر هاشم، دارالکتب العربی، ۱۴۰۵ق.
- المحاسن، احمد بن محمد برقی، تصحیح: جلال الدین محدث، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ هـ، دوم.
- مسند احمد، احمد بن حنبل، تحقیق: شعیب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق.
- معالم الدین وملاذ المجتهدین، جمال الدین الحسن العاملی، تحقیق: لجنة التحقیق، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- معانی الأخبار، محمد بن علی بن بابویه قمی، تحقیق: علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
- مناقب آل ابی طالب، رشید الدین بن شهر آشوب، تحقیق: لجنة من اساتذة النجف الاشرف، مطبعة الحیدریة، ۱۳۷۲ق.
- المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبایی، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ق.
- نهامة النهاية، علی الغروی الایروانی، موجود در نرم افزار مکتبة اهل البيت عليهم السلام.

- وسائل الشیعة، محمد بن الحسن العاملي، تحقیق: عبدالرحیم الربانی، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ق.

### مقالات و پایگاه‌ها

- پژوهش‌های قرآنی، مقاله تأویل از منظر دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها، سید ابراهیم سجادی، بهار و تابستان ۱۳۷۹، شماره ۲۱ و ۲۲.

- قبسات، مقاله ظهور و بطن قرآن، ابراهیم کلانتری، سال هشتم، شماره ۲۹، پاییز ۱۳۸۲، ص ۲۶۳.

- کتاب ماه دین، شماره ۱۷۲، بهمن ۱۳۹۰، مقاله تأویل دائرة المعارف اسلام، ترجمه محمد پهلوان.

- مطالعات عرفانی، شماره ۱، ص ۱۰۶، مقاله امام صادق و تأویل و تفسیر عرفانی قرآن، نوشته سید محمد رستگاری.

- نظریة البطون و بنية الخطاب القرآنی، منتشر شده در: <http://hobbollah.com/articles/>

## ارزیابی روایات مصافحه پیامبر ﷺ با زنان با تأکید بر آیه ۱۲ سوره ممتحنه

مصطفی زمانی<sup>۱</sup>

محمد رضا ستوده نیا<sup>۲</sup>

محمد رضا حاجی اسماعیلی<sup>۳</sup>

### چکیده

شیوه بیعت پیامبر اکرم ﷺ با زنان از مسائلی متعارض در روایات فریقین است. «اختلاف الحدیث» به عنوان شاخه‌ای از علوم حدیث می‌تواند در رفع این تعارض مورد استفاده قرار گیرد.

در این پژوهش، روایات در چهار گروه دسته بندی شده است: بیعت کلامی همراه با فعل جوارحی، بیعت جوارحی، بیعت کلامی، و جواز مصافحه زنان و مردان نامحرم به شرط وجود حایل.

نتیجه بررسی محتوایی روایات مذکور، آن است که بسیاری از روایات متعارض، قابل جمع و مکمل یکدیگرند. تنها روایاتی که بیان گرجواز مصافحه بدون حایل است، پذیرفتنی نیست؛ علاوه بر آن، تأثیر و تأثر آیه ۱۲ سوره ممتحنه بر این روایات مشخص می‌گردد؛ زیرا از طرفی فضای بیعت پیامبر اکرم ﷺ با زنان در این آیه توسط گروه‌های مختلف روایی روشن می‌شود و از طرف دیگر، از محتوا و سبب نزول این آیه می‌توان به صحت و سقم روایات مربوطه دست یافت.

کلید واژه‌ها: اختلاف الحدیث، پیامبر اکرم ﷺ، زن، مصافحه، سوره ممتحنه، بیعت.

### درآمد

تعارض محتوایی میان روایات یکی از مسائلی است که حدیث‌شناسان را به خود مشغول

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث.

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان.

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان.

داشته تا جایی که آنها را برای حل مشکل تعارض به چاره اندیشی واداشته و موجب شده تا بخشی از علوم حدیث را به این مسئله اختصاص دهند. به همین جهت «اختلاف الحدیث» به وجود آمد. «اختلاف الحدیث» شاخه‌ای از علوم حدیث است که در آن به مقایسه‌ی محتوایی احادیث متعارض پرداخته می‌شود و وجه تعارض میان آنها مورد بررسی قرار می‌گیرد.<sup>۴</sup> ضمن آن که برای برون رفت از تعارض، از جمع عرفی همچون تقدیم نص بر ظاهر می‌توان استفاده نمود و در غیر این صورت از مرجحاتی همچون مرجحات سندی می‌توان بهره برد.<sup>۵</sup>

یکی از مسائلی که مورد تعارض روایات فریقین قرار گرفته، بیعت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با زنان است. در این میان برخی با توجه به تعارض روایات در این مسئله و تمسک به دسته‌ای از این روایات و طرد دیگر روایات متعارض، مصافحه زنان و مردان نامحرم را جائز به شمار آورد.<sup>۶</sup> از این رو، در این پژوهش سعی شده تا با بازبینی روایات و دسته بندی آنها به بررسی و نقد احادیث موجود در این زمینه پرداخته شود تا در صورت امکان، تعارض آنها برطرف گردد. یادآوری می‌گردد که بیعت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با دیگران نه در یک زمان که در زمان‌های مختلفی صورت گرفته؛ گاهی در مکه و در روز فتح آن توسط سپاه اسلام و گاه در مدینه.<sup>۷</sup> در این میان، زنان از جمله کسانی بودند که با آن حضرت بیعت کردند. تعارض بدوی حاصل از محتوای روایات بیعت، بیشتر مربوط به کیفیت بیعت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با این دسته از بیعت کنندگان است. این روایات را می‌توان به گروه‌های زیر تقسیم نمود:

۱. روایات دال بر بیعت کلامی به همراه فعل جوارحی،

۲. روایات دال بر بیعت جوارحی،

۳. روایات دال بر بیعت کلامی،

۴. روایات دال بر جواز مصافحه زنان و مردان نامحرم از روی لباس.

پیش از طرح موضوع یادآوری چند نکته ضروری می‌نماید:

نخست، آن که پژوهش حاضر، فقط درصدد بررسی محتوایی مسئله بوده و ارزیابی سندی تنها به صورت گزارشی مختصر بیان گردیده است.

۴. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۱۶۸.

۵. اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۱۱ - ۲۱۲.

۶. حجاب شرعی در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله، ص ۹۷۶.

۷. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۱۴، ص ۲۷۴.

دوم، آن که روایات مطرح شده در این مسئله، فراوان بوده و ذکر تمامی آنها موجب اطاله پژوهش می‌گردد؛ از این رو، سعی شده از هر گروه، به روایتی بسنده گردد و روایات تکراری حذف شود.

سوم، آن که اولویت ذکر روایات، با آن دسته روایات مسندی است که از کتب حدیثی و تفسیری شیعه نقل شده و روایات عامه و مرسل در درجه بعد قرار می‌گیرد؛ ضمن آن که تنها به آن بخشی از روایات استناد گردیده که در نتیجه گیری کاربرد داشته است.

### ۱. روایات دال بر بیعت کلامی به همراه فعل جوارحی

این روایات بیان گر همراهی دو فعل کلامی و جوارحی به عنوان بیعت است که به دو گروه تقسیم می‌شود:

#### ۱-۱. بیعت کلامی به همراه دست بردن در آب

در این روایات آمده که پیامبر اکرم ﷺ با بیان شروط بیعت و دست بردن در آب و زنان نیز با قبول شروط بیعت و دست بردن در آب با یکدیگر بیعت نمودند. از میان منابع روایی شیعه، روایات متعددی بیان گر جمع میان بیعت کلامی و جوارحی است؛ از جمله می‌توان به روایتی که از امام صادق ع نقل شده اشاره کرد که فرمود:

رسول خدا ﷺ زنان را جمع نموده، سپس ظرفی سفالی درخواست نموده، در آن آبی ریخته و پس از آن دست خود را در آن فرو بردند. سپس فرمود: بشنوید با شما بیعت می‌کنم با شما برای آنکه چیزی را شریک خدا قرار ندهید، دزدی نکرده و زنا ندهید، فرزندان خود را نکشید، تهمت و افترا بی میان دست و پای خود نیاورید و در هیچ کار شایسته‌ای با شوهرانتان مخالفت نکنید؛ آیا اقرار می‌کنید؟ گفتند: بله. پس دست خود را از ظرف خارج نموده و به آنها فرمود: دستان خود را (در ظرف) فرو برید. آنان نیز چنین کردند.<sup>۸</sup>

در این گونه روایات که از طرق مختلفی نقل گردیده،<sup>۹</sup> بیعت پیامبر اکرم ﷺ بر مواردی که در آیه دوازدهم سوره ممتحنه آمده، مشروط شده است. در این آیه آمده است:

ای پیامبر! هنگامی که زنان مؤمن نزد تو آمدند تا با تو بیعت کنند، بر این که

۸. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۶.

۹. همان، ص ۵۲۷؛ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۶۴.

چیزی را شریک خدا قرار ندهند، دزدی نکرده و زنا ندهند، فرزندان خود را نکشند، تهمت و افترابی میان دست و پای خود نیاورند و در هیچ کار شایسته‌ای با تو مخالفت نکنند، پس با آنها بیعت کن و برای آنان از خداوند آمرزش بخواه که خداوند آمرزنده و مهربان است.<sup>۱۰</sup>

مفسران نیز معتقدند که این آیه در روز فتح مکه و پس از آن نازل شد که مردان با نبی مکرم ﷺ بیعت نمودند و زنان آمدند تا با ایشان بیعت کنند. در این موقع آیه نازل گردید.<sup>۱۱</sup> روایت مذکور به صراحت، سبب نزول مطرح توسط مفسران را تأیید می‌نماید. با توجه به متن این گروه از روایات چند نکته قابل برداشت است:

۱. تمام شروط ذکر شده مطابق با موارد شش‌گانه‌ای است که در آیه دوازدهم سوره ممتحنه آمده است. البته از میان روایات این گروه، تنها در روایت فوق به جای شرط ذکر شده در آیه مبنی بر: «لَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ»؛ یعنی «عدم مخالفت با پیامبر اکرم ﷺ در هر کار شایسته»، آمده است: «لَا تَعْصِيَنَّ بُعُولَتَكَ فِي مَعْرُوفٍ»؛ به این معنا که شرط شده تا زنان با شوهران خود در هیچ کار شایسته‌ای مخالفت ننمایند. در این باره می‌توان گفت که در نقل روایت، نقل به معنا و اشتباهات راویان را نیز نباید از نظر دور داشت. به هر حال، این ناسازگاری در قسمت اندکی از روایت نمی‌تواند در اصل روایت خدشه‌ای اساسی وارد نماید.
۲. این دسته از روایات در مقام بیان کیفیت بیعت زنان با پیامبر اکرم ﷺ با ذکر جزئیات است. البته تمام جزئیات در تک تک روایات ذکر نشده؛ اما در مجموع، جزئیات مطرح شده در هر کدام، با دیگر روایات این گروه سازگاری داشته و مکمل یکدیگر است. در منابع روایی عامه، روایتی که بیان‌گر کیفیت بیعت به این صورت باشد، یافت نشد. علاوه بر صحت محتوا، اسناد برخی از این روایات از دیدگاه رجالیان شیعه صحیح است؛ از جمله روایت ذکر شده؛ زیرا با توجه به توثیق «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ»،<sup>۱۲</sup> «أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ»<sup>۱۳</sup> و «سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ»،<sup>۱۴</sup> این روایت صحیح‌السند است.

۱۰. سوره ممتحنه، آیه ۱۲.

۱۱. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۶۴؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۴۱۳؛ کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۱، ص ۳۸۴ - ۳۸۵.

۱۲. رجال النجاشی، ص ۹۲.

۱۳. رجال الطوسی، ص ۳۸۳ و ۳۹۷.

۱۴. المفید من معجم رجال الحدیث، ص ۲۴۸.

بنا بر این، این گروه از روایات از جهت محتوا و سند قابل پذیرش است.

#### ۱-۲. بیعت کلامی به همراه مصافحه

برخی اخبار حاکی از آن است که نبی مکرم ﷺ علاوه بر بیان شروط بیعت به مصافحه با زنان پرداختند. البته این مصافحه از روی لباس بوده است. در منابع روایی و تفسیری شیعه روایت مسندی که بر مصافحه دلالت داشته باشد، یافت نشد. تنها چیزی که در یکی از منابع تفسیری شیعه مشاهده می‌گردد، گزارشی است که با واژه «قیل» شروع شده است:

قیل کان یصافهنّ و علی یده ثوب و یشرط علیهنّ الشروط الستة المذكورة فی الآیة؛<sup>۱۵</sup> گفته شده که (رسول اکرم ﷺ) با زنان مصافحه نمودند، در حالی که بردستش لباسی بوده و شروط شش گانه ذکر شده در آیه (۱۲ سوره ممتحنه) را بر آنها شرط می‌نمودند.

قول مذکور در کنار قول به عدم مصافحه ذکر شده<sup>۱۶</sup> و با توجه به عدم ذکر چنین گزارشی در دیگر کتب روایی شیعه، به نظر می‌رسد که خبر مذکور برگرفته از کتب عامه باشد.

محتوای این خبر از جهات گوناگون قابل بررسی است:

- از آنجایی که دست ندادن بر اساس روایات بخش قبل، با دست دادن از روی لباس بر مبنای گزارش اخیر متناقض است، از این رو، این دو دسته از روایات قابلیت جمع عرفی ندارد و تعارض موجود در این دو گروه روایات به حال خود باقی است.

- با توجه به تعارض محتوایی این گزارش با روایاتی که در بخش قبل ذکر گردید و عدم تأیید محتوای گزارش اخیر توسط دیگر روایات، نمی‌توان محتوای این گزارش را مورد استناد قرار داد؛ زیرا علاوه بر ضعف سندی و محتوایی گزارش اخیر، طرف مقابل از صحت سندی و تأیید محتوایی توسط روایات دیگر برخوردار است.

- گزارش اخیر با محتوای برخی از روایاتی که به صراحت، دست دادن پیامبر اکرم ﷺ با زنان را نفی می‌کند، متعارض است؛ روایاتی که از منابع متعدد شیعه و عامه، اعم از روایی، تفسیری و تاریخی، نقل شده است؛<sup>۱۷</sup> از جمله:

۱۵. کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۱، ص ۳۸۵.

۱۶. همان.

۱۷. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۷؛ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۶۴؛ الموطأ، ج ۳، ص ۴۳۹؛ مسند احمد، ج ۶، ص ۳۵۷؛ سنن ابن

قال رسول الله ﷺ: اني لست أصافح النساء؛<sup>۱۸</sup>  
رسول خدا ﷺ فرمود: من قطعاً با زنان مصافحه ننموده‌ام.

از این رو، گزارش اخیر نه تنها با روایات منقول از منابع شیعه تعارض دارد، که با برخی از روایات عامه نیز متعارض است.

در منابع روایی عامه روایتی نقل گردیده که برخی از معاصران معتقدند که روایاتی به این مضمون دلالت بر مصافحه می‌نماید.<sup>۱۹</sup> در نتیجه، به نظر آنان، این روایت جمع میان محتوا و مصافحه می‌نماید. روایت چنین است:<sup>۲۰</sup>

جاءت هند بنت عتبة بن ربيعة إلى رسول الله ﷺ لتبایعه فنظر إلى يديها، فقال: اذهبي فغيري يديك، قال: فذهبت فغيرتهما بجناء ثم جاءت إلى رسول الله ﷺ فقال: أبایعك علي...؛

هند نزد رسول اکرم ﷺ آمد تا با ایشان بیعت نماید. حضرت نگاهی به دستان او انداخته، سپس فرمود: برو و دستانت را تغییر بده! او رفت و با حنا تغییر داده و سپس نزد ایشان آمد. سپس پیامبر خدا ﷺ فرمود: بیعت می‌کنم با تو بر این که... (برخی از شروط مذکور در آیه ۱۲ سوره ممتحنه).

این روایت - که بدون ذکر سند نقل گردیده - نه تنها صراحت نداشته که ظهور آن نیز در مصافحه مخدوش است؛ ضمن آن که با پذیرش ظهور آن در مصافحه و تعارض با روایاتی که بر عدم مصافحه تصریح نموده است، تعارض ابتدایی با حمل ظاهر بر نص مرتفع می‌گردد؛ به این معنا که از ظهور روایت در مصافحه دست برداشته و حکم به عدم مصافحه می‌گردد. ضمن آن که محتوای این دسته از روایات، علاوه بر ضعف سندی، با برخی روایات صحیح‌السند شیعه تعارض دارد؛ زیرا با توجه به به شروط ذکر شده در روایات اخیر و روایات متعارض صحیح‌السند، می‌توان به این نتیجه رسید که هر دو گروه از روایات به بیعت در ایام فتح مکه و پس از آن اشاره دارد؛ زیرا تا قبل از آن، شروط ذکر شده نازل نشده بود تا بر اساس آنها بیعت صورت گیرد. بنا بر این، با ترجیح سندی روایات صحیح‌السند، می‌توان به عدم

ماجة، ج ۲، ص ۹۵۹؛ سنن النسائی، ج ۷، ص ۱۴۹؛ السنن الکبری، ج ۸، ص ۱۴۸؛ مجمع الزوائد، ج ۶، ص ۳۹؛ الطبقات الکبری، ج ۸، ص ۱۱، ۶ و ۱۲؛ تخریج الأحادیث والآثار، ج ۳، ص ۴۶۵؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۶۹، ص ۳۵ و ۳۶؛ ذکر أخبار إصبهان، ج ۱، ص ۲۹۳.

۱۸. الطبقات الکبری، ج ۸، ص ۶.

۱۹. حجاب شرعی در عصر پیامبر ﷺ، ص ۹۷۰.

۲۰. مجمع الزوائد، ج ۶، ص ۳۷.



مصافحه حکم نمود.

خلاصه، آن که مضمون گزارش‌ها و روایات اخیر قابل پذیرش نیست.

## ۲. روایات دال بر بیعت جوارحی

این روایات دلالت بر فعل بیعت داشته و به محتوای بیعت نپرداخته است. این دسته از روایات، خود به دو گروه تقسیم می‌شود:

### ۲-۱. دست بردن در آب به عنوان بیعت

این روایات تنها به دست بردن در آب به عنوان بیعت اشاره کرده است؛ به عنوان نمونه، امام صادق علیه السلام در جواب از چگونگی دست دادن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با زنان به هنگام بیعت فرمود:

(پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ظرفی که در آن وضومی گرفت را درخواست نموده؛ سپس در آن آب ریخت. پس از آن، دست راست خود را در آن فروبرد. پس هرگاه یکی از زنان بیعت می‌نمود، (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) می‌فرمود: دستت را (در آب) فروبر. پس آن زن دست خود را در آب فرومی‌برد، همان گونه که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله چنین می‌کردند. این شیوه دست دادن ایشان با زنان بود.<sup>۲۱</sup>)

این دسته روایات با اسناد و طرق دیگری نیز نقل گردیده است.<sup>۲۲</sup>

روایات مذکور گرچه به شروط ذکر شده در بیعت اشاره‌ای نکرده، ولی با روایاتی که بیان‌گر بیعت کلامی همراه با دست بردن در آب است، تعارضی ندارد؛ زیرا هر دو گروه در بیان کیفیت بیعت (دست بردن بر بدن بیعت‌کننده و بیعت شونده در آب) اتفاق نظر دارد و عدم ذکر شروط بیعت توسط روایات اخیر ایجاد تعارض نمی‌کند؛ زیرا برخلاف روایات دسته اول که جمع میان کیفیت و محتوای بیعت نموده، روایات اخیر تنها در مقام بیان کیفیت بیعت است. شاهد مطلب، عدم اشاره به محتوای بیعت در روایات اخیر است؛ در حالی که بیعت بدون محتوا امکان عرفی ندارد. پس عدم ذکر محتوا به معنای آن است که متکلم در مقام بیان محتوا نبوده؛ نه آن که محتوایی در میان نبوده است.

در منابع عامه، اعم از منابع روایی و تاریخی، روایاتی به همین مضمون آمده است؛<sup>۲۳</sup> به

۲۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۶.

۲۲. همان؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹.

عنوان نمونه آمده است:

كان رسول الله ﷺ إذا صافح النساء دعا بقدرح من ماء فغمس يده فيه، ثم غمسن أيديهن فيه وكانت هذه بيعتهن؛<sup>٢٤</sup>  
پیامبر خدا ﷺ به هنگام مصافحه با زنان، ظرفی از آب درخواست نموده، دست خود را در آن فرومی برد. سپس زنان دستان خود را در آن فرومی بردند و این عمل، بیعت آنان بود.

در این میان، برخی از این روایات به بیعت زنان در ابتدای هجرت پیامبر اکرم ﷺ به مدینه تصریح نموده<sup>٢٥</sup> و برخی دیگر، مربوط به زمان عبور حضرت از کنار تعدادی از زنان است.<sup>٢٦</sup> با پذیرش محتوای این روایات در کنار تصریح ایشان به عدم مصافحه با زنان در برخی از منابع شیعه و عامه، اعم از روایی، تفسیری و تاریخی،<sup>٢٧</sup> می توان به این نتیجه رسید که نبی مکرم ﷺ از همان ابتدا تا اواخر حیات شریف خویش با زنان مصافحه ننموده است؛ نه بدون واسطه و نه از روی لباس؛ بلکه سیره مستمر ایشان در بیعت زنان، دست بردن در ظرف آب بوده است.

نتیجه، آن که با در نظر گرفتن تعدد روایات این گروه که از شیعه و عامه نقل شده و با توجه به محتوای قابل جمع آنها با دیگر روایات صحیح السنند در بخش گذشته، می توان به صحت روایات اخیر اذعان نموده و محتوای آنها را مکمل و مؤید روایات سابق الذکر دانست.

## ۲-۲. مصافحه به عنوان بیعت

این گروه از روایات به صورت های مختلفی ذکر شده که می توان آن را در دو گروه دسته بندی نمود:

٢٣. المعجم الكبير، ج ١٧، ص ١٤٩؛ الطبقات الكبرى، ج ٨، ص ١١؛ ذکر أخبار إصيهان، ج ١، ص ٢٩٣.  
٢٤. تخريج الأحاديث والآثار، ج ٤٦٣.  
٢٥. الطبقات الكبرى، ج ٨، ص ١١.  
٢٦. ذکر أخبار إصيهان، ج ١، ص ٢٩٣.  
٢٧. همان؛ الكافي، ج ٥، ص ٥٢٧؛ تفسير القمي، ج ٢، ص ٣٦٤؛ الموطأ، ج ٣، ص ٤٣٩؛ مسند احمد، ج ٦، ص ٣٥٧؛ سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٩٥٩؛ سنن النسائي، ج ٧، ص ١٤٩؛ السنن الكبرى، ج ٨، ص ١٤٨؛ مجمع الزوائد، ج ٦، ص ٣٩؛ الطبقات الكبرى، ج ٨، ص ٦ و ١١ و ١٢؛ تخريج الأحاديث والآثار، ج ٣، ص ٤٦٥؛ تاريخ مدينة دمشق، ج ٦٩، ص ٣٥ و ٣٦.

## ۲-۲-۱. روایات دال بر مصافحه پیامبر اکرم ﷺ با زنان

از منابع روایی شیعه روایتی مبنی بر مصافحه یافت نشد. آنچه نقل شده روایتی است که در برخی از کتب فقهی با مضمون زیر آمده است:

روایت شده که زنی پیش پیامبر ﷺ آمد تا با ایشان بیعت کند؛ پس دست خود را بیرون آورد؛ پیامبر ﷺ فرمود: آیا (این دست) دست زن است یا دست مرد؟ زن جواب داد: دست زن. پیامبر ﷺ فرمود: حنا کجا است؟<sup>۲۸</sup>

با این که این روایت در جهت اثبات مصافحه نبی مکرم ﷺ با زنان مطرح شده،<sup>۲۹</sup> ولی هیچ اشاره‌ای نه به صورت صریح و نه از ظاهر روایت بر این مسئله مشاهده نمی‌شود؛ ضمن آن که فقهای راوی این روایت، تنها جواز نگاه به دست زن را به هنگام نیاز برداشت نموده‌اند.<sup>۳۰</sup>

اما در منابع عامه روایاتی نقل شده که به دودسته قابل تقسیم است: دسته اول، روایاتی است که به صراحت بیعت پیامبر اکرم ﷺ را از روی لباس مطرح می‌نمایند؛ از جمله آمده است:

بایع النبی ﷺ النساء وعلی یده ثوب؛<sup>۳۱</sup>  
پیامبر ﷺ در حالی که بردست ایشان لباس بود، با زنان بیعت نمودند.

روایات دیگری نیز به همین مضمون نقل شده است.<sup>۳۲</sup> دسته دوم، روایاتی است که بیعت را به صورت مطلق مطرح نموده است؛ به عنوان نمونه از زنی به نام سوداء نقل شده است:

نزد پیامبر ﷺ رفته تا با ایشان بیعت نمایم. ایشان فرمود: خضاب کن. پس خضاب نموده، سپس به سوی ایشان رفته و بیعت نمودم.<sup>۳۳</sup>

روایات دیگری نیز نقل شده که با عبارات مختلف، مضمونی شبیه به محتوای روایت

۲۸. المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۱؛ السرائر، ج ۲، ص ۶۰۹.

۲۹. حجاب شرعی در عصر پیامبر ﷺ، ص ۹۶۹.

۳۰. المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۱؛ السرائر، ج ۲، ص ۶۰۹.

۳۱. الطبقات الکبری، ج ۸، ص ۵.

۳۲. تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، ج ۱۳، ص ۲۲۶؛ تخریج الأحادیث والآثار، ج ۳، ص ۴۶۴؛ الطبقات الکبری، ج ۸، ص ۵ و ۶.

۳۳. الطبقات الکبری، ج ۸، ص ۱۱.

فوق را بیان نموده است.<sup>۳۴</sup>

برخی معاصران از این روایات وقوع مصافحه میان رسول اکرم ﷺ و زنان را برداشت نموده‌اند؛<sup>۳۵</sup> اما عدم وجود این اخبار در کتب اربعه شیعه و صحاح سته عامه، به جز سنن ابی داود، می‌تواند قرینه‌ای بر عدم اقبال محدثان فریقین به این روایات باشد.

محتوای روایات دسته اول، بیعت یا مصافحه را از روی لباس مطرح نموده است؛ اما روایات دسته دوم هیچ اشاره‌ای به مصافحه نداشته؛ نه به مصافحه تصریح نموده و نه در آن ظهور داشته؛ مگر آن که مبایعه به معنای مصافحه باشد که در لغت چنین نیست، بلکه عادت جاری میان اعراب به هنگام بیعت، تلازم آن با دست دادن بوده است.<sup>۳۶</sup> و از این جهت بوده که این دو واژه در استعمال در معنای نزدیک به هم استعمال گردیده است؛ وگرنه این دو واژه در معنا متباین‌اند؛ زیرا مبایعه در لغت به معنای معاهده است؛<sup>۳۷</sup> در حالی که مصافحه به معنای رساندن دست خود به دست دیگری است.<sup>۳۸</sup>

با توجه به معنای لغوی این دو واژه می‌توان گفت که از میان دلالت‌های سه گانه لفظی، مبایعه به دلالت مطابقی بر معنای دست دادن دلالت ندارد؛ ضمن آن که متضمن معنای دست دادن نیز نیست. اما چنان که اشاره شد، به دلیل تلازم میان آن دو، ممکن است به دلالت التزامی بر دست دادن دلالت نماید؛ اما در روایاتی که از واژه مبایعه استفاده نموده، ولی معنای ملزوم - دست دادن - از آن اراده نشده، این نوع دلالت دچار خدشه می‌شود؛ همچون عبارت زیر:

(آن زن) پرسید: ای پیامبر خدا ﷺ! چگونه با تو بیعت کنیم؟ فرمود: من قطعاً با زنان دست نمی‌دهم. پس ظرف آبی طلب نموده و دست خود را در آن زد. سپس خارج نموده و فرمود: دستان خود را در این آب داخل نمایید که این بیعت است.<sup>۳۹</sup>

حال در این روایت، با وجود آن که اصل ملازمه میان مبایعه و مصافحه در جواب پیامبر

۳۴. مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۱۷۲؛ سنن ابی داود، ج ۲، ص ۲۸۲؛ السنن الکبری، ج ۷، ص ۸۶.

۳۵. حجاب شرعی در عصر پیامبر ﷺ، ص ۹۶۸ - ۹۷۰.

۳۶. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۲۹۰.

۳۷. النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، ص ۱۷۳؛ لسان العرب، ج ۸، ص ۲۳.

۳۸. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ج ۲، ص ۳۴۲.

۳۹. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۷.

اکرم عليه السلام تأیید می‌گردد؛ زیرا ایشان از همان ابتدا و قبل از بیان کیفیت بیعت، با علم به این ملازمه، به دست ندادن با زنان تأکید می‌نمایند تا تلازم موجود در ذهن مردم آن روز را بزدایند و سپس به جواب می‌پردازند؛ اما تلازم موجود آن چنان آشکار و غیر قابل انفکاک نیست که از استعمال لازم، معنای ملزوم اراده شود؛<sup>۴۰</sup> زیرا نه نیاز به سؤال از چگونگی بیعت بود و نه نیاز به ارائه مصداقی جدید از کیفیت بیعت. بنا بر این، مباحثه در این روایت به همان معنای معاهده بوده و در استعمال، معنای ملزوم (دست دادن) از آن اراده نمی‌شود.

علاوه بر مطالب گفته شده، بر فرض که مباحثه از باب منقول یا مرتجل به معنای جدید (دست دادن برای بیعت) وضع شده، اما تنها موقعی می‌توان در معنای جدید مورد استدلال واقع شود که ارتباط واژه از معنای اولیه به طور کامل قطع شده باشد.<sup>۴۱</sup> از آنجا که بر اساس شواهد روایی، همچون روایت اخیر، چنین اتفاقی صورت نگرفته، نمی‌توان بر اساس معنای جدید استدلال نمود که مصافحه صورت گرفته است؛ ضمن آن که استعمال واژه در معنای دست دادن از باب مجاز نیز مخدوش است؛ زیرا اراده معنای مجازی و استدلال بر اساس آن نیاز به قرینه داشته<sup>۴۲</sup> که در این روایات وجود چنین قرینه‌ای روشن نیست. بنا بر این، هر کجا مباحثه بدون قطع کامل از معنای اولیه و بدون قرینه مجاز استعمال شود، دلالت بر همان معنای اولیه (معاهده) می‌نماید.

نتیجه، آن که این دسته از روایات از طرفی نه تنها در هیچ یک از کتب معتبر روایی شیعه نقل نشده، که در صحاح سته عامه، به جز سنن ابی داود، نیز یافت نشده و این نشان از عدم اقبال به این دسته از روایات نزد محدثان فریقین دارد و از طرف دیگر، برخی از روایات مذکور در معنای دست دادن روشن نیست و حداکثر دلالت برخی دیگر، ظهور در معنای مصافحه است و تنها روایت نقل شده که تصریح به مصافحه از روی لباس نموده مرسل است.<sup>۴۳</sup> بنا بر این، تعارض میان آنها و روایات صحیح‌السند و مصرح در عدم مصافحه محقق می‌گردد که با ترجیح سندی روایات متعارض و یا حمل ظاهراً بر این روایات بر نص روایات متعارض می‌توان

۴۰. دلالت التزامی در صورتی وجود داد که: اولاً، ذهن به این اقترا علم داشته باشد؛ ثانیاً، معنای مورد نظر، عقلاً یا عرفاً به طور آشکار، لازمه معنای اصلی و لغوی آن لفظ باشد به نحوی که نتوان آن دور از یک دیگر جدا ساخت (منطقی)، ج ۲، ص ۷۳-۷۴.

۴۱. همان، ص ۸۴.

۴۲. همان.

۴۳. المصنف، ج ۶، ص ۹؛ التمهید، ج ۱۲، ص ۲۴۳؛ تخریج الأحادیث والآثار، ج ۳، ص ۴۶۴.

حکم به عدم پذیرش روایات اخیر داد و یا از تعارض خلاصی یافت.

## ۲-۲-۲. روایات دال بر مصافحه عمر با زنان

اخباری نقل شده که به نظر برخی از معاصران دلالت بر مصافحه عمر، بلکه صحابه با زنان داشته، به گونه‌ای که این کار از طرف پیامبر اکرم ﷺ و به عنوان بیعت عنوان شده است.<sup>۴۴</sup>

در منابع شیعه اعم از روایی، فقهی و تفسیری چنین خبری یافت نشد؛ اما در منابع روایی عامه تنها یک خبر یافت می‌شود که بیان گر سفارت عمر است و با وجود منابع متعدد، خبر مذکور مفرد است؛ زیرا تنها یک راوی آن را نقل نموده است.<sup>۴۵</sup> مضمون خبر آن است که وقتی پیامبر اکرم ﷺ وارد مدینه شدند، زنان مدینه را در خانه‌ای جمع نموده و عمر را به سوی آنان فرستادند و او در حالی که بیرون از خانه بود، شروط بیعت را - که در آیه ۱۲ سوره ممتحنه آمده است - بیان نموده و به نشانه بیعت، دست خود را از بیرون خانه و زنان از داخل خانه دراز نمود.<sup>۴۶</sup>

با توجه به محتوای خبر، نکات زیر قابل تأمل است:

- در ابتدای خبر آمده که هنگام ورود پیامبر اکرم ﷺ این مسئله صورت گرفته است. اگر این امر بیان گر ابتدای هجرت باشد، با محتوای خبر - که بیعت بر اساس شروط آیه ۱۲ سوره ممتحنه است - سازگار نیست؛ زیرا چنان که قبلاً اشاره شد، آیه شریفه در ایام فتح مکه بوده و این اتفاق، اواخر هجرت صورت پذیرفته است؛ ضمن آن که آنچه در اوایل هجرت می‌توانسته به عنوان محتوای بیعت مطرح باشد، اصل اسلام بوده است؛ زیرا اسلام در آن زمان، یک دین نوپا بوده و اصل اسلام مورد نظر بوده؛ چنان که در خبری آمده که تعدادی از زنان نزد پیامبر اکرم ﷺ آمده و این گونه بیعت نمودند:

ای پیامبر خدا ﷺ، با تو بر اسلام بیعت می‌کنیم؛ قطعاً تو را تصدیق نموده و شهادت می‌دهیم که حق آوردی.<sup>۴۷</sup>

۴۴. حجاب شرعی در عصر پیامبر ﷺ، ص ۹۷۱ - ۹۷۳.

۴۵. اصول الحدیث و احکامه، ص ۷۱.

۴۶. مسند احمد، ج ۵، ص ۸۵؛ همان، ج ۶، ص ۴۰۸ و ۴۰۹؛ مسند البزار، ج ۱، ص ۶۳؛ صحیح ابن حبان، ج ۷، ص ۳۱۳ و ۳۱۴؛ صحیح ابن خزيمة، ج ۳، ص ۱۱۲؛ موارد الظمان، ج ۱، ص ۱۱۴؛ السنن الکبری، ج ۳، ص ۱۸۴؛ مجمع الزوائد، ج ۶، ص ۳۸؛ کنز العمال، ج ۱، ص ۳۲۱؛ تخریج الأحادیث والآثار، ج ۳، ص ۴۶۴.

۴۷. الطبقات الکبری، ج ۸، ص ۱۲.

- در روایت مذکور، بعد از قبول شروط بیعت توسط زنان، آنچه به عنوان کیفیت بیعت آمده، عبارت زیر است:

پس ما دستان خود را از داخل خانه دراز نموده و او دستش را از خارج خانه دراز نمود.<sup>۴۸</sup>

ظاهر عبارت فوق هیچ گونه دلالتی بر مصافحه ندارد، مگر از باب ملازمه و از آنجایی که شرط دلالت التزامی - که قبلاً بیان شد - در اینجا وجود ندارد، این نوع دلالت نیز مخدوش است. بنا بر این، چنین خبری با روایات از پیش گفته شده تعارض ندارد؛ زیرا هیچ برداشت عرفی از آن راجع به مصافحه نمی توان داشت.

- حکایت فوق تنها بیان گر عمل یکی از اصحاب پیامبر اکرم ﷺ است و نسبت دادن عمل اصحاب به عنوان سنت پیامبر اکرم ﷺ تنها جایی صحیح است که تقریر ایشان را در پی داشته باشد.<sup>۴۹</sup> در این گزارش اخیر چنین چیزی محقق نشده است. البته برخی، مفهوم سنت را به سیره اصحاب پیامبر اکرم ﷺ نیز تعمیم داده اند؛ اما این مطلب به عقیده دانشمندان شیعه صحت ندارد.<sup>۵۰</sup>

خلاصه آن که این گزارش نمی تواند به عنوان کیفیت بیعت پیامبر اکرم ﷺ مطرح باشد. خبر دیگری در این باب نقل شده مبنی بر این که در روز فتح مکه و در جریان بیعت گرفتن از زنان، عمر از جانب پیامبر اکرم ﷺ به عنوان بیعت با زنان مصافحه نمود.<sup>۵۱</sup> این خبر با روایات صحیح السنند دسته اول، تعارض داشته و با توجه به این که هیچ منبع روایی شیعه و هیچ یک از صحاح سته آن را نقل ننموده و در هیچ خبر مسندی یافت نشده و تنها به عنوان قولی از اقوال ذکر گردیده، با ترجیح سندی روایات دسته اول حکم به عدم پذیرش این خبر می گردد؛ علاوه بر آن، خبر اخیر، همچون خبر قبل، بیان گر عمل یکی از اصحاب بوده و تقریر پیامبر اکرم ﷺ بر این عمل روشن نیست. بنا بر این نمی توان به عنوان سنت پیامبر اکرم ﷺ به این عمل نگریسته شود. بنا بر این، از بحث تعارض با دیگر روایات خارج است.

۴۸. مسند احمد، ج ۵، ص ۸۵.

۴۹. تاریخ عمومی حدیث، ص ۲۶.

۵۰. همان، ص ۲۷.

۵۱. تخریج الأحادیث والآثار، ج ۳، ص ۴۶۱ - ۴۶۲.

### ۳. روایات دال بر بیعت کلامی

در این روایات بدون آن که به مصافحه و یا چیز دیگری اشاره شود، تنها شروط بیعت ذکر گردیده و یا به صراحت اعلام شده که همین سخن، بیعت بوده و نیازی به فعل دیگری نیست. این گروه از روایات را می‌توان به دودسته تقسیم بندی نمود:

- روایاتی که تنها شروط بیعت را ذکر نموده است؛

- روایاتی که بر بیعت کلامی و عدم مصافحه تصریح نموده است.

#### ۳-۱. روایات دال بر شروط بیعت

این روایات تنها به محتوای بیعت اشاره نموده و در آنها از فعل دیگری که بیان گر بیعت است، سخنی به میان نیامده است.

در منابع متعدد روایی و تفسیری شیعه گزارش شده که بیعت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با زنان بر کوه صفا و بر اساس شروط ذکر شده در آیه ۱۲ سوره ممتحنه بوده و در آن به مصافحه و یا فعل دیگری به عنوان بیعت، اشاره نشده است. این منابع یا به صورت مستقیم<sup>۵۲</sup> و یا با واسطه<sup>۵۳</sup> به مجمع البیان استناد نموده و یا بدون هیچ استنادی نقل روایت نموده‌اند؛<sup>۵۴</sup> ضمن آن که روایت مذکور در مجمع البیان<sup>۵۵</sup> نیز بدون اسناد (مرسل) نقل گردیده است. از این رو، دارای ضعف سندی است. در منابع روایی و تفسیری عامه نیز روایاتی به همین مضمون نقل شده است.<sup>۵۶</sup>

با توجه به این که بیعت مذکور در مکه و بر کوه صفا صورت گرفته و این مسئله تا قبل از فتح مکه به دست نیروهای اسلام، قابل تحقق نبوده؛ زیرا مکه تا آن زمان تحت سیطره مشرکان بوده و بیعت با نبی مکرم صلی الله علیه و آله در این شرایط معنا نداشته و نیز با در نظر گرفتن شروط بیعت که در آیه ۱۲ سوره ممتحنه آمده می‌توان نتیجه گرفت که روایت فوق، ناظر به همان روایاتی است که بیان گر بیعت در روز فتح مکه است و از آنجا که روایت اخیر نه در جهت نفی

۵۲. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۴، ص ۲۷۹؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۱۳، ص ۲۱۵ - ۲۱۶؛ مرآة

العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۰، ص ۳۵۸ - ۳۵۹؛ جامع احادیث الشیعة، ج ۲۵، ص ۶۷۶.

۵۳. تقریب القرآن الی الأذهان، ج ۵، ص ۳۹۹ - ۴۰۰.

۵۴. کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۱، ص ۳۸۵ و ۳۸۶.

۵۵. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۴۱۴.

۵۶. تخریج الأحادیث والآثار، ج ۳، ص ۴۶۱ و ۴۶۲؛ مفاتیح الغیب، ج ۲۹، ص ۵۲۴ و ۵۲۳؛ تفسیر الشعبی، ج ۹، ص ۲۹۷؛

تفسیر البغوی، ج ۴، ص ۳۳۴ - ۳۳۵؛ لباب التناویل فی معانی التنزیل، ج ۴، ص ۲۸۴.



ونه در جهت اثبات کیفیت بیعت، اعم از مصافحه و دست بردن در آب، برنیامده و تنها به محتوای بیعت اشاره نموده، می‌توان گفت که این روایت در مقام بیان کیفیت بیعت نبوده تا تعارضی با روایات دسته اول داشته باشد؛ ضمن آن که در صورت استقرار تعارض می‌توان با ترجیح سند روایات دسته اول که بیان گریبعت کلامی به همراه دست بردن در آب است، آن روایات را بر روایت اخیر ترجیح داد.

### ۳-۲. روایات دال بر بیعت کلامی و نفی مصافحه

این دسته از روایات به دو گروه تقسیم می‌شود:

گروه اول، روایاتی است که از زبان عایشه، بیعت کلامی پیامبر اکرم ﷺ با زنان را اثبات و مصافحه حضرت با آنان را نفی می‌نماید؛

گروه دوم، روایاتی است که به تصریح پیامبر اکرم ﷺ، بیعت کلامی حضرت با زنان را اثبات و مصافحه ایشان با آنان را نفی می‌نماید.

در منابع متعدد شیعه<sup>۵۷</sup> و عامه<sup>۵۸</sup> به روایات گروه اول، تصریح شده؛ جز این که سرچشمه روایات مذکور در منابع شیعه، یکی از منابع عامه است. مضمون این روایات آن است که بیعت پیامبر اکرم ﷺ با زنان به کلام (بیان شروط ذکر شده در آیه ۱۲ سوره ممتحنه) بوده و دست ایشان هرگز با دست زنی که متعلق به او نبوده، تماس نداشته است.

به نظر می‌رسد که راوی در مقام بیان جزئیات بیعت نبوده، بلکه مقصود وی، زدودن ذهنیت رایج در بیعت از ذهن مخاطب بوده؛ زیرا در آن زمان رسم عرب بر این بوده که بیعت به همراه مصافحه صورت گیرد.<sup>۵۹</sup> البته چنان که گذشت، این ملازمه به گونه‌ای نبوده که موجب عدم انفکاک این دوازهم شده و از ذکر لازم، ملزوم اراده شود. علاوه بر آن، روایاتی که بر مصافحه و یا عدم مصافحه پیامبر اکرم ﷺ به هنگام بیعت تصریح نموده، خود گویای این تقارن ذهنی در آن دوران بوده است. حال هر یک از آنها مورد پذیرش باشد، خود شاهدی بر وجود چنین فرهنگی در آن زمان است.

خلاصه آن که تعارض ابتدایی این دسته از روایات با روایاتی که بیان گرتألیف بیعت کلامی و دست بردن در آب است، قابل رفع است؛ زیرا ظهور روایات اخیر، انحصار بیعت در

۵۷. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۴۱۴ - ۴۱۵؛ مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۰، ص ۳۵۹.

۵۸. زاد المسیر، ج ۸، ص ۱۲؛ مسند احمد، ص ۱۵۳؛ صحیح البخاری، ج ۸، ص ۱۲۵؛ السنن الکبری، ج ۸، ص ۱۴۷.

۵۹. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۲۹۰.

کلام است؛ اما با توجه به ادامه روایت که تماس دست زنان نامحرم توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را نفی می‌کند، می‌توان گفت که انحصاری که از ظاهر روایات قابل استفاده است، نه انحصار مطلق که انحصار نسبی (نسبت به دست دادن با زنان) است؛. به عبارت دیگر، انحصار بیعت کلامی برگرفته از این روایات، تنها نفی مصافحه نموده و نه نفی هر فعل دیگری که به عنوان بیعت صورت گرفته؛ ضمن آن که در صورت پذیرش انحصار مطلق از ظاهر روایات مذکور، تعارض میان ظاهر روایات اخیر و نص روایات دسته اول (تألیف بیعت کلامی و دست بردن در آب)، با حمل ظاهر بر نص قابل رفع بوده و این دو گروه از روایات با جمع عرفی قابل اجتماع است.

علاوه بر آنچه گفته شد، در صورت استقرار تعارض می‌توان گفت که مرسل بودن برخی از این روایات و مفرد بودن برخی دیگر به دلیل سند «معمّر عن الزهیری، عن عروة عن عائشة» به عنوان تنها سند روایت و مشترک بودن «عروة» بین عناوینی که برخی از آنها مجهول هستند،<sup>۶۰</sup> باعث می‌شود روایات اخیر دارای ضعف سندی بوده و روایات متعارض به دلیل صحت سندی، ترجیح سندی یافته و روایات اخیر مورد پذیرش واقع نگردد. در نتیجه، این روایات نمی‌تواند پذیرش روایات صحیح السندی را که بیان‌گر تألیف بیعت کلامی و دست بردن در آب است، مورد خدشه قرار دهد.

در روایات گروه دوم، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در جریان بیعت با زنان، بیعت کلامی را کافی دانسته و از دست دادن با زنان با صراحت خودداری می‌نمودند.

در هیچ یک از منابع حدیثی، فقهی و تفسیری شیعه روایتی - که بیان‌گر این مطلب باشد - یافت نشد؛ اما در منابع عامه تعداد قابل ملاحظه‌ای از این روایات به دست می‌آید. در این دسته از روایات، بیعت با زنان بر اساس اسلام و یا شروط شش‌گانه‌ای که در آیه ۱۲ سوره ممتحنه آمده، صورت گرفته و از دست دادن با زنان با صراحت خودداری شده است؛ به گونه‌ای که در برخی از آنها به دلیل ذهنیت اعراب در تقارن میان بیعت کلامی و مصافحه، زنان خواستار مصافحه بوده و یا خود را مهیای مصافحه می‌نمودند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مواجهه با این خواسته، آن را رد نموده و بیعت را در همان حد گفتاری کافی می‌دانستند؛ به عنوان نمونه از اسما بنت یزید نقل شده است:

با پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بیعت نمودیم. پس تعهد گرفتند از ما که به خدا شرک نورزند و

۶۰. المفید من معجم رجال الحدیث، ص ۳۷۳.

دزدی نکرده و زنا ندهند و فرزندانشان را به قتل نرسانند و... تا انتهای آیه. و فرمود: من با شما مصافحه نمی‌کنم؛ ولی از شما همان تعهدی که خدا از شما گرفته را می‌گیرم.<sup>۶۱</sup>

این دسته از روایات، گرچه به یک مضمون اشاره دارد، اما با توجه به محتوای آنها، هر کدام در زمان و مکان خاصی اتفاق افتاده است؛ برخی به بیعت عقبه اشاره نموده،<sup>۶۲</sup> برخی به حدیبیه<sup>۶۳</sup> و برخی دیگر به فتح مکه.<sup>۶۴</sup> در این میان، برخی از روایات، بدون ذکر موقعیت بیعت به اصل آن پرداخته است.<sup>۶۵</sup> در صورت پذیرش این دسته از روایات، محتوای آنها می‌تواند بیان‌گر سیره‌ای مستمر در کیفیت بیعت ایشان با زنان باشد.

رفع تعارض گروه دوم با روایاتی که بیان‌گر تألیف بیعت کلامی و دست بردن در آب است، به همان شیوه‌ای است که در روایات گروه اول بیان شد.

در مجموع می‌توان گفت: «اساس بیعت همان مواردی است که بیعت بر آنها بنیان نهاده شده و حواشی جزء اصل بیعت نبوده و اگر درباره مردان مصافحه‌ای صورت گرفته، نه به این دلیل است که مصافحه از ارکان بیعت است، بلکه از آن جهت است که رسم مردان عرب در مصافحه برای بیعت تا زمانی که با زن نامحرم نباشد، مورد مخالفت شریعت اسلام نبوده و در صورتی که مخالفت نماید، همچون مصافحه زن و مرد نامحرم، به همان بیعت کلامی باید بسنده نمود؛ ضمن آن که دست بردن در آب برای بیعت با زنان که در برخی از روایات آمده و در این روایات هیچ اشاره‌ای به آن نشده، به منظور جایگزینی آن به جای رسمی از رسوم عرب بوده و هیچ‌گونه تأثیری در اصل بیعت نخواهد داشت. با این تفسیر، تضادی میان روایات اخیر و دیگر روایات نخواهد بود؛ روایاتی که بیان‌گر بیعت کلامی به همراه دست بردن در آب بوده و یا تنها به دست بردن در آب اشاره نموده است و تنها با روایات دال بر مصافحه تعارض مستقر خواهد داشت.

۶۱. الطبقات الکبری، ج ۸، ص ۱۱-۱۲.

۶۲. همان، ص ۱۰-۱۱.

۶۳. تاریخ مدینه دمشق، ج ۶۹، ص ۳۵ و ۳۶.

۶۴. الطبقات الکبری، ج ۸، ص ۲۳۶-۲۳۷؛ تخریج الأحادیث والآثار، ج ۳، ص ۴۶۵.

۶۵. الموطأ، ج ۳، ص ۴۳۹؛ سنن النسائی، ج ۷، ص ۱۴۹؛ الطبقات الکبری، ج ۸، ص ۱۱-۱۲.

#### ۴. روایات دال بر جواز مصافحه زنان و مردان نامحرم از روی لباس

در پایان می‌توان به روایاتی اشاره نمود که در برخی از کتب اربعه حدیثی شیعه آمده است؛ به عنوان مثال، نقل شده که از امام صادق علیه السلام درباره دست دادن زن و مرد سؤال شد و حضرت در جواب، فرمود:

بر مرد جایز نیست که با زن دست دهد، مگر زنی که نمی‌تواند با او ازدواج کند ... و اما زنی که ازدواج با او جایز است، پس جز از روی لباس با او نباید دست داد و نمی‌تواند دست (یا کف دست) آن زن را لمس کند.<sup>۶۶</sup>

روایات دیگری نیز با اسناد و طرق مختلف بر این مسئله دلالت دارد.<sup>۶۷</sup> برخی از این روایات، از جمله روایت فوق، از جهت سند، موثق دانسته شده و عمل اصحاب را به دنبال داشته است.<sup>۶۸</sup>

محتوای این گروه از روایات بر جواز مصافحه زن و مرد نامحرم از روی لباس و عدم جواز مصافحه بدون حایل دلالت دارد و روایاتی که بیان گر عدم مصافحه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به صورت مطلق است، حداقل بر عدم وجوب مصافحه دلالت دارند.<sup>۶۹</sup> به این ترتیب، در مصافحه از روی لباس، دلالت هر دو گروه بر اباحه مورد اتفاق است؛ ضمن آن که در مصافحه مستقیم (لمس دست یکدیگر) دلالت هر دو گروه بر حرمت مورد اتفاق است. پس تعارض ابتدایی قابل رفع است.

نکته قابل توجه آن است که با وجود آن که روایات اخیر بر اباحه دست دادن زن و مرد نامحرم از روی لباس دلالت دارد؛ اما این بدان معنا نیست که چنین فعلی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صادر شده باشد؛ چرا که این گروه از روایات در مقام بیان سنت عملی نبی اکرم صلی الله علیه و آله نبوده و تنها در مقام بیان حکم اباحه است؛ هر چند چنین فعلی از ایشان صادر نشده باشد.

#### نتیجه

از مجموع روایات و اخباری که از منابع حدیثی فریقین نقل گردیده، می‌توان نتیجه گرفت که بیعت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با زنان دارای دوبرخش بوده است: یکی محتوای بیعت و دیگری

۶۶. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۵.

۶۷. من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹؛ الکافی، ج ۵، ص ۵۲۵ و ۵۲۶.

۶۸. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۰، ص ۳۵۵.

۶۹. اصول الفقه، ج ۲، ص ۶۴.

تشریفات آن. برخی روایات به محتوا پرداخته، برخی تنها به کیفیت بیعت اشاره نموده و برخی دیگر، محتوا و کیفیت بیعت را درهم آمیخته است.

در این میان، سه گروه مورد اشاره، با یکدیگر تعارض اجمالی دارند. این سه گروه نیز به هفت دسته تقسیم می‌گردد؛ بدین ترتیب:

- روایات دال بر بیعت کلامی به همراه دست بردن در آب از جهت محتوا و سند قابل پذیرش است.

- روایات دال بر بیعت کلامی به همراه مصافحه، ظهورش در مصافحه مخدوش است؛ ضمن آن که با پذیرش ظهور آن و تعارض با روایاتی که بر عدم مصافحه تصریح نموده، تعارض ابتدایی با حمل ظاهر بر نص مرتفع می‌گردد.

- روایات دال بر دست بردن در آب، مؤید روایات دسته اول بوده و می‌توان به صحت آنها اذعان نمود.

- روایات دال بر مصافحه پیامبر اکرم ﷺ با روایات صحیح‌السند و مصرح در عدم مصافحه متعارض است که با ترجیح سندی روایات متعارض و یا حمل ظاهراً این روایات بر نص روایات متعارض می‌توان حکم به عدم پذیرش روایات اخیر داد و یا از تعارض خلاصی یافت.

- روایات دال بر مصافحه عمر هیچ‌گونه دلالتی بر مصافحه ندارد؛ ضمن آن که نمی‌توان به عنوان سنت پیامبر اکرم ﷺ به آن نگریسته شود.

- روایات دال بر شروط بیعت در مقام بیان کیفیت بیعت نبوده تا تعارضی با روایات دسته اول داشته باشد.

- روایات دال بر بیعت کلامی و نفی مصافحه با روایات دسته اول متعارض بوده و با حمل ظاهر بر نص قابل رفع است.

در نتیجه، هفت دسته روایات اخیر یا تعارضی با هم نداشته یا تعارض آنها ابتدایی بوده و قابل رفع است و یا در صورت استقرار تعارض می‌توان از مرجحات سندی در تقدیم روایات صحیح‌السند بهره برد.

در این میان، روایاتی که بیان گراباحه مصافحه زن و مرد نامحرم از روی لباس است، با روایات بیان گر عدم مصافحه پیامبر اکرم ﷺ با زنان تعارض نداشته و قابل جمع است.

### کتابنامه

- اصول الفقه، محمد رضا مظفر، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه های علمیه قم، چهارم، ۱۳۷۷ ش.
- تاریخ عمومی حدیث، مجید معارف، تهران: کویر، پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- تاریخ مدینه دمشق، ابن عساکر، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ ق.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضی حسینی زبیدی، بیروت: دارالفکر، اول، ۱۴۱۴ ق.
- تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، یوسف بن عبد الرحمن مزی، بی جا، المکتب الإسلامی و الدار القیمة، ۱۴۰۳ ق.
- تخريج الأحادیث والآثار، جمال الدین زیلعی، ریاض: دار ابن خزيمة، اول، ۱۴۱۴ ق.
- تفسیر البغوی، بغوی، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- تفسیر الثعلبی، ثعلبی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول، ۱۴۲۲ ق.
- تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد قمی مشهدی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، اول، ۱۳۶۸ ش.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، قم: دارالکتاب، چهارم، ۱۳۶۷ ش.
- تقریب القرآن إلى الأذهان، محمد حسینی شیرازی، بیروت: دارالعلوم، اول، ۱۴۲۴ ق.
- التمهید، ابن عبد البر، مغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ۱۳۸۷ ق.
- جامع احادیث الشیعة، حسین بروجردی، تهران: فرهنگ سبز، اول، ۱۳۸۶ ش.
- حجاب شرعی در عصر پیامبر ﷺ، امیر حسین ترکاشوند، تهران، امیر حسین ترکاشوند، ۱۳۸۹ ش.
- دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جمعی از نویسندگان، تهران: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
- ذکر أخبار اصبهان، ابو نعیم اصفهانی، لیدن: چاپخانه بریل، ۱۹۳۴ م.
- رجال الطوسی، محمد بن حسن طوسی، قم: نشر اسلامی، اول، ۱۴۱۵ ق.
- رجال النجاشی، أحمد بن علی بن أحمد نجاشی، قم: نشر اسلامی، پنجم، ۱۴۱۶ ق.
- روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، سید محمود آلوسی، بیروت: دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۱۵ ق.
- زاد المسیر، عبد الرحمن بن علی جوزی، بی جا، دارالفکر، اول، ۱۴۰۷ ق.

- السرائر، محمد بن احمد بن ادريس، قم: دفتر انتشارات اسلامي، دوم، ۱۴۱۰ق.
- السنن الكبرى، بيهقي، بي جا، دار الفكر، بي تا.
- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد قزويني، بي جا، دار الفكر، بي تا.
- سنن أبي داود، ابن اشعث سجستاني، بي جا، دار الفكر، اول، ۱۴۱۰ق.
- سنن النسائي (المجتبى من السنن)، أبو عبد الرحمن نسائي، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، اول، ۱۴۰۶ق.
- صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل بخاري، بي جا، دار الفكر، ۱۴۰۱ق.
- صحيح ابن حبان، ابن حبان، بي جا، مؤسسة الرسالة، دوم، ۱۴۱۴ق.
- صحيح ابن خزيمة، ابن خزيمة، بي جا، المكتب الإسلامي، دوم، ۱۴۱۲ق.
- الطبقات الكبرى، محمد ابن سعد، بيروت: دار صادر، بي تا.
- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، تهران: دار الكتب الإسلامية، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- كنز العرفان في فقه القرآن، فاضل مقداد، بي جا، مجمع جهاني تقريبات مذاهب اسلامي، اول، ۱۴۱۹ق.
- كنز العمال، متقى هندی، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق.
- لباب التأويل في معاني التنزيل، علي بن محمد بغدادی، بيروت: دار الكتب العلمية، اول، ۱۴۱۵ق.
- لسان العرب، ابن منظور، بيروت: دار الفكر - دار صادر، سوم، ۱۴۱۴ق.
- المبسوط، محمد بن حسن طوسي، بي جا، المكتبة المرتضوية، ۱۳۸۸ش.
- مجمع البيان في تفسير القرآن، فضل بن حسن طبرسي، تهران: ناصر خسرو، سوم، ۱۳۷۲ش.
- مجمع الزوائد، هيثمي، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۰۸ق.
- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر مجلسي، تهران: دار الكتب الإسلامية، دوم، ۱۴۰۴ق.
- مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، حسين نوري، قم: آل البيت (علل)، اول، ۱۴۰۸ق.
- مسند احمد، احمد ابن حنبل، بيروت: دار صادر، بي تا.
- مسند البزار، احمد بن عمرو بزار، بي جا، بي تا.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد فيومي، قم: دار الهجرة، دوم، ۱۴۱۴ق.
- معجم مقاييس اللغة، أحمد ابن فارس، قم: مكتب الاعلام الاسلامي، اول، ۱۴۰۴ق.

- المعجم الكبير، سليمان بن احمد طبراني، قاهرة: مكتبة ابن تيمية، بي تا.
- المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، بي جا، المجلس العلمي، بي تا.
- مفاتيح الغيب، فخرالدين رازي، بيروت: دار احياء التراث العربي، سوم، ١٤٢٠ق.
- المفيد من معجم رجال الحديث، محمد جواهرى، قم: مكتبة المحلاتى، دوم، ١٤٢٤ق.
- منطق، محمود منتظري مقدم، قم: مركز مديريت حوزه هاى علميه، دوم، ١٣٩٠ش.
- من لا يحضره الفقيه، محمد بن على ابن بابويه، قم: دفتر انتشارات اسلامى، دوم، ١٤١٣ق.
- موارد الضمان، هيثمى، بي جا، دار الثقافة العربية، اول، ١٤١١ق.
- الموطأ، مالك بن أنس، دمشق: دار القلم، ١٤١٣ق.
- النهاية فى غريب الحديث والأثر، مبارك بن محمد ان اثير جزرى، قم: اسماعيليان، چهارم، ١٣٦٧ش.



## روایت «أنا نقطة تحت الباء» در ترازی نقد

محسن دیمه کارگراب<sup>۱</sup>

### چکیده

روایت «أنا نقطة تحت الباء» روایتی منسوب به امام علی علیه السلام است که در آثاری با رویکرد عرفانی نقل شده که گاه در میراث عرفانی و فلسفی شرح داده شده و گاه تک‌نگاری‌هایی متعددی درباره آن نگاشته شده است. این امر بر ضرورت ارزیابی این روایت می‌افزاید که در این نوشتار به آن می‌پردازیم. بررسی‌ها نشان می‌دهد که اولین بار ابن طلحة شافعی در قرن هفتم در *الدر المنظم فی السرا الأعظم*، گوینده این عبارت را امام علی علیه السلام دانسته، لیکن او و قایلان انتساب آن به حضرت پس از وی، سندی برای آن ذکر نکرده‌اند. از سوی دیگر، افرادی چون *عین القضات همدانی*، *سمعانی*، *ابن عربی* و *سعید الدین فرغانی* گوینده آن را شبلی صوفی دانسته‌اند؛ در حالی که *تهذیب الاسرار* ابو سعید خرگوشی، *الرسالة القشیریة ابوالقاسم قشیری*، *احیاء العلوم غزالی* و *تذکرة الأولیاء عطار* نیشابوری گویای انتساب آن به شخصی ناشناخته از معاصران شبلی است. افزون بر این، فقدان نقطه در خط عربی در صدر اسلام، تاریخ نقطه‌گذاری در مصاحف و درج نقطه در مصاحف با کارکرد اعراب، مصاحف بدون نقطه منسوب به معصومان (علل) در قرن اول، عدم استعمال نقطه به معنای اصطلاحی آن در روایات، وضعف و قصور دلالی مؤیدات روایی آن موجب تردید در انتساب این روایت به امیر المؤمنین علیه السلام می‌شود که در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: امام علی علیه السلام، شبلی، مآثورات عرفانی، نقطه تحت الباء.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن مشهد.

## طرح مسئله

یکی از روایات قابل تأمل در میراث عرفانی، روایت «أنا نقطة تحت الباء» منسوب به امیر المؤمنین علیه السلام است که در کتب و به ویژه در تفاسیری که گرایش عرفانی و یا گرایش فلسفی دارند، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار شده و تک‌نگاری‌های متعددی از دیرباز در شرح روایت مذکور نگاشته شده است. این امور بر اهمیت این روایت افزوده است. بر این اساس، بررسی اعتبار این روایت ضروری می‌نماید؛ لیکن پیش از پرداختن به این موضوع، به جایگاه این روایت در میراث تفسیری و عرفانی امامیه اشاره می‌کنیم:

### ۱. جایگاه روایت در آثار امامیه

سید حیدر آملی در تفسیر المحيط الأعظم<sup>۲</sup> و در آثار دیگرش بارها این روایت را از امیر المؤمنین علیه السلام نقل کرده است.<sup>۳</sup> در منهج الصادقین<sup>۴</sup> و تفاسیر متأخر نیز این روایت نقل شده است.<sup>۵</sup> در آثار غیر تفسیری، رجب برسی (م ۸۱۳ق) این روایت را به صورت «أنا النقطة التي تحت الباء المبسوطة» از امیر المؤمنین علیه السلام نقل کرده است. میرداماد روایت مذکور را از آن حضرت نقل کرده<sup>۶</sup> و ملاصدرا نیز این حدیث را شرح داده است.<sup>۷</sup> در آثار دیگری این روایت به امیر المؤمنین علیه السلام منسوب شده است.<sup>۸</sup>

### ۲. تک‌نگاری در شرح روایت مذکور

در شرح این روایت آثار متعددی نگاشته شده است؛ مانند کتب و رساله‌های زیر:  
- سر النقطة التي تحت باء البسملة، نوشته علاء الدین سمنانی (م ۷۳۶ق) موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۳/۹۶.

۲. رک: تفسیر المحيط الأعظم، ج ۱، ص ۲۱۱ و ۲۱۴؛ ج ۲، ص ۳۷۰، ۴۰۸ و ۴۱۳.  
۳. المقدمات من نص النصوص، ص ۳۱۰؛ جامع الأسرار، ص ۴۱۱ و ۵۶۳؛ نقد النقود، ص ۶۹۵ و ۷۰۰.  
۴. تفسیر منهج الصادقین، ج ۱، ص ۲۳.  
۵. رک: تفسیر روح البیان، ج ۱، ص ۷؛ تفسیر الصراط المستقیم، ج ۳، ص ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۵۷؛ حجة التفاسیر، ج ۱، ص ۴۲؛ تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۶۱، ۱۶۹، ۱۷۱ و ۱۷۵؛ تفسیر أم الكتاب، ص ۱۱۷ و ۲۰۷؛ مقتنیات الدرر، ج ۱، ص ۹.  
۶. جداول و مواقیف، ص ۱۸۹ - ۱۹۰.  
۷. الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۳۲ - ۳۴؛ مفاتیح الغیب، ص ۲۱ - ۲۴.  
۸. رک: شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۶۳۶؛ ج ۲، ص ۱۳۲ و ۶۶۲؛ ج ۳، ص ۳۰۹؛ البراهین القاطعة، ج ۳، ص ۲۸۸؛ أسرار الحکم، ص ۶۵۴؛ هادی المضلین، ص ۲۰ و ۱۲۲؛ شرح الأسماء الحسنی، ص ۵۲.

- أسرار النقطة، نوشته میرسید علی بن شهاب الدین همدانی (م ۷۸۶ق).<sup>۹</sup> نام دیگر آن الرسالة القدسیة فی أسرار النقطة الحسیة است.<sup>۱۰</sup>

- رسالة نقطة فی شرح أنا النقطة التي تحت الباء، نوشته صائن الدین ترکه (م ۸۳۵ق).<sup>۱۱</sup>

- سر النقطة، نوشته صدر المتألهین شیرازی (م ۱۰۵۰ق).<sup>۱۲</sup>

- تقسیم البحور، والخاتمة فی شرح حدیث أنا النقطة تحت الباء، نوشته مظفر علی شاه نعمة اللهی کرمانی.<sup>۱۳</sup>

و نیز شرح حدیث أنا النقطة، نوشته محمد تقی مامقانی (م ۱۳۱۲ق).<sup>۱۴</sup>

با توجه تک نگاری هایی که در خصوص این روایت نگاشته شده، می توان نیمه اول قرن هشتم را آغاز توجه اساسی به این روایت دانست. از سوی دیگر، در همین قرن فرقه حروفیه پدید آمد و سپس نقطویان از میان آنها پدید آمدند که یکی از مستندات آنها روایت مذکور بوده است.

### ۳. ادله عدم انتساب به امیر المؤمنین علیه السلام

ادله گوناگونی وجود دارد که گویای عدم صدور این سخن به امیر المؤمنین علیه السلام است که بدان ها اشاره می شود:

#### ۳-۱. ارسال و تعلیق در سند

قدیمی ترین منبعی که این روایت را از امیر المؤمنین علیه السلام نقل کرده، ابن طلحه شافعی (م ۶۵۲ق) در الدر المنظم فی السرا الأعظم است که عبارت «أنا النقطة التي هي تحت الباء» را به عنوان سخن حضرت علی علیه السلام در ادامه عبارت «بدان که همه أسرار الله در کتب آسمانی است، و همه آنچه در کتب آسمانی است، در قرآن است و همه آنچه در قرآن است، در سوره فاتحه است، و همه آنچه در سوره فاتحه می باشد، در بسمله است، و همه آنچه در بسمله وجود دارد، در باء بسمله می باشد و همه آنچه در باء بسمله وجود دارد، در نقطه زیر باء

۹. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۲، ص ۵۶؛ ج ۷، ص ۷۲.

۱۰. همان، ج ۱۱، ص ۲۲۱-۲۲۲.

۱۱. همان، ج ۸، ص ۵۳.

۱۲. همان، ج ۱۲، ص ۱۷۰.

۱۳. همان، ج ۲۰، ص ۲۱.

۱۴. همان، ج ۱۳، ص ۱۸۹.

است» ذکر کرده است؛<sup>۱۵</sup> اما سندی برای آن ارائه نکرده است. بنا براین، ابن طلحه اولین کسی است که این عبارت را منسوب به امام علی علیه السلام دانسته است.

قیصری (م ۷۵۱ق) نیز این عبارت را در بندی از خطبه امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده است:

أنا نقطة باسم الله، أنا جنة الذي فرطتم فيه، وأنا العرش، وأنا الكرسي...<sup>۱۶</sup>

و نیز در شرح فصوص الحکم عبارت «انا نقطة باء بسم الله، انا جنب الله الذي فرطتم فيه، و انا القلم، و انا اللوح المحفوظ...» را سخن آن امام همام دانسته است.<sup>۱۷</sup>

پس از وی سید حیدر آملی آن را در کتب گوناگونش از حضرت علی علیه السلام نقل کرده که در

خطبه افتخاریه در جمعی از اعیان، اشراف و مهاجران و انصار در کوفه ایراد شده است.<sup>۱۸</sup>

در پاسخ به این ادعا باید گفت: اول، این که اگر این خطبه در جمع عموم مردم، اشراف، مهاجران و انصار و در مسجد کوفه بوده، یعنی وجود نقطه تحت باء امری مرسوم و عادی و قابل فهم برای مردم بوده، لکن این امر با تاریخ نقطه گذاری در مصحف و معنای ابتدایی نقطه - که به منظور حرکات اعرابی کلمات بوده - منافات دارد. دوم، رجب بررسی از معاصران سید حیدر آملی در کتابش این خطبه را نقل کرده و در این خطبه طولانی عبارت مذکور دیده نمی شود.<sup>۱۹</sup> سوم، این که ابن شهر آشوب در خطب معروف امیرالمؤمنین علیه السلام از این خطبه به عنوان خطبه افتخاریه کرده<sup>۲۰</sup> و دو عبارت کوتاه از آن چنین است:

أنا كسرت الأصنام، أنا رفعت الأعلام، أنا بنيت الإسلام.<sup>۲۱</sup>

و

أنا أذان الله في الدنيا ومؤذنه في الآخرة.<sup>۲۲</sup>

بررسی تطبیقی نشان می دهد که هیچ کدام از این دو عبارت در نسخه خطبه افتخار رجب بررسی نیست. چهارم، با توجه به خلط ها و عدم ضبط وی در نقل روایات را

۱۵. الدر المنظم فی السرا الأعظم، نسخه خطی، ص ۲۳.

۱۶. شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری، ص ۶۶.

۱۷. شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۸.

۱۸. تفسیر المحيط الأعظم، ج ۲، ص ۴۰۸-۴۰۹.

۱۹. رک: مشارق أنوار الیقین، ص ۲۶۰-۲۶۲.

۲۰. المناقب، ج ۲، ص ۴۷.

۲۱. همان، ج ۲، ص ۱۳۶.

۲۲. همان، ج ۳، ص ۲۳۶.

با دخل و تصرف و با ترکیب آنها در یک دیگر نقل می‌کند؛ چه این که علامه مجلسی مشارق الأنوار و الألفین را مشتمل بر خلط و اشتباه دانسته، به متفردات او در کتب یاد شده، اعتماد نکرده و بر آن است که روایاتی را از او نقل کند که موافق اخبار برگرفته از اصول معتبر باشد.<sup>۲۳</sup> افزون بر این، به گفته علامه مجلسی خطبة البیان در کتب غلات و امثال آنها ذکر شده و برخی چون علامه عسکری و سید جعفر مرتضی بر جعلی و بی سند بودن و سرشار از غلو و غلط بودن آن تصریح کرده‌اند.<sup>۲۴</sup>

رجب برسی (ح ۸۱۳ق) نیز در مشارق الأنوار، در مبحث «أسرار علم الحروف» این روایت را از امیر المؤمنین علیه السلام این گونه نقل کرده است:

أنا النقطة التي تحت الباء المبسوطة.<sup>۲۵</sup>

ابن ابی جمهور نیز در المعجلی، گوینده آن را حضرت علی علیه السلام دانسته و گوید این روایت را بزرگانی از صحابه همچون سلمان، ابوذر و کمیل از آن حضرت نقل کرده‌اند؛<sup>۲۶</sup> اما سندی برای آن ذکر نکرده است.

### ۳-۲. انتساب به دیگران

بررسی میراث عرفانی حکایت از آن دارد که این سخن گاه به شبلی صوفی و گاه به شخصی ناشناخته از معاصران شبلی نسبت داده شده است:

#### ۳-۲-۱. انتساب به شبلی

بر پایه تتبع نگارنده در کتب کهن اسلامی به ویژه میراث عرفانی متقدم، کتاب «تمهیدات» نوشته عین القضات همدانی (۵۲۵ق) قدیمی‌ترین مصدری است که در آن گوینده عبارت «أنا نقطة باء بسم الله» شبلی ذکر شده است. عین القضات در کتابش می‌نویسد: «در این مقام شبلی را معذورداری آنجا که گفت: «أنا نقطة باء بسم الله» گفتند وی را که تو کیستی؟ گفت: من نقطه بای «بسم الله» ام، و نقطه «بسم الله» از اصل «بسم الله» نیست، و غیر «بسم الله» نیست؛ اصل بسم الله را به نقطه با حاجت باشد که اظهار بسم بدان

۲۳. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۰.

۲۴. همان، ج ۲۵ ص ۳۴۸؛ نقش‌نامه در احیای دین، ج ۱، ص ۵۸۰-۵۸۱؛ بیان الأئمة و خطبة البیان فی المیزان، ص ۴۳ به بعد.

۲۵. مشارق الأنوار، ص ۳۱.

۲۶. المعجلی، ص ۴۰۹.

باشد، اما نقطه «ب» بی اسم بین چه باشد». ۲۷

احمد بن ابی المظفر سمعانی (م ۵۳۴ق) نیز ذیل حکایتی در کتاب «روح الأرواح» گوینده عبارت مذکور را شبلی دانسته است: «روزی در آن وجد خود برون آمده بود، یکی گفت: شبلی کیست؟ گفت: «انا النقطة التي تحت الباء» بسم الله بنویسی و در زیر با نقطه بزنی، شبلی آن نقطه است». ۲۸

پس از وی ابن عربی (م ۶۳۸ق) در فتوحات مکیه، عبارت «أنا نقطة تحت الباء» را سخن شبلی دانسته است. وی در باب معرفة أسرار بِسْمِ الله و فاتحة ذیل عنوان «رمزية الباء» می نویسد: «به شبلی گفته شد، تو شبلی هستی؟ گفت: أنا النقطة التي تحت الباء» ۲۹ وی در جای دیگری در قالب شعر به این مطلب اشاره کرده است:

الباء للعارف الشبلي معتبر وفي نقيطتها للقلب مدكر؛ ۳۰

باء منسوب به شبلی معتبر است و در نقطه آن برای قلب تذکری وجود دارد.

گفتنی است ابن عربی این ماجرا از شبلی را در «رسالة الباء» نیز نقل کرده است. ۳۱ بی گمان اگر ابن عربی این عبارت را از امیر المؤمنین علی عليه السلام می دانست، انگیزه ای بر پوشاندن آن نداشته زیرا وی در آثارش روایات بسیاری از آن امام با لفظ امیر المؤمنین عليه السلام نقل کرده و نیز حتی روایات محبت آل محمد را نیز نقل کرده است. افزون بر این که بی گمان اگر به روایت امیر المؤمنین عليه السلام استناد نماید قوت سخنش بیشتر است از این که به کلام شبلی اشاره نماید. لذا اگر او این عبارت را از آن حضرت می دانست، به آن اشاره می نمود. ابن عربی در تفسیرش ۳۴ مرتبه از حضرت با عنوان امیر المؤمنین عليه السلام یاد کرده که در این تعداد حدود سی روایت از حضرت نقل کرده، البته گاه با عنوان امیر المؤمنین علی عليه السلام و دو مرتبه به صورت قال علی عليه السلام روایت نقل کرده است. ۳۲

پس از وی سعیدالدین فرغانی (م ۶۹۱ق) در شرحش بر قصیده تائیه ابن فارض (م ۶۳۲ق)

۲۷. تمهیدات، ص ۱۱۴.

۲۸. روح الأرواح، ص ۳۳۴.

۲۹. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۰۲.

۳۰. همان، ج ۱، ص ۷۳.

۳۱. رسالة الباء (مشاهد الاسرار القدسية)، ص ۱۲۲؛ مجموعه رسائل ابن عربی، کتاب الباء، ج ۱، ص ۴۵۸.

۳۲. رک: تفسیر ابن عربی، ج ۱، ص ۵۲؛ همان، ج ۱، ص ۳۰۷.

این سخن را منسوب به شبلی دانسته است و از ابن فارض<sup>۳۳</sup> نقل می‌کند: شبلی فرمود: «أنا النقطة التي تحت الباء».<sup>۳۴</sup>

عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۰ ق) و عبدالکریم جیلی (م ۸۳۲ ق) نیز عبارت «أنا النقطة التي تحت الباء» را به شبلی نسبت داده‌اند.<sup>۳۵</sup> در میان متأخران نیز آلوسی (د ۱۲۷۰ ق) این عبارت را منسوب به شبلی دانسته و همان حکایت از فتوحات مکیه و همان شعر از ابن عربی را ذیل تفسیر سوره حمد، نقل کرده است.<sup>۳۶</sup> شاید به مرور زمان شبلی به علی عليه السلام در مقام نقل زبانی و نوشتاری در کتب، تصحیف شده است.

### ۳- ۲- ۲. انتساب به فردی ناشناخته از معاصران شبلی

بررسی بیشتر در کتب متقدم بر عین القضاة، سمعانی و ابن عربی نشان می‌دهد که انتساب این عبارت به شبلی نیز مورد تردید است؛ زیرا ابوسعید خرقوشی (م ۴۰۷ ق) - که نسبت به افراد مذکور، به عصر شبلی (م ۳۳۴ ق) نزدیک تر بوده - در تهذیب الاسرار فی أصول التصوف، در بابی درباره مقام تواضع و فنا می‌نویسد:

جاء رجل إلى الشبلي فقال له: ما أنت؟ وكان هذا دأبه، فقال: أنا النقطة التي تحت الباء، فقال له الشبلي: أباد الله تعالى شاهدك أو تجعل لنفسك مكانا؟<sup>۳۷</sup>

بر پایه این سند متقدم، «أنا النقطة التي تحت الباء» منسوب به شبلی نیست، بلکه سخن مخاطب شبلی است که نامش ذکر نشده و شبلی با این سخن به شدت مخالفت کرده که چرا آن شخص برای خویش چنین جایگاهی قایل شده است. پس از وی، ابوالقاسم قشیری (م ۴۶۵ ق) نیز حکایت مذکور را درباره شبلی نقل کرده است.<sup>۳۸</sup>

غزالی (م ۵۰۵ ق) در *در احياء العلوم*، در باب «بيان فضيلة التواضع» همین حکایت را (با

۳۳. دیوان ابن فارض، ص ۳۳.

۳۴. مشارق الدراری، ص ۲۵۷.

۳۵. كشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر، ص ۷۱؛ شرح الكهف والرقیم، ص ۲۳۸.

۳۶. روح المعانی، ج ۱، ص ۵۴.

۳۷. «مردی نزد شبلی آمد و به او گفت: تو چیستی؟ و این دأب شبلی بود. آن مرد گفت: «أنا النقطة التي تحت الباء» شبلی به او گفت: خداوند شاهدت را نابود کند که حتی چنین جایگاهی برای خویش در نظر می‌گیری؟» (تهذیب الاسرار فی أصول التصوف، ص ۴۲۳).

۳۸. الرسالة القشيرية، ص ۲۴۳.

همان الفاظ ابوسعید خدری نقل کرده است.<sup>۳۹</sup> براین اساس، غزالی نیز این سخن را منسوب به حضرت علی علیه السلام ندانسته است؛ زیرا اگر این سخن گفته آن امام همام بود و غزالی از آن آگاه بود، انگیزه‌ای بر پوشاندن این مطلب نداشت و این عبارت را به نقل از آن امام نقل می‌کرد. مؤید این مطلب این است که وی در کتابش چنین روایت کرده است:

لوشئت لأوقرت سبعین بعيراً من تفسیر فاتحة الكتاب.<sup>۴۰</sup>

لذا او که این روایت را نقل کرده، بعید است که بر عبارت «انا النقطة» سرپوش گذاشته باشد.

عطار نیشابوری (م ۶۲۷ ق) نیز در تذکرة الأولیاء، ذیل احوالات «ابراهیم قرمیسینی» می‌نویسد:

از ابراهیم قرمیسینی نقل شده است که گوید: «روزی داخل حمام شدم و شروع کردم به ریختن آب بر بدنم که ناگهان جوان زیبایی مانند ماه شب چهارده از گوشه حمام آمد و بر من فریاد زد: چقدر آب بر ظاهرت می‌ریزی؟! یکبار هم آب بر باطنت بریز. گفتم: تو با این زیبایی جن هستی یا انسان؟ گفت: نه، بلکه «انا النقطة التي تحت الباء من بسم الله»، من نقطه زیر باء بسم الله هستم. گفتم: این مملکت از آن تو است؟ گفت: ای ابراهیم، از انیت خویش بیرون آی تا مملکتی را ببینی که مانند آن را ندیده باشی».<sup>۴۱</sup>

گفتنی است که میبیدی در تفسیرش حدود پنجاه بار از شبلی (م ۳۳۴ ق) و ماجراهای او یاد کرده،<sup>۴۲</sup> لکن جای تعجب است که ذیل بسمله اشاره‌ای به شبلی نکرده است. این مؤید دیگری است که این کلام، سخن شبلی نیست.

### ۳ - ۳. جایگاه نقطه در مصاحف صدر اسلام

شروع نقطه‌گذاری در مصاحف صدر اسلام نیز موجب تردید جدی در انتساب سخن مذکور به امیر المؤمنین علیه السلام می‌شود:

۳۹. إحياء علوم الدين، ج ۱۱، ص ۱۶.

۴۰. همان، ج ۳، ص ۵۲۵.

۴۱. تذکرة الأولیاء، ص ۶۷۶.

۴۲. به عنوان نمونه، رک: کشف الأسرار، ج ۱، ص ۵۶، ۳۲۹، ۴۰۵، ۴۴۷، ج ۳، ص ۴۲۵؛ ج ۵، ص ۶۳۷؛ ج ۶، ص ۲۳۵.



## ۳- ۳- ۱. شروع نقطه‌گذاری در مصاحف و کارکرد آن

در خصوص اولین شخصی که شروع به نقطه‌گذاری در مصحف نمود، اختلاف نظر است. برخی ابوالأسود،<sup>۴۳</sup> برخی یحیی بن یعمر (م پیش از ۹۰ق)<sup>۴۴</sup> و برخی نصر بن عاصم (م ۹۰ق)<sup>۴۵</sup> را اولین نقطه‌گذار در مصاحف دانسته‌اند.

بنا بر گزارش ابن ندیم از ابو عبیده معمر بن مثنی، ابوالأسود در زمان امارت زیاد بن ابیه (۴۵ق - ۵۳ق)،<sup>۴۶</sup> با توجه به این که دید مردم در قرائت آیه «... أَنْ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ...»<sup>۴۷</sup> دچار اشتباه هستند، به امر زیاد بن ابیه نقطه‌گذاری در مصحف را آغاز نمود. ابوالأسود به کاتب گفت: وقتی دیدی دهانم را باز می‌کنم نقطه بر روی حرف بگذار و اگر دهانم را بستم نقطه در جلوی حرف بگذار، و اگر پایین آوردم، نقطه‌ای زیر حرف قرار بده. این همان نقطه‌گذاری ابوالأسود بود.<sup>۴۸</sup> ناگفته پیداست که نقطه‌های ابوالأسود به معنای نقطه کنونی نبوده، بلکه نقطه با کارکرد اعراب و شکل کلمات بوده است.<sup>۴۹</sup> نقطه‌گذاری شاگردان وی، یحیی بن یعمر (م پیش از ۹۰ق) و نصر بن عاصم (م ۹۰ق) نیز به طریق اولی سال‌ها پس از شهادت امیر المؤمنین (۴۰ق) بوده است. این امر موجب تردید در انتساب عبارت «أنا نقطة تحت الباء» به امیر المؤمنین عليه السلام می‌شود.

روایات «جردوا المصاحف» و «جردوا القرآن»<sup>۵۰</sup> نیز نشان می‌دهد که مصاحف دارای نقطه نبوده است. این مطلب با باور برخی که روایات «جردوا المصاحف» را ناظر به عدم نقطه‌گذاری در مصحف می‌دانند،<sup>۵۱</sup> منافات دارد؛ زیرا اگر خط عربی دارای نقطه بود، تجرید

۴۳. الفاضل، ص ۶: الأغانی، ج ۱۲، ص ۴۸۲: الأوائیل، ص ۳۷۲: المنتظم، ج ۶، ص ۹۶ - ۹۷: معجم الأدباء، ج ۵، ص ۲۱۴۱: الجامع لأحكام القرآن، ج ۱، ص ۶۳: الإصابه، ج ۳، ص ۴۵۵ - ۴۵۶.

۴۴. کتاب المصاحف، ص ۳۲۴: تهذیب الکمال، ج ۳۲، ص ۵۴: تاریخ الإسلام، ج ۶، ص ۵۰۳: البدایه و النهایه، ج ۹، ص ۷۳: روح المعانی، ج ۷، ص ۹۸.

۴۵. المحکم فی نقط المصاحف، ص ۶ - ۷: المحرر الوجیز، ج ۱، ص ۵۰: البرهان، ج ۱، ص ۲۵۱.

۴۶. وی پس از صلح امام حسن عليه السلام از سوی معاویه در سال ۴۵ق، به امارت بصره گماشته شد. پس از مرگ مغیره بن شعبه در سال ۴۸ق، با حفظ سمت، امیر کوفه شد (رک: الاستیعاب، ج ۲، ص ۵۲۴: الکامل، ج ۳، ص ۴۴۷).

۴۷. سوره توبه، آیه ۳.

۴۸. رک: الفهرست (ابن ندیم)، ص ۴۵: تاریخ مدینه دمشق، ج ۲۵، ص ۱۸۹: المنتظم، ج ۶، ص ۹۶ و ۹۷: إنباه الرواة، ج ۱، ص ۴۰: معجم الأدباء، ج ۴، ص ۱۴۶۶: وفيات الأعیان، ج ۲، ص ۵۳۷: تاریخ الإسلام، ج ۵، ص ۲۷۸ - ۲۷۹.

۴۹. رک: صبح الأعشی، ج ۱، ص ۴۷۸.

۵۰. به عنوان نمونه، رک: المصنف (صنعانی)، ج ۴، ص ۳۲۱ - ۳۲۴ و ج ۱۱، ص ۳۲۴ - ۳۲۵: الطبقات الكبرى، ج ۶، ص ۸۷: المصنف، ج ۲، ص ۳۸۰ - ۳۸۱ و ج ۷، ص ۱۹۸ - ۱۹۹.

۵۱. رک: غریب الحدیث، ج ۴، ص ۴۷ - ۴۹: الفائق فی غریب الحدیث، ج ۱، ص ۱۷۹: الدراریه فی تخریج أحادیث

مصاحف از نقطه معنایی نداشت؛ زیرا نقطه جزء اصول خط و نوشتار عربی بوده و دستور به کتابت قرآن از ناحیه رسول خدا ﷺ اقتضا می‌کرد کتابت کاتبان وحی بر اساس اصول و قواعد خط عربی باشد.

برخی از قراءات نیز حاکی از عدم نقطه‌گذاری در مصاحف بوده است؛<sup>۵۲</sup> مانند «نُشِرْهَا» در آیه «... وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُشِرْهَا...»<sup>۵۳</sup> که «نشرها» نیز قرائت شده است.<sup>۵۴</sup> و «بُشِرًا» در آیه «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ...»<sup>۵۵</sup> که «نشرًا» نیز قرائت شده<sup>۵۶</sup> است. از آنجا که یکی از ملاک‌های پذیرش قرائت، موافقت با رسم‌المصاحف عثمانی بوده است، این دسته از قراءات بیان‌گران است که مصاحف عثمانی فاقد نقطه بوده است؛ در غیر این صورت، این دسته از قراءات پذیرفته نمی‌شد.

به گفته زرقانی علما در صدر اول، به دلیل محافظت بر رسم مصحف و ترس از این که منجر به تغییر در مصحف شود، نسبت به گذاشتن نقطه و اعراب در مصحف کراهت داشتند؛ لیکن زمان گذشت و مسلمانان به دلیل محافظت از قرآن و این که تجرد از نقطه و اعراب منجر به تغییر در مصحف نشود، به ناچار مجبور به گذاشتن نقطه و اعراب در مصحف شدند.<sup>۵۷</sup>

به هر روی، در فرایند توسعه خط عربی، نقطه و اعراب در زمان خلیل شکل متمایز خود را یافت. نقطه‌گذاری قرآن، برای رفع اشتباه حروف متشابه، با همان مرکب و رنگی که قرآن را با آن می‌نوشتند، نوشته می‌شد. نصر بن عاصم، و یحیی بن یعمر آن را متحمل شدند و تمام قرآن را برای اولین بار نقطه‌گذاری کردند.<sup>۵۸</sup> افزون بر این، خط عربی در اوائل، شکل و اعرابی نداشت و اعراب و علامت‌گذاری در اسلام به وجود آمده و مبتکران، ابوالاسود است که نقطه‌ها را عوض حرکات استعمال کرد تا این که خلیل بن احمد نقطه را به حرکات (ضمه،

الهدایة، ج ۲، ص ۲۳۷.

۵۲. رک: البیان، ص ۱۶۴.

۵۳. سوره بقره، آیه ۲۵۹.

۵۴. التبیان، ج ۲، ص ۳۲۰؛ مجمع البیان، ج ۲، ص ۶۳۷.

۵۵. سوره اعراف، آیه ۵۷.

۵۶. جامع البیان، ج ۸، ص ۱۴۸؛ مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۶۳.

۵۷. مناهل العرفان، ج ۱، ص ۴۰۱-۴۰۲.

۵۸. تاریخ و علوم قرآن، ص ۱۶۵.

فتحه و کسره) تبدیل نمود.<sup>۵۹</sup> بنا براین، ابوالاسود شروع کننده اعراب بود؛ با نقطه‌هایی که کارکرد اعراب داشت. سپس برای جدا کردن حروف متشابه، نقطه‌گذاری حروف به شکل امروزی آن انجام شد که نصر بن عاصم و یحیی بن یعمروضع کننده نقطه‌ها بودند. سپس خلیل بن احمد، اعراب مصحف‌ها را به شکل امروزی درآورد.

### ۳- ۲- ۳. مصاحف منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام در قرن اول

مصاحف منسوب به معصومان (علل) نیز حکایت از این دارد که مصاحف در ابتدا بدون نقطه بوده است. سید محسن امین مصحفی از ابتدای سوره هود تا آخر سوره کهف در آستان قدس رضوی منسوب به امیر المؤمنین علیه‌السلام را گزارش نموده که نقطه‌های قرمزی بر روی آن بوده که گویا از تاریخ کتابت تأخر زمانی داشته و آن نقطه‌ها علامات اعراب کلمات بوده است؛ کسره با نقطه‌ای در زیر حرف، فتحه با نقطه‌ای بالای حرف، ضمه با نقطه‌ای مقابل حرف. او سپس به گزارش ابن ندیم اشاره نموده و در تصریح نموده که مصاحف ابتدا نقطه و اعراب نداشته و اولین شخصی که مصحف را نقطه‌گذاری کرد، ابوالاسود در زمان امارت زیاد بود و نقطه‌های او برای اعراب کلمات بود و در ادامه تصریح کرده که مصاحف منسوبی که مشاهده نموده، به همان شیوه نقطه‌گذاری ابوالاسود بوده است.<sup>۶۰</sup> سپس از نسخه‌ای به خط کوفی منسوب به امام حسن مجتبی علیه‌السلام یاد کرده که ویژگی‌های آن شبیه نسخه‌های مذکور است. نیز از نسخه‌ای به خط کوفی منسوب به امام زین العابدین علیه‌السلام یاد کرده، که دارای نقطه‌های إعجام به رنگ سیاه و دارای نقطه‌های قرمز برای اعراب کلمات بوده است.<sup>۶۱</sup> لذا بررسی تاریخی مصاحف منسوب گویای سیر تدریجی تکامل خط کوفی در مصاحف آن دوران است. اگر چه انتساب این مصاحف به معصومان علیهم‌السلام قطعی نیست، اما این مصاحف حداقل بیان‌گر تعلق به آن دوره و یا نوشته شده بر اساس الگوگیری از مصاحف آن دوره است.

### ۴- ۳. استعمال واژه نقطه در روایات امامیه و اهل سنت

استعمال واژه نقطه در روایات بیان‌گر این است که این واژه به معنای اصطلاحی آن (نقطه برای رفع إعجام از حروف) جز در دو مورد در روایات فریقین به کار نرفته است که اعتبار آن دورا بررسی می‌کنیم:

۵۹. مفصل فی تاریخ عرب قبل از اسلام، ج ۸، ص ۱۹۰.

۶۰. أعیان الشیعة، ج ۱، ص ۸۹.

۶۱. همان، ج ۱، ص ۹۰.

## ۴-۳-۱. روایت «أنا النقطة أنا الخط»

یکی از روایاتی که ناظر به نقطه به معنای اصطلاحی آن است و به نوعی می تواند مؤید انتساب عبارت «أنا نقطة تحت الباء» به امیرالمؤمنین علیه السلام باشد، روایتی از ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) است که از امیرالمؤمنین علیه السلام در المناقب نقل کرده است:

أنا النقطة، أنا الخط، أنا الخط، أنا النقطة، أنا النقطة والخط.<sup>۶۲</sup>

این روایت را اولین بار ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) نقل کرده و سپس دیگران همچون ابن جبر، نباطی بیاضی و علامه مجلسی از او اقتباس کرده اند. لذا ابن شهر آشوب در نقل آن متفرد است؛ افزون بر این که سندی برای آن ذکر نکرده، که این امر بررسی سند روایت را غیرممکن می سازد و موجب ضعف سندی آن می شود. البته بخشی از این روایت به صورت «أنا النقطة والخط» در نسخه دوم از «خطبة البيان»، در الزام الناصب، چنین نقل شده است:

... أنا وارث العلوم، أنا هیولی النجوم، أنا النقطة والخط، أنا باب الحطة...<sup>۶۳</sup>

وی سند این نسخه از خطبة البيان را ذکر نکرده است،<sup>۶۴</sup> اما برای نسخه اول این خطبة سندی مقطوع، مجهول و مرسل ذکر کرده است؛ علاوه بر این که عبارت «أنا النقطة والخط» در نسخه اول وجود ندارد.<sup>۶۵</sup>

گفتنی است علامه مجلسی خطبة البيان و روایات نظیر آن را موجود در کتب غلات و امثال آنها دانسته است.<sup>۶۶</sup> علامه عسکری نیز این خطبه را خطبه ای جعلی و مملو از غلط و غلو و بی سند دانسته و انتساب آن به امیرالمؤمنین علیه السلام را نادرست بر شمرده و سبب نشر عقیده غلو دانسته است.<sup>۶۷</sup> سید جعفر مرتضی نیز کتابی با عنوان بیان الأئمة و خطبة البيان فی المیزان در رد و جعلی بودن خطبه مذکور نگاشته و علاوه بر نقد سندی خطبه، از ابعاد گوناگونی سه متن باقی مانده از آن را نقد محتوایی کرده است.<sup>۶۸</sup>

۶۲. المناقب، ج ۲، ص ۴۹.

۶۳. الزام الناصب، ج ۲، ص ۱۸۰.

۶۴. رک: همان، ج ۲، ص ۱۷۴.

۶۵. رک: همان ج ۲، ص ۱۴۸-۱۷۴.

۶۶. بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۳۴۸.

۶۷. نقش ائمه در احیای دین، ج ۱، ص ۵۸۰-۵۸۱.

۶۸. رک: بیان الأئمة و خطبة البيان فی المیزان، ص ۴۳ به بعد.

#### ۴-۳-۲. روایت «العلم نقطة كثرها الجاهلون»

یکی از قدیمی ترین منابعی که این سخن را از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده، تفسیر ابن عربی است؛<sup>۶۹</sup> البته سندی برای آن ذکر نکرده است. پس از وی، ابن طلحة شافعی آن را در *الدر المنظم فی السرا الأعظم*، بدون سند، بدین صورت از امام علی علیه السلام نقل کرده است:

العلم نقطة كثرها الجاهلون، والألف واحدة عرفها الراسخون، والباء مدة قطعها العارفون، والحيم حفرة تأهلها الواصلون، والدال درجة قدسها الصادقون.<sup>۷۰</sup>

افزون بر این که سبک عرفانی عبارات آن متمایز از عبارات معصومان (علل) است؛ چه این که عبارات مذکور به سخنان عرفا شباهت بیشتری دارد تا به سخنان گوهریار اهل بیت (علل).

سید حیدر آملی این سخن را به صورت «العلم نقطة كثرها جهل الجهال»،<sup>۷۱</sup> «العلم نقطة كثرها الجهال»<sup>۷۲</sup> و «العلم نقطة كثرها جهل الجهلاء»<sup>۷۳</sup> نقل کرده و سندی برای این روایت ذکر نکرده است. دیگران نیز سندی برای آن ذکر نکرده اند.<sup>۷۴</sup> عجلونی (م ۱۱۶۲ق) نیز آن را حدیث نمی داند.<sup>۷۵</sup>

به لحاظ بررسی محتوایی این روایت با آیه «... وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»<sup>۷۶</sup> در تعارض است؛ زیرا خداوند در این آیه کسی است که علم را بیشتر می کند و نیز در تعارض با آیه «... قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ...»<sup>۷۷</sup>.

#### ۵-۳-۵. بررسی روایات مؤید صدور آن

##### ۵-۳-۱. روایت «لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب»

یکی از قدیمی ترین منابعی که این روایت را از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده، *قوت القلوب*،

۶۹. تفسیر ابن عربی، ج ۲، ص ۳۲۴.

۷۰. *بناييع المودة لدوى القربى*، ج ۳، ص ۲۱۲.

۷۱. *تفسير المحيط الأعظم*، ج ۱، ص ۵۳.

۷۲. همان، ج ۲، ص ۴۱۴؛ *جامع الأسرار*، ص ۵۶۳-۵۶۴.

۷۳. *نقد النقود*، ص ۶۹۴-۶۹۵ و ۷۰۰.

۷۴. رک: مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، ص ۶۶۵؛ *مصباح الأنس*، ص ۵۳-۵۴؛ *عوالی الآلی*، ج ۴، ص ۱۲۹؛

*رسائل الشهيد الثاني*، ج ۲، ص ۷۴۹.

۷۵. *کشف الخفاء*، ج ۲، ص ۶۷.

۷۶. سوره طه، آیه ۱۱۴.

۷۷. سوره بقره، آیه ۲۴۷.

نوشته ابوطالب مکی (م ۳۸۶ ق) است.<sup>۷۸</sup> این روایت در منابع بعدی نیز بسیار نقل شده است؛ به عنوان نمونه غزالی و میبیدی آن را به صورت «لوشئت لأوقرت سبعین بعیراً من تفسیر سورة الفاتحة» نقل کرده‌اند.<sup>۷۹</sup>

ابن شهر آشوب در المناقب، ابن طلحة در مطالب السؤل، آن را به صورت «لوشئت لأوقرت بعیراً من تفسیر بسم الله الرحمن الرحیم» نقل کرده‌اند.<sup>۸۰</sup> گویا «من تفسیر فاتحة الكتاب» به «من تفسیر بسم الله الرحمن الرحیم» تغییر یافته است. پس از وی، اربلی نیز متأثر از ابن طلحة، آن را به صورت «لوشئت لأوقرت بعیراً من تفسیر بسم الله الرحمن الرحیم» نقل کرده است.<sup>۸۱</sup>

سید حیدر آملی در تفسیرش این روایت را گاه همانند قوت القلوب<sup>۸۲</sup> و گاه به صورت «والله الله لوشئت لأوقرت سبعین بعیراً من باء بسم الله الرحمن الرحیم» نقل کرده است.<sup>۸۳</sup> ابن ابی جمهور نیز متأثر از سید حیدر، این روایت را با تصرف در عبارات آن به صورت «لوشئت لأوقرت سبعین بعیراً من باء بسم الله الرحمن الرحیم» نقل کرده است.<sup>۸۴</sup> رجب برسی نیز با اندکی تغییر به صورت «لوشئت لأوقرت أربعین بعیراً من شرح بسم الله»<sup>۸۵</sup> نقل کرده است.

سیر نقل این روایت از قرن چهارم تا قرون بعدی به خوبی بیان‌گر تغییر در عبارات آن است. افرادی چون ابن طلحة، سید حیدر آملی، رجب برسی و ابن ابی جمهور که عبارت «أنا نقطة تحت الباء» را به امیر المؤمنین علیه السلام نسبت داده‌اند، همان کسانی هستند که روایت «لوشئت لأوقرت سبعین بعیراً من تفسیر فاتحة الكتاب» را با تغییر به صورت «من تفسیر بسم الله» یا «من باء بسم الله» و یا «من شرح بسم الله» نقل کرده‌اند. در واقع، این افراد روایت مذکور از قوت القلوب را با تغییری متناسب با دیدگاه خویش درباره انتساب «أنا نقطة تحت الباء» به آن امام، نقل کرده‌اند که این روایت مؤیدی بر آن دیدگاه باشد، در حالی که عبارت قوت القلوب نسخه قدیمی و ملاک در نقد و بررسی آن به شمار می‌آید. البته ابوطالب مکی طریق خویش را

۷۸. قوت القلوب، ج ۱، ص ۹۳.

۷۹. إحياء علوم الدين، ج ۳، ص ۵۱۵ و ۵۲۵؛ كشف الأسرار، ج ۱۰، ص ۶۸۶.

۸۰. المناقب ج ۲، ص ۴۳؛ مطالب السؤل، ص ۱۱۱.

۸۱. كشف الغمة، ج ۱، ص ۱۳۰.

۸۲. تفسیر المحيط الأعظم، ج ۲، ص ۳۲۶.

۸۳. همان، ج ۱، ص ۴۸۲؛ ج ۲، ص ۳۷۱؛ ج ۲، ص ۴۰۱؛ المقدمات من نص النصوص، ص ۷۲، ۱۵۱، ۲۰۱ و ۳۱۰.

۸۴. عوالی اللالی، ج ۴، ص ۱۰۲.

۸۵. مشارق أنوار الیقین، ص ۱۲۴ - ۱۲۵ و ۳۴۸.

به این روایت ذکر نکرده، لذا بررسی سندی آن غیرممکن است.

منابع بعدی نیز آن را به صورت مرسل نقل کرده‌اند. به لحاظ دلالتی نیز دلالت بر صدور روایت نقطه از امیرالمؤمنین علیه السلام ندارد. بنا براین، این روایت نیز به دلیل عدم اثبات صدور آن از امیرالمؤمنین علیه السلام و قصور دلالتی آن نمی‌تواند مؤیدی بر انتساب عبارت «أنا نقطة تحت الباء» به امیرالمؤمنین علیه السلام باشد.

### ۵- ۳- ۲. روایت ابن عباس از امیرالمؤمنین علیه السلام

سید هاشم بحرانی (م ۱۱۰۷ق) در *غایة المرام*، روایتی را از «محمد بن علی حکیم ترمذی» از عارفان عامه (حدود ۳۲۰ق) از ابن عباس این گونه نقل می‌کند که علی بن ابی طالب علیه السلام در شبی نقطه زیر باء بسم الله را برای ما شرح می‌داد تا این که سپیده فجر پیدا شد و ایشان هنوز از باء بسم الله فارغ نشده بود. آن گاه خویشتن را در برابر آن حضرت بسان برکه کوچکی در کنار دریایی بزرگ دیدم.<sup>۸۶</sup> بحرانی طریق ترمذی را به این روایت (در صورت وجود) ذکر نکرده؛ لذا بررسی سندی غیرممکن است.

ابن طاووس (م ۶۶۴ق) نیز آن را به تفصیل از ابو عمر زاهد (م ۳۴۵ق) نقل کرده است؛ با این تفاوت که در آن سخن از تفسیر الف، لام و دال در «الحمد» است، نه نقطه بسم الله.<sup>۸۷</sup> وی در ادامه این روایت را از ابوبکر نقاش (م ۳۵۱ق) نیز نقل کرده است.<sup>۸۸</sup>

عدم ذکر سند، بررسی رجال آن را غیرممکن می‌سازد. به لحاظ محتوایی نیز ناظر به تفسیر ح م د است و در آن هیچ اشاره‌ای به تفسیر و شرح باء ذکر نشده است. میبیدی نیز این روایت را از ابن عباس نقل کرده است و در انتها چنین آورده که از این جا گفت علی علیه السلام:

لوشئت لأوقرت سبعین بعيراً من تفسیر سورة الفاتحة.<sup>۸۹</sup>

او نیز سندی برای این روایت ذکر نکرده است. به لحاظ محتوایی نیز ناظر به تفسیر حروف الحمد است. ابن طلحة شافعی، این روایت را بدون ذکر سند نقل می‌کند:

امام علی علیه السلام دستم را گرفت و مرا به بقیع آورد و فرمود: ای ابن عباس، بخوان، خواندم: بسم الله الرحمن الرحیم. سپس حضرت تا طلوع فجر در خصوص اسرار

۸۶. غایة المرام، ج ۵، ص ۲۰۷.

۸۷. سعد السعود، ص ۲۸۴ و ۲۸۵؛ بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۱۰۴.

۸۸. سعد السعود، ص ۲۸۶؛ بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۱۰۵-۱۰۶.

۸۹. کشف الأسرار، ج ۱۰، ص ۶۸۶.

باء سخن می‌گفت.<sup>۹۰</sup>

گویا ابن طلحه همان روایت تفسیر الحمد از ابو عمر زاهد و تفسیر نقاش را با دخل و تصرف در عبارات آن و به صورت نقل به معنا نقل کرده؛ در حالی که در آن دور روایت اشاره‌ای به اسرار باء نشده است. علامه حلی (م ۷۲۶ ق) نیز روایت ابن عباس را بی سند درباره تفسیر باء بسم الله نقل می‌کند.<sup>۹۱</sup>

رجب برسی (م ۸۱۳ ق) نیز آن را بی سند در شرح باء بسم الله نقل کرده و سپس می‌افزاید:

لوشئت لأوقرت أربعين بعيراً من شرح بسم الله.<sup>۹۲</sup>

این روایت به این شکل تنها در مشارق الأنوار آمده و در واقع از متفردات روایی رجب برسی است. گفتنی است علامه مجلسی به متفردات او در مشارق الأنوار والألفین اعتماد نکرده؛ به دلیل این که این دو کتاب مشتمل بر خلط و اشتباه است.<sup>۹۳</sup>

گویا این روایت برگرفته از روایت حکیم ترمذی، ابو عمر زاهد و نقاش باشد که رجب برسی آن را با دخل و تصرف به صورت نقل به معنا نقل کرده و احتمالاً در نقل این روایت از عبارت ابن طلحه متأثر باشد. رجب برسی روایت «لوشئت لأوقرت أربعين بعيراً من شرح بسم الله» را در ادامه آن ذکر کرده و حال آن که این بخش را ابوطالب مکی در قوت القلوب به صورت مجزا و بدون اشاره به بخش فراگیری تفسیر در نیمه شب، نقل کرده است.<sup>۹۴</sup> به هر روی، با صرف نظر از ضعف سندی، به لحاظ محتوایی نهایت دلالت این روایت این است که امیر المؤمنین علیه السلام در شبی نقطه باء بسمله و یا حروف الحمد را برای ابن عباس شرح داده است، لیکن سندی مبنی بر این که عبارت «أنا نقطة تحت الباء» را ابن عباس از امیر المؤمنین علیه السلام نقل کرده باشد، در دست نیست. لذا این روایت نیز نمی‌تواند مؤیدی بر صدور عبارت «أنا نقطة تحت الباء» از امیر المؤمنین علیه السلام باشد.

## نتیجه

روایت «أنا نقطة تحت الباء» روایتی منسوب به امام علی علیه السلام است که حدود هشت قرن

۹۰. ینابیع المودة، ج ۳، ص ۲۰۳.

۹۱. کشف الیقین، ص ۵۸-۵۹؛ نهج الحق، ص ۲۳۸؛ منهاج الکرامه، ص ۱۶۲-۱۶۳.

۹۲. مشارق أنوار الیقین، ص ۱۲۴-۱۲۵.

۹۳. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۰.

۹۴. قوت القلوب، ج ۱، ص ۹۳.



است که در آثار علمی برخی از علما و مفسران امامی که بیشتر گرایش های عرفانی و یا فلسفی داشته اند، مورد توجه بوده است. آغاز انتساب این روایت به امیر المؤمنین علیه السلام به کتاب الدر المنظم فی السرا الأعظم نوشته ابن طلحه شافعی در قرن هفتم بر می گردد؛ در حالی که او نیز قایلان انتساب آن به حضرت، هیچ سندی برای آن ذکر نکرده اند. از سوی دیگر، برخی از عرفا در قرن ششم و هفتم هجری، همچون عین القضاة همدانی در تمهیدات و احمد بن ابی المظفر سمعانی در روح الأرواح، ابن عربی در فتوحات مکیة و سعید الدین فرغانی در مشارق الدراری گویند این عبارت را عارف شبلی دانسته اند. از سوی دیگر، تهذیب الاسرار ابوسعید خرگوشی، الرسالة القشیریة ابوالقاسم قشیری، إحياء العلوم غزالی و تذکرة الأولیاء عطار نیشابوری گویای انتساب آن به شخصی ناشناخته از معاصران شبلی است. افزون بر این که، فقدان نقطه در خط عربی در صدر اسلام، تاریخ نقطه گذاری در مصاحف و درج نقطه در مصاحف با کارکرد اعراب، مصاحف بدون نقطه منسوب به معصومان علیهم السلام در قرن اول، عدم استعمال نقطه به معنی اصطلاحی آن در روایات، ضعف و قصور دلالتی مؤیدات روایی آن همچون روایت «لوشئت لأوقرت سبعین بعیراً من تفسیر فاتحة الكتاب» و روایت آن حضرت به ابن عباس در شرح بسملة، موجب تردید بیشتر در انتساب این روایت به امیر المؤمنین علیه السلام می شود که این امر نمونه ای از راهیابی مآثرات عرفانی به عرصه حدیث قلمداد می گردد.

### کتابنامه

- إحياء علوم الدين، ابو حامد غزالی، تحقیق: عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.
- الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، ابن عبدالبر، تحقیق: علی محمد بجاوی، بیروت، دارالجیل، ۱۴۱۲ق.
- اسرار الحکم، محقق سبزواری، مقدمه: استاد صدوقی، تصحیح: کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ش.
- الإصابة فی تمییز الصحابة، ابن حجر عسقلانی، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود، علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
- أعيان الشیعة، سید محسن امین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
- الأغانی، ابو الفرج اصفهانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ق.
- إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب علیه السلام، علی حائری یزدی، تحقیق: سیدعلی عاشور،

- بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٢٢ق.
- إنباه الرواة على أنباه النحاة، على بن يوسف قفطى، بيروت، مكتبه عنصريه، ١٤٢٤ق.
- الأوائل، ابو هلال عسكري، طنطا، دارالبشير، ١٤٠٨ق.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسى، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ق.
- البداية والنهاية، اسماعيل بن عمر بن كثير دمشقى، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٧ق.
- البراهين القاطعة فى شرح تجريد العقائد الساطعة، محمد جعفر استرآبادى، تحقيق: مركز مطالعات وتحقيقات اسلامى، قم: مكتب الأعلام الإسلامى، ١٣٨٢ش.
- البرهان فى علوم القرآن، برهان الدين زركشى، تحقيق: محمد ابوالفضل إبراهيم، قاهره، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦ق.
- بيان الأئمة وخطبة البيان فى الميزان، سيد جعفر مرتضى عاملى، بيروت، المركز الاسلامى للدراسات، ١٤٢٤ق.
- البيان فى تفسير القرآن، سيد ابوالقاسم خويى، قم: مؤسسة احياء آثار الامام الخوئى، بى تا.
- تاريخ الاسلام، شمس الدين ذهبى، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمرى، بيروت، دارالكتاب العربى، ١٤١٣ق.
- تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر دمشقى، بيروت، دارالفكر، ١٤١٥ق.
- تاريخ وعلوم قرآن، سيد ابوالفضل ميرمحمدى زرندى، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٣٧٧ش.
- التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق: احمد قصير عاملى، بيروت، دار احياء التراث العربى، بى تا.
- تذكرة الأولياء، فريد الدين عطار نيشابورى، ترجمه: محمد اصيلى وسطانى، تحقيق: محمد اديب الجادر، دمشق، دارالمكتبى، ١٤٣٠ق.
- تفسير ابن عربى، ابن عربى، تحقيق: سمير مصطفى رباب، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٤٢٢ق.
- تفسيرام الكتاب، سيد حسن ميرجهانى، تهران، انتشارات صدر، بى تا.
- تفسير روح البيان، حقى بروسوى اسماعيل، بيروت، دارالفكر، بى تا.
- تفسير الصراط المستقيم، سيد حسين بروجردى، تحقيق: غلامرضا بروجردى، قم: موسسه انصاريان، ١٤١٦ق.
- تفسير القرآن الكريم، سيد مصطفى خمينى، تهران، موسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى عليه السلام،

۱۴۱۸ق.

- تفسیر المحيط الأعظم والبحر الخضم، سید حیدر آملی، تحقیق: سید محسن موسوی تبریزی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ق.

- تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ملافتح الله کاشانی، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶ش.

- تمهیدات، عین القضاة همدانی، تحقیق: عقیف عسیران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ش.

- تهذیب الاسرار فی أصول التصوف، ابوسعید عبدالملک بن محمد خرکوشی نیشابوری، تحقیق: امام سید محمد علی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۷ق.

- تهذیب کمال، یوسف بن عبدالرحمن مزئی، تحقیق: دکتور بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.

- جامع الأسرار ومنبع الأنوار، سید حیدر آملی، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸ش.

- جامع البیان فی تفسیر القرآن، محمد بن جریر طبری، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.

- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن احمد قرطبی، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.

- جندوات و مواقیف، محمد باقر میر داماد، به کوشش: علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ش.

- حجة التفاسیر، سید عبدالحجت بلاغی، قم: انتشارات حکمت، ۱۳۸۶ق.

- الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، صدرالدین شیرازی، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۹۸۱م.

- الدر المنظم فی السرا الأعظم، کمال الدین محمد بن طلحة عدوی شافعی، مخطوط، مخطوطات جامعة ملک سعود.

- الدراریة فی تخریج أحادیث الهدایة، ابن حجر عسقلانی، تحقیق: سید عبدالله هاشم یمانی مدنی، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.

- دیوان ابن فارض، عمر بن علی بن فارض، شارح: مهدی محمد ناصرالدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.

- الذریعة إلی تصانیف الشیعة، آقا بزرگ تهرانی، قم: اسماعیلیان و تهران، کتابخانه اسلامیة، ۱۴۰۸ق.

- رسائل الشهيد الثاني، زين الدين بن علي عاملي، تحقيق: رضا مختاري وحسين شفيعي، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، ۱۴۲۱ق.
- الرسالة القشيرية، عبدالكريم بن هوازن قشيري، تحقيق: عبدالحليم محمود ومحمود بن شريف، قم: انتشارات بيدار، ۱۳۷۴ش.
- روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتاح، احمد بن ابى المظفر منصور سمعاني، تحقيق: نجيب مايل هروي، تهران: انتشارات علمي و فرهنگي، ۱۳۸۴ش.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، سيد محمود آلوسي، تحقيق: علي عبدالباري عطية، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
- سعد السعود للنفوس منصود، سيد علي بن طاووس، بي جا، محمد كاظم الكتبي، بي تا.
- شرح الأسماء الحسنی، محقق سبزواری، تحقيق: نجفقلی حبيبي، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش.
- شرح توحيد الصدوق، قاضي سعيد قمی، تحقيق: نجفقلی حبيبي، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۴۱۵ق.
- شرح فصوص الحکم، داود قيصری، تحقيق: سيد جلال الدين آشتياني، تهران: شرکت انتشارات علمي و فرهنگي، ۱۳۷۵ش.
- شرح القيصري على تائيه ابن الفارض الكبرى، داود قيصری، تحقيق: احمد فريد المزيدي، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۵ق.
- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، احمد بن عبدالله قلقشندي، بيروت: دارالكتب العلمية، بي تا.
- الصراط المستقيم إلى مستحقى التقديم، علي بن يونس نباطي بياضي، نجف: كتابخانه حيدريه، ۱۳۸۴ق.
- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد هاشمي بصري، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۰ق.
- عوالي اللآلي، ابن ابى جمهور احسايبی، قم: انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، ۱۴۰۵ق.
- غاية المرام وحجة الخصام في تعيين الإمام من طريق الخاص والعام، سيد هاشم بحراني، تحقيق: سيد علي عاشور، بيروت: مؤسسة التأريخ العربي، ۱۴۲۲ق.
- غريب الحديث، قاسم بن سلام، تحقيق: محمد عبدالمعيد خان، حيدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية وبيروت: دارالكتاب العربي، ۱۳۸۴ق.

- الفائق في غريب الحديث، محمود بن عمر زمخشري، تحقيق: ابراهيم شمس الدين، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٧ق.
- الفاضل، ابوالعباس محمد بن يزيد المبرد، قاهره: مدارالكتب المصريه، ١٤٢١ق.
- الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي، بيروت: دارصادر، بي تا.
- فرهنگ فرق اسلامي، محمد جواد مشكور، مشهد: آستان قدس رضوي، ١٣٧٢ش.
- فهرست ابن النديم، ابن نديم بغدادي، تحقيق: رضا تجدد، تهران: بي نا، ١٣٥٠ش.
- قوت القلوب في معاملة المحبوب، محمد بن علي بن عطيه، ابوطالب مكي، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٧ق.
- الكامل في التاريخ، ابن اثير، بيروت: دارصادر- داربيروت، ١٣٨٥ق.
- كتاب المصاحف، ابن ابي داوود سجستاني، به كوشش: محمد بن عبده، قاهرة: الفاروق الحديثه، ١٤٢٣ق.
- كشف الأسرار وعدة الأبرار، رشيد الدين احمد ميبدى، تحقيق: على اصغر حكمت، تهران: انتشارات اميركبير، ١٣٧١ش.
- كشف الخفاء، عجلوني، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٠٨ق.
- كشف الغمة في معرفة الأئمة (عل)، على بن عيسى إربلي، تبريز: مكتبة بنى هاشمي، ١٣٨١ق.
- كشف الوجوه الغرلمعاني نظم الدر، عبدالرزاق كاشاني، تحقيق: احمد فريد المزيدي، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢٦ق.
- كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، حسن بن يوسف حلي، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد، ١٤١١ق.
- الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، عبدالكريم جيلي، تحقيق: قاسم طهراني، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٨م.
- مجمع البيان في تفسير القرآن، فضل بن حسن طبرسي، تحقيق: محمد جواد بلاغي، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ١٣٧٢ش.
- مجموعه رسائل ابن عربي، محيي الدين بن عربي، بيروت: دارالمحجة البيضاء، ١٤٢١ق.
- مجموعه رسائل ومصنفات كاشاني، عبدالرزاق كاشاني، تحقيق: مجيد هادي زاده، تهران: ميراث مكتوب، ١٣٨٠ش.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطيه اندلسي، تحقيق: عبدالسلام عبد الشافي

- محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- المحکم فی نقط المصاحف، ابو عمرو عثمان بن سعید دانی، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
- مشاهد الاسرار القدسیة و مطالع الانوار الالهیه، محیی الدین بن عربی، تحقیق: سعید عبد الفتاح، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنین علیه السلام، رجب برسی، تحقیق: سید علی عاشوری، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۲۲ق.
- مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)، سعید الدین سعید فرغانی، به کوشش: سید جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ش.
- مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)، محمد بن حمزه فناری، تصحیح: محمد خواجوری، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴ش.
- المصنف، ابن أبی شیبة الکوفی، تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۹ق.
- المصنف، عبد الرزاق صنعانی، تحقیق: حبیب الرحمن الأعظمی، منشورات المجلس العلمی، بی تا.
- مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول علیهم السلام، کمال الدین محمد بن طلحة شافعی، بیروت: مؤسسه بلاغ، ۱۴۱۹ق.
- معجم الأدباء، یاقوت بن عبد الله حموی، بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۴۱۴ق.
- مفاتیح الغیب، صدر الدین شیرازی، تحقیق: محمد خواجوری، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
- المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، جواد علی، بیروت: انتشارات دارالعلم وبغداد: مكتبة النهضة، بی تا.
- مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، میر سید علی حائری تهرانی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ش.
- المقدمات من کتاب نص النصوص، سید حیدر آملی، تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۷ش.
- مناقب آل أبی طالب علیهم السلام، ابن شهر آشوب مازندرانی، قم: مؤسسه انتشارات علامه، ۱۳۷۹ق.
- مناهل العرفان فی علوم القرآن، محمد عبد العظیم زرقانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک، ابو الفرج ابن جوزی، تحقیق: محمد و مصطفی عبد القادر

- عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق.
- منہاج الکرامۃ فی معرفۃ الإمامۃ، حسن بن یوسف حلّی، مشهد: مؤسسۃ عاشورا، ۱۳۷۹ش.
- نقد النقود فی معرفۃ الوجود، سید حیدر آملی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸ش.
- نقش ائمه در احیای دین، سید مرتضی عسکری، تهران: مرکز فرهنگی انتشارات منیر، ۱۳۸۲ش.
- نہج الحق وکشف الصدق، حسن بن یوسف حلّی، قم: مؤسسہ دارالہجرۃ، ۱۴۰۷ق.
- وفيات الأعیان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلکان، تحقیق: إحسان عباس، لبنان: دارالثقافۃ، بی تا.
- ہادی المضلین، محقق سبزواری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
- ینابیع المودۃ لدوی القربی، قندوزی، تحقیق: سید علی جمال اشرف الحسینی، قم: دار الأسوۃ، ۱۴۱۶ق.

## بازشناختِ نظام اندیشگی نصّ‌گرایان و محدّثان متقدّم

(اندیشه امامت‌پژوهانه صفّار در بصائر الدرجات)

روح‌الله شهیدی<sup>۱</sup>

محمد کاظم رحمان ستایش<sup>۲</sup>

### چکیده

حدیث معصومان (علل) همواره یکی از منابع مهم در استنباط معارف دینی در گستره‌های مختلفی بوده است. توجه به این مقوله چنان ذهن و ضمیر برخی عالمان امامیه، یعنی محدّثان و نصّ‌گرایان را به خویش مشغول داشته که به خویش اجازه نمی‌دادند از حدود و ثغور ترسیم شده در روایات فراتر روند. بر همین اساس، در عرصه‌های گونه‌گونی چون کلام، تفسیر، فقه و... تنها می‌کوشیدند که از رهگذر نقل نصّ احادیث و تبویب آن، نظام فکری خویش را عرضه سازند. عدم تصریح به اندیشه و ارائه ضمنی آن در خلال متون روایی، بازشناخت آن را دشوار ساخته است. محمد بن حسن صفّاری یکی از نصّ‌گرایانی است که با نگارش کتابی روایی چون *بصائر الدرجات* کوشیده تا نگره خویش در گستره اعتقادات و به صورت خاصّ امامت را به منصفه ظهور در آورد. تحلیل باب بندی کتاب و در کنار هم قرار دادن متون روایی مشابه در آن نشان می‌دهد که دغدغه‌های اصلی صفّار در عرصه امامت‌پژوهی، ضرورت وجود امام و ویژگی‌های او است. او در میان ویژگی‌های امام بر علم و مسائل در پیوند با آن چون منابع، وسایط دریافت و گستره آن و قدرت تأکید بسیار دارد.

کلید واژه‌ها: نصّ‌گرایی، *بصائر الدرجات*، صفّار، علم امام، قدرت امام.

۱. استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران.

۲. استادیار دانشگاه قم.



## درآمد

امامت، به عنوان یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های مذهب شیعه، همواره در درازنای تاریخ در صدر مسائلی بوده که ذهن متکلمان شیعی را به خویش مشغول داشته است. البته ایشان در بررسی‌های خویش روشی واحد را اتخاذ نکرده‌اند. برخی از ایشان اندیشه خویش را درباره امامت بر پایه نصوص و روایات پایه‌ریزی کرده‌اند و از رهگذر نقل روایات، نظام امامت پژوهی خویش را پی‌ریزی کرده‌اند. اینان پای خویش را از حدود و ثغور ترسیم شده در روایات فراتر نمی‌نهادند و تنها با روش‌های حاکم بر علم حدیث و رجال به نقادی پاره‌ای از روایات می‌پرداختند.<sup>۳</sup> در مقابل، برخی دیگر عقل و استدلال‌های عقلی را بنیان و اساس و منبع مباحث کلامی خویش قرار می‌دادند و حدیث و نصوص را هم در چارچوب نظام عقلانی خویش تحلیل و نقادی می‌کردند.<sup>۴</sup> بازشناخت اندیشه عالمان عقل‌گرا چندان دشوار نیست؛ چه بیشتر آنها اندیشه خویش را به روشنی ابراز داشته و گاه درباره آن تألیفاتی مستقل با ساختاری منسجم و روشن نگاشته‌اند. از همین رو، پژوهش‌گر تنها باید تصریحات گونه‌گون آنان را در موضوع خود گرد آورده، تحلیل نماید و اگر تعارضی میان آنان می‌یابد، به گونه‌ای در حل آن بکوشد و برآیند این روند را در ساختاری استوار عرضه کند. از دیگر سو، بازسازی هندسه‌ای معرفتی که بر پایه نصوص و روایات و در دل کتاب‌ها و ابواب گونه‌گون حدیثی پی افکنده شده، آسان نیست؛ زیرا ایشان هیچ تصریحی ندارند و دغدغه‌ها و اندیشه‌های خود را در قالب نصوص و روایات مطرح کرده‌اند. از همین رو، بایسته است که کتاب‌های ایشان بازخوانی شود و با تبیین و تنقیح اصول و قواعدی روش‌مند، اندیشه‌های نهفته در پس این نصوص و روایات بررسی شده و در قالبی منسجم عرضه گردد.

به نظر می‌رسد که در بازیابی شیوه تفکر نص‌گرایان باید به چند نکته توجه کرد: نخست، آن که بیشتر محدثان، بدانچه نقل می‌کنند، باور و اعتقاد دارند و می‌توان گفت احادیثی که در نگاشته‌های ایشان آمده، مورد پذیرش ایشان بوده است.<sup>۵</sup> نکته دیگری که می‌تواند در

۳. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۳۸؛ مکتب حدیثی قم، ص ۳۶۴؛ سیرت‌طور کلام شیعه، ص ۹۹؛ عقل‌گرایی و نقل‌گرایی در کلام اسلامی، ص ۲۱۷ - ۲۲۰.

۴. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۴۲ - ۴۳؛ سیرت‌طور کلام شیعه، ص ۱۵۶ - ۱۵۸ و ۲۲۱ - ۲۲۷؛ تشیع امامیان و زیدیان، ص ۱۳۵ - ۱۳۶.

۵. مقدمه کلینی بر الکافی یا نقدهای نص‌گرایانی چون شیخ صدوق بر برخی احادیث و عدم نقد در موارد دیگر مؤید این نکته است. ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۱۶ - ۱۷؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۳۷؛ الخصال، ص ۸۳، ۱۱۷، ۲۹۲، ۳۹۸، ۴۹۴ - ۴۹۵، ۵۳۱ - ۵۳۲؛ معانی الأخیار، ص ۲۶۷ - ۲۶۸؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۳۰۵؛ ج ۲، ص ۳۰۴ - ۳۰۵.



بازسازی اندیشه محدثان یاری‌رسان باشد، توجه به عناوین ابواب است؛ چه آن‌گونه که برخی دانشیان اشاره کرده‌اند، عناوین ابواب پاره‌ای از کتاب‌های حدیثی گویای نظر ورآی نویسنده در آن موضوع است و مجموع احادیثی که ذیل آن آورده می‌شود، با هدف اثبات مطلبی است که در عنوان باب آمده است. <sup>۵</sup> بر همین پایه می‌توان از عناوین ابواب به عنوان یکی از قراین کشف اندیشه محدثان بهره جست و باورایشان را به جزئیات فراتر از آن به دیده تردید نگریست. شیوه دیگری که در این راه می‌تواند یاری‌رسان باشد، گردآوری احادیث ناظر به یک موضوع از آثار و نگاه‌های عالم مورد نظر، تشکیل خانواده حدیث و اصطیاد اندیشه آن عالم بر پایه برآیندگیری از مجموعه گرد آمده است. <sup>۶</sup> مزیت این روش، آن است که اندیشه عالم نصّ‌گرا بر نقل یک حدیث بنیان نمی‌گردد، بلکه با استفاده از نقل‌های مکرر حدیث، بنیان محکم‌تری برای بازسازی اندیشه او ایجاد می‌گردد.

این پژوهش سرآن دارد که با روش پیش‌گفته و از رهگذر محور قرار دادن یکی از کتاب‌های مهم نصّ‌گرایان متقدم، *بصائر الدرجات*، اندیشه نگارنده آن را درباره امامت بازشناسی کرده، در پی این بازشناسی، آن را با میراثی دیگر از میراث‌های نصّ‌گرایان، *الکافی* کلینی، مقایسه نماید. هدف این مقایسه راستی‌آزمایی نتایج به دست آمده از این پژوهش است؛ چه *الکافی* در مقایسه با *بصائر الدرجات* کتابی منسجم‌تر است و کلینی با شفافیت بیشتر اندیشه خویش را در آن برنموده است.

البته پیش از این در پایان‌نامه‌هایی چون: «گستره علم امام در مقایسه روایات اصول الکافی و بصائر الدرجات»<sup>۷</sup> و «بررسی غلو در روایات علم اهل بیت از کتاب *بصائر الدرجات*»<sup>۸</sup> یا مقالاتی مانند: «صقار و کتاب *بصائر الدرجات*»<sup>۹</sup> به برخی از مسائل مطرح در این پژوهش به صورت مستقیم پرداخته شده است؛ اما جامعیت و تلاش با هدف بازسازی نظام‌مند تمامی اندیشه صقار قمی در آنها دیده نمی‌شود.

۴۰۵، ۴۴۱، ۴۵۰، ۴۵۱-۴۵۲، ۵۰۱، ۵۱۱، ۵۱۲-۵۱۸، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶، ص ۳۱۵؛ ج ۲، ص ۵۹، ۲۳۸؛ کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۷۶؛ ج ۲، ص ۵۳۰، ۵۵۱-۵۵۲.

۶. «نزوم از زیبایی سنن حدیث الکافی»، ص ۱۲۹-۱۳۰. برای دیدن شیوه بهره‌جویی عالمان از عناوین ابواب، رک: «کاوشی درباره تبویب الکافی»، ص ۹۲-۱۱۶.

۷. برای آشنایی با مفهوم و راهکارهای بازیابی خانواده حدیث، رک: روش فهم حدیث، ص ۱۵۱-۱۸۷.

۸. «گستره علم امام در مقایسه روایات اصول الکافی و بصائر الدرجات».

۹. «بررسی غلو در روایات علم اهل بیت از کتاب *بصائر الدرجات*».

۱۰. «صقار و کتاب *بصائر الدرجات*»، ص ۸۱-۱۱۱.

## آشنایی با نویسنده و نگاشته او

ابو جعفر محمد بن حسن بن فروخ صفّار قمی (م ۲۹۰ ق)<sup>۱۱</sup> از اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام است.<sup>۱۲</sup> نجاشی او را به «... وجهاً فی أصحابنا القمیین ثقةً عظیم القدر راجحاً قلیلاً السقط فی الروایة»<sup>۱۳</sup> توصیف می‌کند. در میان نگاشته‌های او - که بیشتر فقهی است - کتاب‌هایی چون: *الردّ علی الغلاة و بصائر الدرجات* نیز وجود دارد.<sup>۱۴</sup> کتاب *بصائر الدرجات* امروزه بر جای مانده است. آورده‌اند که کتاب دو نسخه کوچک و بزرگ داشته،<sup>۱۵</sup> و کتاب موجود را نسخه بزرگ و کامل *بصائر دانسته* اند.<sup>۱۶</sup> این کتاب درده جزء و ۱۸۸ باب تدوین شده و در مجموع، ۱۸۸۱ حدیث را در خود جای داده است.<sup>۱۷</sup> محتوا و درون‌مایه احادیث این کتاب بر دو محور علم ائمه و قدرت‌های ماورایی ایشان می‌چرخد. چنین به نظر می‌آید که صفّار از خلال نگارش یک فضیلت‌نامه روایی در صدد تبیین مقام و منزلت واقعی ائمه و تحلیل دقیق صفات و ویژگی‌های منحصر به فرد ایشان بوده است.

کلینی در روایات اعتقادی کتاب *الکافی* و درگزینش روایات، انتخاب عناوین و چینش ابواب، به ویژه در احادیث مربوط به علم امام، از *بصائر الدرجات* بسیار اثر پذیرفته است،<sup>۱۸</sup> ولی چنان که شیخ طوسی گزارش می‌دهد، محمد بن حسن بن ولید، از دانشیان اثرگذار مکتب قم و استاد شیخ صدوق، از میان کتاب‌های صفّار، *بصائر الدرجات* را روایت نکرده است. در تحلیل این عملکرد گمانه‌های مختلفی زده شده است. برخی دلیل آن را غلوآمیز بودن روایات *بصائر دانسته* اند.<sup>۱۹</sup> برخی هم معتقدند که ابن ولید کتابی با عنوان *بصائر الدرجات* منتسب به صفّار نمی‌شناخته است.<sup>۲۰</sup>

۱۱. برای دیدن شرح حال کامل، مشایخ و شاگردان و آثار وی، رک: *الذریعة إلى تصانیف الشيعة*، ج ۲، ص ۵۱۶؛ ج ۳، ص ۱۲۴؛ ج ۵، ص ۱۴۹؛ *ريحانة الأدب*، ج ۳، ص ۴۵۲؛ ج ۲، ص ۴۱۸؛ *معجم المؤلفین*، ج ۹، ص ۲۰۸.

۱۲. *رجال الطوسی*، ص ۴۰۲، ش ۵۹۰۰.

۱۳. *رجال النجاشی*، ص ۳۴۵، ش ۹۴۸.

۱۴. همان، ص ۳۴۵، ش ۹۴۸؛ *الفهرست*، ص ۴۰۸، ش ۶۲۲.

۱۵. *وسائل الشيعة*، ج ۳۰، ص ۱۵۵.

۱۶. *الذریعة*، ج ۳، ص ۱۲۴.

۱۷. برای دیدن فهرست تفصیلی این ابواب، رک: «صفّار و کتاب *بصائر الدرجات*»، ص ۱۰۵-۱۱۰.

۱۸. «گستره علم امام در مقایسه روایات *اصول الکافی* و *بصائر الدرجات*»، ص ۱۴۹-۱۶۵.

۱۹. *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، ج ۱۴، ص ۲۴۰؛ *تنقیح المقال*، ج ۳، ص ۱۰۳؛ «صفّار و کتاب *بصائر الدرجات*»، ص ۹۲.

۲۰. «تبارشناسی کتاب *بصائر الدرجات* و نویسنده آن»، ص ۶۸.

## نظام امامت پڑوهی محمد بن حسن صفار

صفار در لابه لای ابواب و احادیث کتاب *بصائر الدرجات* به چندین پرسش در زمینه امام شناسی پاسخ می دهد و با استفاده از این پرسش ها می توان تا حدود زیادی به نظام امام شناسی او رسید. «ضرورت و چرایی وجود امام»، «وحدت امام در هر زمانه»، «جایگاه و مرتبت امام» و «صفات و ویژگی های امام» رئوس نظام امام شناسی او هستند و آنچه در پی خواهد آمد، توضیح این مطالب بر پایه درون مایه *بصائر الدرجات* است.

### الف) ضرورت و چرایی وجود امام

از دیدگاه صفار، نقش محوری امام در «برقراری و پایداری نظامی مطلوب و بسامان در عالم تشریح و تکوین» وجود او را بایسته و ضروری ساخته است. او امام را تنها باب ناطق هر علم از جمله معرفت به خدا می داند<sup>۲۱</sup> که مردمان باید به دنبال او باشند.<sup>۲۲</sup> بدین سان، بسیار طبیعی است که هرگونه شأن مرتبط با عالم تشریح را چون: هدایت به راه خدا،<sup>۲۳</sup> به صلاح آمدن مردمان،<sup>۲۴</sup> بسامانی زیادت ها و نقصان های روی داده در دین خدا،<sup>۲۵</sup> زنده شدن حق<sup>۲۶</sup> و شناخت حلال و حرام<sup>۲۷</sup> به وجود امام وابسته بداند.

اما چنان که از احادیث *بصائر الدرجات* بر می آید، نقش امام به عالم تشریح منحصر نیست، بلکه عالم تکوین را هم در بر می گیرد. امام در بقای نظام عالم تکوین چنان نقش سترگی دارد که اگر نباشد، زمین چون دریا به خروش می آمده، زمینیان را به تلاطم و امی دارد و در آخر از هم فرومی پاشد.<sup>۲۸</sup> ظاهراً این عبارت و دیگر عبارات های مشابه آن در نابودی زمین ظهور دارد. تفکر نص گرای صفار هم مقتضی همین معنا است. شارحان احادیث هم بر این امر صحه گذاشته اند.<sup>۲۹</sup>

۲۱. *بصائر الدرجات*، ص ۲۶، ح ۱ و ۲.

۲۲. همان.

۲۳. همان، ص ۵۰۵، ح ۴.

۲۴. همان، ص ۵۰۴ - ۵۰۵، ح ۲.

۲۵. همان، ص ۵۰۶، ح ۱۰.

۲۶. همان، ص ۵۰۷، ح ۱۷.

۲۷. همان، ص ۵۰۴، ح ۱ و ص ۵۰۷، ح ۱۶.

۲۸. برای دیدن این حدیث و احادیث مشابه، رک: همان، ص ۵۰۸ - ۵۰۹.

۲۹. *شرح أصول الكافي*، ج ۲، ص ۴۸۷ - ۴۸۸؛ *الوافی*، ج ۲، ص ۶۵؛ *مرآة العقول*، ج ۲، ص ۲۹۷ - ۲۹۸؛ *شرح الكافي*،

ج ۵، ص ۱۵۴.

### ب) وحدت امام در هر زمانه

بنا بر مطالبی که در ضرورت وجود امام آمد، از دیدگاه صفّار وجود یک امام به هر دورانی بایسته است. البته او منکر آن نیست که می‌تواند در یک زمان دو امام وجود داشته باشد که در این صورت، امامت یکی فعلیت می‌یابد و او را «امام ناطق» گویند و امامت دیگری بالقوه است و ظهور و بروز ندارد که او را «امام صامت» می‌خوانند.<sup>۳۰</sup>

### ج) جایگاه و مرتبت امام

نگاهی به احادیث *بصائر الدرجات* حکایت از آن دارد که صفّار ائمه (علل) را برتر و بالاتر از انبیا، حتی انبیای اولی العزم (علل)، می‌دانسته است. او این مطلب را با میزان علم ایشان پیوند می‌زند. به اعتقاد او ائمه (علل) به عنوان وارثان رسول خدا ﷺ، تمامی علم او را به ارث برده‌اند و رسول خدا ﷺ نیز از علم پیامبران (علل) است. پس جانشینان او نیز از همه رسولان برترند.<sup>۳۱</sup> این برتری حتی در عوالم پیشا خلقتی نیز بوده است و خداوند در آن عالم از تمام انبیا و رسولان بر ولایت ائمه میثاق گرفته است.<sup>۳۲</sup>

### د) صفات و ویژگی‌های امام

در میان احادیثی که محمد بن حسن صفّار در *بصائر الدرجات* آورده، بر «علم» امام بسیار تأکید شده است.<sup>۳۳</sup> او در کنار علم، باب‌هایی چند را به «قدرت» ائمه اختصاص داده و با آوردن تعداد احادیث قابل توجه و اختصاص عناوین باب روشن و صریح، این صفت امام را برجسته کرده است؛ هر چند که به تصریح پاره‌ای از روایات *بصائر*، سرچشمه قدرت امام، علم و دانایی او است، ولی بسامد بسیار روایات مربوط به قدرت، نشان از پیرنگ بودن این مؤلفه در ذهن صفّار دارد؛ حال، آن که صفتی مهم چون «عصمت» - که محدثان و عالمان پسین بر آن بسیار تأکید دارند - در *بصائر الدرجات* جز در ضمن اشاراتی کوتاه، ظهور و بروز چندانی ندارد.<sup>۳۴</sup>

اکنون سؤال این است که آیا چنان که برخی خاورشناسان گفته‌اند،<sup>۳۵</sup> در نظام

۳۰. *بصائر الدرجات*، ص ۵۰۶، ح ۱۱؛ ص ۵۳۱، ح ۲۰؛ ص ۵۳۶، ح ۴۴.

۳۱. همان، ص ۱۳۴ - ۱۳۵، ح ۳؛ ص ۱۴۹، ح ۱؛ ص ۲۴۷ - ۲۴۹، ح ۶ - ۶.

۳۲. همان، ص ۹۰ - ۹۶.

۳۳. همان، ص ۵۸ - ۶۳، ۷۴ - ۷۷، ۸۰، ۸۴، ۱۲۳ - ۱۲۶، ۳۸۲ - ۳۸۵، ۵۰۹ و ۵۳۸ - ۵۳۹.

۳۴. همان، ص ۱۰۳، ح ۶؛ ص ۲۲۶، ح ۱۳؛ ص ۳۹۳ - ۳۹۴، ح ۲۰.

35. *Divin Guide in early shiism*, p69.

امامت پژوهی صفّار، قدرت یکی از ویژگی‌های ضروری و همیشگی برای منصب امامت است؟ یا سّرّاین مطلب در دلیلی دیگر چون ماهیت نگاشته او است؟ پاسخ این سؤال، هم‌هنگام با مقایسه اندیشه صفّار با کلینی خواهد آمد، ولی به هر روی حجم قابل توجهی از احادیث بصائر الدرجات بر این دو محور می‌چرخد و واکاوی آنها را چه به عنوان صفات ضروری برای منصب امامت یا راه‌های احراز مصداق امام بایسته می‌سازد.

## ۱. علم

علم در بصائر از چندین بُعد نگریسته می‌شود که آن را در ساختاری منسجم این‌گونه می‌توان عرضه کرد: نخست منابع و سرچشمه‌های علم ائمه از رهگذر احادیث عرضه می‌گردد. در دیگر گام، حدود و ثغور علم ایشان معین می‌گردد. سپس وسایط و ابزارهای ائمه برای دریافت علوم مورد بررسی قرار می‌گیرد و در پایان، از انتقال علم و چرایی افاضه آن به امام سخن گفته می‌شود.

### ۱-۱. سرچشمه‌های علم امام

پژوهش‌گران اسلامی در شمارش منابع علم امام بر پایه روایات هم‌داستان نیستند و راه‌های گونه‌گونی را پیموده‌اند؛ تقسیم دوگانه به «لوح محفوظ» و «تعلیم از رسول الله»<sup>۳۶</sup> یا به «قرآن» و «اسم اعظم»؛<sup>۳۷</sup> تقسیم سه‌گانه<sup>۳۸</sup> بر اساس مصدر و طریق علم به «علوم بی‌واسطه که از طریق اسم اعظم و روح القدس و با عنایت خداوند متعال افاضه می‌گردد»، «علوم انتقالی از پیامبر شامل قرآن، جامعه، الف باب، صحف انبیا» و «علوم ایصالی به واسطه روح و ملک مانند مصحف فاطمه، تحدیث و عمود نور»؛ تقسیم پنج‌گانه<sup>۳۹</sup> به «الهام و تحدیث»، «روح القدس»، «علم لدنی»، «تعلیم و وراثت از پیامبر»، «کتاب‌ها شامل صحیفه، جامعه، جفر و مصحف فاطمه»؛ تقسیم شش‌گانه<sup>۴۰</sup> به «علم به تمامی قرآن»، «وراثت از نبی»، «وراثت از علی علیه السلام»، «روح القدس»، «الهام و تحدیث» و «عمود نور» و تقسیم هفت‌گانه<sup>۴۱</sup> منابع علم به

۳۶. فی کیفیت علم الامام و منابع ذلک، ص ۲۳۵.

۳۷. آفاق علم امام، ص ۴۷۵ - ۴۷۸.

۳۸. منابع علم امام در قرآن و روایات و پاسخ‌گویی به شبهات پیرامون آن، ص ۱۹.

۳۹. الراسخون فی العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم و حدوده و منابع الهامه، ص ۲۴۱ - ۲۶۱.

۴۰. علم الأئمة المعصومین، ص ۸۳ - ۱۰۹.

۴۱. بررسی غلو در روایات علم اهل بیت از کتاب بصائر الدرجات، ص ۵۰ - ۷۰.

«قرآن»، «آموختن از پیامبر و ائمه»، «الواح و کتب و نوشته‌های مکتوب»، «الهام و تحدیث»، «روح القدس و روح»، «اسم اعظم» و «عروج به آسمان و عرش».

مستشرقان هم در جمع‌بندی این روایات کوشیده‌اند؛ برای نمونه، کلب‌برگ بر آن است که منابع علم امام چهار چیز است:<sup>۴۲</sup> «انتقال از امام پیشین»، «علوم حاصل از رهگذر وراثت»، «علوم به دست آمده از طریق کتاب‌ها که تنها ائمه می‌توانند از محتوای آنها آگاه شوند» و «علمی که از رهگذر ارتباط با فرشته یا همان تحدیث و الهام به دست می‌آید». محمد علی امیر معزی نیز این منابع را در چهار دسته می‌آورد:<sup>۴۳</sup> «منابع آسمانی» (الهام و تحدیث)، «منابع سری و رازآلود» (عمود نور، نکت و نقر، رجم و ملاقات با مردگان)، «منابع مکتوب» (صحیفه جامعه، جفر، مصحف فاطمه، کتاب علی، کتاب یا کتبی که سیاهه‌ای از پادشاهان زمین را در خود دارد، کتابی در بردارنده سیاهه‌ای از معتقدان به دوازده امام، شیعیان راستین و شجرنامه آنان، دو کتاب محتوی سیاهه بهشتیان، دوزخیان و شجرنامه آنان، لوح فاطمه) و «منابع شفاهی» (آموزه‌هایی که هر امام از امام پیشین خود دریافت می‌کند). حال اگر فرای این مطالب تنها به شیوه تبویب صفار در بصائر نظر بیفکنیم و تصریحات و اشارات او را از رهگذر روایات بنگریم و بسامد و تعداد روایات نظری بیندازیم، خواهیم توانست که سرچشمه‌های علم امام را درشش دسته جای دهیم؛ یعنی: «توارث»، «تحدیث»، «توسم و فراست»، «توفیق و تسدید»، «رجم» و «عمودهای نور».

#### ۱-۱-۱. توارث

بخشی از علم امام از رهگذر میراث‌های پیشینیان به کف می‌آید. این میراث‌ها را می‌توان در «علوم انبیا»، «علم به ظاهر و باطن قرآن»، «اسم اعظم» و «کتاب‌ها» خلاصه کرد.

#### الف) علوم انبیای پیشین

صفار در خلال احادیث، به وضوح نشان می‌دهد که توارث علم سنتی همیشگی و جاری در تاریخ بوده و در میان تمامی انبیا و اصفیا از آدم تا خاتم جریان داشته است. برآیند این سنت، گرد آمدن تمامی علوم پیشینیان در پیامبر خاتم است و تمامی این علوم هم بر اساس روند پیش گفته به جانشینان پیامبر خاتم انتقال می‌یابد.<sup>۴۴</sup>

42. Imam and community in the pre - Gayba period, p26, The term MUHADDATH in Twelver Shiism, p39.

43. Divin guide in early shiism, p70 - 75.

۴۴. بصائر الدرجات، ص ۱۳۴ - ۱۴۰.

ب) علم به ظاهر و باطن قرآن

بنا بر احادیث بصائر الدرجات تمامی قرآن فرو فرستاده بر رسول خدا، یعنی ظاهر و باطن آن، تنها نزد اوصیای او - ائمه (علل) - وجود دارد<sup>۴۵</sup> و شؤون مرتبط بدان چون علم تفسیر (ظهر / تنزیل) و تأویل (باطن) قرآن به ایشان داده شده است.<sup>۴۶</sup>

صفاً با نقل نصوص پیامدهایی را بر این علم مترتب دانسته است. موجه ساختن دامنه گسترده علوم اهل بیت یکی از اینها است؛ برای نمونه، آگاهی ائمه از آنچه در آسمان و زمین و بهشت و دوزخ است و همچنین علم به وقایع گذشته و آینده از جمله این پیامدها است؛ چه قرآن «تبیان کل شیء»<sup>۴۷</sup> بوده، آغاز آفرینش، خبر آسمان و زمین، بهشت و دوزخ و آنچه به وقوع پیوسته (ماکان) و تا قیامت خواهد پیوست (ما هو کائن / ما یكون) را در بر دارد.<sup>۴۸</sup> جلوه دیگر این علم در تبیین جایگاه و مرتبت ائمه نقش آفرین است. توضیح، آن که ائمه با تفصیلی که گذشت، وارثان تام و تمام کتاب الهی به شمار می‌روند.<sup>۴۹</sup> همین وجه یکی از وجوه اعلمیت ایشان نسبت به تمامی انبیا،<sup>۵۰</sup> حتی انبیای اولی العزم است؛ چه برای نمونه، خداوند درباره موسی علیه السلام چنین می‌فرماید:

«وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً».<sup>۵۱</sup>

یا از زبان عیسی آورده است:

«وَلِإِيَّتَيْنِ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ».<sup>۵۲</sup>

یعنی این دو پیامبر بزرگ الهی را عالم به پاره‌هایی از کتاب دانسته است؛ حال آن که در باره صدر اهل بیت، حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم<sup>۵۳</sup> چنین می‌آورد:

۴۵. همان، ص ۲۱۳، ح ۱ - ۲ و ۴ - ۶.

۴۶. همان، ص ۲۱۴ - ۲۱۶، ح ۱ - ۹ (از برخی روایات این باب ممکن است شبهه تحریف به نقیصه استنباط شود، ولی با توجه به عنوان باب، فهم صفاً از این احادیث تحریف معنوی است)؛ ص ۲۲۲ - ۲۲۴، ح ۱ - ۸.

۴۷. سوره نحل، آیه ۸۹.

۴۸. بصائر الدرجات، ص ۱۴۷ - ۱۴۸، ح ۲ - ۶.

۴۹. همان، ص ۶۴ - ۶۷، ح ۱ - ۱۵.

۵۰. همان، ص ۶۷ - ۶۸.

۵۱. سوره اعراف، آیه ۱۴۵.

۵۲. سوره زخرف، آیه ۶۳.

۵۳. بصائر الدرجات، ص ۲۴۷، ح ۱ و ص ۲۴۹ - ۲۴۸، ح ۴ و ۶.



«وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ».<sup>۵۴</sup>

گفتنی است که توصیف قرآن - یکی از سرچشمه‌های علم ائمه (علل) - در روایات به «دور بودن از عقول مردمان»، «در برداشتن علم ماکان و ما یکون» و... نشان می‌دهد که متعلق این علم باید چیزی ورای قرآن نازل شده و ظاهری باشد؛ چنان که برخی با نظر به این توصیفات، احتمال داده‌اند که تبیان بودن قرآن فراتر از دلالت‌های واژگانی باشد و از دلالت‌هایی غیر لفظی و کاشف از اسرار و رموزی ناشی شود که فهم‌های متعارف را بدان راهی نیست.<sup>۵۵</sup>

### ج) اسم اعظم

از دیگر منابع علم امام اسم اعظم است.<sup>۵۶</sup> صفّار در نصوص اندکی مفهوم این اسم را بسط داده است. به باور او اسم اعظم یا اسم اکبر،<sup>۵۷</sup> کتابی است که با آن علم انبیا به کف می‌آید و تورات، انجیل، فرقان، کتاب‌های نوح، صالح، شعیب و صحف ابراهیم در واقع اسم اکبرند.<sup>۵۸</sup> در پاره‌ای از روایات بصائر، این اسم متشکل از هفتاد و سه حرف دانسته شده است که هر یک از انبیا و اولیا بهره‌ای از آن داشته‌اند.<sup>۵۹</sup> بر اساس سنت تورات این اسم نیز از هر پیامبر به جانشین او منتقل شده و بدین سان، به رسول خدا و جانشینان او رسیده است.<sup>۶۰</sup> خداوند نه تنها بهره تمامی پیشینیان بلکه هفتاد و دو حرف از اسم اعظم را به حضرت محمد ﷺ و اهل بیتش (علل) بخشید و یک حرف را در غیب مکنون به ذات خود ویژه ساخت.<sup>۶۱</sup>

باید یاد آور شد که اسم اعظم یا اکبر، از سنخ الفاظ ظاهری یا مفهوم ذهنی نیست؛ زیرا اسم از جهت وجود لفظی خود، مجموعه‌ای از صداها و شنیدنی و از کیفیات عرضی و به لحاظ معنا و مفهوم، وجود و صورتی ذهنی است که هیچ یک، فی نفسه در هیچ چیز اثری ندارند. محال است صوت پدیدار در حنجره یا تصویر نقش بسته در ذهن، بتواند وجود هر چیز

۵۴. سوره نحل، آیه ۸۹.

۵۵. المیزان، ج ۱۲، ص ۳۲۵.

۵۶. بصائر الدرجات، ص ۲۲۸ - ۲۳۰، ح ۱ - ۹ و ص ۲۳۲ - ۲۳۶، ح ۱ - ۲۱؛

۵۷. در ادبیات حدیثی شیعه نمونه‌هایی از کاربرد «اسم اکبر» همراه با بیان ویژگی‌های مختص به اسم اعظم (۷۳ حرفی بودن) وجود دارد (رک: تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۵۱ - ۳۵۲).

۵۸. بصائر الدرجات، ص ۴۸۹ - ۴۹۰، ح ۴.

۵۹. همان، ص ۲۲۸ - ۲۲۹، ح ۲ - ۵.

۶۰. همان، ص ۴۸۸ - ۴۹۰.

۶۱. همان، ص ۲۲۸، ح ۲ و ص ۲۲۹، ح ۷.

را مقهور خود سازد و راه تصرف دلخواه در آنها فراهم آورد؛ حال آن که بی شک اسمای الهی، به ویژه اسم اعظم برهستی اثرمی گذارند. از این رو، می توان گفت که در واقع، اسم اعظم حقیقت خارجی این الفاظ ظاهری است که مفهوم لفظ به گونه ای بر آن منطبق می شود. این حقیقت، اسم حقیقی است و لفظ، دال اسم است. از این رو، روایاتی که بیان می کنند اسم اعظم از حروفی تشکیل شده، بیاناتی رمزگونه و مثال هایی برای تفهیم حقایق است.<sup>۶۲</sup> جلوه آگاهی از این اسم در قدرت های ائمه جلوه گراست؛ برای نمونه، صفاراجابت هر گونه دعای امام<sup>۶۳</sup> یا ردّ الشمس<sup>۶۴</sup> را به صراحت بدین علم پیوند زده است.

#### د) کتاب ها

صفار مواردی را در عداد منابع علم امام می آورد که در روایات، عنوان کتاب، صحیفه، مصحف یا دیوان را بر خود دارد و از پیشینیان به میراث رسیده است؛ مانند:

#### د- ۱) کتاب های انبیای پیشین

این کتاب ها تحت سنت کلی توارث علم به رسول خدا و ائمه رسیده است.<sup>۶۵</sup> صفار به تورات (الواح یا صحف موسی)،<sup>۶۶</sup> انجیل، زبور و صحف ابراهیم<sup>۶۷</sup> را به عنوان نمونه هایی از این کتاب ها نام برده است. کتاب های پیش گفته به همراه برخی دیگر از کتاب های ائمه در «جفر ایض»<sup>۶۸</sup> نهاده شده اند.

#### د- ۲) صحیفه جامع

احادیث بصائر الدرجات این کتاب را صحیفه ای به املاي رسول خدا ﷺ، خط علی علیه السلام و به طول هفتاد ذراع<sup>۶۹</sup> در چرمی بسان ران شتر<sup>۷۰</sup> می داند. درون مایه این صحیفه، آن سان که در این روایات متجلی است، عبارت است از: تمامی آنچه مردمان بدان نیاز دارند؛ همه

۶۲. رک: المیزان، ج ۶، ص ۲۵۴؛ ج ۸، ص ۳۵۳-۳۵۴، ج ۱۵، ص ۳۶۳.

۶۳. بصائر الدرجات، ص ۲۳۹-۲۳۷.

۶۴. همان، ص ۲۳۹-۲۳۷، ج ۱، ص ۳ و ۴.

۶۵. همان، ص ۱۵۵-۱۵۹، ص ۵۳۱، ج ۱۹.

۶۶. همان.

۶۷. همان، ص ۱۵۵-۱۵۹.

۶۸. همان، ص ۱۷۰-۱۷۱، ج ۱.

۶۹. همان، ص ۱۶۲-۱۶۶، ج ۱-۲۴.

۷۰. همان، ص ۱۶۲، ج ۲.

حلال‌ها و حرام‌های الهی، فرایض، قضا، ارث، حدود حتی دیه خراش در آن نهفته است.<sup>۷۱</sup> این کتاب، بسان کتاب‌های انبیای سلف، در «جفر ابیض» قرار دارد.<sup>۷۲</sup>

#### د - ۳) مصحف فاطمه

مصحف فاطمه از دیگر میراث‌های علمی ائمه است. صفار فضای پیدایی این اثر را این گونه ترسیم می‌کند که فاطمه علیها السلام را از فقدان پدر، حزنی شدید فراگرفت و فرستاده الهی،<sup>۷۳</sup> جبرئیل،<sup>۷۴</sup> بر او نازل می‌شد و مطالبی را بر او القا می‌کرد که علی علیه السلام آنها را می‌نگاشت.<sup>۷۵</sup> بنا بر گزارش‌های کتاب، این مصحف حجمی سه برابر قرآن دارد؛<sup>۷۶</sup> اما در آن هیچ آیه‌ای از قرآن وجود ندارد.<sup>۷۷</sup> وقایعی که در آینده برای ذریه فاطمی پیش می‌آید،<sup>۷۸</sup> اسامی پادشاهانی که بر تخت خواهند نشست<sup>۷۹</sup> و علم ما یكون<sup>۸۰</sup> درون مایه‌های اصلی این کتاب از دیدگاه محمد بن حسن صفار است. این کتاب، به همراه کتاب‌های انبیای سلف و صحیفه جامع، در «جفر ابیض» قرار دارد.<sup>۸۱</sup>

#### د - ۴) دیوان شیعه

احادیثی که صفار آورده است، این دیوان را صحیفه‌ای بزرگ توصیف کرده که در آن اسامی شیعیان و پدرانشان نگاشته شده است و حتی ائمه آن را در مواردی به برخی از شیعیان خویش نشان داده‌اند تا اسم خود را در آن بیابند.<sup>۸۲</sup>

۷۱. همان، ص ۱۶۲-۱۶۶، ح ۱-۲۴، ص ۱۶۷-۱۶۹، ح ۱-۸، ۱۰-۱۱، ۱۳-۱۶، ۱۸، ص ۱۷۰-۱۷۲، ح ۱-۳، ص ۱۷۳-۱۷۴، ح ۶-۷، ص ۱۷۵-۱۷۴، ح ۱۰-۱۲؛ ص ۱۷۵-۱۷۷، ح ۱۴-۱۶، ص ۱۷۷-۱۷۸، ح ۱۹، ص ۱۷۸، ح ۲۱-۲۲؛ ص ۱۷۹، ح ۲۵-۲۶، ص ۱۸۰، ح ۳۰-۳۱، ۳۳-۳۴، ص ۱۸۴، ح ۵، ۱۰، ص ۱۸۶، ح ۱۸، ص ۱۵۹، ح ۲-۳.
۷۲. همان، ص ۱۷۰-۱۷۱، ح ۱؛ ص ۱۷۱، ح ۲، ص ۱۷۳-۱۷۴، ح ۶.
۷۳. همان، ص ۱۷۳، ح ۵، ص ۱۷۵-۱۷۶، ح ۱۴؛ ص ۱۷۷، ح ۱۸.
۷۴. همان، ص ۱۷۳-۱۷۴، ح ۶، ص ۱۷۷، ح ۱۷.
۷۵. همان، ص ۱۷۳، ح ۵، ص ۱۷۳-۱۷۴، ح ۶، ص ۱۷۷، ح ۱۸.
۷۶. همان، ص ۱۷۱-۱۷۲، ح ۳.
۷۷. همان، ص ۱۷۰-۱۷۳، ح ۱-۳، ص ۱۷۳، ح ۵، ص ۱۷۴ ح ۸-۹؛ ص ۱۷۵-۱۷۶، ح ۱۴-۱۵؛ ص ۱۷۷، ح ۱۷، ص ۱۷۹، ح ۲۷، ص ۱۸۰، ح ۳۰، ص ۱۸۰، ح ۳۳.
۷۸. همان، ص ۱۷۳-۱۷۴، ح ۶.
۷۹. همان، ص ۱۸۰، ح ۳۲؛ ص ۱۸۸-۱۸۹، ح ۳ و ۳، ص ۱۸۹-۱۹۰، ح ۷.
۸۰. همان، ص ۱۷۷، ح ۱۸، ص ۱۷۱-۱۷۲، ح ۳.
۸۱. همان، ص ۱۷۰-۱۷۱، ح ۱.
۸۲. همان، ص ۱۹۱-۱۹۳، ح ۱۰.

## د - ۵) صحیفه اهل بهشت و دوزخ

داده‌هایی که صفار از این دو صحیفه در دست می‌نهد، بدین شرح است: این دو صحیفه - که در آن نام، نام پدر و قبایل بهشتیان و دوزخیان وجود دارد - از رهاوردهای معراج پیامبرند که آنها را به علی علیه السلام سپرده است.<sup>۸۳</sup>

## د - ۶) صحیفه کوچک

این صحیفه خرد در روند آموزش‌های پیامبر صلی الله علیه و آله به حضرت علی علیه السلام شکل گرفته است؛ بدین سان که پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از وفات، علی علیه السلام را فرا خواند و به او هزار باب،<sup>۸۴</sup> حرف،<sup>۸۵</sup> کلمه<sup>۸۶</sup> یا حدیث<sup>۸۷</sup> از علم آموخت که از هریک آنها هزار باب، حرف یا کلمه دیگر گشوده می‌شد.<sup>۸۸</sup> ابواب پیش گفته در صحیفه‌ای کوچک در قبضه شمشیر علی علیه السلام قرار داشتند.<sup>۸۹</sup> این صحیفه در روند انتقال خویش به حضرت مهدی رسیده است.<sup>۹۰</sup> صفار آگاهی از منایا، وصایا و فصل الخطاب را حاصل این ابواب می‌شمارد.<sup>۹۱</sup>

## ۱-۱-۲. تحدیث

تحدیث یک دیگر از منابع علم ائمه است که صفار بر آن تأکید کرده است. او تحدیث را ارتباط و سخن کردن فرشتگان الهی با ائمه می‌داند<sup>۹۲</sup> و بر پایه روایات، تمامی ایشان را «مُحَدَّث» و «مُفَهَّم» می‌خواند.<sup>۹۳</sup> ارتباط کسانی جز انبیا اندکی شگفت می‌نماید. از این رو،

۸۳. همان، ص ۲۱۰-۲۱۱، ح ۳ و ۱، ص ۲۱۲، ح ۶.

۸۴. همان، ص ۳۲۲-۳۲۷، ح ۱-۱۷، ص ۱۷۱-۱۷۲، ح ۳.

۸۵. همان، ص ۳۲۷-۳۲۸، ح ۱-۶، ص ۲۲۰، ح ۲.

۸۶. همان، ص ۳۲۹-۳۳۱، ح ۱-۱۱.

۸۷. همان، ص ۳۳۳-۳۳۵، ح ۱-۵.

۸۸. یک سانی سیاق و عباراتی که از هزار باب، کلمه، حرف یا حدیث سخن می‌گویند، خواننده را به ترادف آنها با یک دیگر رهنمون می‌شود.

۸۹. بصائر الدرجات، ص ۳۲۷، ح ۱، ص ۳۲۸، ح ۴.

۹۰. همان، ص ۳۳۱، ح ۱۱.

۹۱. همان ص ۳۲۵، ح ۱۱. در حدیثی حضرت علی علیه السلام قتال خود بر اساس تأویل را هم به ابواب علم بر می‌گرداند (رک: همان، ص ۳۲۹-۳۳۰، ح ۵).

۹۲. همان، ص ۱۵۵، ح ۱. برای دیدن سایر احادیث هم مضمون، رک: همان، ص ۱۵۵، ۱۵۸-۱۵۹، ح ۲ و ۱۵، ص ۱۵۹-۱۶۰، ح ۳ و ۵، ص ۱۶۶، ح ۲۱، ص ۱۷۱-۱۷۲، ح ۳، ص ۳۴۱-۳۴۲، ح ۲-۴، ص ۳۴۳، ح ۸، ص ۳۴۳-۳۴۴، ح ۱۰.

۹۳. همان، ص ۳۳۹-۳۴۱، ح ۱-۸.

صقار با نقل روایاتی چند می‌کوشد تا این پیوند را طبیعی و موجه سازد. تصریح ائمه به رفت و آمد بسیار ملائکه در خانه‌های اهل بیت و برجای ماندن آثار ایشان در این مکان‌ها،<sup>۹۴</sup> مهر فراوان ملائکه بر کودکان اهل بیت<sup>۹۵</sup> و... نشان از پیوند نزدیک ایشان با سروشان الهی است. در این فضا ممکن است چنین به اندیشه آید که ائمه به دلیل چنین ارتباطی دارای مقام رسالت و نبوت‌اند. صقار برای رفع این اشکال با نقل روایاتی چند از چگونگی پیوند پیش‌گفته پرده بر می‌دارد. به باور او نحوه رویارویی امام با فرشته، از رسل و انبیا متمایز است؛ چه رسولان هم صدای ملک را می‌شنوند و هم به عیان و در بیداری او را می‌بینند و انبیا که صدای فرشته را می‌شنوند و در خواب او را می‌بینند؛<sup>۹۶</sup> حال آن‌که امام فرشتگان را نمی‌بیند و تنها صدایشان را می‌شنود.<sup>۹۷</sup> صقار روایاتی که ائمه را به صاحب سلیمان، صاحب موسی و ذوالقرنین مانند می‌سازد و مقام نبوت را از ایشان نفی می‌کند، به عنوان مؤیدی بر نظر خویش می‌افزاید. از مجموع روایات بصائر چنین بر می‌آید که ائمه فرشتگان را در صورت واقعی و ملکوتی خویش نمی‌دیدند، و گرنه، فرشتگانی چون جبرئیل، میکائیل و ملک الموت در صورت‌هایی دنیوی بر آنان تجلی کرده‌اند.<sup>۹۸</sup>

این «الهام» یا «سماع»<sup>۹۹</sup> در هاله‌ای از ابهام است. از این رو، روایات بصائر، با تعبیر «نکت» (اثر و نشانه نهادن بر چیزی)،<sup>۱۰۰</sup> «قذف» (افکندن و پرتاب کردن)<sup>۱۰۱</sup> و «نقر» (کوبیدن) که اثر آن بر جای بماند)<sup>۱۰۲</sup> در قلب‌ها و گوش‌ها<sup>۱۰۳</sup> تلاش دارد شکلی ملموس‌تر پیش دیده‌ها بدهد.

بُود که گفته شود امام چگونه از الهی بودن این صدا آگاه می‌گردد؟ روایات بصائر الدرجات این دغدغه را نیز این‌سان پاسخ می‌دهند که خداوند به امام آرامش و وقاری می‌دهد که یقین

۹۴. همان، ص ۱۱۲ - ۱۱۱، ح ۶، ص ۱۱۲، ح ۸، و ۱، ص ۱۱۳، ح ۱۲ - ۱۴؛ ص ۱۱۴، ح ۲۰، ص ۴۳۰ - ۴۳۲، ح ۱ - ۱۰.

۹۵. همان، ص ۱۱۰، ح ۱، ص ۱۱۲، ح ۹.

۹۶. همان، ص ۳۸۸، ح ۱. برای دیدن دیگر احادیث به این مضمون، رک: همان، ص ۳۸۸ - ۳۹۴.

۹۷. همان، ص ۳۸۸، ح ۱ - ۲. برای دیدن احادیث هم مضمون با احادیث اخیر، رک: همان، ص ۳۸۸ - ۳۹۴، ص ۲۵۱ - ۲۵۳، ح ۱ - ۸.

۹۸. همان، ص ۲۵۳ - ۲۵۴، ح ۱ - ۳.

۹۹. همان، ص ۳۳۷، ح ۸.

۱۰۰. العین، ج ۵، ص ۳۳۹؛ معجم مقاییس اللغة، ص ۹۷۲؛ لسان العرب، ج ۲، ص ۱۰۰.

۱۰۱. العین، ج ۵، ص ۱۳۵، ص ۳۳۹؛ معجم مقاییس اللغة، ص ۸۰۹؛ لسان العرب، ج ۹، ص ۲۷۶.

۱۰۲. العین، ج ۵، ص ۱۴۴؛ معجم مقاییس اللغة، ص ۹۶۹؛ لسان العرب، ج ۵، ص ۲۲۷.

۱۰۳. بصائر الدرجات، ص ۳۳۶ - ۳۳۸، ح ۱ - ۱۳.

می کند صدا از آن ملک است، و نه از ابلیس؛ چه اگر بر فرض محال القای علم بر صاحب امر، از سوی اهریمن بود، او را فرع فرا می گرفت.<sup>۱۰۴</sup>

روایات بصائر الدرجات وقت تحدیث را هر روز و شب می دانند،<sup>۱۰۵</sup> ولی در این میان تحدیث در شب قدر و شب جمعه را به گونه ای خاص برجسته کرده اند؛ چنان که از این روایات برمی آید در شب قدر تمامی آنچه در آن سال تا سال پسین رخ می دهد، مانند خیر و شر، تولد و مرگ، روزی ها، باران، سفر حاجیان و... نگاشته می شود و از طریق «ملائکه» و «روح» بر صاحب امر، رسول خدا و ائمه بعد از او، نازل می شود.<sup>۱۰۶</sup> این روایات تفصیلات دیگری نیز دارند؛ برای نمونه، از علل و عواملی صلاحیت امام برای دریافت این علوم در شب قدر نیز پرده برمی دارند. از نگرگاه این احادیث، امام شایستگی رویارویی با روح را در بدو تولد و به دلیل اجابت ندای منادی آسمانی پیدا می کند.<sup>۱۰۷</sup> شگفت تر آن که در بهری از این روایات آمده است که در ساختار قلب امام نیز برای مواجهه با این امور در شب قدر، دخل و تصرفاتی رخ می بندد.<sup>۱۰۸</sup>

بر پایه منقولات صفار در شب های جمعه نیز تحدیث در صورتی خاص شکل می گیرد. در این شب جمعه ارواح انبیا و اوصیای درگذشته و وصی حاضر بار می یابند تا خویش را به عرش الهی رسانند، هفت بار گرد آن طواف کرده، نزد ستون هایش دو گانه ای نهند و آنگاه به جایگاه خویش بازگردند. در این میان، روح وصی حاضر، مُلهم به علم مستفاد و فربه از علمی فزون از حد، به بدن او باز می گردد.<sup>۱۰۹</sup>

صفار مورد کار بست علم حاصل از تحدیث را در مُعضلات می داند؛ یعنی رخدادهایی که حکم آن در قرآن و سنت نبوی، موجود نباشد<sup>۱۱۰</sup> و حتی علت تائی و درنگ ائمه در پاسخ به برخی سؤالات را نیز در این نکته نهفته می داند که ایشان مترصد تحدیث و الهام الهی

۱۰۴. همان، ص ۳۴۳، ح ۹.

۱۰۵. همان، ص ۱۵۵، ح ۱، ص ۱۵۸-۱۵۹، ح ۱۵، ص ۱۵۹، ح ۳، ص ۱۶۰، ح ۵، ص ۱۶۶، ح ۲۱، ص ۱۷۱-۱۷۲، ح ۳، ص ۴۱۵، ح ۳.

۱۰۶. همان، ص ۲۴۰-۲۴۵.

۱۰۷. همان، ص ۲۴۳، ح ۱۳.

۱۰۸. همان، ص ۲۴۳-۲۴۴، ح ۱۴.

۱۰۹. همان، ص ۱۵۱، ح ۴. برای دیدن احادیث مشابه، رک: همان، ص ۱۵۰-۱۵۲.

۱۱۰. همان، ص ۲۵۴-۲۵۵، ح ۱-۳.

می‌شده‌اند.<sup>۱۱۱</sup>

صفا در پایان بحث از تحدیث با این پرسش روبه‌رو بوده است که با وجود این همه منابع علم موروثی ائمه به تحدیث چه نیازی داشته‌اند؟ اوکه برنصوص بسنده می‌کند، به اجمال می‌گوید که به تصریح ائمه اگر زیادت علم ناشی از تحدیث نباشد، آنچه نزد ایشان است، به پایان خواهد رسید.<sup>۱۱۲</sup> پسینیان کوشیده‌اند تا این ابهام را روش سازند؛ برای نمونه مجلسی در این حدیث چندین احتمال داده است؛ از جمله آن که ممکن است بقای علوم آنها به چنین حالاتی مشروط باشد و شاید علم مستفاد تفصیلی از دانسته‌های اجمالی آنها باشد و به ائمه امکان استنباط تفصیل مطالب بدهد. نیز شاید منظور این باشد که بدون این حالات اظهار علوم برای امامان جایز نیست. همچنین، ممکن است مراد تمام شدن علمی چون معارف الهی یا امور بدائی باشد که در حیطة حلال و حرام نیست.<sup>۱۱۳</sup>

ملا صالح مازندرانی علم خداوند را به سه دسته تقسیم می‌کند: علمی که به خداوند ویژه است و کس را از آن آگاه نساخته است. علمی محتوم که برای انبیا و اوصیا آشکار ساخته و در آن تبدیل و تغییری رخ نمی‌دهد و علمی که در آن بداء رخ می‌دهد. به باور او، مراد از علم حاصل از تحدیث همین قسم است که اگر خداوند ائمه را از آن نیاگاهاند، راهی بدان ندارند.<sup>۱۱۴</sup>

علامه طباطبایی معتقد است که دلیل نیاز به الهام و تجدد و تدریج در علم امام، به حسب مقام عنصری او است و گرنه، امام به حسب مقام نورانیت ممکن است به چیزی علم ثابت داشته باشد و علم به همان معلوم به حسب مقام عنصری به الهام جدید منوط باشد.<sup>۱۱۵</sup> او در جایی دیگر، علوم ائمه را به دو دسته تقسیم می‌کند: علمی مانند بدیهیات که از نظرشان غایب نمی‌گردد و علمی که به تأمل و توجه نیاز دارد؛ به گونه‌ای که هرگاه خواستند، بدانند، می‌دانند و ممکن است از راه صعود ارواح ایشان در شب‌های جمعه و توجه به مقام نورانیت به دست بیاید.<sup>۱۱۶</sup>

۱۱۱. همان، ص ۳۳۶، ح ۳، ص ۴۱۶، ح ۸.

۱۱۲. همان، ص ۴۱۵ - ۴۱۶، ح ۱ - ۸، ص ۱۵۱، ح ۵.

۱۱۳. بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۸۹؛ مرآة العقول، ج ۳، ص ۱۰۶.

۱۱۴. شرح الکافی، ج ۶، ص ۲۴.

۱۱۵. «بحثی کوتاه در علم امام»، ص ۳۹۴.

۱۱۶. «علم امام و عصمت انبیا و اوصیا»، ص ۳۲۹ - ۳۳۰.

۱-۱-۳. توّسم<sup>۱۱۷</sup> و فراست

این منبع شناختی، ائمه را بر شناخت باطن مردمان توان می‌سازد. از دیدگاه محمد بن حسن صفّار پیدایی این علم با روخداهای پیشاقلتی در پیوند است؛ چه خداوند ابتدا ارواح را دو هزار سال قبل از بدن‌ها خلق کرد و چون خواست که آنها را در کالبدها نهد، بر پیشانی آنان کافریا مؤمن بودن و اعمال نیک و بدشان را نگاشت و تنها رسول خدا و ائمه با توّسم و فراست، می‌توانند این پیشانی‌نوشت را بخوانند و از درون فرد آگاه گردند.<sup>۱۱۸</sup> از منظر او ائمه در قرآن با ویژگی‌هایی چون «مُتَوَسِّمِينَ» و کسانی که مردمان را به چهره و نشانه می‌شناسند، معرفی شده‌اند.<sup>۱۱۹</sup> سخن رسول خدا، «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» نیز به همین معنا اشاره دارد.<sup>۱۲۰</sup>

۱-۱-۴. توفیق و تسدید

جایگاه کاربست این قوه، مانند تحدیث، در حوادثی است که حکم آن در کتاب و سنّت نیست. در این هنگام به امام توفیق داده می‌شود (توفیق) و استوار (تسدید) می‌گردد و از رأی و قیاس بهره نمی‌برد.<sup>۱۲۱</sup> شاید در نگاهی کلی بتوان این پدیده را با تحدیث پیوند زد، ولی صفّار با تبویب جداگانه روایات در پیوند با توفیق و تسدید، آن را از تحدیث جدا دانسته است.

۱-۱-۵. رجم

در بصائر الدرجات مورد کاربرد این منبع هم بسان تحدیث و توفیق و تسدید، در مُعْضَلَات، حوادثی که حکم آن در کتاب و سنّت نیست، دانسته شده است و آورده‌اند که امیرالمؤمنین علیه السلام به هنگام پیش آمدن مُعْضَلَات، حوادثی که حکم آن در کتاب و سنّت نیست، رجم می‌کرد و حکم را در می‌یافت.<sup>۱۲۲</sup> مجلسی رجم را سخن بر پایه الهام الهی می‌داند، نه سخن بر پایه ظن و گمان.<sup>۱۲۳</sup> افزون بر

۱۱۷. توّسم را در لغت به دیدن اثر (العین، ج ۷، ص ۳۲۱)، نگاه به علامت رهنما (معجم مقاییس اللغة، ص ۱۰۲۲) و زیرکی (لسان العرب، ج ۱۲، ص ۶۲۶) معنا کرده‌اند.

۱۱۸. بصائر الدرجات، ص ۳۷۴، ح ۱، ص ۳۷۵، ح ۲، ص ۳۷۶، ح ۷، ص ۳۷۷، ح ۹، ص ۳۷۸ - ۳۷۹، ح ۱۵.

۱۱۹. همان، ص ۳۷۴ - ۳۸۰، ح ۱ - ۱۸.

۱۲۰. همان، ص ۳۷۵، ح ۴؛ ص ۳۷۷، ح ۱۰ - ۱۱.

۱۲۱. همان، ص ۴۰۷ - ۴۰۸.

۱۲۲. همان، ص ۴۰۹ - ۴۱۰، ح ۱ - ۷.

۱۲۳. بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۷۷.



این، در نسخه بصائری که مجلسی استفاده کرده، در یکی از احادیث، بعد از واژه «رجم»، این عبارت تفسیری آمده است: «یعنی سَاهَم». او همین عبارت را مبنای شرح خویش قرار داده، می‌نویسد:

«سَاهَم» یعنی آن را با قرعه دانسته است. این خود محتمل دو معنا است: نخست، آن که احکام جزئی و مشتبهی مراد باشد که شارع آگاهی از آن را از رهگذر قرعه، تأیید کرده باشد که در این صورت، التباسی در اصل حکم وجود ندارد، بلکه مورد و مصداق آن گنگ است. این احتمال با روایات پیش گفته (که بیان می‌کردند تمامی احکام در کتاب و سنت وجود دارد) منافاتی ندارد؛ چه قرعه از احکام قرآن و سنت است. احتمال دوم، آن که احکام کلی مراد باشد که استنباط آنها از کتاب سنت دشوار آمده و ائمه با بهره‌گیری از قرعه آن را از کتاب و سنت استنباط می‌کنند. این مطلب از اختصاصات ائمه است؛ زیرا قرعه امام هیچ‌گاه به خطا نمی‌رود. احتمال نخست با اصول و سایر روایات سازگارتر است و احتمال دوم ظهور بیشتری دارد.<sup>۱۲۴</sup>

پیش فرض مجلسی آن است که تمامی احکام در کتاب و سنت وجود دارد. سخن در طریق استنباط این احکام و میزان کارایی آن طریق است. قرعه‌ای که حجیت آن در کتاب و سنت مورد تأیید است، تنها در تعیین مصداق احکامی کلی کارایی دارد که ریشه در کتاب و سنت دارند؛ اما شاید قرعه‌ای که در روایت آمده در استنباط خود احکام کلی، آن هم از کتاب و سنت، کاربرد داشته باشد که در این صورت، برخلاف قرعه پیشین، دیگر امری عمومی نیست، بلکه مختص به ائمه است، ولی باز هم طریقت داشته و خود فی نفسه موضوعیتی به عنوان منبع جداگانه ندارد. اما عنوان بابی که جناب صفار آورده و توجه به مضامین احادیث، نشان می‌دهد که صفار پیش فرض مجلسی را ندارد و بر آن است که برخی احکام در کتاب و سنت نیامده‌اند و رجم می‌تواند منبعی برای استنباط این احکام باشد.

#### ۱-۱-۶. عمودهای نور

در بخشی از روایات بصائر الدرجات آمده است که برای امام پس از پای نهادن به عالم ناسوت،<sup>۱۲۵</sup> عمودی از نور<sup>۱۲۶</sup> برپا می‌شود که کاربرد آن دیدن دیگر سرزمین‌ها<sup>۱۲۷</sup> و میان مشرق و

۱۲۴. همان.

۱۲۵. احادیث زمان برپایی عمود نور را مختلف گزارش کرده‌اند، مانند: چهل روز پس از قرار گرفتن نطفه امام در رحم مادر (همان، ص ۴۵۹، ح ۴، ص ۴۶۰-۴۶۲، ح ۴)؛ همزمان با تولد امام (همان، ص ۴۵۱، ح ۱؛ ص ۴۵۱-۴۵۲، ح ۴)؛

و مغرب<sup>۱۲۸</sup> و عرضة اعمال بندگان براو است. در برخی دیگر از احادیث این کتاب، از عمود نور<sup>۱۲۹</sup> یا نور<sup>۱۳۰</sup> دیگری هم سخن رفته که سری نزد خداوند و در عرش و سری دیگر در گوش امام دارد و در واقع واسطه میان خدا و امام است؛ همان گونه که رسولی الهی واسطه میان حضرت حق و انبیا بوده است. هرگاه امام بخواهد از امری آگاه شود، به این عمود یا نور می‌نگرد.<sup>۱۳۱</sup>

## ۱-۲. وسایط دریافت علم

صفا در طرح‌واره خویش، به وسایط و ابزارهای دریافت علوم نیز توجه داشته است. او به صورت مشخص از دو مخلوق خداوند با عنوان «روح القدس» و «روح من امره» سخن می‌گوید که خداوند در تمامی انبیا و ملائک خویش یکی از این دو روح را دمیده، اما در اهل بیت هر دو روح را به ودیعت نهاده است.<sup>۱۳۲</sup> ایشان علوم خویش را از رهگذر این دو درمی‌یابند. روایت کتاب او روح القدس را چنین معرفی می‌کنند: روح القدس روحی است درون انبیا و اوصیا که دچار آفت و تغییر و دست‌خوش لهو و لعب، خواب، سهو و غفلت نمی‌گردد.<sup>۱۳۳</sup> انبیا و ائمه به واسطه روح القدس از تمامی اشیا،<sup>۱۳۴</sup> ماورای عرش و زیر خاک،<sup>۱۳۵</sup> آگاه می‌شوند و آنچه را در شرق و غرب، خشکی و دریا و طبقات زمین است، مشاهده می‌کنند.<sup>۱۳۶</sup> تمامی

۴۵۲، ح: ۶؛ ص ۴۵۳، ح: ۸؛ ص ۴۵۴، ح: ۱۰؛ ص ۴۵۶، ح: ۲؛ ص ۴۵۷، ح: ۱؛ ص ۴۵۸، ح: ۲؛ هنگام زبان باز کردن امام (همان، ص ۴۵۱، ح: ۲)؛ هنگام راه افتادن امام (ص ۴۵۴ - ۴۵۵، ح: ۱؛ ص ۴۵۵، ح: ۲)؛ هنگام جوانی و رشد امام (همان، ص ۴۵۱، ح: ۳؛ ص ۴۵۳ - ۴۵۴، ح: ۹؛ ص ۴۵۵، ح: ۳؛ ص ۴۵۶، ح: ۵؛ ص ۴۵۷، ح: ۳)؛ پس از درگذشت امام پیشین و تفویض امر امامت به او (همان، ص ۴۵۲، ح: ۵؛ ص ۴۵۴، ح: ۱۱؛ ص ۴۵۵، ح: ۱؛ ص ۴۵۶، ح: ۴؛ ص ۴۵۶ - ۴۵۷، ح: ۶؛ ص ۴۵۷، ح: ۲؛ ص ۴۵۷، ح: ۷).

۱۲۶. همان، ص ۴۵۱، ح: ۱۱ - ۱؛ ص ۴۵۵ - ۴۵۷، ح: ۱ - ۷.

۱۲۷. همان، ص ۴۵۷، ح: ۱ - ۳.

۱۲۸. همان، ص ۴۵۴ - ۴۵۵، ح: ۱ - ۳.

۱۲۹. همان، ص ۴۵۹ - ۴۶۰، ح: ۱ - ۲، ص ۴۶۲، ح: ۶.

۱۳۰. همان، ص ۴۶۲، ح: ۵. با توجه به شباهت کاربرد این نور با عمود پیش گفته، شاید بتوان گفت نور در اینجا تعبیری دیگر از عمود نور است.

۱۳۱. برای دیدن تفاسیر گونه‌گون پیرامون عمود نور رک: چیستی عمود نور، ص ۴۲ - ۶۳، Vision and Imam, p125. 126.

۱۳۲. بصائر الدرجات، ص ۴۶۶ - ۴۶۷، ح: ۲.

۱۳۳. همان، ص ۴۶۷، ح: ۴، ص ۴۷۳ - ۴۷۴، ح: ۱۲ - ۱۳.

۱۳۴. همان، ص ۴۶۷ - ۴۶۹، ح: ۵.

۱۳۵. همان، ص ۴۶۷، ح: ۴، ص ۴۷۳ - ۴۷۴، ح: ۱۲.

۱۳۶. همان، ص ۴۷۴، ح: ۱۳.

پیامبران لزوماً با روح القدس مبعوث می‌شوند<sup>۱۳۷</sup> و بار نبوت را آن می‌کشد.<sup>۱۳۸</sup> روح القدس بعد از پیامبر ﷺ به امام منتقل می‌شود.<sup>۱۳۹</sup> هرگاه حکم و جواب مسئله‌ای نزد ائمه حاضر نباشد، روح القدس آن را به ایشان می‌رساند.<sup>۱۴۰</sup>

«روح من امره» یا «روح» هم در آئینه روایات این کتاب چنین جلوه کرده است که آفریده‌ای بزرگ‌تر از ملائکه، جبرئیل و میکائیل است که به رسول خدا و ائمه خبر می‌رساند و استوارشان می‌سازد.<sup>۱۴۱</sup> روح با هیچ‌یک از انبیای پیش از محمد ﷺ نبوده است<sup>۱۴۲</sup> و به زمان رسول خدا ﷺ بر زمین هبوط کرده و پس از او دیگر ره آسمان نگرفته، بلکه با ائمه همراه شده است.<sup>۱۴۳</sup>

### ۱- ۳. گستره علم امام

صقار به تقسیم علم خداوند به دو دسته «علم مبذول» (علم عام) و «علم مکفوف» (مکنون / علم خاص)،<sup>۱۴۴</sup> بهره ائمه از آنها یا به دیگر سخن، گستره علوم ائمه آنها را تحلیل کرده است:

#### الف) علم مبذول

با بهره از بصائر الدرجات می‌توان این علم را چنین تعریف کرد: علم مبذول یا علم عام، علمی است که خداوند ملائکه، رسولان و انبیای خویش را بر آن آگاه ساخته<sup>۱۴۵</sup> یا به دیگر سخن، علمی است که خدا در قالب تقدیر ریخته و امضا نموده است<sup>۱۴۶</sup> و ائمه همه آن را می‌دانند.

صقار با نقل روایاتی علم مبذول ائمه را به سه دسته «ماضی»، «غابر» و «حادث» تقسیم

۱۳۷. همان، ص ۴۶۵-۴۶۶، ح ۱، ص ۴۶۷-۴۶۹، ح ۵، ص ۴۶۹-۴۷۰، ح ۶.

۱۳۸. همان، ص ۴۷۴، ح ۱۳.

۱۳۹. همان.

۱۴۰. همان، ص ۴۷۱-۴۷۴.

۱۴۱. همان، ص ۴۷۵-۴۷۸، ص ۴۸۱-۴۸۳، ص ۴۸۳-۴۸۴، ح ۱-۴.

۱۴۲. همان، ص ۴۸۰-۴۸۱، ح ۱-۴؛ ص ۴۸۲، ح ۱۱.

۱۴۳. همان، ص ۴۷۷-۴۷۸، ح ۱۲-۱۵.

۱۴۴. همان، ص ۱۲۹، ح ۱ و ۳؛ ص ۱۳۱، ح ۱۱-۱۲.

۱۴۵. همان، ص ۱۲۹، ح ۱-۲. برای دیدن احادیث هم مضمون، رک: همان، ص ۱۲۹-۱۳۲، ح ۳-۱۸.

۱۴۶. همان، ص ۱۳۳، ح ۱.

می‌کند.<sup>۱۴۷</sup> با توجه به درون مایه احادیث می‌توان علوم «ماضی» و «غابر» را در قالب «علم ما کان و ما یکون» آورد و علم مبذول ائمه را از دیدگاه صفار در این دو بخش بررسیید.

#### الف - ۱) علم ما کان و ما یکون

ائمه از آنچه در گذشته بوده (ما کان)، و آنچه در آینده تا قیامت، رخ خواهد داد (ما یکون) آگاه‌اند.<sup>۱۴۸</sup> علم آنان به گذشته، «علم ماضی» نیز خوانده می‌شود که علمی تفسیر شده است و علم به آینده یا «علم غابر» هم دانشی مکتوب و نگاشته شده است.<sup>۱۴۹</sup> صفار منشأ این دو علم میراث رسول خدا می‌داند.<sup>۱۵۰</sup> هر چند در روایاتی از بصائرگاه سرچشمه این علم را کتاب، «تبیان کل شیء»، دانسته شده است،<sup>۱۵۱</sup> اما این‌ها با یک‌دیگر منافاتی ندارد، زیرا کتاب هم میراثی از رسول خدا است. صفار از این علم به مرتبت و جایگاه ائمه هم نقبی زده است و آنها را به علت داشتن چنین علیم، از انبیای اولی العزم<sup>۱۵۲</sup> و افرادی چون خضر که تنها از «ما کان» آگاه‌اند،<sup>۱۵۳</sup> اعلم دانسته است؛ چه ائمه به تبیان کل شیء (کتاب)، علم دارند؛ حال آن که انبیای اولی العزم و دیگران تنها بخشی از علم کتاب را در اختیار داشته‌اند.

#### الف - ۲) علم حادث

این همان علم حاصل از فرایند تحدیث است که پیش از این، از آن سخن گفتیم و بنا بر روایات بصائرالدرجات برترین علم ائمه است.<sup>۱۵۴</sup> صفار افزون بر کلیات پیش گفته، کوشیده تا علم مبذول ائمه را در مصادیقی جزئی‌تر نیز به نمایش بگذارد. از این رو، حجم قابل توجهی از روایات مربوط به علم امام را به بیان جلوه‌های این علم اختصاص داده است. سیاهه این جلوه‌ها به شرح زیر است:

علم به حلال و حرام،<sup>۱۵۵</sup> علم انساب عرب و مولد اسلام (علم ائمه نسبت به دوستان و

۱۴۷. همان، ص ۳۳۸ - ۳۳۹، ح ۱.

۱۴۸. همان، ص ۱۴۷ - ۱۴۸، ح ۱ - ۶، ص ۱۴۹، ح ۱ - ۳، ص ۱۴۹ - ۱۵۰، نادر من الباب.

۱۴۹. همان، ص ۳۳۸، ح ۱، ص ۳۳۸ - ۳۳۹، ح ۲، ص ۳۳۹، ح ۳.

۱۵۰. همان، ص ۱۴۹، ح ۱.

۱۵۱. همان، ص ۱۴۷، ح ۲، ص ۱۴۷ - ۱۴۸، ح ۳، ص ۱۴۸، ح ۶.

۱۵۲. همان، ص ۲۴۷، ح ۱. برای دیدن سایر احادیث: رک: همان، ص ۲۴۷ - ۲۴۹، ح ۲ - ۶.

۱۵۳. همان، ص ۱۴۹، ح ۱.

۱۵۴. همان، ص ۳۳۸ - ۳۳۹، ح ۱ و ۳.

۱۵۵. همان، ص ۶۳ - ۶۴، ح ۱ - ۵؛ ص ۶۰ - ۵۹، ح ۸.

دشمنان خود)، علم منایا و بلایا (زمان مرگ و ابتلائات شیعیان)،<sup>۱۵۶</sup> فصل الخطاب (قضاوت و حکم)،<sup>۱۵۷</sup> علم وصایا،<sup>۱۵۸</sup> علم به بهشت، دوزخ و آسمان و زمین و اخبار آن،<sup>۱۵۹</sup> علم به ملکوت آسمان و زمین،<sup>۱۶۰</sup> علم به ضمیر و واگویه‌های نفسانی افراد،<sup>۱۶۱</sup> علم به افعال، سرکارهای نهانی شیعیان، علم به بیماری و حزن شیعیان،<sup>۱۶۲</sup> علم به کسانی که بر در خانه آنان اند و مکان آنها پیش از اذن گرفتن،<sup>۱۶۳</sup> علم به زمین‌های سرسبز و پرگیاه و زمین‌های خشک و بی‌گیاه،<sup>۱۶۴</sup> علم به هدایت یافتگان و گمراهان تا روز قیامت،<sup>۱۶۵</sup> علم به زیادت و نقصان حق و باطل بر زمین،<sup>۱۶۶</sup> علم به تمامی زبان‌ها<sup>۱۶۷</sup> و تکلم به آنها،<sup>۱۶۸</sup> علم به اسامی اشیا،<sup>۱۶۹</sup> علم به زمان مرگ خود پیش از فرا رسیدن آن<sup>۱۷۰</sup> (از دیدگاه صفار همزمان با فرا رسیدن اجل، خداوند امام را دچار نسیان می‌کند تا حکم الهی جاری شود)،<sup>۱۷۱</sup> آگاهی از زمان به امامت رسیدن خود<sup>۱۷۲</sup> و علم به وصی خود.<sup>۱۷۳</sup>

#### ب) علم مکفوف

صفا علم مکفوف، علم خاص، علم مکنون یا علم غیب را علمی می‌داند که خداوند هیچ کس، حتی ملائک مقرب، رسولان و انبیا را از آن آگاه نساخته،<sup>۱۷۴</sup> بلکه تنها به خود او

۱۵۶. همان، ص ۱۳۸ - ۱۴۰، ج ۴، ص ۲۸۶ - ۲۸۹، ج ۱۶ - ۱۶، ص ۲۱۹ - ۲۲۲، ج ۱ - ۶.
۱۵۷. همان، ص ۲۸۹ - ۲۸۹، ج ۱۶ - ۱۶، ص ۲۱۹ - ۲۲۲، ج ۱ - ۶.
۱۵۸. همان، ص ۲۱۹ - ۲۲۲، ج ۱ - ۶.
۱۵۹. همان، ص ۱۴۴ - ۱۴۶، ج ۷ - ۷، ص ۱۴۷ - ۱۴۸، ج ۱ - ۶.
۱۶۰. همان، ص ۱۲۶ - ۱۲۸، ج ۱ - ۱.
۱۶۱. همان، ص ۲۵۵ - ۲۶۲، ج ۱ - ۲۷، ص ۲۷۰ - ۲۷۳، ج ۱ - ۷.
۱۶۲. همان، ص ۲۷۹ - ۲۸۰، ج ۱ - ۲.
۱۶۳. همان، ص ۲۷۷ - ۲۷۸، ج ۱ - ۳.
۱۶۴. همان، ص ۳۱۶ - ۳۱۹، ج ۱ - ۱۳.
۱۶۵. همان، ص ۳۱۶ - ۳۱۹، ج ۱ - ۱۳.
۱۶۶. همان، ص ۳۵۱ - ۳۵۲، ج ۱ - ۹.
۱۶۷. همان، ص ۳۵۷ - ۳۶۰، ج ۱ - ۷، ص ۵۱۲، ج ۵، ص ۵۱۳ - ۵۱۴، ج ۱۱ - ۱۲.
۱۶۸. همان، ص ۳۵۳ - ۳۵۷، ج ۱ - ۱۵.
۱۶۹. همان، ص ۴۳۸ - ۴۳۹، ج ۱ - ۲.
۱۷۰. همان، ص ۵۰۰ - ۵۰۴، ج ۱ - ۱۴، ص ۴۸۴ - ۴۸۶، ج ۱ - ۹.
۱۷۱. همان، ص ۵۰۱، ج ۳، ص ۵۰۳ - ۵۰۴، ج ۱۲ - ۱۲.
۱۷۲. همان، ص ۴۸۶ - ۴۸۸، ج ۱ - ۶.
۱۷۳. همان، ص ۴۹۳ - ۴۹۴، ج ۱ - ۴، ص ۴۹۴ - ۴۹۵، ج ۱ - ۷.
۱۷۴. همان، ص ۱۲۹، ج ۱، ص ۱۳۰، ج ۴، ص ۱۳۱، ج ۹، ص ۱۳۱، ج ۱۲ - ۱۳، ص ۱۳۲، ج ۱۶.

ویژه است.<sup>۱۷۵</sup> از دیدگاه او علم مکفوف در اتم الكتاب نزد پروردگار قرار دارد.<sup>۱۷۶</sup> میان تعریف پیش گفته و مفاد آیه «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَيَّ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ أَرَادَ مِنْ رَسُولٍ»<sup>۱۷۷</sup> تعارضی پدید می آید. راهکار نصّ محور صقار این است که علم مکفوف را گاه خداوند امضا کرده و در ظرف تقدیر می ریزد.<sup>۱۷۸</sup> به دیگر سخن، این علم از جایگاه خویش یعنی اتم الكتاب خارج می گردد. در این صورت، این علم نافذ بوده<sup>۱۷۹</sup> و به رسول خدا ﷺ و ائمه (علل) خواهد رسید.<sup>۱۸۰</sup> با این توضیح، تعارض میان درون مایه روایات و آیه وجود نخواهد داشت. البته چنان که روایات بصائر می گویند، گاه خداوند علم مکفوف را امضا نکرده و در ظرف تقدیر نمی ریزد، بلکه در آن بدا ایجاد می کند.<sup>۱۸۱</sup> البته خداوند خود علمی را که در آن بدا رخ داده، نیز بر امام حاضر و سلف او عرضه می کند.<sup>۱۸۲</sup> بدین ترتیب، صقار از خلال روشن داشت علم مکفوف، از بدا و چگونگی آن هم سخن می گوید.

#### ۱-۴. انتقال علم

بخشی از محتوای بصائر الدرجات به مقوله انتقال علم از اهل بیت به یک دیگر سخن می کند. صقار به عنوان یک قاعده کلی بیان می کند که علما علم را از یک دیگر به ارث می برند و علم هیچ گاه از سلسله آنان برون نمی شود.<sup>۱۸۳</sup> روشن است که عالمان آل محمد ﷺ نیز از این قاعده مستثنا نیستند. در اهل بیت (علل) سیر انتقال علوم از پیامبر به امام علی علیه السلام آغاز شده است.<sup>۱۸۴</sup> علوم و اسرار رسول خدا سلسله وار و از گذر علی علیه السلام به ائمه پسین منتقل شد.<sup>۱۸۵</sup> هر امام، به نوبه خود، در آخرین لحظه حیات امام سابق، تمامی علوم او

۱۷۵. همان، ص ۱۲۹، ح ۲، ص ۱۳۰، ح ۵ و ص ۱۳۲، ح ۱۵، ص ۱۳۰، ح ۶-۷، ص ۱۳۱، ح ۱۰، ص ۱۳۲، ح ۱۴، ص ۱۳۲، ح ۱۷.

۱۷۶. همان، ص ۱۲۹، ح ۳، ص ۱۳۱، ح ۱۱، ص ۱۳۲، ح ۱۸.

۱۷۷. سوره جن، آیه ۲۶-۲۷.

۱۷۸. همان، ص ۱۳۳، ح ۱.

۱۷۹. همان، ص ۱۲۹، ح ۳، ص ۱۳۲، ح ۱۸.

۱۸۰. همان، ص ۱۳۲، ح ۱۷، ص ۱۳۳، ح ۱.

۱۸۱. همان، ص ۱۳۳، ح ۱.

۱۸۲. همان، ص ۴۱۴، ح ۹ و ۹.

۱۸۳. همان، ص ۱۳۷-۱۳۸، ح ۴-۱.

۱۸۴. همان، ص ۳۰۲-۳۰۴، ح ۱۰-۱، ص ۳۱۰-۳۱۲، ح ۱۳-۱، ص ۳۱۴، ح ۶-۱۰، ص ۳۱۵-۳۱۶، ح ۱-۴، ص ۳۱۹-۳۲۱، ح ۱۰-۱، ص ۳۴۶-۳۴۸، ح ۹-۱، ص ۳۹۷-۳۹۸، ح ۶-۱، ص ۴۸۸-۴۹۰، ح ۴-۱.

۱۸۵. همان، ص ۳۱۵-۳۱۶، ح ۴-۱، ص ۳۱۹-۳۲۱، ح ۱۰-۱، ص ۳۴۶-۳۴۸، ح ۹-۱.

را درمی‌یابد.<sup>۱۸۶</sup> روایات بصائرالدرجات اظهار می‌کند که حتی در علمی که امام حاضر از رهگذر تحدیث به دست آورده یا علم به بدائی که در علم مکفوف خداوند رخ می‌دهد، سنت انتقال جاری است؛ بدین سان که این علوم، نخست بر رسول خدا و ائمه سلف عرضه می‌گردد تا نهایتاً به امام حاضر می‌رسد.<sup>۱۸۷</sup> نتیجه‌ای که صفار از بیان تفصیلی سیرانتقال علم می‌گیرد، آن است که به دلیل ائمه در علم مساوی‌اند.<sup>۱۸۸</sup>

### ۱-۵. چرایی افاضه علم به افرادی معین و مشخص

صفار مسئله بالا را با اشاره به روایات مربوط به خلقت ویژه ائمه در عوالم پیش از خلقت پاسخ می‌دهد. به باور او خداوند در آن عوالم بدن و قلب‌های اهل بیت (علل) را از طینت علیین سرشته است.<sup>۱۸۹</sup>

از برخی روایات کتاب او چنین بر می‌آید که عواملی این دنیایی، به صورت مستقل یا شاید به عنوان جلوه‌ای از خدادادهای عوالم پیش‌اخلاقی، در این امر دخیل بوده است. مضمون این روایات چنین است که امام‌انگه که از مادر متولد، دست بر زمین و سر بر آسمان دارد. نهادن دست بر زمین نشان از فراچنگ آوردن تمامی علمی است که خداوند از افلاک بر خاک فرستاده است. اما سر بر آسمان گرفتن برای پاسخ به منادی الهی است که با او سخن می‌کند و در فرجام سخن او، امام شهادت می‌دهد که «شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولوا العلم قائماً بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم...» و چون چنین کند، حق علم اول و آخر را به او می‌دهد.<sup>۱۹۰</sup>

### ۲. قدرت

پس از علم و مسائل پیرامونی آن، صفار کوشیده تا قدرت ائمه را به صورتی برجسته نمایان سازد. در این میان، عمده تمرکز او نقل مصادیق و جلوه‌های قدرت ائمه است. درباره منشأ این قدرت او تصریح چندانی ندارد؛ چنان که در بحث علم دیدیم، در برخی روایات تنها پاره‌ای کرامات ائمه با منابع علوم ایشان پیوند داده می‌شد. افزون بر این، صفار در گوشه و کنار

۱۸۶. همان، ص ۴۹۷ - ۴۹۸، ج ۱ - ۳، ص ۴۸۴ - ۴۸۶، ح ۲ - ۹.

۱۸۷. همان، ص ۴۱۲ - ۴۱۵، ح ۱ - ۱۱.

۱۸۸. همان، ص ۴۱۲، ح ۲، ص ۵۰۰، ج ۱ - ۳.

۱۸۹. همان، ص ۳۴ - ۳۹.

۱۹۰. همان، ص ۴۶۰ - ۴۶۲، ح ۴.

بصائر می گوید که خداوند قلب ائمه را جایگاه اراده خویش قرار داده و اراده آنان سر در اراده و خواست حق دارد.<sup>۱۹۱</sup>

از منظر صفار خداوند امام را بر آنچه می خواهد، قادر ساخته است<sup>۱۹۲</sup> و دنیا در دست قدرت امام به پاره ای از گردگان می ماند که هرگونه بخواهد در آن دخل و تصرف می نماید.<sup>۱۹۳</sup> جزکیلیاتی که در بالا بدان اشاره رفت، سایر روایت های بصائر به صورت جزئی از موارد اعمال قدرت ائمه سخن گفته، که به شرح زیر است:

روانه کردن جنیان در پی نیازهای خود،<sup>۱۹۴</sup> فرمانبری درختان و گیاهان از ائمه،<sup>۱۹۵</sup> زنده کردن مردگان به اذن خداوند،<sup>۱۹۶</sup> شفا دادن بیماران،<sup>۱۹۷</sup> دیدن درگذشتگان،<sup>۱۹۸</sup> در اختیار داشتن خزائن زمین،<sup>۱۹۹</sup> سیرروی زمین،<sup>۲۰۰</sup> سوار شدن برابر سرکش (صعب) و بالا رفتن در اسباب و افلاک،<sup>۲۰۱</sup> بینایی خارق العاده برای دیدن اعمال مردمان در حال خواب و بیداری،<sup>۲۰۲</sup> توانایی نامرئی شدن در برابر حاکمان و سلاطین،<sup>۲۰۳</sup> سخن گفتن حیوانات با آنها،<sup>۲۰۴</sup> ردّ الشمس<sup>۲۰۵</sup> و بیرون آوردن آب از دل زمین.<sup>۲۰۶</sup>

### مقایسه نظام امامت پژوهی در بصائر الدرجات و الکافی

بررسی روایات مربوط به امامت پژوهی در الکافی نشان از قرابت بسیار آنها دارد. کلینی نیز

- 
۱۹۱. همان، ص ۵۳۷، ح ۴۷.  
 ۱۹۲. همان، ص ۳۹۵ - ۳۹۶.  
 ۱۹۳. همان، ص ۴۲۸، ح ۲ - ۴.  
 ۱۹۴. همان، ص ۱۱۵ - ۱۲۳، ح ۱۵.  
 ۱۹۵. همان، ص ۲۷۳، ح ۱ - ۲، ص ۲۷۴، ح ۳، ۲۷۵، ۲۷۶، ح ۶ - ۱۰، ص ۲۷۷، ح ۱۱.  
 ۱۹۶. همان، ص ۲۸۹ - ۲۹۰، ح ۲، ص ۲۹۲ - ۲۹۴، ح ۱ - ۴.  
 ۱۹۷. همان، ص ۲۸۹، ح ۱، ص ۲۹۰، ح ۳ - ۵، ص ۲۹۱ - ۲۹۲، ح ۶ - ۸.  
 ۱۹۸. همان، ص ۲۹۴ - ۲۹۵، ح ۱ - ۵، ص ۲۹۶ - ۲۹۷، ح ۸ - ۹، ص ۲۹۷، ح ۱۰، ص ۲۹۷ - ۲۹۸، ح ۱۱ - ۱۲، ص ۲۹۸، ح ۱۳، ص ۳۰۰ - ۳۰۲، ح ۱۶ - ۱۹، ص ۳۹۴ - ۳۹۵، ح ۲ - ۴، ص ۳۹۵ - ۳۹۶، ح ۵.  
 ۱۹۹. ص ۳۹۴ - ۳۹۵، ح ۱؛ ص ۳۹۵، ح ۲ - ۴؛ ص ۳۹۵ - ۳۹۶، ح ۵.  
 ۲۰۰. همان، ص ۴۱۷ - ۴۲۷.  
 ۲۰۱. همان، ص ۴۲۸ - ۴۲۹، ح ۱ و ۲؛ ص ۴۲۹، ح ۳؛ ص ۴۲۹، ح ۴.  
 ۲۰۲. همان، ص ۴۳۹ - ۴۴۲، ح ۱ - ۱۴.  
 ۲۰۳. همان، ص ۵۱۴ - ۵۱۵، ح ۱ - ۳.  
 ۲۰۴. همان، ص ۵۲۴ - ۵۲۱، ح ۱ - ۸.  
 ۲۰۵. همان، ص ۲۳۹ - ۲۳۷، ح ۱ و ۳.  
 ۲۰۶. همان، ص ۵۳۲ - ۵۳۳، ح ۲۸. آن گونه که پیش از این آمد، ریشه در علم به اسم اعظم دارد



همچون صفّار، «ضرورت و چرایی وجود امام» را از آن رومی داند که امام علّت اصلی و مایه قوام و دوام نظام تشریح و تکوین است. او نیز بر اساس احادیث معتقد است که به هر زمانه فقط یک امام وجود دارد و اگر هم به روزگاری دو امام وجود داشته باشد، یکی از آنها ناطق و دیگری صامت است. در مسئله جایگاه و مرتبت امام، کلینی، مانند صفّار، امام را از ملائکه و تمامی پیامبران برتر می‌داند.<sup>۲۰۷</sup> اما در بحث صفات و ویژگی‌های امام تفاوتی اساسی روی داده است؛ بدین معنا که صفّار «علم» و «قدرت» را شاخصه امام می‌داند و کلینی «علم و عصمت» را. دقت بیشتر نشان می‌دهد که این تفاوت ریشه در تفاوت هندسه امام‌شناسی کلینی و صفّار ندارد، بلکه هدف صفّار از نگارش *بصائر الدرجات* است که چنین تفاوتی را رقم زده است؛ بدین معنا که صفّار در این نگاه‌سته سر آن دارد تا فضایل ائمه و اهل بیت را پیش دید نهد و در این زمینه «علم» و «قدرت» می‌توانند بهترین نمایندگان فضل و برتری اهل بیت باشند؛ حال آن که محدثی چون کلینی بر آن است تا باورهای امامیه را بر اساس نصوص در قالب پیکره‌ای منسجم و نظامی متقن عرضه نماید<sup>۲۰۸</sup> و از این رو، نحوه چینش احادیث و عناوین ابواب *الکافی* بی‌شک نمایان‌گر هندسه امام‌شناسی او است.

البته این بدین معنا نیست که نتوان از *بصائر الدرجات* به نظام امام‌شناسی صفّار نقبی زد؛ چه به هر روی او در ضمن ارائه فضایل اهل بیت، لا جرم مبانی کلامی خویش را نیز القا کرده است؛ اما سخن آن است که وجهه فضیلت‌گرایانه کتاب بر سویه کلامی آن چیرگی دارد. گواه این سخن آن که کلینی در کتاب *الحجة الکافی* و به هنگام روشن‌داشت مقام و صفات امام درگزینش روایات، انتخاب عناوین و چینش ابواب، به ویژه در احادیث مربوط به علم امام، از *بصائر الدرجات* بسیار اثر پذیرفته است.<sup>۲۰۹</sup> با این حال، همواره گاه نقل احادیث دالّ بر قدرت‌های شگفت امام - که با احادیث *بصائر الدرجات* بن‌مایه‌ای مشابه دارند - ره صفّار را نپوییده و به فراخور نظام اندیشگی خویش، آنها را بیشتر در تاریخ ائمه<sup>۲۱۰</sup> و گاه در نشانه‌های

۲۰۷. برای آگاهی از نظام امامت پژوهی کلینی، رک: «دیدگاه مکاتب قم و بغداد درباره عصمت، علم و غلو و بازخورد آن در مطالعات حدیثی»، ص ۸۵ - ۱۲۷.

۲۰۸. این نکته از عبارات‌های مقدمه *الکافی* آشکار است (رک: *الکافی*، ج ۱، ص ۱۶ - ۱۷).

۲۰۹. رک: «کاوشی در تبویب *الکافی*»، ص ۳۹ - ۴۵؛ «گستره علم امام از منظر کلینی و صفّار»، ص ۵۷ - ۷۸.

۲۱۰. *الکافی*، ج ۲، ص ۴۸۶، ص ۵۰۱ - ۵۰۲، ص ۵۲۳ - ۵۲۴، ص ۵۳۲ - ۵۳۴، ص ۵۶۱ - ۵۶۲، ح ۱۲۹۴، ص ۵۷۲ - ۵۷۳، ص ۵۸۳ - ۵۸۵، ح ۱۳۰۹، ج ۲، ص ۵۹۹ - ۶۰۰، ح ۱۳۲۲، ص ۶۰۰ - ۶۰۱، ح ۱۳۲۳. و به ترتیب مقایسه کنید با: *بصائر الدرجات*، ص ۲۹۳، ح ۳، ص ۲۷۶، ح ۱۰، ص ۲۸۹، ح ۱، ص ۳۹۴، ح ۱، ص ۲۹۲ - ۲۹۳، ح ۲، ص ۳۹۴ - ۳۹۵، ح ۲، ص ۴۲۶ - ۴۲۷، ح ۷ و ۱۱، ص ۴۲۶، ح ۶.

شناخت امام،<sup>۲۱۱</sup> ابواب فقهی<sup>۲۱۲</sup> یا ابواب مربوط به دعا<sup>۲۱۳</sup> می آورد. این خود نشان می دهد که که از منظر کلینی قدرت، نهایتاً به عنوان یکی از راه های شناخت امام جامع الشرائط مطرح است. بر این پایه می توان گفت در اندیشه قمیان علم و عصمت ویژگی های اصلی امام هستند.

### نتیجه

آن گونه که از ابواب کتاب *بصائر الدرجات*، نحوه چینش احادیث آن و در نظر گرفتن احادیث هم موضوع در آن بر می آید. نظام امام شناسی صفار بر چهار محور: «ضرورت و چرایی وجود امام»، «وحدت امام در هر زمانه»، «جایگاه و مرتبت امام» و «صفات و ویژگی های امام» استوار است. از منظر او بر قراری و پایداری نظامی مطلوب و بسامان در عالم تکوین و تشریح وجود امام را در تمامی زمان ها بایسته می سازد.

البته در هر دوره تنها و تنها یک امام ناطق وجود دارد و اگر فردی دیگر حایز شرایط امامت باشد، امام صامت خواهد بود. ائمه، به عنوان جانشینان و اوصیای خاتم رسولان، از تمامی انبیای دیگر حتی انبیای اولوالعزم هم برترند. صفار به دلیل نگارش کتابی در فضایل اهل بیت، دو صفت علم و قدرت ایشان را نمود بیشتر داده و احادیثی با این دو موضوع را گرد آورده است و به مقوله عصمت اشاراتی گذرا دارد.

در *بصائر*، نخست منابع و سرچشمه های علم ائمه از رهگذر احادیث عرضه می گردد. در دیگر گام، حدود و ثغور علم ایشان معین می گردد. سپس وسایط و ابزارهای ائمه برای دریافت علوم مورد بررسی قرار می گیرد و در پایان از انتقال علم و چرایی افاضه آن به امام سخن گفته می شود.

سرچشمه های علم امام آن گونه که در *بصائر* منعکس شده، عبارت اند از: «توارث»، «تحديث»، «توسم و فراست»، «توفیق و تسدید»، «رجم» و «عمودهای نور». امام از رهگذر وسایطی چون «روح القدس» و «روح» علم الهی را به دست می آورد. ائمه تمامی «علم مبذول» الهی، اعتم از علم ماکان، ما یکون و علم حادث را دارند و می توانند به «علم مکفوف» نیز به در صورت اراده و اذن الهی می توانند دست یابند. همه این علوم، از امامی به امام دیگر منتقل

۲۱۱. الکافی، ج ۲، ص ۱۹۵ - ۱۹۸، ح ۹۲۹۲، مقایسه کنید با: *بصائر الدرجات*، ص ۲۷۴ - ۲۷۵، ح ۶.

۲۱۲. الکافی، ج ۶، ص ۶۲۹ - ۶۳۰، ح ۵۶۸۱. نیز، رک: همین نقل در *بصائر الدرجات*، ص ۲۹۲، ح ۱، ص ۴۲۲ - ۴۲۳، ح ۱.

۲۱۳. الکافی، ج ۴، ص ۵۰۵ - ۵۰۶، ۳۳۹۰، و مقایسه کنید با: *بصائر الدرجات*، ص ۵۱۴ - ۵۱۵، ح ۱.

می‌گردد و از همین رو، ائمه در علم با یک‌دیگر مساوی هستند. از دیدگاه محمد بن حسن صفار چرایی افاضه این علوم به ائمه، سر در حوادث پیشاقلتی و رخدادهای عالم ذر و اشباه و اظله دارد. از آنجا که اراده ائمه سر در اراده و خواست الهی دارند، ایشان بر هر کار خارق العاده‌ای قادر و توانا هستند.

### کتابنامه

- ترتیب مقایس اللغة، احمد بن فارس، ترتیب و تنقیح: حیدر مسجدی و علی عسکری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، اول، ۱۳۸۷ ش.
- لسان العرب، محمد بن مکرم بن منظور، مصحح: جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر، دار صادر، سوم، ۱۴۱۴ ق.
- ریحانة الأدب، محمد علی مدرس تبریزی، تبریز: شفق، سوم، بی تا.
- الذریعة إلى تصانیف الشيعة، آقا بزرگ تهرانی، بیروت: دار الأضواء، سوم، ۱۴۰۳ ق.
- مکتب حدیثی قم، محمد رضا جباری، قم: زائر، اول، ۱۳۸۴ ش.
- سیر تطوّر کلام شیعه: دفتر دوم از عصر غیبت تا خواجه نصیر الدین طوسی، محمد صفر جبرئیلی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول، ۱۳۸۹ ش.
- تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، محمد بن حسن حرّعاملی، قم: آل البيت (علل)، دوم، ۱۴۱۴ ق.
- الراسخون فی العلم: مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم و حدوده و منابع الهامه، سید کمال حیدری، به قلم: الشیخ، خلیل رزق، بیروت: دار الهادی، اول، ۱۴۳۰ ق.
- علم الاثمة المعصومین مقاربة فلسفية كلامية، خلیل رزق، بیروت: دار الهادی، اول، ۱۴۲۷ ق.
- شرح اصول الکافی، محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، مصحح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، اول، ۱۳۸۳ ش.
- التوحید، محمد بن علی بن حسین صدوق، مصحح: سید هاشم حسینی تهرانی، قم: جامعه مدرسین، اول، ۱۳۹۸ ق.
- علل الشرائع، محمد بن علی بن حسین صدوق، محقق: سید محمد صادق بحر العلوم، نجف: المکتبة الحیدریة، اول، ۱۳۸۵ ق.
- عیون أخبار الرضا علیه السلام، محمد بن علی بن حسین صدوق، مصحح: مهدی لاجوردی، تهران:

- انتشارات جهان، اول، ۱۳۷۸ق.
- کمال الدین و تمام النعمة، محمد بن علی بن حسین صدوق، ترجمه: محمد باقر کوه کمره ای، تهران: اسلامیه، اول، ۱۳۷۷ش.
- معانی الأخبار، محمد بن علی بن حسین صدوق، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی، دوم، ۱۳۶۱ش.
- من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن حسین صدوق، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی، دوم، ۱۴۱۳ق.
- الخصال، محمد بن علی بن حسین صدوق، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی، دوم، ۱۴۰۳ق.
- بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمد علیهم السلام، محمد بن حسن صفار، محقق: محسن کوجه باغی، تهران: اعلمی، اول، ۱۴۰۴ق.
- المیزان فی تفسیر القرآن، محمد حسین طباطبایی، قم: انتشارات اسلامی، پنجم، ۱۴۱۷ق.
- فهرست کتب الشیعة وأصولهم، محمد بن حسن طوسی، محقق: سید عبدالعزیز طباطبایی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، اول، ۱۴۲۰ق.
- رجال الطوسی، محمد بن حسن طوسی، محقق جواد قیومی اصفهانی، قم: انتشارات اسلامی، اول، ۱۴۱۵ق.
- تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تصحیح و تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه، اول، ۱۳۸۰ق.
- کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، قم: هجرت، دوم، ۱۴۰۹ق.
- الوافی، ملا محسن فیض کاشانی، اصفهان: کتابخانه امیر المؤمنین، اول، ۱۴۰۶ق.
- معجم المؤلفین، عمر رضا کحالة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول، بی تا.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق مؤسسه دار الحدیث، قم: دار الحدیث، اول، ۱۴۲۹ق.
- فی کیفیت علم الامام و منابع ذلك، علی اکبر بن محمد امین لاری، چاپ شده در ضمن علم امام، گزینش و تصحیح: محمد حسن نادم، اول، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸ش.
- شرح الکافی، محمد صالح مازندرانی، مصحح: ابوالحسن شعرانی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، اول، ۱۳۸۲ق.
- تنقیح المقال، عبد الله مامقانی، تهران: جهان، بی تا.

- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: مؤسسة الوفاء، دوم، ۱۴۰۳ق.
- روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه، محمد تقی مجلسی، مصحح: حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهااردی، قم: کوشانپور، دوم، ۱۴۰۶ق.
- مرآة العقول، محمد تقی مجلسی، مصحح هاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الإسلامية، دوم، ۱۴۰۴ق.
- مدرسی طباطبایی، حسین، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس، اول، ۱۳۶۸ش
- مسعودی، عبد الهادی، روش فهم حدیث. تهران: سمت، اول، ۱۳۸۴ش.
- نجاشی، احمد بن علی بن عباس، رجال النجاشی، مصحح سید موسی شبیری زنجانی، قم: انتشارات اسلامی، پنجم، ۱۴۱۶ق.
- آفاق علم امام، اصغر غلامی، مجموعه مقالات کنگره کلینی، ج ۴، ۱۳۸۷ش.
- «بحثی کوتاه در علم امام»، محمد حسین طباطبایی، چاپ شده در ضمن علم امام، گزینش و تصحیح: محمد حسن نادم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، اول، ۱۳۸۸ش.
- «بررسی غلو در روایات علم اهل بیت (علل) از کتاب بصائر الدرجات»، داود افقی، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته کلام و عقاید، دانشکده علوم حدیث قم، تیر ۱۳۸۸ش.
- «تبارشناسی کتاب بصائر الدرجات و نویسنده آن»، حسن انصاری، کتاب ماه دین، ش ۱۴۳، ۱۳۸۸ش.
- «چیستی عمود نور»، رسول رضوی و محمد تقی شاکر، علوم حدیث، ش ۶۳، ۱۳۹۱ش.
- «دیدگاه مکتب قم و بغداد پیرامون عصمت، علم و غلو و باز خورد آن در مطالعات حدیثی»، روح الله شهیدی، پایان نامه دکتری، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، ۱۳۹۱ش.
- «صقار و کتاب بصائر الدرجات»، محمد علی امیر معزی، ترجمه: ابوالفضل حقیری قزوینی، امامت پژوهی، ش ۴، ۱۳۹۰ش.
- «عقل‌گرایی و نقل‌گرایی در کلام اسلامی»، محمد تقی سبحانی، نقد و نظر، ش ۳ و ۴، ۱۳۷۴ش.
- «علم امام و عصمت انبیا و اوصیا»، محمد حسین طباطبایی، چاپ شده در ضمن علم امام، گزینش و تصحیح: محمد حسن نادم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، اول، ۱۳۸۸ش.
- «کاوشی درباره تبویب الکافی»، امین حسین پوری، مجموعه مقالات کنگره کلینی، ج ۲، ۱۳۸۷ش.

- «گستره علم امام در مقایسه روایات اصول الکافی و بصائر الدرجات»، عبد الرضا حمادی، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته علوم حدیث، گرایش کلام و عقاید، اسفند ۱۳۹۰ ش.
- «لزوم ارزیابی سندی احادیث الکافی»، سید محمد جواد شبیری، سفینه، ش ۲، ۱۳۸۳ ش.
- «منابع علم امام در قرآن و روایات و پاسخ گویی به شبهات پیرامون آن»، محمد تقی شاکر استیجه، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته کلام و عقاید، دانشکده علوم حدیث قم، سال ۸۹-۹۰.

— Amir Moezzi, Mohmamd Ali, The Divine Guide in Early Shi'ism : The Sources of sotericism in Islam, Translated by David Streight, Albany: State University of New York Press, 1994.

— Kohlberg, Etan, "Vision and Imam", in: Autour Du regard Melanges, Ed. E.Chamount, avec la collaboration de D. Aigle, M.A. Amir-Moezzi et P.Lory, Peeters, 2003.

—, "Imam and community in the pre-Ghayba Period", in: Authority and Political culture in shi'ism: Ed. Saïd Amir Arjomand, Albany: State University of New York Press, 1988.

—, "The Term of Muhaddath in twelver shi'ism", Studia. Oriental: a Memoriae Baneth Dedicata, Jerusalem, Magnes Peress, 1979.

## واکاوی مفهوم «یونسی» و ادله انتساب عده‌ای از راویان شیعه به آن

- مجید معارف<sup>۱</sup>  
 حسن طارمی راد<sup>۲</sup>  
 محمد مقداد امیری<sup>۳</sup>

### چکیده

تعبیر «یونسی» درباره برخی از راویان شیعی در کتاب رجال شیخ طوسی، یکی از تعبیرهای مورد مناقشه و احیاناً ابهام‌آمیز در رجال شیعه است. بر اساس بررسی‌های انجام شده در پژوهش حاضر، معانی چون: «تلمیذ یونس» و «من أصحاب یونس به منظور بیان ذم یا مدح راوی» - که برخی محققان برای تعبیر «یونسی» بیان کرده‌اند - نمی‌تواند معانی صحیحی بوده و منظور دقیق از این تعبیر را مشخص و روشن کند. بررسی دقیق رابطه نمونه‌هایی از راویانی که چنین تعبیری درباره آنان به کار رفته با یونس بن عبدالرحمان و بررسی نقش آنان در ترویج معتقدات یونس بن عبدالرحمان نشان می‌دهد که تعبیر «یونسی» درباره عده‌ای از راویان به طور صحیح و دقیق به معنای «شاخص بودن راوی در طرفداری از نحله کلامی خاص منتسب به یونس» است که دست‌کم در نظر برخی، مانند مشایخ قم، بر ذم راوی دلالت داشته است. کلیدواژه‌ها: دیدگاه‌های کلامی اصحاب امامان، اختلاف‌های کلامی، جرح و تعدیل، یونس بن عبدالرحمان، یونسی.

### ۱. طرح مسئله

یکی از مسائل مهم و قابل توجه در تاریخ اندیشه شیعه و به تبع آن در تاریخ حدیث شیعه،

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (maaref@ut.ac.ir).

۲. دانشیار بنیاد دائرة المعارف اسلامی (h.taromi@rch.ac.ir).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول: mmamiri@ut.ac.ir).

دیدگاه‌های خاص کلامی اصحاب امامان شیعه و تأثیر این دیدگاه‌ها بر جرح و تعدیل روایان یا استفاده از آن در جرح و تعدیل روایان است. نمونه‌های تأثیر این مسئله را می‌توان در موردی چون یونس بن عبدالرحمان ملاحظه کرد که در کتب رجالی درباره برخی از روایان منسوب به او و طرفدار دیدگاه‌های کلامی او تعبیر «یونسی» به کار برده شده است.

به کار بردن این تعبیر درباره عده‌ای خاص از روایان، یکی از موارد سؤال برانگیز و مورد مناقشه در رجال شیعه است؛ به طوری که برخی رجالیان توضیح درباره این تعبیر را در مبحثی با عنوان «فی ما اختلف فی معناه و فی المراد منه» قرار داده‌اند.<sup>۴</sup>

مسئله سؤال برانگیز در به کار بردن تعبیر «یونسی» از سوی شیخ طوسی در کتاب *الرجال*، در باره برخی از روایان شیعه که تحقیق حاضر در پی بررسی آن است، این مسئله است که منظور دقیق شیخ طوسی از به کار بردن تعبیر «یونسی» درباره این روایان خاص چیست و از این تعبیر - که درباره برخی از روایان به کار رفته - چه استفاده‌ای می‌توان کرد؟ آیا تعبیر «یونسی» به معنای: «تلمیذ یونس بن عبدالرحمان» است یا به معنای: «من أصحاب یونس؛ برای بیان ذم یا مدح راوی» یا به معنای: «شاخص بودن راوی در طرفداری از نحله کلامی خاص منتسب به یونس عبدالرحمان؛ صرف نظر از مدح یا ذم او»؟

هدف پژوهش حاضر این است که اولاً منظور دقیق از تعبیر «یونسی» را تبیین کند و ثانیاً روشن سازد که توضیح‌هایی که برخی محققان، مانند میرزای نوری در کتاب *خاتمه المستدرک و شوشتری در کتاب قاموس الرجال* در این باره ارائه کرده‌اند تا چه میزان توانسته است منظور دقیق از این تعبیر را مشخص و روشن کند.

## ۲. مقدمه

شیخ طوسی در کتاب *رجال خویش روایان* زیر را با تعبیر «یونسی» توصیف کرده است:  
عباس بن محمد [= موسی] الوراق (با رقم [۵۳۴۶])، شیخ طوسی درباره او می‌نویسد:  
«یونسی».<sup>۵</sup>

۴. به عنوان نمونه: *قاموس الرجال فی شرح تنقیح المقال*، ج ۱، «الفصل الثامن والعشرون فی ما اختلف فی معناه و فی المراد منه»، ص ۸۱ - ۸۲ (درباره معنای تعبیر «یونسی»).

۵. *رجال الطوسی*، ص ۳۶۱. گرچه شیخ طوسی از او با عنوان عباس بن محمد الوراق یاد کرده است، اما نجاشی از او با عنوان «عباس بن موسی أبو الفضل الوراق» یاد کرده است («العباس بن موسی أبو الفضل الوراق ثقة، نزل بغداد و مات بها، و کان من أصحاب یونس») (*رجال النجاشی*، ص ۲۸۰). طبق بیان صاحب کتاب *معجم رجال الحدیث* این دو تعبیر نام یک نفر است و به کار بردن عنوان «عباس بن محمد» به جای «عباس بن موسی» ناشی از اشتباه ناخواسته



محمد بن أحمد بن مطهر (با رقم [۵۸۸۳])، شیخ طوسی درباره او می نویسد: «بغدادی، یونسی».<sup>۶</sup>

محمد بن عیسی بن عبید الیقطنی (با رقم [۵۷۵۸])، شیخ طوسی در شمار اصحاب امام دهم از او با تعبیر: «یونسی ضعیف علی قول القمیین» یاد می کند.<sup>۷</sup> همچنین، در شمار اصحاب امام یازدهم از او با عنوان محمد بن عیسی الیقطنی (با رقم [۵۸۸۵]) و با تعبیر: «بغدادی، یونسی» یاد می کند.<sup>۸</sup>

یحیی بن [ابی] عمران الهمدانی (با رقم [۵۴۸۴]).<sup>۱۰</sup> در منابع سنی نیز در کتب تاریخ، ملل و نحل و دیگر منابع سنی به گروهی خاص در شیعه با عنوان «یونسیه» (از اصحاب یونس بن عبدالرحمان) اشاره شده است.<sup>۱۱</sup> صرف نظر از دسته بندی های منابع سنی درباره فرقه های اسلامی و یاد کردن از گروهی با عنوان «یونسیه» در میان شیعیان که گاه در برخی موارد، چندان هم دقیق نیست و معتقداتی که به برخی از این گروه ها مانند طائفه «یونسیه» از شیعه نسبت داده اند نیز ناصحیح است،

شیخ طوسی بوده است (معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۲۵۹ و ص ۲۶۵).

۶. رجال الطوسی، ص ۴۰۱.

۷. همان، ص ۳۹۱. بر اساس توضیح محقق کتاب در پاورقی رجال الطوسی، در برخی نسخه های رجال شیخ طوسی فقط عبارت «یونسی ضعیف» در باره او آمده و عبارت «علی قول القمیین» ذکر نشده است (لایوجد «علی قول القمیین» فی بعض النسخ).

۸. رجال الطوسی، ص ۴۰۱.

۹. گرچه شیخ طوسی از او با عنوان «یحیی بن عمران الهمدانی» یاد کرده است، اما برقی در کتاب الرجال و شیخ صدوق در مشیخه کتاب من لایحضره الفقیه از او با عنوان «یحیی بن ابی عمران الهمدانی» یاد کرده اند (رجال البرقی، ص ۵۴؛ من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۵۰ - ۴۵۱). میرزای نوری در کتاب خاتمه المستدرک حذف کلمه «ابی» را ناشی از اشتباه نسخه برداران کتاب رجال شیخ طوسی دانسته است (خاتمه المستدرک، ج ۵، ص ۳۷۸). برای توضیح بیشتر در باره صحت نام او به صورت «یحیی بن ابی عمران الهمدانی»، رک: قاموس الرجال فی شرح تنقیح المقال، ج ۱۱، ص ۷۴.

۱۰. رجال الطوسی، ص ۳۶۹. بر اساس توضیح محقق کتاب رجال الطوسی، در برخی از نسخه های کتاب، از او نیز با تعبیر «یونسی» یاد شده است («فی بعض النسخ زیاده: یونسی»). علامه حلی نیز در کتاب خلاصه الأقوال همین تعبیر «یونسی» را در باره او آورده است (خلاصه الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۲۹۲). شیخ صدوق در مشیخه کتاب من لایحضره الفقیه، از او با عنوان «تلمیذ یونس بن عبد الرحمن» یاد کرده است (من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۵۰ - ۴۵۱).

۱۱. به عنوان نمونه: الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۸۸؛ الفرق بین الفرق، ص ۲۹، ۶۰، ۷۶ - ۷۷؛ المواقف، ج ۳، ص ۶۷۱ - ۶۷۶؛ اللباب فی تهدیب الأنساب، ج ۳، ص ۴۲۱ - ۴۲۲؛ الأنساب، ج ۵، ص ۷۱۱ - ۷۱۲؛ المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (الخطط المقریبه)، ج ۴، ص ۳۱۴ - ۳۱۵؛ توضیح المشتبه فی ضبط أسماء الرواة و أنسابهم و ألقابهم و کنایهم، ج ۹، ص ۲۶۳ - ۲۶۵.

نکته قابل توجه آن است که در منابع رجالی شیعه تنها در *رجال الطوسی* چنین تعبیری برای عده‌ای از راویان شیعه به کار رفته است.

### ۳. بررسی دیدگاه‌های دانشمندان در تفسیر تعبیر «یونسی»

در باره مفهوم تعبیر «یونسی» دو معنا از سوی دانشمندان برای این تعبیر بیان شده است: معنای اول، «یونسی» به معنای «تلمیذ یونس بن عبدالرحمان» و معنای دوم، «یونسی» به معنای «من اصحاب یونس» برای بیان مدح و ذم.

#### ۳-۱. تعبیر «یونسی» به معنای: «تلمیذ یونس بن عبدالرحمان»

میرزای نوری در کتاب *خاتمة المستدرک*، در بررسی طریق شیخ صدوق در مشیخه کتاب *من لایحضره الفقیه* به «یحیی بن اَبی عمران»، در معنای تعبیر «یونسی» - که شیخ طوسی برای «یحیی بن اَبی عمران» به کار برده - می‌نویسد: «... یونسی، اَبی تلمیذ ه...».<sup>۱۲</sup> شاید این نظر میرزای نوری در کتاب *خاتمة المستدرک* در معنای «یونسی»، به دلیل عبارت شیخ صدوق در *مشیخه من لایحضره الفقیه* درباره طریق خود به «یحیی بن اَبی عمران» باشد که می‌نویسد:

وماکان فیه عن یحیی بن اَبی عمران فقد رویته عن محمد بن علی ماجیلویه - رضی الله عنه - عن علی بن ابراهیم، عن اَبیه، عن یحیی بن اَبی عمران، وکان تلمیذ یونس بن عبد الرحمن.<sup>۱۳</sup>

اما مسئله‌ای که در این جا وجود دارد، این است که اگر تعبیر «یونسی» را به معنای: «تلمیذ یونس» بدانیم، دو اشکال به وجود می‌آید:

اشکال اول، این است که برخی از کسانی که شیخ طوسی در باره آنان تعبیر «یونسی» به کار برده، از راویان مستقیم یا شاگردان یونس بن عبدالرحمان نیستند. این مسئله را می‌توان در نمونه‌ای چون: «محمد بن احمد بن مطهر» مشاهده کرد که از راویان مستقیم یا شاگردان یونس بن عبدالرحمان نیست؛ اما همان گونه که پیش از این دیده‌ایم، شیخ طوسی در کتاب *رجال خود*، در باره او تعبیر «یونسی» به کار برده است.

۱۲. *خاتمة المستدرک*، ج ۵، ص ۳۷۸. همان گونه که پیش از این بیان شد، عنوان این راوی در *رجال الطوسی* به اشتباه به صورت «یحیی بن عمران» ذکر شده است.

۱۳. *من لایحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۴۵۰-۴۵۱.

درصد مرویات چهارراوی ای که درباره آنان تعبیر «یونسی» به کاررفته، از یونس بن عبدالرحمان در کتب اربعه و نیز کتاب وسائل الشیعة به این صورت است:<sup>۱۴</sup>

یحیی بن ابی عمران الهمدانی: سی درصد مرویات او از امام جواد علیه السلام و هفتاد درصد از یونس بن عبدالرحمان است.

محمد بن عیسی بن عبید الیقطنی: بیشترین مرویات او - که ۴۱/۴۳٪ روایات او است - از یونس بن عبدالرحمان است و درصد مرویات او از یونس بن عبدالرحمان به مراتب، بیشتر از مرویات او از سایر مشایخ است. پس از یونس بن عبدالرحمان، بیشترین مرویات محمد بن عیسی بن عبید از قاسم بن یحیی بن الحسن بن راشد و حدود ۷/۸۵٪ از مرویات او است و درصد مرویات او از سایر مشایخ حدیث به مراتب، کمتر از این درصد است.

العباس بن موسی الوراق: بیشترین مرویات او - که ۴۲/۳۱٪ مرویات او است - از یونس بن عبدالرحمان است و درصد مرویات او از سایر مشایخ، به مراتب کمتر از این درصد است.

محمد بن أحمد بن مطهر: تنها از امام هادی و امام عسکری (عل) و نیز یک روایت از امام زمان علیه السلام و یک روایت از رجل نامشخصی نقل روایت کرده است و از یونس بن عبدالرحمان روایتی نقل نکرده است. بیشترین مرویات او - که ۶۶/۶۷٪ مرویات او است - از امام عسکری علیه السلام است.

اشکال دوم، این است که شیخ طوسی درباره همه شاگردان و یا راویان مستقیم یونس بن عبدالرحمان این تعبیر را به کار نبرده است. به عبارت دیگر، راویانی بودند که یا شاگرد یونس بن عبدالرحمان و یا راویان مستقیم از او بوده‌اند، اما درباره آنان این تعبیر به کار نرفته است.

این راویان را می‌توان به این صورت دسته‌بندی کرد:

الف. راویانی که در منابع رجالی درباره آنان تعبیر «تلمیذ یونس بن عبدالرحمان» یا «من أصحاب یونس» به کاررفته است:

إبراهیم بن هاشم القمی: شیخ طوسی در کتاب رجال خود از او با عنوان «تلمیذ یونس بن عبدالرحمان» یاد کرده است.<sup>۱۵</sup> همچنین، در کتاب الفهرست از او و دیگرانی چون او با عنوان «من أصحاب یونس» یاد کرده است.<sup>۱۶</sup>

البته باید توجه داشت که «تلمیذ یونس بن عبدالرحمان» بودن ابراهیم بن هاشم و نیز «من

۱۴. در باره عدد مرویات یک راوی از مشایخ حدیث و بالعکس، رک: نرم افزار درایة النور بخش ارزیابی اسناد.

۱۵. رجال الطوسی، ص ۳۵۳.

۱۶. الفهرست، ص ۱۴۸.

اصحاب الرضا علیهم السلام بودن او از نظر نجاشی محل اشکال است و نجاشی این مسئله را - که ابراهیم بن هاشم، «تلمیذ یونس بن عبدالرحمان» و «من اصحاب الرضا علیهم السلام» بوده - نظر کشی می‌داند و درباره آن تردید و اشکال می‌کند.<sup>۱۷</sup> صاحب کتاب معجم رجال الحدیث نیز حتی قاطع‌تر از نجاشی در این باره، ادعای جزم و قطعیت در عدم صحت این نظر کشی و شیخ طوسی را صحیح می‌داند<sup>۱۸</sup> و دلیل آن را این‌گونه بیان می‌کند که ابراهیم بن هاشم با وجود کثرت روایاتش از مشایخ گوناگون، حتی یک روایت نیز بدون واسطه از امام رضا علیهم السلام و یونس بن عبدالرحمان نقل نکرده است. بنا بر این، چگونه ممکن است از اصحاب امام رضا علیهم السلام و شاگرد یونس بن عبدالرحمان بوده باشد. صاحب کتاب معجم رجال الحدیث در ادامه تذکر می‌دهد که البته این مسئله با ملاقات امام رضا علیهم السلام توسط ابراهیم بن هاشم، منافاتی ندارد.<sup>۱۹</sup> شوشتری در قاموس الرجال، با تأیید این نظر - که نمی‌توان صحت ملاقات ابراهیم بن هاشم با امام رضا علیهم السلام و نیز با یونس بن عبدالرحمان را ثابت کرد<sup>۲۰</sup> - احتمال می‌دهد که ممکن است تعبیر «تلمیذ یونس» برای ابراهیم بن هاشم در عبارت کشی تحریف شده و شکل صحیح آن به صورت «روی عن تلمیذ یونس» بوده باشد.<sup>۲۱</sup>

برخی از پژوهش‌گران معاصر، «شاگرد یونس» بودن ابراهیم بن هاشم را به معنای پذیرش مکتب کلامی یونس توسط او دانسته‌اند.<sup>۲۲</sup> این نظر را از آن جهت می‌توان صحیح دانست که شیخ طوسی در کتاب الفهرست خود، از ابراهیم بن هاشم با تعبیر «من اصحاب یونس بن عبدالرحمان» یاد کرده است؛<sup>۲۳</sup> اما از آن جهت دارای اشکال است که همان‌گونه که در جای خود به تفصیل بیان خواهد شد، «من اصحاب یونس بن عبدالرحمان» بودن یک راوی با «یونسی» بودن او تفاوت دارد و صرف «تلمیذ یونس بن عبدالرحمان» بودن یا «من اصحاب یونس بن عبدالرحمان» بودن یک راوی نمی‌تواند دلیل بر «یونسی» بودن آن راوی باشد.

۱۷. رجال النجاشی، ص ۱۶.

۱۸. معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۲۹۰.

۱۹. همان.

۲۰. لم یعلم ملاقاته له علیهم السلام و لیونس (قاموس الرجال فی شرح تنقیح المقال، ج ۱، ص ۳۳۵).

۲۱. همان.

۲۲. «علم رجال و مسئله توثیق؛ نقش ابراهیم بن هاشم در قمی در حدیث شیعی»، ص ۲۸: «... اگر منظور از شاگردی، پذیرش مکتب کلامی و توثیق و تعدیل یونس بوده باشد، این نوع شاگردی قطعی است و بهترین دلیل و شاهد مدعا آن است که ابراهیم بن هاشم تمام کتاب‌های فقهی و کلامی و حدیثی او را برای قیام روایت کرده است».

۲۳. الفهرست، ص ۱۴۸.

شاذان بن الخلیل النیسابوری: نجاشی در ترجمه فرزند او، یعنی فضل بن شاذان بن الخلیل تعبیر «کان أبوه من أصحاب یونس» را به کار برده است.<sup>۲۴</sup>

ب. راویانی که درباره آنان تعبیر «خَلَفَ یونس بن عبدالرحمان» به کار رفته است: محمد بن الخلیل السکاک: کشی به نقل از فضل بن شاذان، یونس بن عبدالرحمان را جانشین هشام بن الحکم در ردّ مخالفان و محمد بن الخلیل السکاک را تنها جانشین یونس بن عبدالرحمان در ردّ مخالفان دانسته است.<sup>۲۵</sup>

ج: راویانی که درباره آنان به «روی عن یونس بن عبدالرحمان» تصریح شده است: صالح بن السندي (با رقم [۶۱۵۱] در رجال شیخ طوسی).<sup>۲۶</sup> إسماعیل بن مرار (با رقم [۵۹۷۲] در رجال شیخ طوسی):<sup>۲۷</sup> شیخ طوسی درباره هر دو راوی فقط می نویسد:

روی عن یونس بن عبد الرحمان، روی عنه إبراهيم بن هاشم.<sup>۲۸</sup>

د. راویانی که در منابع رجالی درباره آنان تعبیر «أحد غلمان یونس بن عبدالرحمان» به کار رفته است:

أحمد بن عبدالله الکرخی: کشی در رجال خود از او با تعبیر: «وکان أحد غلمان یونس بن عبد الرحمن رحمه الله ويعرف به» یاد کرده است.<sup>۲۹</sup>

ه. راویانی که در اسناد روایی، راوی مستقیم یونس بن عبدالرحمان بوده اند:

إبراهيم بن إسحاق الموصلي،<sup>۳۰</sup>

أبوجميل البصري،<sup>۳۱</sup>

۲۴. رجال النجاشی، ص ۳۰۶.

۲۵. رجال الکشی، ج ۲، ص ۸۱۸.

۲۶. رجال الطوسی، ص ۴۲۸.

۲۷. همان، ص ۴۱۲.

۲۸. همان، ص ۴۱۲ و ص ۴۲۸.

۲۹. رجال الکشی، ج ۲، ص ۸۳۷.

۳۰. وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۰۸-۲۰۹: «محمد بن علی بن الحسین فی العلل، عن المظفر بن جعفر بن المظفر العلوی، عن جعفر بن محمد بن مسعود، عن أبیه، عن إبراهيم بن علی، عن إبراهيم بن إسحاق، عن یونس بن عبد الرحمن، عن علی بن أبی حمزة، عن أبی بصیر قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول...».

۳۱. تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۱۲۵: «محمد بن أحمد بن یحیی، عن أحمد بن الحسین، عن أبی سعید، عن أبی جمیل البصری قال: كنت مع یونس بن عبد الرحمن ببغداد وأنا أمشی معه فی السوق... قال: قلت: هذا رأیک أوشیء ترویه؟ فقال: أخبرنی هشام بن الحکم أنه سأل أبا عبد الله علیه السلام عن الفقاع فقال...».

أحمد بن الفضل:

عن محمد بن أحمد بن يحيى [ضمير]، عن محمد بن أحمد السيارى، عن أحمد بن الفضل،  
عن يونس بن عبد الرحمن، عن الرضا عليه السلام في السمك الجلال أنه سأله عنه فقال...<sup>٣٣</sup>

أحمد بن حماد المحمودى المروزى،<sup>٣٣</sup>

أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري،<sup>٣٤</sup>

أحمد بن هلال الكرخى العبرتايبى،<sup>٣٥</sup>

إدريس بن الحسن،<sup>٣٦</sup>

الحسن بن إبراهيم<sup>٣٧</sup>

الحسن بن الحسن المروزى،<sup>٣٨</sup>

الحسن بن على بن يقطين،<sup>٣٩</sup>

الحسين بن على،<sup>٤٠</sup>

الحسين بن عمر بن يزيد،<sup>٤١</sup>

٣٢. همان، ج ٩، ص ١٣: «... عن محمد بن سعد بن يزيد أبى الحسن و محمد بن أحمد بن حماد، عن أبيه، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن جندب أنه سمع أبا الحسن عليه السلام يقول...».

٣٣. وسائل الشيعة، ج ٧، ص ١١١.

٣٤. همان، ج ١، ص ١١٨: «... عن جعفر بن محمد بن قولويه، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن يونس بن عبد الرحمن، عن الحسن بن محبوب، عن أبي محمد الوابشى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال...».

٣٥. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٣٠٨: «محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن هلال عن يونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام... فقال...».

٣٦. وسائل الشيعة، ج ٥، ص ١٨٩: «... عن إدريس بن الحسن عن يونس بن عبد الرحمن عن أبي عبد الله عليه السلام قال...».

٣٧. الكافي، ج ١، ص ٧٢: «أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب قال: حدثني على بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم، عن يونس بن عبد الرحمن، عن على بن منصور قال: قال لى هشام بن الحكم: كان بمصر زنديق تبلغه عن أبى عبد الله عليه السلام... نحن مع أبى عبد الله عليه السلام... فقال له أبو عبد الله عليه السلام...».

٣٨. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٦٠: «على بن الحسن بن فضال، عن إسماعيل بن مهران، عن الحسن بن الحسن بن يونس بن عبد الرحمن، عن محمد بن يحيى قال: كنت عند أبى عبد الله عليه السلام... فقال...».

٣٩. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٣٧٧: «... عن محمد بن الحسن، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن أبى عبد الله الرازى، عن على بن سليمان بن رشيد، عن الحسن بن على بن يقطين، عن يونس بن عبد الرحمن، عن إسماعيل بن كثير بن بسام قال: قال أبو عبد الله عليه السلام...».

٤٠. تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٨٧: «محمد بن الحسن الصفار، عن الحسين بن على، عن يونس بن عبد الرحمن، عن أبى بكر الحضرمى، عن أبى جعفر عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك... قال...».

٤١. همان، ج ٢، ص ٢٨٥: «سعد عن الحسين بن عمر بن يزيد، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن مسكان قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام...».

- سعد بن مزيد الكشى،<sup>٤٢</sup>  
 صالح بن أبى حماد الرازى،<sup>٤٣</sup>  
 العباس بن معروف،<sup>٤٤</sup>  
 عبد الجبار بن مبارك النهاوندى،<sup>٤٥</sup>  
 عبد العزيز بن المهتدى الاشعري،<sup>٤٦</sup>  
 عبد الله بن الصلت القمى،<sup>٤٧</sup>  
 على بن أسباط بن سالم،<sup>٤٨</sup>  
 محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الاشعري،<sup>٤٩</sup>  
 محمد بن أسلم الطبرى الجبلى،<sup>٥٠</sup>  
 محمد بن إسماعيل بن بزيع،<sup>٥١</sup>  
 محمد بن الخطاب الواسطى،<sup>٥٢</sup>

٤٢. وسائل الشيعة، ج ٧، ص ١١١: «... عن محمد بن سعد بن مزيد أبى الحسن و محمد بن أحمد بن حماد، عن أبيه، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن جندب أنه سمع أبا الحسن موسى عليه السلام يقول...».
٤٣. الكافي، ج ٦، ص ٥٢: «على بن محمد، عن صالح بن أبى حماد، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن سيابة، عن من حدثه، عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته... فقال...».
٤٤. وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ٥٢: «... عن محمد بن على بن محبوب، عن العباس بن معروف، عن يونس بن عبد الرحمن، عن ابن مسكان [مثله]، عن سليمان بن خالد، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول...».
٤٥. تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٢٠٧: «سعد بن عبد الله، عن إبراهيم بن هاشم، عن عبد الجبار بن مبارك، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن مسكان، عن أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام... قال...».
٤٦. الكافي، ج ٢، ص ٥٦٤: «محمد بن يحيى [تعليق]، عن أحمد بن محمد، عن عبد العزيز بن المهتدى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن داود بن زربى قال: مرضت بالمدينة مرضاً شديداً فبلغ ذلك أبا عبد الله عليه السلام فكتب إلى...».
٤٧. همان، ج ٧، ص ٤: «محمد بن أحمد، عن عبد الله بن الصلت، عن يونس بن عبد الرحمن، عن يحيى بن محمد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام... قال...».
٤٨. وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٤٥: «... عن محمد بن الحسين بن أبى الخطاب، عن على بن أسباط، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الصمد بن بشير، عن عثمان بن زياد أنه دخل على أبى عبد الله عليه السلام فقال له رجل... فقال...».
٤٩. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٧: «... عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن بن أحمد بن يحيى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن بعض أصحابه، عن خيثمة، عن أبى عبد الله عليه السلام قال...».
٥٠. تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣١٢: «عنه (= عن محمد بن الحسن الصفار)، عن محمد بن الحسين بن أبى الخطاب، عن محمد بن أسلم الجبلى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن ابن مسكان، عن أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام... فقال...».
٥١. وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٢٢: «... الشيخ صدوق فى العليل، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن يونس بن عبد الرحمن، عن رجل، عن العيزار، عن الأحول أنه قال أبى عبد الله عليه السلام فى حديث... فقال...».

محمد بن خالد البرقی،<sup>۵۳</sup>  
 محمد بن عثمان العبیدی،<sup>۵۴</sup>  
 منیع بن الحجاج البصری،<sup>۵۵</sup>  
 موسی بن جعفر بن وهب البغدادی.<sup>۵۶</sup>

بنا براین، همان‌گونه که می‌بینیم، تعبیر «یونسی» به معنای «تلمیذ یونس بن عبدالرحمان» از دو جهت دارای اشکال خواهد بود و به همین دلیل نمی‌توان آن را به این معنا دانست.

### ۳-۲. «یونسی» به معنای: «من أصحاب یونس؛ برای بیان مدح یا ذم راوی»

با توجه به قراین ذکر شده، نمی‌توان تعبیر «یونسی» را به معنای «تلمیذ یونس بن عبدالرحمان» دانست، بلکه باید به معنای «من أصحاب یونس بن عبدالرحمان» و به عبارت دیگر، «پیرو خط فکری یونس» باشد. حال سؤالی که در این جا مطرح می‌شود، این است که در این صورت آیا این تعبیر به معنای مدح یا ذم این راویان است یا معنای دیگری دارد؟

۵۲. الکافی، ج ۸، ص ۳۵۱: «أحمد بن محمد، عن علی بن الحسن التیمی، عن محمد بن الخطاب الواسطی، عن یونس بن عبد الرحمن، عن أحمد بن عمر الحلبی، عن حماد الأزدی، عن هشام الخفاف قال: قال لی أبو عبد الله ﷺ...».  
 ۵۳. همان، ج ۲، ص ۹۱: «[عدة من أصحابنا (= تعلیق)]، عنه (= عن أحمد بن أبی عبد الله)، عن أبیه، عن یونس بن عبد الرحمن، رفعه، عن أبی جعفر ﷺ قال...».

۵۴. وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۳۳۶: «... عن محمد بن قولویه، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عثمان العبیدی، عن یونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سنان، عن أبیه عن أبی جعفر ﷺ قال: إن عبد الله بن سبأ كان یدعی النبوة... فبلغ ذلك أمير المؤمنين ﷺ فدعاہ فسأله...».

۵۵. تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۱۶: «... محمد بن یحیی، عن سلمة بن الخطاب، عن عبد الله بن الخطاب، عن عبد الله بن محمد بن سنان، عن منیع عن یونس بن عبد الرحمن، عن حنان بن سدیر، عن أبیه قال: قال لی أبو عبد الله ﷺ...».

شیخ طوسی این روایت را با این سند از شیخ کلینی نقل می‌کند. در کتاب الکافی، در سند این روایت به جای منیع، از مسمع یاد شده است: «محمد بن یحیی، عن سلمة بن الخطاب، عن عبد الله بن الخطاب، عن عبد الله بن محمد بن سنان، عن مسمع، عن یونس بن عبد الرحمن، عن حنان، عن أبیه قال: قال أبو عبد الله ﷺ...» (الکافی، ج ۴، ص ۵۸۹).

ابن قولویه نیز در کامل الزیارات این روایت را با این سند نقل کرده است: «حکیم بن داود، عن سلمة بن الخطاب، عن عبد الله بن الخطاب، عن عبد الله بن محمد بن سنان، عن منیع، عن یونس بن عبد الرحمان، عن حنان بن سدیر، عن أبیه، قال: قال أبو عبد الله ﷺ...» (کامل الزیارات، ص ۴۸۱).

۵۶. الکافی، ج ۴، ص ۳۲۰ - ۳۲۱: «محمد بن یحیی، عن محمد بن أحمد، عن موسی بن جعفر، عن یونس بن عبد الرحمن قال: کتبت إلى أبی الحسن ﷺ ... فکتب...».



شوشتری در فصل بیست و هشتم از جلد اول کتاب *قاموس الرجال* به اختلاف درباره معنای تعبیر «یونسی» اشاره می‌کند<sup>۵۷</sup> و می‌نویسد:

علامة حلی از این تعبیر، مدح راوی را فهمیده و به همین دلیل، محمد بن أحمد بن مطهر را در بخش اول کتاب *خلاصة الأقوال* قرار داده است.<sup>۵۸</sup>

در حالی که معنای ذم راوی از این تعبیر ظاهرتر است. دلیل آن از نظر شوشتری این است که شیخ طوسی به ضعف محمد بن عیسی العبیدی اعتقاد دارد و در کتاب *الفهرست* و نیز در کتاب *رجال*، در باب «أصحاب الهادی علیه السلام» و نیز در باب «من لم یرو عنهم»، او را تضعیف کرده و در باب «أصحاب العسکری علیه السلام» درباره او تعبیر «إنه یونسی» را به کار برده است. از این رو، مراد از تعبیر یونسی درباره یک راوی آن است که آن راوی در اعتقاد به معتقدات فاسدی که به یونس نسبت داده شده، از طرفداران یونس به حساب می‌آید.<sup>۵۹</sup> شوشتری همچنین در جای دیگر درباره «محمد بن أحمد بن مطهر» می‌نویسد:

شیخ طوسی در کتاب *رجال*، از او با تعبیر «بغدادی یونسی» یاد کرده است. علامه حلی در کتاب *خلاصة الأقوال*، از تعبیر یونسی درباره او، مدح او را فهمیده است و به همین دلیل، نام او را در قسمت اول از کتاب *خلاصة الأقوال* قرار داده است؛ در حالی که این تعبیر به معنای ذم نزدیک تر است؛ زیرا شیخ طوسی در کتاب *رجال* درباره محمد بن عیسی بن عبید در باب «أصحاب الهادی علیه السلام» تعبیر «ضعیف» و در باب «أصحاب العسکری علیه السلام» تعبیر «یونسی» را به کار برده است.<sup>۶۰</sup>

در بررسی این نظر شوشتری باید به چند نکته توجه کرد:

اولاً، علامه حلی در کتاب *خلاصة الأقوال*، نه تنها محمد بن أحمد بن مطهر، بلکه هر چهار راوی را که در *رجال الطوسی* درباره آنان تعبیر «یونسی» به کار رفته، در شمار ممدوحین از کتاب *رجال* خود قرار داده است.<sup>۶۱</sup> در عین حال، نمی‌توان نتیجه گرفت که علامه حلی تعبیر

۵۷. «الفصل الثامن والعشرون فی ما اختلف فی معناه و فی المراد منه».

۵۸. در توضیح این مسئله باید تذکر داد که علامه حلی در مقدمه کتاب *خلاصة الأقوال* می‌نویسد: «... وقد سمینا هذا الكتاب ب. خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال ورتبه علی قسمین و خاتمة: الأول: فیمن اعتمد علی روايته أو ترجح عندی قبول قوله. الثاني: فیمن ترکت روايته أو توقفت فیہ...» (*خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال*، ص ۴۴).

۵۹. *قاموس الرجال فی شرح تنقیح المقال*، ج ۱، ص ۸۱-۸۲: «فالظاهر أن المراد به أنه من أصحاب یونس فی ما نسب إليه من المقالات الفاسدة».

۶۰. همان، ج ۹، ص ۸۳.

۶۱. *خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال*، ص ۲۱۰، ۲۷۲، ۲۴۱-۲۴۲ و ۲۹۲.

«یونسی» را به معنای مدح راوی دانسته است. به عبارت دیگر، گرچه مشی کلی علامه حلی در کتاب خلاصه الاقوال این است که ممدوحان را در قسمت اول کتاب و مذمومان را در قسمت دوم کتاب قرار داده است؛ اما قرار دادن نام این چهار راوی در قسمت اول بدان معنا نیست که علامه حلی از عنوان «یونسی»، مدح راوی را فهمیده باشد، بلکه این چهار راوی صرف نظر از عنوان «یونسی»، از نظر علامه حلی ممدوح بوده‌اند.

ثانیاً، از این که شیخ طوسی درباره محمد بن عیسی بن عبید در یک جا (یعنی «فی أصحاب الهادی علیه السلام») تعبیر «ضعیف» و در جای دیگر (یعنی «فی أصحاب العسکری علیه السلام») درباره او تعبیر «یونسی» به کار برده، نمی‌توان نتیجه گرفت که تعبیر «یونسی» همواره به معنای «ضعیف» است، بلکه ممکن است شیخ طوسی مستقل از وجود چنین تعبیری برای او، او را ضعیف دانسته است.

ثالثاً، اگر آن گونه که شوشتری در کتاب قاموس الرجال بیان کرده، مراد از تعبیر «یونسی» از نظر شیخ طوسی، ذم راوی باشد، به معنای آن که: «أنه من أصحاب یونس فی ما نُسب إليه من المقالات الفاسدة»<sup>۶۲</sup> باید دید که شیخ طوسی در کتاب رجال خود، چه نظری درباره خود یونس بن عبدالرحمان دارد؟

با توجه به آن که شیخ طوسی، یونس بن عبدالرحمان را توثیق کرده است (شیخ طوسی در کتاب رجال درباره خود یونس بن عبدالرحمان با عبارت: «یونس بن عبد الرحمان، مولی علی بن یقظین، ضعفه القمیون، وهوثقة.» یاد کرده است<sup>۶۳</sup>، مراد از تعبیر «یونسی» درباره یک راوی در کتاب رجال، نمی‌تواند ذم آن راوی به معنای: «أنه من أصحاب یونس فی ما نُسب إليه من المقالات الفاسدة» باشد، بلکه می‌تواند بدین معنا باشد که آن راوی طرفدار نحله خاص منتسب به یونس بن عبدالرحمان بوده است و این تعبیر به طور تبعی از نظر برخی مانند مشایخ قم - که یونس بن عبدالرحمان را تضعیف کرده‌اند - بر ذم راوی دلالت داشته است (که البته خود شیخ این نظر قمی‌ها را - همان گونه که در کتاب رجال خود تصریح کرده - قبول ندارد).

#### ۴. تعیین مفهوم دقیق و صحیح «یونسی»

با توجه به توضیح‌های بیان شده، به نظر می‌رسد علت مشهور شدن این عده خاص از

۶۲. قاموس الرجال فی شرح تنقیح المقال، ج ۱، ص ۸۱-۸۲.

۶۳. رجال الطوسی، ص ۳۴۶.

راویان با عنوان «یونسی»، رابطه خاص آنان با یونس بن عبدالرحمان و نیز پیگیری جدی اعتقادشان به معتقدات کلامی یونس بن عبدالرحمان و تصریح به آن و به عبارت دیگر، «شاخص بودن این راویان در طرفداری از نحله کلامی خاص منتسب به یونس عبدالرحمان» بوده باشد.

بررسی دقیق تر رابطه این راویان با یونس بن عبدالرحمان و بررسی نقش آنان در ترویج معتقدات یونس بن عبدالرحمان، می تواند پاسخ به این سؤال را دقیق تر مشخص کند که چرا شیخ طوسی در کتاب رجال خود، تنها درباره این چهار راوی، یعنی: «عباس بن موسی الوراق»، «محمد بن أحمد بن مطهر»، «محمد بن عیسی بن عبید الیقطنی» و «یحیی بن ابی عمران الهمدانی»، تعبیر «یونسی» را به کار برده است.

به عنوان نمونه ای از «شاخص بودن راوی در طرفداری از نحله کلامی خاص منتسب به یونس عبدالرحمان»، می توان به موردی چون محمد بن عیسی بن عبید یقطنی اشاره کرد که بر اساس گزارش شیخ صدوق در کتاب التوحید، به اعتقاد به تعبیر «شیء لا کالاشیاء» درباره خداوند - که از معتقدات بارز هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمان بود - تصریح می کرد و بر اساس آیات قرآن به مستدل ساختن مسئله شیء بودن خدا مبادرت می ورزید.<sup>۶۴</sup>

دقت در متن این گزارش شیخ صدوق نشان می دهد که امام رضا علیه السلام، به جای آن که از محمد بن عیسی بن عبید به صورت کلی بپرسد نظرش درباره خدا چیست، دقیقاً از مسئله شیء بودن یا شیء نبودن خداوند از او سؤال می کند و تعبیر: «ما تقول إذا قيل لك: أخبرني عن الله عز وجل شيء هو أم لا» را به کار می برد. این مسئله بیان گران است که «شیء بودن یا شیء نبودن خداوند» یکی از مسائل مورد ابتلا و مناقشه در آن زمان بوده است.

این مسئله در گزارش هایی که بر تحیر برخی از شیعیان در خصوص اختلاف دیدگاه هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمان درباره خداوند با دیدگاه هشام بن سالم جوالیقی و این که کدام یک از این دو دیدگاه صحیح است و در نتیجه جو یا شدن نظر امام در این باره دلالت دارند، به خوبی منعکس شده است که از نمونه های آنها، سؤال عبد الملک بن هشام الحنطاط از امام رضا علیه السلام در این باره است.<sup>۶۵</sup>

همچنین، گزارش علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود درباره سؤال امام رضا علیه السلام، از احمد

۶۴. التوحید، ص ۱۰۷، ح ۸.

۶۵. رجال الکشی، ج ۲، ص ۳۵۲.

بن محمد بن ابی نصر بن زنی که: «یا احمد ما الخلاف بینکم و بین أصحاب هشام بن الحکم فی التوحید»<sup>۶۶</sup> نیز بر مورد ابتلا بودن مسئله اختلاف با دیدگاه هشام بن حکم درباره خدا در آن زمان دلالت دارد.

علاوه بر این نکته که درباره محمد بن عیسی بن عبید بیان شد، بررسی روایاتی که به شیء بودن خدا مربوط است، نشان می دهد که از مجموع هشت روایتی که شیخ صدوق در «باب أنه تبارک و تعالی شیء» در کتاب التوحید آورده است، در سند نصف این روایات، یعنی چهار روایت، و از مجموع هفت روایتی که کلینی در «باب اطلاق القول بأنه شیء» در کتاب التوحید از کتاب الکافی آورده است، تقریباً در سند نصف این روایات، یعنی سه روایت، محمد بن عیسی بن عبید وجود دارد و این روایات از طریق او نقل شده است. این مسئله نشان دهنده آن است که محمد بن عیسی بن عبید یکی از افراد مهم و صاحب نقش در نشر اندیشه کلامی هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمان درباره شیء بودن خدا بوده است.<sup>۶۷</sup>

نکته مهم دیگر درباره محمد بن عیسی بن عبید، مسئله موضع گیری شیخ صدوق و استادش ابن الولید (ابو جعفر محمد بن الحسن بن احمد بن الولید) درباره مرویات متفرد او از یونس بن عبدالرحمان است که بر اساس گزارش نجاشی از شیخ صدوق، استادش ابن الولید، روایات متفرد محمد بن عیسی بن عبید از یونس بن عبدالرحمان را غیر قابل اعتماد می دانست<sup>۶۸</sup> و بر اساس گزارش شیخ طوسی در کتاب الفهرست، شیخ صدوق (به تبعیت از استادش ابن الولید) روایات متفرد محمد بن عیسی بن عبید از یونس بن عبدالرحمان را در شمار مستثنیات رجال کتاب نوادر الحکمه قرار داد.<sup>۶۹</sup>

در نگاه اول ممکن است به نظر آید که غیر قابل اعتماد بودن و مستثنا شدن، تنها متوجه محمد بن عیسی بن عبید بوده و به یونس بن عبدالرحمان ارتباطی نداشته باشد؛ در حالی که بررسی دقیق تر مسئله ثابت می کند که غیر قابل اعتماد بودن و مستثنا شدن متوجه هر دو و به عبارت دقیق تر، متوجه طریق خاص: «محمد بن عیسی بن عبید، عن یونس بن عبدالرحمان» است؛ زیرا همان گونه که صاحب کتاب معجم رجال الحدیث در این باره

۶۶. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۰.

۶۷. اندیشه شیء بودن خدا، یکی از مسائل کلامی مورد مناقشه جدی در زمان هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمان بوده است. به عنوان یکی از نمونه های گزارش ها در این باره، رک: بصائر الدرجات، ج ۲، ص ۵۶۷ - ۵۶۸، ح ۵۰۳.

۶۸. رجال النجاشی، ص ۳۳۳.

۶۹. الفهرست، ص ۲۱۶.

می نویسد،<sup>۷۰</sup> شیخ صدوق برخلاف مرویات محمد بن عیسی بن عبید از یونس بن عبدالرحمان، مرویات محمد بن عیسی بن عبید از دیگر روایات را غیر قابل اعتماد ندانسته و در شمار مستثنیات قرار نداده است؛ بلکه در این موارد از او نقل روایت نیز کرده است. به عبارت دیگر، خود محمد بن عیسی بن عبید از نظر شیخ صدوق و استادش ابن الولید، مشکلی نداشته است.

این مسئله نشان می دهد که شیخ صدوق و استادش ابن الولید، اعتقاد داشتند که مرویات محمد بن عیسی بن عبید یقطینی از یونس بن عبدالرحمان به گونه ای است که اگر روایات دیگری مؤید آن مرویات نبود، باید از نقل آنها خودداری کرد. به عبارت دیگر، در دیدگاه شیخ صدوق و استادش ابن ولید، یونس بن عبدالرحمان برخی از مسائل غیر قابل پذیرش از نظر شیخ صدوق و ابن الولید را تنها برای محمد بن عیسی بن عبید بیان می کرد. البته باید تذکر داد که نجاشی در خصوص این مسئله که ابن الولید، استاد شیخ صدوق، روایات متفرد محمد بن عیسی بن عبید یقطینی از احادیث و کتاب های یونس بن عبدالرحمان را غیر قابل اعتماد دانست، این گونه اظهار نظر می کند که اصحاب او (نجاشی) این نظر ابن الولید را نپذیرفتند و در مقابل این نظر ابن الولید، بر این اعتقاد بودند که چه کسی از نظر جلالت مانند ابوجعفر محمد بن عیسی خواهد بود<sup>۷۱</sup> و سپس تمجید کسی چون فضل بن شاذان از محمد بن عیسی بن عبید را برای جلالت محمد بن عیسی بن عبید کافی می داند که طبق نقل کشی، فضل بن شاذان، محمد بن عیسی بن عبید را دوست می داشت و او را مدح و ستایش می کرد و می گفت در میان هم قطاران او، کسی مانند او از جهت جلالت وجود ندارد.<sup>۷۲</sup> نجاشی علاوه بر آن، در ترجمه ابوجعفر محمد بن احمد بن یحیی بن عمران الأشعری القمی (صاحب کتاب نوادر الحکمة) از ابوالعباس بن نوح نقل می کند که نظر ابن ولید در خصوص رجالی که استثنا کرده صحیح است؛ جز در خصوص محمد بن عیسی بن عبید که در حالی او را استثنا کرد که او ظاهر حال او بر عدالت و ثقه بودن او دلالت دارد.<sup>۷۳</sup>

۷۰. معجم رجال الحديث، ج ۱۸، ص ۱۲۲ - ۱۲۳

۷۱. رجال النجاشی، ص ۳۳۳: «و رأیت أصحابنا ینکرون هذا القول و یقولون: من مثل أبی جعفر محمد بن عیسی».

۷۲. همان، ص ۳۳۴: «قال أبو عمرو: قال القتیبی: کان الفضل بن شاذان رضی الله عنه یحب العبدی و یثنی علیه و یمدحه و یمیل إلیه و یقول: لیس فی أقرانه مثله. و بحسبک هذا الثناء من الفضل رحمه الله».

۷۳. همان، ص ۳۴۸: «قال أبو العباس بن نوح: وقد أصاب شیخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الولید فی ذلک کله و تبعه أبو جعفر بن بابویه رضی الله عنه علی ذلک إلا فی محمد بن عیسی بن عبید فلا أدری ما رأیه فیه، لأنه کان علی ظاهر العدالة و الثقة».

به عنوان نمونه ای دیگر، از «شاخص بودن راوی در طرفداری از نحله کلامی خاص منتسب به یونس عبدالرحمان»، می توان به یحیی بن ابی عمران همدانی - که شیخ صدوق در مشیخه کتاب من لایحضره الفقیه از او با عنوان «تلمیذ یونس بن عبد الرحمن» یاد می کند<sup>۷۴</sup> - اشاره کرد.

تعبیر «یحیی بن ابی عمران وأصحابه» در گزارش کشی نشان می دهد که یحیی بن ابی عمران دارای گروه و طرفدارانی بوده است و این که امام رضا علیه السلام در میان آنان به او نامه می نویسد، نشان دهنده آن است که او در میان این گروه، فردی شاخص بوده است.<sup>۷۵</sup>

همچنین، نامه امام جواد علیه السلام به ابراهیم بن محمد در گزارش صفار در کتاب بصائر الدرجات با این مضمون که: «قم بما کان یقوم به [یحیی بن ابی عمران]» و دستور آن حضرت به ابراهیم بن محمد به گشودن نامه و خواندن آن تنها پس از مرگ یحیی بن ابی عمران و اعلام عمومی مضمون نامه توسط ابراهیم بن محمد در مراسم دفن یحیی بن ابی عمران نیز نشان می دهد که یحیی بن ابی عمران در میان این گروه، فردی شاخص بوده است.<sup>۷۶</sup>

دقت در مرویات یحیی بن ابی عمران در کتب اربعه و کتاب وسائل الشیعه نشان می دهد که بیشتر مرویات او از یونس بن عبدالرحمان بوده است (۳۳/۶۳٪ از مرویات او) و بیشتر مرویات کلامی او (دوسوم روایات او، یعنی چهارده روایت از ۲۱ روایت نقل شده از او) درباره مسائلی چون: منابع علم امام (که بیشتر آن نیز درباره منابع موروثی علم امام است) و تفویض امر دین به پیامبر و استنباط از اصول درباره پیامبر و امام مربوط است و این مسئله به خوبی نشان می دهد که مشابه همان اتهامی که به یونس بن عبدالرحمان زده می شد که یونس از انقطاعیه و معتقد به جواز قیاس برای پیامبر و امام است، می توانست متوجه یحیی بن ابی عمران نیز بوده باشد<sup>۷۷</sup> و می توان گفت که به همین جهت شیخ طوسی در کتاب رجال خود درباره یحیی بن ابی عمران، تعبیر «یونسی» را به کار برده است.

از میان مرویات کلامی یحیی بن ابی عمران الهمدانی، روایات مربوط به منابع موروثی علم

۷۴. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۵۰-۴۵۱.

۷۵. رجال الکشی، ج ۲، ص ۸۲۸، ش ۱۰۴۳.

۷۶. بصائر الدرجات، ص ۲۸۲-۲۸۳، ح ۲ و ۳.

۷۷. از انقطاعیه بودن به معنای طرفداری از این اعتقاد است که منابع علم امام تنها به منابع موروثی از پیامبر و امام های پیشین منحصر است و مواردی چون نکت، نقر، الهام، الملك المحدث و ... از منابع علم امام نیست. این مسئله یکی از مسائل کلامی مورد مناقشه جدی در زمان یونس بن عبدالرحمان بوده است. به عنوان یکی از نمونه های گزارش ها در این باره، رک: المقالات والفرق، ص ۹۶-۹۹.

امام (نُه روایت)، تفویض دین به پیامبر و امام (دور روایت)، منابع غیر موروثی علم امام (وحی غیر شریعت) (سه روایت) و سایر مرویات کلامی یحیی بن ابی عمران - که هفت روایت است - به موضوع های: ائمه عالم و شیعیان آنان متعلم اند (یک روایت)، ائمه به همه علوم ملائکه و رسل آگاه اند (یک روایت)، برخی تنها با دیدن معجزه ایمان می آورند (یک روایت)، و خوب تمسک به تقلین (یک روایت)، مشخص بودن امامان از پیش بر اساس عهدی از جانب پیامبر (یک روایت)، هیچ گاه زمین از امام خالی نخواهد ماند (یک روایت) و فضیلت امیرالمؤمنین علیه السلام (یک روایت) مربوط است:

موضوع روایات کلامی نقل شده از یحیی بن ابی عمران الهمدانی	تعداد روایات	مصدر
منابع موروثی علم امام	۹ روایت	بصائر الدرجات، ص ۲۶، ح ۳؛ ص ۱۳۶، ح ۹؛ ص ۱۵۸، ح ۱۲؛ ص ۱۶۵، ح ۱۵؛ ص ۱۶۸، ح ۷؛ ص ۱۷۷، ح ۱۶؛ ص ۳۲۴، ح ۷؛ ص ۳۴۷، ح ۷؛ ص ۳۲۰-۳۲۱، ح ۸
تفویض دین به پیامبر و امام	۲ روایت	بصائر الدرجات، ص ۴۰۳، ح ۱۹.
منابع غیر موروثی علم امام (وحی غیر شریعت)	۳ روایت	بصائر الدرجات، ص ۳۴۳، ح ۹؛ ص ۴۸۲، ح ۹؛ ص ۲۴۱، ح ۵
ائمه عالم و شیعیان آنان متعلم اند	۱ روایت	بصائر الدرجات، ص ۲۸، ح ۱
ائمه به همه علوم ملائکه و رسل آگاهند	۱ روایت	بصائر الدرجات، ص ۱۳۰، ح ۸
هیچ گاه زمین از امام خالی نخواهد ماند	۱ روایت	بصائر الدرجات، ص ۳۵۲، ح ۶
برخی تنها با دیدن معجزه ایمان می آورند	۱ روایت	بصائر الدرجات، ص ۲۷۵-۲۷۶، ح ۷
و خوب تمسک به تقلین	۱ روایت	بصائر الدرجات، ص ۴۳۴، ح ۶
مشخص بودن امامان از پیش بر اساس عهدی از جانب پیامبر	۱ روایت	بصائر الدرجات، ص ۴۹۲، ح ۸
فضیلت امیرالمؤمنین <small>علیه السلام</small>	۱ روایت	بصائر الدرجات، ص ۴۳۰، ح ۲

بنا بر این، با توجه به توضیح های بیان شده درباره نمونه هایی چون: «محمد بن عیسی بن عبید الیقطنی» و «یحیی بن ابی عمران الهمدانی»، می توان گفت که «شاخص بودن برخی از رویان در طرفداری از نحلّه کلامی خاص منتسب به یونس عبدالرحمان»، دلیل اصلی این مسئله بوده است که شیخ طوسی در کتاب رجال خود از آنان با عنوان «یونسی» تعبیر کند.

به همین دلیل و با این استدلال، درباره ابراهیم بن هاشم قمی - که شیخ طوسی در کتاب رجال خود از او با تعبیر «تلمیذ یونس بن عبدالرحمان» یاد کرده است<sup>۷۸</sup> - گرچه برخی از

۷۸. رجال الطوسی، ص ۳۵۳.

پژوهش گران معاصر، «شاگرد یونس» بودن او را به معنای پذیرش مکتب کلامی یونس توسط او دانسته اند.<sup>۷۹</sup> و این نظر را از آن جهت می توان صحیح دانست که شیخ طوسی در کتاب *الفهرست* خود از ابراهیم بن هاشم با تعبیر «من اصحاب یونس بن عبدالرحمان» یاد کرده است؛<sup>۸۰</sup> اما نکته مهم و دقیقی که باید توجه داشت، این است که با آن که «تلمیذ یونس بن عبدالرحمان» بودن را می توان به معنای «من اصحاب یونس بن عبدالرحمان» دانست، اما «من اصحاب یونس بن عبدالرحمان» بودن یک راوی با «یونسی» بودن او تفاوت دارد و صرف «تلمیذ یونس بن عبدالرحمان» بودن یا «من اصحاب یونس بن عبدالرحمان» بودن یک راوی نمی تواند دلیل بر «یونسی» بودن آن راوی باشد؛ چرا که همان گونه که بیان شد، تعبیر «یونسی» برای راویانی به کار رفته است که مسئله «شاخص بودن راوی در طرفداری از نحله کلامی خاص منتسب به یونس عبدالرحمان»، درباره آنان مطرح بوده است. این مسئله درباره راویانی چون محمد بن عیسی بن عبید یقطینی و یحیی بن ابی عمران همدانی - همان گونه که دلایل آن به تفصیل بیان شد - به خوبی آشکار است.

اما چرا کسانی چون «فضل بن شاذان» یا «ابوجعفر محمد بن خلیل سگاک» که از آنان به عنوان «خلف و جانشین یونس بن عبدالرحمان» تعبیر شده است یا کسانی چون «شاذان بن خلیل نیشابوری» که از او با تعبیر «من اصحاب یونس بن عبدالرحمان» یاد شده است، با عنوان «یونسی» معرفی نشده اند؟

در پاسخ به این سؤال باید توجه داشت که صرف «تلمیذ یونس بن عبدالرحمان» بودن یا «من اصحاب یونس بن عبدالرحمان» بودن، نمی تواند دلیل بر «یونسی» بودن یک راوی باشد؛ چرا که همان گونه که بیان شد، این تعبیر برای راویانی استفاده شده است که مسئله «شاخص بودن در طرفداری از نحله کلامی خاص منتسب به یونس عبدالرحمان» درباره آنان مطرح بوده است.

درباره ابوجعفر محمد بن خلیل سگاک نیز گرچه کشی به نقل از فضل بن شاذان، او را تنها جانشین یونس بن عبدالرحمان در رد مخالفان دانسته است،<sup>۸۱</sup> اما اگر این گزارش کشی را با گزارش شیخ طوسی در کتاب *الفهرست* درباره محمد بن خلیل سگاک که می نویسد: «محمد بن الخلیل المعروف بالسگاک: صاحب هشام ابن الحکم، وکان متکلما من

۷۹. «علم رجال و مسئله توثیق؛ نقش ابراهیم بن هاشم در قمی در حدیث شیعی»، ص ۲۸.

۸۰. *الفهرست*، ص ۱۴۸.

۸۱. *رجال الکشی*، ج ۲، ص ۸۱۸.



أصحاب هشام، وخالفه فى أشياء إلا فى أصل الإمامة...»<sup>۸۲</sup> با هم در نظر بگیریم، به نظر می‌رسد ابوجعفر محمد بن خلیل سگاک از حیث جدیت در مخالفت با مخالفان - که ظاهراً باید مخالفان امامیه بوده باشند - و نیز از این حیث که روش او مانند روش یونس و هشام بوده (هر چند نتایج متفاوتی گرفته است)، خلف یونس بن عبدالرحمان بوده است.

به عبارت دیگر، بر اساس تعبیر بیان شده در گزارش کشی،<sup>۸۳</sup> یونس بن عبدالرحمان از حیث جدیت در مخالفت با مخالفان امامیه، خلف هشام بن حکم و محمد بن خلیل نیز تنها از حیث جدیت در مخالفت با مخالفان امامیه، خلف یونس بن عبدالرحمان و فضل بن شاذان نیز تنها از حیث جدیت در مخالفت با مخالفان امامیه، خلف محمد بن خلیل سگاک بوده است؛ اما مخالفت محمد بن خلیل با اندیشه‌های هشام بن حکم - که اندیشه یونس بن عبدالرحمان نیز بوده - و یا دست کم مخالفت او با برخی اندیشه‌های هشام بن حکم، می‌تواند دلیل موجهی برای عدم شاخص شدن او در طرفداری از نحله کلامی خاص منتسب به یونس عبدالرحمان بوده و ممکن است به همین علت، محمد بن خلیل با عنوان «یونسی» مشهور نشده باشد. همین مسئله درباره فضل بن شاذان - که خلف محمد بن خلیل از این حیث بوده - نیز صدق می‌کند.

همچنین، درباره فضل بن شاذان علاوه بر مسئله‌ای که درباره ابوجعفر محمد بن خلیل سگاک بیان شد، باید توجه داشت که گرچه فضل بن شاذان به یونس بن عبدالرحمان وابستگی داشته و تعداد زیادی از گزارش‌های مدح یونس بن عبدالرحمان از طریق فضل بن شاذان نقل شده است؛<sup>۸۴</sup> اما خود فضل بن شاذان بر اساس گزارش کشی تصریح داشت که علاوه بر یونس بن عبدالرحمان، ادامه دهنده راه کسانی چون محمد بن ابی عمیر و صفوان بن یحیی نیز بوده است.<sup>۸۵</sup>

محمد بن ابی عمیر کسی بود که بر اساس گزارش کلینی در کتاب *الکافی* از زمان منازعه با ابومالک حضرمی به بعد و داوری هشام بن حکم در این باره، با غضبناک شدن از نتیجه داوری هشام بن حکم با او قطع رابطه کرد<sup>۸۶</sup> و صفوان بن یحیی نیز بر اساس گزارش نجاشی،

۸۲. *الفهرست*، ص ۲۰۷

۸۳. «و مضی هشام بن الحکم رحمه الله و کان یونس بن عبد الرحمن رحمه الله خلفه کان یرد علی المخالفین».

۸۴. *رجال الکشی*، ج ۲، ص ۷۷۹ - ۷۸۳.

۸۵. همان، ج ۲، ص ۸۱۸.

۸۶. *الکافی*، ص ۲۰۹ - ۲۱۰.

رابطه دوستی شدیدی با عبدالله بن جندب داشت.<sup>۸۷</sup> عبدالله بن جندب کسی بود که دست کم در نظر مخالفان یونس بن عبدالرحمان، پندار نوعی جناح‌بندی و تقابل میان او و یونس - که ناشی از فضای بدبینی غیرواقعی در میان آنان نسبت به یونس و هم‌فکران او بود - وجود داشت.

مخالفان یونس بن عبدالرحمان، مانند یعقوب بن یزید و حسن بن علی بن یقطین، مخالفت با عبدالله بن جندب را به یونس بن عبدالرحمان نسبت می‌دادند.<sup>۸۸</sup> انتساب مخالفت با عبدالله بن جندب به یونس بن عبدالرحمان از سوی یعقوب بن یزید و حسن بن علی بن یقطین در حالی بود که بر اساس گزارشی دیگر از کثی، یونس بن عبدالرحمان نه تنها دیدگاهی منفی نسبت به عبدالله بن جندب نداشت، بلکه از وی تجلیل نیز می‌کرد.<sup>۸۹</sup> این مسئله نشان می‌دهد که نوعی جناح‌بندی ناشی از فضای بدبینی غیرواقعی در میان مخالفان یونس بن عبدالرحمان نسبت به او و هم‌فکران او وجود داشته است.

بنا بر این، وابستگی فضل بن شاذان به کسانی چون محمد بن ابی‌عمیر و صفوان بن یحیی در کنار وابستگی او به یونس عبدالرحمان، ممکن است در عدم شاخص شدن او در طرفداری از نحله کلامی خاص منتسب به یونس عبدالرحمان و عدم شناخته شدن او با عنوان «یونسی»، بی‌تأثیر نبوده است.

### نتیجه

همان گونه که بیان شد، تعبیر «یونسی» درباره یک راوی اگر به معنای: «تلمیذ یونس بن عبدالرحمان» و نیز به معنای: «من أصحاب یونس؛ در بیان ذم یا مدح راوی» باشد، از جهات مختلف دارای اشکال است.

بررسی دقیق تر رابطه نمونه‌هایی از روایانی که تعبیر «یونسی» درباره آنان به کار رفته است، با یونس بن عبدالرحمان و بررسی نقش آنان در ترویج معتقدات یونس بن عبدالرحمان نشان می‌دهد که این روایان دارای ویژگی‌های زیر بوده‌اند:

برخی از این روایان، در سند بخش قابل توجهی از روایاتی وجود دارند که به دیدگاه‌های کلامی مورد اختلافی مربوط است و از معتقدات یونس بن عبدالرحمان نیز بوده است. این

۸۷. رجال النجاشی، ص ۱۹۷.

۸۸. رجال الکثی، ج ۲، ص ۸۵۲.

۸۹. همان، ج ۲، ص ۸۵۲.

روایات از طریق این راویان خاص نقل شده است. این مسئله نشان دهنده آن است که این راویان از افراد مهم و صاحب نقش در نشر اندیشه یونس در آن مسائل کلامی بوده اند. برخی دیگر از این راویان نیز بیشتر مرویاتشان از یونس بن عبدالرحمان بوده و بخش عمده ای از این مرویات به مسائل کلامی مورد اختلافی مربوط است که آنان را در معرض همان اتهامی قرار می داده که متوجه یونس بن عبدالرحمان نیز بوده است. این واقعیت، بیان گر آن است که «شاخص بودن این راویان خاص در طرفداری از نحله کلامی خاص منتسب به یونس عبدالرحمان»، دلیل اصلی به کار رفتن تعبیر «یونسی» درباره آنان بوده است.

### کتابنامه

- الأیوب (رجال الطوسی)، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، اول، ۱۴۱۵ق.
- اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، محمد بن حسن طوسی، تصحیح و تعلیق: میرداماد استرآبادی، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البيت (علل) لإحياء التراث، ۱۴۰۴ق.
- الأنساب، السمعانی، تقديم و تعلیق: عبد الله عمر البارودي، بيروت: دارالجنان للطباعة و النشر والتوزيع، اول، ۱۹۸۸م.
- بصائر الدرجات، صفار قمی (محمد بن الحسن بن فروخ)، تصحیح و تعلیق و تقديم: حاج میرزا حسن کوجه باغی، تهران: منشورات الأعلمی، ۱۳۶۲ش.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، تصحیح و تعلیق و تقديم: سید طیب موسوی جزائری، قم: مؤسسه دارالکتاب، سوم، ۱۴۰۴ق.
- تهذیب الأحکام، محمد بن حسن طوسی، تحقیق و تعلیق: سید حسن موسوی خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامیة، سوم، ۱۳۶۴ش.
- التوحید، محمد بن علی بن بابویه، تصحیح و تعلیق: سید هاشم حسینی تهرانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- توضیح المشتبه فی ضبط أسماء الرواة و أنسابهم و ألقابهم وكناهم، محمد بن عبد الله قیسی دمشقی (ابن ناصر الدین)، تحقیق: محمد نعیم عرقسوسی، بيروت: مؤسسه الرسالة، دوم، ۱۹۹۳م.

- خاتمة المستدرک، ميرزا حسين نوري طبرسي، تحقيق: مؤسسة آل البيت (علل) لإحياء التراث، قم: مؤسسة آل البيت (علل) لإحياء التراث، اول، ١٤١٥ق.
- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، حسن بن يوسف بن مطهر حلي، تحقيق: جواد قيومي، قم: مؤسسة نشر الفقاهة، اول، ١٤١٧ق.
- الرجال، أحمد بن محمد بن خالد بروقي، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- الفرق بين الفرق، عبد القاهر بغدادى، تعليق: إبراهيم رمضان، بيروت: دارالمعرفة، اول، ١٩٩٤م.
- فهرست اسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشى)، نجاشى، قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، پنجم، ١٤١٦ق.
- الفهرست، محمد بن حسن طوسى، تحقيق: شيخ جواد قيومي، قم: مؤسسة نشر الفقاهة، اول، ١٤١٧ق.
- قاموس الرجال فى شرح تنقيح المقال، محمد تقى شوشترى، قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، اول، ١٤١٩ق.
- كامل الزيارات، ابن قولويه، تحقيق: شيخ جواد قيومي، قم: مؤسسة نشر الفقاهة، اول، ١٤١٧ق.
- كتاب من لا يحضره الفقيه، محمد بن على بن بابويه، تصحيح وتعليق: على أكبر غفارى، قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- الكافى، كلينى، تصحيح وتعليق: على أكبر غفارى، تهران: دارالكتب الإسلامية، پنجم، ١٣٦٣ش.
- اللباب فى تهذيب الأنساب، ابن الأثير، بيروت: دارصادر.
- معجم رجال الحديث، سيد ابوالقاسم خوئى، پنجم، ١٩٩٢م،
- المقالات والفرق، سعد بن عبد الله اشعري، تصحيح: محمد جواد مشكور، تهران، انتشارات علمى وفرهنگى، ١٣٦٠ش.
- الملل والنحل، شهرستانى، تحقيق: محمد سيد كيلانى، بيروت: دارالمعرفة،
- المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار (الخطط المقرئية)، مقرئى، بيروت: دارالكتب العلمية.
- المواقف، الإيجى، بيروت: دارالجيل، اول، ١٩٩٧م.
- وسائل الشيعة، حر عاملى، تحقيق: مؤسسة آل البيت (علل) لإحياء التراث، قم: مؤسسة آل

البيت (علل) لإحياء التراث، دوم، ۱۴۱۴ق.

- «علم رجال و مسئله توثیق؛ نقش ابراهیم بن هاشم در قمی در حدیث شیعی»، محمد باقر

بهبودی، کیهان فرهنگی، سال هشتم، شماره ۸.

## پژوهشی در تاریخ‌گذاری و شناسایی مؤلف کتاب الأظلة؛ اثری بازمانده از غلات کوفه در سده‌های نخست

حمید باقری<sup>۱</sup>

### چکیده

بسیاری از آثار باقی مانده نصیرییه از سده‌های میانه حاوی نقل قول‌های فراوانی از میراث مفقود غلات کوفه‌اند که می‌توان بدان‌ها به مثابه منابعی واسطه در بازسازی محتوای آن میراث و به تبع شناخت بی‌واسطه تعالیم غلات تکیه کرد. کتاب الأظلة یکی از همین میراث‌غالبان است که فقراتی از آن به واسطه چهار متن کهن نصیری در دسترس است. تعیین تاریخ حدودی تألیف این منابع واسطه می‌تواند در تاریخ‌گذاری کتاب الأظلة و حتی شناسایی مؤلف آن راه‌گشا باشد. شواهد متنی موجود مؤید تألیف این منابع نصیری در سده‌های سوم و چهارم است که بدین ترتیب، می‌توان در تاریخ‌گذاری کتاب الأظلة زمانی پیش از سده دوم و سوم را برآورد کرد. در منابع کتاب‌شناختی امامیه از سه مؤلف کتاب الأظلة یاد شده است: احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی، عبدالرحمان بن کثیر هاشمی و دیگری ابوجعفر محمد بن سنان زاهری؛ مؤلفانی که دوره حیات آنها با بازه زمانی حدودی تألیف کتاب مورد بحث همخوانی دارد. بنا بر آسنادی که در منابع نصیری درباره کتاب الأظلة در دست است، احتمال تعلق کتاب به محمد بن سنان بیش از دیگران است.

کلیدواژه: کتاب الأظلة، کتاب الأشباح والأظلة، أظله، غلات کوفه، نصیرییه، سلسله التراث العلوی

### یک. مقدمه

تصور عمومی بر آن است که میراث فکری غلات جز چند متن معدود مستقل و آنچه در لا

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (Bagheri.h@ut.ac.ir).

به لای کتب فرق، ملل و نحل و برخی کتب تاریخی درباره اندیشه‌ها و باورهای گروه‌های مختلف آنها آمده و آنچه به دست محدثان بزرگ امامی مانند کلینی (م ۳۲۹ ق) پالایش و گزینش شده، چیزی باقی نمانده است. تاریخ گذاری آنچه از اندک آثار اصیل غلات باقی مانده به شدت دشوار است. نهایت چیزی که می‌توان گفت آن که به نظر می‌رسد برخی از این آثار، همچون *أم الكتاب*، *کتاب الصراط*، *کتاب الهفت والأظلة* یا *کتاب الهفت الشریف*<sup>۴</sup> و *کتاب الأئس*<sup>۵</sup> از لایه‌های متنی متعدد - که هر یک به تاریخی مختص به خود تعلق دارند - تألیف شده‌اند.

در مجموعه‌های فهرستی و کتاب شناختی شیعی نام شماری از غالیان دیده می‌شود که کتاب‌های متعددی را تدوین کرده‌اند. بر این اساس، تردیدی باقی نمی‌ماند که غلات آثاری بیش از آنچه اشاره شد، داشته‌اند؛ اما بیشتر آنها از میان رفته است.<sup>۶</sup> با این همه، شواهد

۲. متنی چند لایه که تاریخ بخش اصلی آن به احتمال، به اواخر سده سوم و اوایل سده چهارم هجری بازمی‌گردد که ترجمه فارسی آن باقی مانده است. برای متن ترجمه آن، رک: "Ummūl-kitāb", pp. 1-132. برای پژوهشی متأخرتر در باره این کتاب و اطلاع از مطالعات صورت گرفته در باره کتاب، رک:

"The Legend of ʿAbdallāh ibn Sabaʿ and the Date of Umm al-Kitāb", pp. 1-30.

۳. اثری منسوب به مفضل بن عمر جعفی که ظاهراً در حدود اواخر سده سوم و آغاز سده چهارم هجری نوشته شده است. این کتاب در کنار دیگر موضوعات، به تفصیل به موضوع مراتب هفت گانه مؤمنان و امکان صعود ایشان و تقریب به خداوند پرداخته است. متن این کتاب به همت منصف بن عبدالجلیل (بنغازی: دارالمدار الإسلامی، ۲۰۰۵ م) و نیز در *سلسله التراث العلوی: المجموعة المفضّلية (ديار عقل: دار لأجل المعرفة، ۲۰۰۶ م، ج ۶، ص ۹۵-۱۶۶)* چاپ شده است. در باره انتساب این کتاب به مفضل بن عمر، رک: «مفضل بن عمر جعفی و کتاب الصراط منسوب به او»، ص ۲۹ - ۳۰.

۴. این کتاب دومین اثر منسوب به مفضل بن عمر جعفی است، تألیفی چند لایه که تقریباً میان سده‌های دوم و پنجم هجری در کوفه و شام نوشته شده است. این کتاب، علاوه بر موضوعاتی که در کتاب *الصراط* وجود دارد، به بحث در باره اندیشه «سایه‌ها» و «ارواح» (*أظلة وأشیاح*) نیز پرداخته است. این اثر برای نخستین بار به وسیله عارف تامر و ایگناس خلیفه در سال ۱۹۶۰ م، در بیروت با عنوان *کتاب الهفت والأظلة* چاپ شد. تامر بار دیگر، این کتاب را با استفاده از نسخه‌های مختلف در سال ۱۹۸۱ م، در بیروت منتشر کرد. همین چاپ بار دیگر در سال ۲۰۰۷ م، نشر یافت. این اثر با عنوان *الهفت الشریف من فضائل مولانا جعفر الصادق*، با تحقیق دکتر مصطفی غالب (بیروت: دار الأندلس) چاپ گردید. در سال ۲۰۰۶ م، نیز در *سلسله التراث العلوی: المجموعة المفضّلية (ج ۶، ص ۲۸۹ - ۴۲۳)* چاپ شد.

۵. احتمالاً در زمان امام رضا علیه السلام، امامت ۱۸۳ - ۲۰۳ ق) نوشته شده است و موضوعاتی مانند تجلی خداوند بر روی زمین، درجات هفت گانه مراتب معنوی مؤمنان و غیره را مطرح کرده است. این کتاب برای نخستین بار توسط جعفر الکنج الدندشی در کتاب *مدخل إلى المذهب العلوی النصیری* (اربد، ۲۰۰۰ م، ص ۷۳ - ۱۵۶) منتشر شد. بعدها در سال ۲۰۰۹ م، نیز الدار البیضاء آن را چاپ کرد. متن کتاب در *سلسله التراث العلوی (ج ۶، ص ۴۵ - ۱۳۹)* نیز در دسترس است.

۶. صفری روشانی، فهرستی از اسامی صد و بیست راوی متهم به غلو فراهم آورده است. همچنان که خود او یادآور شده

متعدد حاکی از آن است که میراث فکری و آثار اعتقادی غلات در طول تاریخ از طریق منابع و آثار پیروان فرقه‌های مختلف از جمله نصیری به حیات خود ادامه داده است. در سال‌های اخیر با انتشار مجموعه ده جلدی از عمده منابع نصیری زیر عنوان *سلسله التراث العلوی* مسیر جدیدی برای پژوهش درباره آثار و تعالیم غلات نخستین گشوده شده است. این مجموعه در لبنان در سال‌های ۲۰۰۶ - ۲۰۱۰ میلادی به وسیله ابو موسی و شیخ موسی (احتمالاً دو اسم مستعار) و مشتمل بر چندین اثر پیش دانسته نصیری و غلات همچون *الهدایة الکبری خصیبی* و آثار منسوب به مفضل بن عمر جعفی و برخی آثار نو نشر یافته است. بدین سان، این مجموعه مشتمل بر متون ارزشمندی از میراث منتشر نشده نصیری است. آنچه این آثار را برای پژوهش درباره جریان غلات اولیه شیعی با ارزش می‌سازد، این که بسیاری از این متون مملو از نقل قول‌های فراوان از نگاشته‌های اولیه غالیان هستند که از این منظر به مثابه منابع واسطه در دسترسی به متون از دست رفته غلات به شمار می‌روند. این نقل قول‌ها را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته نخست، شامل صفحاتی از آثاری است که متن آنها در دسترس بوده و پیش‌تر نشر یافته بودند (مانند: کتاب *الهنف و الأظلة* مفضل بن عمر جعفی<sup>۷</sup>)، دسته دوم مشتمل بر آثاری اند که تنها عناوین و نام مؤلفانشان دانسته است (همچون: کتاب *الصراط* اسحاق بن محمد نخعی کوفی، ملقب به *أحمر*)<sup>۸</sup> و بخش سوم، شامل آثاری است که تنها عناوین آنها دانسته است و نام مؤلفانشان کاملاً ناشناخته است.<sup>۹</sup>

است، تعلق همه این افراد به جریان‌های غالی قطعی و یقینی نیست. برای این فهرست، رک: *غالیان*، ص ۳۴۵ - ۳۵۹.

۷. برای نمونه، رک: *حقائق أسرار الدین*، ص ۱۷، ۶۰، ۶۳ - ۶۴، ۶۵، ۱۰۸، ۱۴۷، ۱۴۸ - ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۶۱.  
 ۸. با وجود آن که برخی عالمان مسلمان این کتاب را به اسحاق احمر نخعی نسبت داده‌اند (برای نمونه رک: *مروج الذهب*، ج ۲، ص ۱۰۷؛ *لسان المیزان*، ج ۱، ص ۳۷۲؛ کتاب *الفصل فی الملل*، ج ۴، ص ۱۸۶)، اما آرون فریدمن (رک: *The Nusayrī-Alawīs*, p.244) آن را همان کتاب *الصراط* منسوب به مفضل بن عمر جعفی دانسته است. گفتنی است که آنچه از نقل قول‌های کتاب *الصراط* اسحاق در دست است (برای نمونه، رک: *حقائق أسرار الدین*، ص ۲۳، ۴۰، ۱۳۵) با مطالب کتاب *الصراط* منسوب به مفضل مشابهتی ندارد؛ علاوه بر آن که حرانی در مواردی با تعبیری همچون «وقال إسحاق فی کتاب الصراط» به انتساب کتاب به اسحاق تصریح دارد.  
 به گفته مسعودی و ابن حزم و ابن حجر عسقلانی (همانجاها) فیاض بن علی بن محمد بن فیاض - که خود نیز از غلات بود - کتاب *القسطاس* را در رد کتاب *الصراط* اسحاق احمر نگاشت.

۹. برای نمونه می‌توان به کتاب *معرفة الباری* - که حرانی در *حقائق أسرار الدین* دو نقل قول از آن آورده (ص ۲۹، ۵۴) - اشاره کرد. در پژوهش مستقلی که درباره پیوند این شعبه حرانی و نصیری با تکیه بر آثار منسوب به وی، به ویژه کتاب *حقائق أسرار الدین* در حال انجام دارم (در باره انتساب این آثار به وی، رک: «پژوهشی در انتساب...»، ص ۵۶-۶۶)، نزدیک به ۲۴ اثر را شناسایی کرده‌ام که مؤلف نقل قول‌هایی فراوانی را از آنها با تصریح به عناوینشان در کتاب خود



از جمله آثار دسته اخیر کتاب الأظلة است که تنها عنوان آن دانسته است. چندین عبارت از آن به طور پراکنده در چهار اثر مختلف نصیری باقی مانده است که می‌تواند در تاریخ گذاری، تعیین حدودی تاریخ تألیف آن و شناسایی مؤلف احتمالی اش مفید فایده باشد. چنان که در ادامه خواهیم گفت، این اثر در فضای گروه‌های غالی کوفه در سده‌های دوم و سوم هجری نوشته شده است، از این رو، مطالعه آن از چند منظر دارای اهمیت است: نخست، آن که اثری اصیل از میراث غلات کوفه است و گزارشی دست اول از آموزه‌های غالیان به دست می‌دهد که توجه به مطالب آن، در تکمیل دانسته‌هایمان درباره تعالیم غلات نخستین کارگشا است. دیگر، آن که کتاب الأظلة به لحاظ متنی به دیگر نگاهشده‌های غلات و به طور خاص کتاب الکرسی مرتبط است و می‌تواند در پرتو افکنی بر تاریخ دیگر متون غلات کمک شایانی نماید. در نهایت، سرگذشت کتاب الأظلة تصویری گذرا از میراث غلات را در مقیاس کوچک تر ارائه می‌کند؛ به گونه‌ای که مطالعه آن می‌تواند آگاهی‌های ارزشمندی در انتقال و انتشار متون غلات در میان غالیان و نصیریان در سده‌های سوم و چهارم هجری ارائه و تصویری تا حدودی روشن از فرایند انتقال متون اصالتاً کوفی به شام ترسیم نماید.

## دو. نگاهی به مفهوم «اظله» و محتوای کتاب

در اشاره‌ای کوتاه به محتوای این نقل قول‌ها گفتنی است که قطعات برجای مانده از کتاب الأظلة سه اندیشه اصلی را دربردارد که به روشنی رگه‌های تعالیم غالیان در آنها قابل مشاهده است. عنوان کتاب به خوبی بر اهمیت این اندیشه نزد مؤلف و همفکران وی دلالت دارد. این عنوان یادآور کتاب منسوب به مفضل بن عمر جعفی با عنوان کتاب الهفت والأظلة است که پیش‌تر بدان اشاره شد. این اهمیت را، افزون بر عنوان کتاب، در بلندترین قطعه باقی مانده از آن نیز می‌توان مشاهده کرد.<sup>۱۰</sup>

درباره مفهوم «اظله» - که به نظر، جایگاه مهم‌تری نسبت به دو اندیشه دیگر در نظام فکری مؤلف داشته - گفتنی است که در برخی روایات منقول از معصومان عليهم السلام برای

آورده است. از این رو، این کتاب وی در کنار سایر آثار عالمان نصیری به منبع حایز اهمیتی در شناخت این آثار - که بیشتر منتسب به راویان غالی هستند - به شمار می‌رود. در واقع، کتاب الأظلة - که موضوع این مقاله است - از جمله همین منابع ابن شعبة حرانی در حقائق أسرار الدین و دیگر مؤلفان نصیری مذهب متقدم و معاصر وی بوده است.

۱۰. حقائق أسرار الدین، ص ۷۲ - ۷۳؛ حاوی الأسرار، ص ۲۰۸ - ۲۰۹.

موجودات نورانی فرامادی که پیش از جهان مادی خلق شده بودند، استفاده شده است.<sup>۱۱</sup> روایات در کار بست این مفهوم برای همه یا برخی انسان‌ها متفاوت‌اند؛ چندان که در بعضی از این روایات چنین گفته شده که «این سایه‌ها برای همه انسان‌ها»<sup>۱۲</sup> بوده است؛ هر چند بیشتر، فقط در خصوص آفرینش نوری مؤمنان<sup>۱۳</sup> و در برخی احادیث در کاربرد خاص ترتبها برای خلقت نوری پیامبر و امامان به کار رفته است.<sup>۱۴</sup> در روایاتی نیز اکمال نبوت انبیای الهی در عالم اظله با عرضه ولایت پیامبر و اهل بیت آن حضرت علیهم‌السلام و اقرار پیامبران پیوند خورده است.<sup>۱۵</sup> نکته جالب توجه آن که در روایاتی منقول از معصومان علیهم‌السلام به زمان خلقت اظله - که از آن به «عالم ارواح» نیز تعبیر می‌شود - دوهزار سال پیش از آفرینش و دیگر خصوصیات آنها اشاره شده است.<sup>۱۶</sup>

سید جلال الدین آشتیانی مقصود صاحب *فصوص الحکم* از تعبیر «سَرِّقَدَر» را «عالمِ قَدَر، متقرر در تعیین ثانی و مرتبه و احدیت» دانسته که:

عالم ذراول و عالم طینت نیز به آن اطلاق شده است و در روایات ما معاشر شیعه امامیه بارها اهل بیت علیهم‌السلام به این عالم اشاره فرموده‌اند و از آن به عالم اظله نیز تعبیر شده است... اصطلاح اظله از اهل بیت علیهم‌السلام است.<sup>۱۷</sup>

دومین اندیشه‌ای که در نقل قول‌های باقیمانده از کتاب *الأظلة* بازتاب یافته، تصویری است که از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ارائه شده است. در یکی از این نقل قول‌ها، آن حضرت در قالب «خالق» و «مدبّر» این عالم معرفی شده است که عهده‌دار سعادت این جهان و مردمان آن بوده

۱۱. برای نمونه رک: *بصائر الدرجات*، ص ۱۰۳ - ۱۰۶؛ *الکافی*، ج ۱، ص ۴۴۱، ج ۷، ص ۴۴۲، ح ۱۰، ج ۸، ص ۴۰۰؛ کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۲، ح ۵۷۶۱؛ *الإعتقادات*، ص ۴۸.

۱۲. *تفسیر الإمام العسکری*، ص ۲۱۷؛ *تفسیر العیاشی*، ج ۲، ص ۱۲۶، ح ۳۵؛ *تفسیر القمی*، ج ۲، ص ۳۹۱؛ *تفسیر فرات الکوفی*، ص ۱۴۶، ح ۱۸۱، ص ۱۴۷، ح ۱۸۴، ص ۵۰۹، ح ۶۶۵؛ *المحاسن*، ج ۱، ص ۱۳۵، ح ۱۶؛ *بصائر الدرجات*، ص ۱۰۳، ح ۲، ص ۱۰۴، ح ۳. از آنجا که این روایات در تفسیر آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ...» (سوره اعراف، آیه ۱۷۲) بیان شده است، لذا با ماجرای «عهد الست» در ارتباط دانسته شده است.

۱۳. *المحاسن*، ج ۱، ص ۱۳۵، ح ۱۶؛ *بصائر الدرجات*، ص ۳۹ - ۴۰؛ «باب فی خلق أبدان الأئمة علیهم السلام و فی خلق أرواحهم و شیعتهم»، ص ۱۰۹، ح ۱؛ *الکافی*، ج ۱، ص ۳۸۹، ح ۱ و ۲، ص ۴۳۷ - ۴۳۸، ح ۹.

۱۴. *الکافی*، ج ۱، ص ۴۴۱، ح ۵.

۱۵. *بصائر الدرجات*، ص ۹۳، ح ۷.

۱۶. در این باره، رک: «انسان در عالم اظله و ارواح»، ص ۱۰ - ۳۲.

۱۷. «ختم ولایت در اندیشه ابن عربی»، ص ۱۰۴.

است. در نقل قولی دیگر - که تا حدودی بلندتر از قبلی است - آن حضرت «نخستین مخلوق خداوند» بیان شده است. در نهایت، سومین اندیشه‌ای که باید مطرح کرد، داستان آفرینش عقل است که در موارد بسیاری در احادیث اهل سنت و شیعه امامی نیز مؤیداتی برای بنیان این نظریه دیده می‌شود.<sup>۱۸</sup>

### سه. کتاب الأظلة و منابع فهرستی امامی

در منابع کتاب‌شناختی امامیه چندین اثر با عنوان کتاب الأظلة به برخی راویان و شاگردان ائمه علیهم‌السلام نسبت داده شده است. از جمله ایشان، ابو جعفر احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی است. اشعریون از خاندان‌های مشهور امامی‌اند که به واسطه مهاجرت سعد بن مالک بن أحوص از کوفه به قم در این شهر ساکن شدند. احمد بن محمد، شیخ محدثان قم، وجه و فقیه ایشان معرفی شده است:

و أبو جعفر رحمه الله شیخ القمیین، و وجههم، و فقیههم، غیر مدافع.

وی در دوران حیات خویش، سه تن از امامان یعنی امام رضا و امام جواد و امام هادی - ابوالحسن العسکری - علیهم‌السلام را ملاقات کرد. نجاشی در شمار کتب متعدد وی، از کتاب الأظلة نام برده است که دو طریق به همه آثار وی داشته است: یکی به واسطه «حسین بن عبیدالله غضائری و ابو عبد الله بن شاذان < احمد بن محمد بن یحیی > (۱) سعد بن عبد الله اشعری < مؤلف >»<sup>۱۹</sup> و دیگری «احمد بن علی بن نوح سیرافی < ابوالحسن بن داود < محمد بن یعقوب کلینی > (۲) علی بن ابراهیم بن هاشم قمی و (۳) محمد بن یحیی العطار قمی و (۴) علی بن

۱۸. برای نمونه، رک: المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۲، ح ۴ - ۸؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۰، ح ۱، ۲۶؛ مجمع الزوائد، ج ۸، ص ۲۸؛ المعجم الكبير، ج ۸، ص ۲۸۳؛ شعب الایمان، ج ۴، ص ۱۵۴، ح ۴۶۳۳.

پس از نگارش نهایی این مقاله و فرایند ارزیابی آن، به مقاله‌ای دست یافتیم که دوست محققم جناب آقای موشغ آساطریان متن کتاب الأظلة را بر اساس دو نسخه موجود در مؤسسه مطالعات اسلامی (نسخه شماره ۱۴۰، برگ ۱۳۹ ب - ۱۶۶ الف و نسخه شماره ۵۱۱، برگ ۱۱۸ الف - ۳۸ ب) به همراه مقدمه‌ای منتشر کرد. مطالعه دقیق عبارات این متن در تحلیل بهتر و دقیق‌تر محتوای کتاب الأظلة لازم و ضروری است. او در این مقدمه، در باره مؤلف احتمالی کتاب الأظلة مطالبی را گفته است که در برخی موارد با آنچه در این نوشتار آمده، مشترک است. از او که این مقاله و برخی نکات دیگر را یادآور شد، سپاسگزاری می‌کنم. برای این مقاله، رک:

“An Early Shī'i Cosmology: *Kitāb al-ashbāh wa l-aẓilla* and its Milieu”, *Studia Islamica* 110 (Brill 2015), pp.1-80.

۱۹. «أخبرنا بكتبه الشيخ أبو عبد الله الحسين بن عبید الله وأبو عبد الله بن شاذان قالاً: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی قال: حدثنا سعد بن عبد الله عنه بها» (رجال النجاشی، ص ۸۲).

موسی بن جعفر و (۵) داود بن کوره و (۶) احمد بن ادريس اشعری قمی < مؤلف >.<sup>۲۰</sup> چنان که مشهور است، مؤلف و راویان این کتاب به حوزه حدیثی قم تعلق داشته‌اند که به نوبه خود بر تألیف و انتشار این اثر در این حوزه حدیثی دلالت دارد.

راوی دیگری که اثری با عنوان کتاب *الأظلة* به او نسبت داده شده، عبدالرحمان بن کثیر هاشمی است. او راوی ضعیفی معرفی شده که محدثان از روایات او چشم پوشی می‌کردند: *كان ضعيفاً، غمز أصحابنا عليه.*

این تعبیر اخیر بر بی‌اعتباری روایات او نزد اصحاب امامیه دلالت دارد. نجاشی به این مقدار بسنده نکرده و یادآور شده است که محدثان امامی وی را جاعل حدیث می‌دانستند: *وقالوا: كان يضع الحديث.*

نجاشی علاوه بر کتاب *فضل سورة انا انزلناه*<sup>۲۱</sup> و کتاب *صلح الحسن عليه السلام* و کتاب *فدک*، کتاب *الأظلة* را نیز در زمره تألیفات وی نام برده است. نجاشی خود اثر اخیر را کتابی «فاسد» و «مختلط» دانسته است. جالب توجه آن که وی برخلاف دو کتاب نخست، هیچ طریقی برای کتاب *فدک* و کتاب *الأظلة* ذکر نکرده است.<sup>۲۲</sup> ابو غالب زُراری نیز از این کتاب در فهرست کتبی که به نوه‌اش اجازه داده، نام برده است.<sup>۲۳</sup> عبدالرحمان بن کثیر در زمره راویان کوفی بوده است.

فرد دیگری که اثری با عنوان کتاب *الأظلة* به او نسبت داده شده، ابوالحسن علی بن ابی صالح محمد، ملقب به «بُزْج» است. وی از راویان کوفی معرفی شده است که به شغل گندم فروشی (حَنَاط) اشتغال داشته است. نجاشی درباره‌ی درست‌ی مذهب و اعتبار حدیث وی نوعی تردید مطرح کرده و در نهایت او را به ضعف نزدیک‌تر دانسته است:

*ولم يكن بذاك في المذهب والحديث وإلى الضعف ما هو.*

به گفته نجاشی، ابوالقاسم حمید بن زیاد نینوایی (م ۳۱۰ ق)، فقیه و محدث مشهور واقفی

۲۰. «وقال لي أبو العباس أحمد بن علي بن نوح: أخبرنا بها أبو الحسن بن داود، عن محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم و محمد بن يحيى و علي بن موسى بن جعفر و داود بن كورة و أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد بن عيسى بكتبه» (همان، ص ۸۲-۸۳).

۲۱. در باره این کتاب و سرگذشت احتمالی آن، رک: «حسن بن عباس بن حريش و كتاب انا انزلناه في ليلة القدر» ص ۱۳۵-۱۵۶.

۲۲. *رجال النجاشي*، ص ۲۳۴-۲۳۵.

۲۳. *رسالة ابي غالب الزراري*، ص ۱۷۵.

قرن سوم و چهارم هجری، در الفهرست خود از سماع کتاب های ابوالحسن علی بن ابی صالح، از جمله کتاب الأظلة یاد کرده است.

نجاشی طریقی برای این آثار ذکر نکرده است. دلیل آن به روشنی دانسته نیست. احتمال آن می رود که در منبع وی یعنی فهرست حمید بن زیاد طریقی به این آثار ذکر نشده است؛ هر چند احتمال دیگری نیز وجود دارد که عدم ذکر طریقی به آثار علی بن ابی صالح از جمله کتاب الأظلة به سبب تردیدی بوده است که نجاشی درباره آنها داشته است؛ بدین معنا که آیا این کتاب ها تألیف خود وی بوده یا آن که او راوی آنها بوده است: و لیس أعلم هذه الكتب له أو رواها عن الرجال.<sup>۲۴</sup>

شوشتری معتقد است که از مطالب رساله ابوغالب زُراری<sup>۲۵</sup> چنین استفاده می شود که کتاب الأظلة و کتاب فضل انا أنزلناه هر دو از عبدالرحمان بن کثیر هاشمی و کتاب النوادر نوشته محمد بن محسن<sup>۲۶</sup> عطار بوده است و انتساب تألیف آنها به علی بن ابی صالح ناصواب است؛ چه آن که در واقع، وی راوی این آثار بوده است.<sup>۲۷</sup>

بنا بر گزارش ابو عمرو گشی از محمد بن مسعود عیاشی، علی بن حماد ازدی از جمله راویان اثری با عنوان کتاب الأظلة بوده است.<sup>۲۸</sup> محقق کتاب، در پاورقی<sup>۲۹</sup> اشاره دارد که علی بن حماد ازدی همان علی بن محمد بزرج است. در صورت درستی این احتمال، می توان گزارش گشی را نشانه ای بر نظر محمد تقی شوشتری بر شمرد که معتقد است علی بن ابی صالح راوی کتاب الأظلة بوده است، نه مؤلف آن.

از دیگر راویانی که کتاب الأظلة در شمار تألیفات وی گزارش شده، ابو جعفر محمد بن سنان زاهری (م ۲۲۰ ق) است. به گزارش نجاشی، نسب کامل وی «ابو جعفر محمد بن حسن بن سنان» است. نظر به این که کفالت وی را پس مرگ پدرش در سنین کودکی، جدش سنان

۲۴. رجال النجاشی، ص ۲۵۷.

۲۵. رک: رساله ابی غالب الزراری، ص ۷۵.

۲۶. نام درست وی «حسن» است.

۲۷. قاموس الرجال، ج ۱۲، ص ۳۹۴.

۲۸. اختیار معرفة الرجال، تحقیق: مصطفوی، ص ۳۷۵، ش ۷۰۳ (گفتنی است که در همه جای این نوشتار جزیک مورد از این چاپ کتاب اختیار معرفة الرجال استفاده شده است)؛ نیز رک: خلاصة الأقوال، ص ۳۶۷. در حدیثی از الکافی، علی بن حماد حدیثی را در باره اظله از مفضل بن عمر جعفری از امام صادق علیه السلام روایت کرده است. رک: الکافی، ج ۱، ص ۴۴۱.

۲۹. اختیار معرفة الرجال، تحقیق: فیومی، ص ۳۱۶، ش ۷۰۳، پانویشت ۱.

برعهده داشته است به نام «محمد بن سنان» شهرت یافته است. به گفته ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید مشهور به ابن عقیده، محمد بن سنان از راویان امام رضا علیه السلام بوده که مجموعه مسائل وی از آن حضرت معروف و مشهور بوده است. وی به شدت تضعیف شده است، به گونه ای که قابل اعتماد نبوده و به طور خاص به متفردات او توجهی نمی شود («وهو رجل ضعيف جداً، لا يعول عليه ولا يلتفت إلى ما تفرد به»)<sup>۳۰</sup>. بنا بر نقل قول ابو عمر گشی از ابوالحسن علی بن محمد بن قتیبة نیشابوری، ابو محمد فضل بن شاذان نقل روایات محمد بن سنان را از سوی شاگردان خویش روا نمی دانست («لا أحل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان»)<sup>۳۱</sup>. افزون بر این، گشی سخن صفوان بن یحیی مبنی بر باورهای غالیانه محمد بن سنان را گزارش کرده است.<sup>۳۲</sup> نجاشی در شمارتالیفات محمد بن سنان، از کتاب الأظلة نیز یاد کرده است. طریق وی به همه کتاب های ابن سنان به محمد بن حسین بن ابی الخطاب، راوی ثقة مشهور، منتهی می شود.<sup>۳۳</sup>

بنا بر آنچه گذشت می توان گفت که در منابع فهرستی امامیه با سه مؤلف مواجهیم که به هر یک از آنها تألیف اثری با عنوان کتاب الأظلة نسبت داده شده است این سه مؤلف عبارتند از: ابوجعفر احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی، عبدالرحمان بن کثیر هاشمی و ابوجعفر محمد بن سنان زاهری. بنا بر گزارش ابو عمرو گشی از محمد بن مسعود عیاشی، علی بن حماد ازدی از جمله راویان اثری با عنوان کتاب الأظلة بوده است.<sup>۳۴</sup> به روشنی دانسته دانسته نیست که این اثر کدام یک از تألیفات پیش گفته است. هرچند این احتمال نیز دور از ذهن نیست که کتاب الأظلة ای که علی بن حماد راوی آن بوده کتابی جز آثار مذکور بوده است.

#### چهار. کتاب الأظلة و تاریخ گذاری منابع واسطه

امروزه مطالب کتاب الأظلة در چهار متن مختلف نصیری (کتاب المثل والصورة، حاوی الأسرار، حقائق أسرارالدين وحجة العارف) به دو شکل در دسترس است. در شکل نخست،

۳۰. رجال النجاشی، ص ۳۲۸.

۳۱. إختیار معرفة الرجال، ص ۵۰۷، ش ۹۷۹.

۳۲. همان، ص ۵۰۷، ش ۹۷۸.

۳۳. «أخبرنا جماعة شیوخنا، عن أبي غالب أحمد بن محمد، عن عم أبيه علی بن سلیمان، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عنه بها» (رجال النجاشی، ص ۳۲۸).

۳۴. إختیار معرفة الرجال، ص ۳۷۵، ش ۷۰۳؛ نیز رک: خلاصة الأقوال، ص ۳۶۶.

نقل قول‌ها با یادکرد نام کتاب است که تنها در دو متن از چهار متن این گونه است. نقل قول‌های دیگر از کتاب الأظلة نه تنها بدون ذکر نام اثر است، بلکه زیر عنوان کتاب الكرسی، منبعی واسطه در نقل مطالب کتاب الأظلة،<sup>۳۵</sup> جای گرفته که به طور پراکنده در همه آن چهار اثر نقل شده است. اصالت و تاریخ تألیف این چهار اثر می‌تواند به مثابه شواهدی برای تاریخ گذاری کتاب الأظلة مورد توجه قرار گیرد.

قدیمی‌ترین اثری که از کتاب الأظلة، بدون ذکر نام و به عنوان بخشی از کتاب الكرسی و العلم والقدرة، نقل قول کرده، کتاب المثل والصورة، منسوب به محمد بن نصیر نمیری (م بعد از ۲۵۴ق)<sup>۳۶</sup> است. طریق مؤلف به این کتاب چنین است:

وأخبرني أبو عبد الله بن محمد بن يعقوب الميداني<sup>۳۷</sup> ولقيته وهو شيخ كبير في الموصل، عن محمد بن عبد الله النيسابوري، عن أحمد بن العباس، عن الحرس، عن إبراهيم بن عمر المكفوف، عن إبراهيم بن يزيد، عن أبي جعفر الباقر وأبي عبد الله الصادق، وقد سألوهما عن الكرسی وصفة الخلق، فقالا: وهو كتابٌ مُترجمٌ بكتاب الكرسی والعلم والقدرة ولقد اختصرنا منه موضع الحاجة إليه...<sup>۳۸</sup>

چنانچه مرجع ضمیر «ی» در تعبیر «أخبرني» خود او بوده باشد، بر این نکته دلالت دارد که محمد بن نصیر نمیری متن کتاب الكرسی را در اختیار داشته و سفری به موصل نیز داشته است. فریدمن کتاب الكرسی را با نوعی تردید به ابو عبد الله محمد بن يعقوب مدائنی نسبت داده است.<sup>۳۹</sup>

نقل قول دیگر، تقریباً یک سده بعدتر در رساله‌ای منسوب به مؤلف نصیری محمد بن علی جلی قابل مشاهده است. بنا بر برخی گزارش‌ها، محمد بن علی جلی در سال ۳۵۷ق، نقل حدیث کرده،<sup>۴۰</sup> در سال ۳۷۰ در بیروت<sup>۴۱</sup> و سال‌های ۳۹۷<sup>۴۲</sup> و ۳۹۹ق،<sup>۴۳</sup> در حلب بوده

۳۵. در این باره در ادامه توضیحات تفصیلی خواهد آمد.

۳۶. این تاریخ را آرون فریدمن برای زمان وفات محمد بن نصیر ذکر کرده است. رک: The Nuṣayrī-ʿAlawīs, pp. 6-7.

۳۷. در متن چنین گزارش شده است، اما ظاهراً «المدائنی» درست است. رک: حقائق أسرار الدین، ص ۸۰.

۳۸. کتاب المثل والصورة، ص ۲۲۷ - ۲۲۹. برای مشابه آن به نقل از «کتاب الأظلة»، رک: حقائق أسرار الدین، ص ۴۱،

۴۵. و تحریر کامل ترص ۷۱ به بعد.

39. The Nuṣayrī-ʿAlawīs, Appendix 2, p. 278-279.

۴۰. الرسالة المرشدة، ص ۱۷۷. متأسفانه در طریق نقل هیچ اشاره‌ای به مکان تحدیث نشده است.

۴۱. همان، ص ۲۰۳.

۴۲. رسالة موضحة، ص ۱۸۴.

۴۳. مجمع الأخبار، ص ۱۵۸.

است؛ اما برونوپائولی، بدون اشاره به منبع خود، تاریخ وفات او را سال ۱۰۰۷م (۳۹۸ - ۳۹۹ق) یا ۱۰۰۹م (۳۹۹ - ۴۰۰ق) ذکر کرده است.<sup>۴۴</sup> محمد بن علی جلی در کتاب *حاوی الأسرار* خود سه متن از کتاب *الأظلة* نقل کرده است؛ یکی به طور مستقل زیر عنوان خود کتاب، یعنی کتاب *الأظلة*<sup>۴۵</sup> و دیگری در آمیخته با کتاب *الكرسى*<sup>۴۶</sup> و دیگری، بدون اشاره به منبع خود.<sup>۴۷</sup> در نقل قول اخیر از یونس بن ظبیان، از امام صادق علیه السلام برخلاف دو نقل قول دیگر، هیچ ذکری از عنوان منبع، خواه کتاب *الأظلة* و خواه کتاب *الكرسى*، به میان نیامده است، اما همین عبارت عیناً در *حقائق أسرار الدین* با تصریح بر عنوان کتاب *الأظلة* از آن نقل شده است.<sup>۴۸</sup>

پس از آن، در *حقائق أسرار الدین*، منسوب به معاصر جوان تر جلی، یعنی حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرانی عبارات متعددی از کتاب *الأظلة* به دو صورت، مواردی با تصریح به عنوان کتاب *الأظلة*<sup>۴۹</sup> و مواردی به عنوان بخشی از کتاب *الكرسى*<sup>۵۰</sup> نقل شده است. نقل قول اخیر از کتاب *الكرسى* در کتاب *المثال والصورة*، منسوب به محمد بن نصیر نیز با سندی مشابه آمده است:

أخبرني أبو عبد الله محمد بن يعقوب المدائني ولقيته وهو شيخ كبير في الموصل، عن محمد بن عبد الله النيسابوري، عن أحمد بن العباس بن الحريش، عن إبراهيم بن عمر، عن يحيى المكفوف، عن إبراهيم بن يزيد، عن أبي جعفر وأبي عبد الله وقد سألوهما عن الكرسي و صفة الخلق، قال: وهو كتاب مترجم بكتاب الكرسي والقلب والقدد والقدرة<sup>۵۱</sup> إختصرنا منه موضع الحاجة إليه...

نظر به اشاره محمد بن نصیر نمیری (م ۲۵۴ق) به نام ابو عبدالله محمد بن يعقوب مدائنی، نقل قول مستقیم ابن شعبه حرانی از مدائنی بعید می نماید. از این رو، ابن شعبه به واسطه منبعی واسطه، و شاید خود کتاب *المثال والصورة* نمیری، از مدائنی روایت کرده

44. "La diffusion de la doctrine nusayrie", p. 22.

۴۵. *حاوی الأسرار*، ص ۲۰۷ - ۲۰۹.

۴۶. همان، ص ۱۸۱ - ۱۸۴.

۴۷. همان، ص ۲۰۳.

۴۸. *حقائق أسرار الدین*، ص ۴۵.

۴۹. همان، ص ۴۱، ۴۵ (دو مرتبه)، ۷۱، ۱۶۸، ۱۷۳.

۵۰. همان، ص ۸۰ - ۸۱. مشابه همین مطلب به نقل از کتاب *الأظلة* در *حقائق أسرار الدین* (ص ۴۱، ۴۵، و تحریر کامل تر، ص ۷۱ به بعد) آمده است.

۵۱. عنوان کتاب در نقل محمد بن نصیر «کتاب الکرسی والعلم والقدرة» گزارش شده است.



است.

در یکی از نقل قول های موجود در حقائق أسرار الدین، عنوان اثر «کتاب الأظلة الکبیر» گزارش شده است<sup>۵۲</sup> که نظریه یادکردهای دیگر عنوان کتاب الأظلة در کتاب حقائق أسرار الدین،<sup>۵۳</sup> به احتمال فراوان، واژه «الکبیر» تعبیر و وصفی برای کتاب بوده است. این وصف حاکی از آن است که کتاب الأظلة تألیفی بزرگ بوده است. نکته جالب توجه دیگر، آن که در شش نقل قول مطالب کتاب الأظلة، چهار مورد از یونس بن ظبیان از امام صادق علیه السلام،<sup>۵۴</sup> یک مورد از اسد بن اسماعیل از امام صادق علیه السلام<sup>۵۵</sup> و یک مورد نیز بدون ذکر نام راوی، به طور مستقیم با یادکرد عنوان کتاب («وفی کتاب الأظلة...»)<sup>۵۶</sup> نقل شده است. بنا بر این، در کتاب حقائق أسرار الدین، با دو طریق، به کتاب الأظلة مواجهیم:

طریق نخست:

وحدّث صالح بن حمزة، عن أبان بن مصعب، عن أسد با اسماعیل، عن أبي عبد الله في كتاب الأظلة.<sup>۵۷</sup>

و دیگری:

وحدّث أبو عبد الله الحسين بن علی الیمانی البزاز، قال: حدّثني محمد بن علی الصنعانی، عن أبي عبد الله محمد بن خالد البرقي، عن محمد بن سنان، عن صالح بن یزید السلمي، عن یونس بن ظبیان بكتاب الأظلة... سألت أبا عبد الله...<sup>۵۸</sup>

از اصطلاحات تحدیث آغاز این دو طریق کاملاً هویدا است که ابن شعبه خزّانی متن کتاب الأظلة را به صورت وجاده در اختیار داشته است؛ هر چند این احتمال نیز بعید به نظر نمی رسد که وی این مطالب را به واسطه منبعی دیگر در اختیار داشته است.

افزون بر این ها، درباره نقل قول های خزّانی از کتاب الأظلة شایان توجه است که یکی از آن نقل ها<sup>۵۹</sup> با نقل قول جلی<sup>۶۰</sup> از منبعی با عنوان کتاب الأشباح والأظلة مشابه است (شماره ۱ در

۵۲. حقائق أسرار الدین، ص ۴۱.

۵۳. همان، ص ۴۵ (دو مرتبه)، ۷۱، ۱۶۸، ۱۷۳.

۵۴. همان، ص ۴۱، ۷۱، ۱۶۸، ۱۷۳.

۵۵. همان، ص ۴۵.

۵۶. همان، ص ۴۵.

۵۷. همان، ص ۴۵.

۵۸. همان، ص ۷۱.

۵۹. همان، ص ۴۵.

جدول پایین). بنا براین، به احتمال فراوان، می‌توان گفت که این دو اثر در واقع یک کتاب بوده‌اند، اما از سوی این دو مؤلف با دو عنوان متفاوت یاد شده‌اند.

نکته قابل توجه دیگر، آن که جلی در جای دیگری از منبع اخیر، یعنی کتاب *الأشباح والأظلة*، مطلبی را نقل کرده است<sup>۶۱</sup> که با نقل قول خزانی<sup>۶۲</sup> از کتاب *الأشباح* مشابهت دارد (شماره ۲ در جدول پایین). از این رو، شاید بتوان گفت که خزانی و جلی از یک اثر با سه عنوان مختلف یاد کرده‌اند: کتاب *الأظلة*، کتاب *الأشباح* و عنوانی کامل‌تر و مشتمل بر دو نام قبلی، یعنی کتاب *الأشباح والأظلة*.

بر این اساس، می‌توان گفت که نقل قول خزانی از کتاب *الأشباح والأظلة* نیز از همین اثر بوده است؛<sup>۶۳</sup> اما آنچه این دو احتمال را کمی پیچیده می‌کند، آن که به تازگی متن کتاب *الأشباح والأظلة*، بنا بر دو نسخه موجود از آن، به همت یکی از پژوهش‌گران غربی به نام موشغ آساطریان تصحیح و نشر یافته است<sup>۶۴</sup> که برخی نقل قول‌های پیش گفته از کتاب *الأظلة* در آن دیده نمی‌شود. درباره موارد مشترک نیز گفتنی است که گذشته از اختلافات اندک در عبارات، جملاتی در کتاب *الأشباح والأظلة* مذکور وجود دارد که به هیچ روی در نقل قول‌های جلی و خزانی مشاهده نمی‌شود. با این همه، انتساب مطالب مشابه به دو منبع با عناوین متفاوت از سوی محمد بن علی جلی و ابن شعبه حرانی موضوع جالب توجه و حایز اهمیتی است.

کتاب حقائق أسرار الدین	کتاب حاوی الأسرار	نسخه موجود از کتاب <i>الأشباح والأظلة</i>
(۱) وفي كتاب الأظلة أحد أركانه العلم والثاني القدرة والثالث الرحمة والرابع المشيئة، فأسكن في الأركان الأرواح الأربعة، فروح القدس العلم طرفه وروح الأمر القدرة طرفه وروح ذي المعارج الرحمة طرفه وروح الأمر المشيئة طرفه.	(۱) وحدث صالح بن حمزة، عن أبيان بن مصعب، عن أسد بن إسماعيل، عن أبي عبد الله في كتاب الأظلة و <i>الأشباح</i> ... وفيه روى أحمد بن أحمد، عن محمد بن مفضل، عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر قال: قال رسول الله... أحد أركانه العلم والثاني القدرة والثالث الرحمة والرابع المشيئة، فأسكن في الأركان الأربعة	این عبارت وجود ندارد.

۶۰. حاوی الأسرار، ص ۲۰۳.

۶۱. همان، ص ۲۰۹ - ۲۱۲.

۶۲. حقائق أسرار الدین، ص ۷۴ - ۷۷.

۶۳. همان، ص ۱۵۷. مشابه این نقل قول در کتاب *الأشباح والأظلة* (تصحیح موشغ آساطریان)، ص ۲۵ - ۲۶ آمده است.

۶۴. "An Early Shi'i Cosmology", pp. 1-80.

نسخه موجود از کتاب الأشباح و الأظلة	کتاب حاوی الأسرار	کتاب حقائق أسرارالدين
	أربع أرواح، فروح القدس العلم طرفه و روح الأمر القدرة طرفه و روح ذي المعارج الرحمة <sup>٦٥</sup> طرفه و روح الأمر المشيئة طرفه. <sup>٦٦</sup>	
(٢) إن الله تعالى خلق سبعة حجب من بعد الحجاب الأول خلقها من حجب الأدميين فسمى كل حجاب منها آدم... ثم إن الله أنشأهم على المواليد فتوالدوا فامتزجت الأبدان التي كانت من وُلد المؤمن. <sup>٦٧</sup>	(٢) ومن كتاب الأشباح والأظلة قال: إن الله تعالى خلق بيده الحجاب الأول وأظهره سبعة حجب يسمى كل حجاب آدم... ثم إن الله تعالى أنشأهم على المواليد فتوالدوا و تمازجوا في الأبدان.	(٢) وقال مؤلف كتاب الأشباح: ثم خلق الله بيده الحجاب الأول سبع حجب سمي كل حجاب منها آدم... ثم إن الله أنشأهم على المواليد فتوالدوا وامتزجت الأبدان.

سرانجام، در حجة العارف، منسوب به علی بن حمزة حرانی، یکی دیگر از وابستگان بنو شعبه،<sup>٦٨</sup> نقل قول از کتاب الأظلة تنها به عنوان بخشی از کتاب الكرسی صورت گرفته است. گفتنی است که علی بن حمزة حرانی این مطلب را، چنان که خود تصریح دارد، به واسطه حقائق أسرارالدين نقل کرده است.<sup>٦٩</sup>

ارتباط میان این چهار متن - که از کتاب الأظلة نقل قول کرده اند - امکان تاریخ گذاری آن را فراهم می سازد؛ اما پرسشی که در این جا مطرح است، آن که آیا مؤلفان و تاریخ ادعایی این چهار اثر برای تاریخ گذاری کتاب الأظلة قابل اعتماد است؟ از این رو، انتساب این آثار به مؤلفان و تاریخ احتمالی تألیفشان خود محل تأمل و بررسی است؛ چه آن که عموماً اثبات انتساب متون متقدم غلات و نصیری به مؤلفان ادعایی امری دشوار است. این دشواری زمانی پیچیده تر می شود که در نظر داشته باشیم محققان مجموعه سلسله التراث العلوی هیچ گونه اطلاعاتی برای تحقیق و بررسی مؤلفان ادعایی ارائه نکرده اند.

چنان که گفتیم، قدیمی ترین این چهار متن - که به کتاب الأظلة اشاره کرده - کتاب المثال والصورة منسوب به محمد بن نصیر است. انتساب کتاب المثال والصورة به وی قابل

٦٥. در متن «الرحمة» آمده است.

٦٦. عبارت اخیر در متن حاوی الأسرار به این صورت آمده است: «و روح المشيئة الأمر طرفه».

67. "An Early Shī'i Cosmology", pp. 26-49.

٦٨. به گفته فریدمن، وی برادرزاده ابومحمد حسن بن علی بن شعبه بوده است. رک: The Nuṣayrī-ŶalawīDs, p. 46.

٦٩. حجة العارف، ص ٢٧٣.

اعتماد است؛ چرا که در دو کتاب *حاوی الأسرار*<sup>۷۰</sup> و *حقائق أسرار الدین*<sup>۷۱</sup> هم از مؤلف و هم از اثر نام برده و مطالبی نقل شده است. در این اثر منسوب به محمد بن نصیر، مطلبی از کتاب *التنبیه اسحاق بن محمد نخعی أحمر* (م ۲۸۵ ق) یکی از غالیان مشهور سده سوم هجری نقل شده است.<sup>۷۲</sup> این اشاره به نام اسحاق نخعی در کنار اشاره به نام ابن نصیر در دو کتاب *حاوی الأسرار و حقائق أسرار الدین* به روشنی از تاریخ تدوین آن در سده سوم هجری حکایت دارد، درست همان زمانی که مؤلف ادعایی در آن می‌زیسته است.

از دو متن کتاب *حاوی الأسرار و حقائق أسرار الدین* - که به کتاب *المثال و الصورة* اشاره کرده‌اند - هیچ کدام به یکدیگر اشاره‌ای ندارند. از این رو، تعیین این که کدام یک زودتر نوشته شده، ناممکن است؛ اما بنا بر شواهد و اطلاعات موجود تردیدی باقی نمی‌ماند که هر دو اثر پیش از سده چهارم هجری نوشته نشده‌اند؛ چه آن که هر دو کتاب به نام حسین بن حمدان خصیبی (م ۳۵۸ ق)، رهبر مشهور نصیری، اشاره دارند.<sup>۷۳</sup>

افزون بر این، نقل حدیثی غیرمُسند در *حقائق أسرار الدین از الکافی* محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ ق)<sup>۷۴</sup> نشان از آن دارد که مؤلف آن در سده چهارم هجری یا پس از آن زندگی می‌کرده است. علی بن حمزة خزّانی در کتاب *خود حجة العارف، حقائق أسرار الدین* را به حسن بن شعبة خزّانی نسبت داده است.<sup>۷۵</sup> این انتساب، با وجود عدم اشاره به عنوان *حقائق أسرار الدین* در منابع امامی، تألیف کتاب به دست حسن بن شعبة را کاملاً محتمل می‌سازد.<sup>۷۶</sup> در کتاب *الأصیفر* اثر ابو عبدالله محمد بن شعبة خزّانی، از بستگان نسبی جوان‌تر حسن بن شعبة، نیز نامی از کتاب *حقائق أسرار الدین* دیده می‌شود.<sup>۷۷</sup>

از سوی دیگر، تعبیری همچون «شرف الله مقامه»، «رضی الله عنه»، «قدسه الله» و «نصر الله

۷۰. *حاوی الأسرار*، ص ۱۶۵، ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۱۴.

۷۱. *حقائق أسرار الدین*، ص ۲۳، ۴۲، ۷۷، ۹۵، ۹۸، ۱۵۷.

۷۲. کتاب *المثال*، ص ۲۱۱.

۷۳. خزّانی در مواردی بر ملاقات با خصیبی تصریح دارد (*حقائق أسرار الدین*، ص ۱۱۴، ۱۵۱). برای موارد دیگر از نقل قول مستقیم از خصیبی، رک: همان، ص ۷۱، ۸۲، ۹۰، ۱۰۱؛ *حاوی الأسرار*، ص ۱۶۷، ۱۸۴.

۷۴. *حقائق أسرار الدین*، ص ۱۳۱. برای این حدیث در *الکافی*، رک: ج ۱، ص ۱۴۸-۱۴۹، ح ۱۶. متن حدیث در کتاب *حقائق أسرار الدین* اندکی متفاوت از نسخه موجود *الکافی* نقل شده است.

۷۵. *حجة العارف*، ص ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴-۲۷۶، ۲۸۲.

۷۶. برای بحث تفصیلی در این باره، رک: «پژوهشی در انتساب چند اثر جدید انتشار به ابو محمد حسن بن علی بن شعبة خزّانی»، ص ۵۵-۷۴.

۷۷. کتاب *الأصیفر*، ص ۱۹۸.

وجهه<sup>۷۸</sup> - که علی بن حمزة در کتاب *حجة العارف* (تألیف پیش از ۴۰۸ ق) درباره حسن بن علی بن شعبة به کار برده - حاکی از آن است که حسن بن علی بن شعبة پیش از ۴۰۸ ق، دار فانی را وداع گفته بود. بدین ترتیب، مؤلف کتاب *حقائق أسرار الدین* در حدود سال های ۳۳۶ تا پیش از ۴۰۸ ق، در قید حیات بوده است. این فاصله زمانی با آنچه از حسن بن علی بن شعبة در منابع شرح حالی امامی دانسته و معاصر شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) معرفی شده<sup>۷۹</sup> سازگار است.

شاهدی می تواند رابطه میان جلی و خزانی را روشن تر سازد. چنانچه انتساب *رسالة موضحة حقائق أسرار الدین* به ابن شعبة خزانی، آن گونه که محققان *سلسلة التراث العلوی* مدعی اند،<sup>۸۰</sup> درست باشد، خزانی نسخه ای از *الرسالة الراستباشیة* حسین بن حمدان خصیبی را به اجازه شیخ ثقه ابوالحسین محمد بن علی جلی در اختیار داشته است:

جاء في هذا الموضع في نسخة الأصل بإجازة الشيخ الثقة أبي الحسين محمد بن علي الجلي  
قدس الله روحه.<sup>۸۱</sup>

این عبارت از جلالت رتبه جلی بر خزانی دارد؛ هر چند هر دو معاصر و شاگرد خصیبی بوده اند.

سرانجام، آخرین این چهار اثر - که از کتاب *الأظلة* نقل قول کرده اند - کتاب *حجة العارف* علی بن حمزة خزانی است. تنها نشانه موجود در این متن برای تاریخ گذاری و انتساب آن به علی بن حمزة ذکر عنوان کتاب حسن بن شعبة خزانی است که تعیین کننده «حد زمانی اولیه»<sup>۸۲</sup> آن است. در صورت اعتماد به محققان کتاب *حجة العارف*، می توان این کتاب را با قطعیت بیشتری نسبت به سه متن دیگر به مؤلف آن نسبت داد و تاریخ گذاری کرد. متن کتاب با مقدمه ای کوتاه آغاز شده است.<sup>۸۳</sup> با بیان این نکته که این اثر به وسیله علی بن حمزة

۷۸. برای این تعابیر به ترتیب، رک: *حجة العارف*، ص ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۲.

۷۹. *أمل الأمل*، ج ۲، ص ۷۴؛ *بحار الأنوار*، ج ۱، ص ۱۰، ۲۹؛ *الطریق*، ص ۱۲۶؛ *ریاض العلماء*، ج ۱، ص ۲۴۴؛ *روضات الجنات*، ج ۲، ص ۲۸۹؛ *تأسيس الشیعة*، ص ۴۱۳؛ *أعیان الشیعة*، ج ۵، ص ۱۸۵-۱۸۶؛ *الذریعة*، ج ۳، ص ۴۰۰؛ *طبقات أعلام الشیعة*، ج ۱، ص ۹۳.

۸۰. *رسالة موضحة*، مقدمه محققان، ص ۱۸۱.

۸۱. همان، ص ۱۸۲. هر چند در جای دیگر (همان، ص ۱۱۴) تصریح دارد که متن کتاب *الرسالة* را بر خصیبی قرائت کرده است.

۸۲. terminus post quem.

۸۳. فریدمن معتقد است که این مقدمه کوتاه به قلم خود علی بن حمزة خزانی است؛ اما این مطلب به سبب فقدان

شواهد قطعی، قابل دفاع نیست. رک: The Nusayrī-Alawīs, p. 46.

بن علی بن شعبه خزانی در سال ۴۰۸ ق، تألیف وبه کتابخانه امیر ابوالحسن علی بن جعفر پیش کش شده است.<sup>۸۴</sup>

بنا بر آنچه گذشت، روشن است که نه تنها انتساب همه این چهار کتاب نقل کننده از کتاب الأظلة به مؤلفان ادعایی قابل اعتماد است، بلکه حتی تاریخ گذاری آنها با قطعیت بیشتری ممکن است. همچنین، از نیمه دوم سده سوم تا نیمه دوم قرن چهارم هجری قمری نقل قول هایی از کتاب الأظلة در اختیار است.

### پنج. تاریخ گذاری کتاب الأظلة و شناسایی مؤلف احتمالی آن

چهار مورد از شش عبارت کتاب الأظلة - که در کتاب حقائق أسرار الدین<sup>۸۵</sup> و دو عبارت هم که در حاوی الأسرار<sup>۸۶</sup> نقل شده است - از یونس بن ظبیان، از امام صادق علیه السلام روایت شده است. یونس بن ظبیان از شاگردان امام صادق علیه السلام و از غلات مشهور عصر خود بوده است<sup>۸۷</sup> که در فهرست أسماء مصنفی الشيعة نجاشی به عنوان راوی غیر قابل اعتمادی که تألیفاتش مملو از «تخلیط» است، معرفی شده است؛<sup>۸۸</sup> در حالی که طوسی تنها به اثری از او تحت عنوان «کتاب» اشاره دارد.<sup>۸۹</sup> نجاشی هیچ یک از تألیفات وی را نام نمی برد. او چنان که در ابتدای مقاله گذشت، چهار شخص دیگر را در مواضع مختلف نام برده است که کتاب هایی با عنوان کتاب الأظلة نوشته بودند. بر این اساس، دو احتمال در این جا رخ می نماید: یکی آن

۸۴. حجة العارف، مقدمه محقق، ص ۲۳۹. درباره امیر ابوالحسن علی بن جعفر گفتنی است که چنین به نظر می رسد وی همان ابوالحسن علی بن جعفر بن فلاح از امرای دولت فاطمیان مصر بوده است. به گفته ابن صیرفی مصری، ابوالحسن علی در سال ۴۰۶ ق، به رهبری سپاه فاطمیان به شام رفت و سه سال بعد، در ۴۰۹ ق، دار فانی را وداع گفت (الإشارة، ص ۳۰-۳۱؛ نیز رک: انباء الأمراء، ص ۷۴-۷۵).

۸۵. حقائق أسرار الدین، ص ۴۱، ۷۱، ۱۶۸، ۱۷۳.

۸۶. حاوی الأسرار، ص ۲۰۳، ۲۰۷. در عبارت منقول از یونس بن ظبیان از امام صادق علیه السلام در صفحه ۲۰۳ حقائق أسرار الدین، برخلاف نقل قول موجود در صفحه ۲۰۷، هیچ ذکری از عنوان کتاب الأظلة نیامده است، اما این عبارت عیناً در جای دیگری از حقائق أسرار الدین (ص ۴۵) با تصریح بر عنوان کتاب الأظلة از آن نقل شده است.

۸۷. رک: إختیار معرفة الرجال، ص ۳۶۳-۳۶۵.

۸۸. رجال النجاشی، ص ۴۲۹. وصف کتاب به «تخلیط» می تواند بر این دلالت داشته باشد که کتاب بر پایه عقاید غلو آمیز و یا احادیث بی پایه در این نوع باورهای غالبانه و مفوضی شکل گرفته است. ابوالهدی کلباسی (سماء المقال، ج ۲، ص ۲۸۵-۲۸۹) چهار معنا و مصداق برای تخلیط بر شمرده است: ۱. خلط میان اعتقادات صحیح و اعتقادات فاسد، ۲. خلط میان روایات مُنکَر و غیر آن، ۳. خلط اسانید دو یا چند روایت با یکدیگر، ۴. خلط مطاب صحیح با غیر صحیح.

۸۹. فهرست الطوسی، ص ۵۱۲.

که یونس در واقع مؤلف کتاب الأظلة است و چهار کتاب دیگر با عناوین مشابه متفاوت از آن هستند، یا آن که کتاب الأظلة یکی از همان چهار کتاب است و یونس فقط راوی واقعی یا جعلی برخی عبارات آن از امام صادق علیه السلام است. در عین حال، احتمال سومی هم می تواند هر دو احتمال بالا را رد کند.

بنا بر احتمال نخست، کتاب الأظلة از آن یونس بن ظبیان، راوی نخست مطالب کتاب از امام صادق علیه السلام، بوده است؛ هر چند در منابع فهرستی امامیه هیچ اشاره ای به وجود آن نشده است. در واقع، چنان که گفتیم، نجاشی نامی از آثار وی نبرده است. تنها نشانه واقعی - که یونس مؤلف کتاب الأظلة بوده - انتساب برخی قطعات به او است. چهره وی، آن گونه که در آثار امامی و نصیری ارائه شده، کاملاً موافق با آن چیزی است که از مؤلف کتاب الأظلة به نظر می رسد. در واقع، یونس به خاطر دیدگاه های غلو آمیز خود مشهور بود<sup>۹۰</sup> و با دیگر غلات، همچون مُفضّل بن عمر جعفی<sup>۹۱</sup> - که یونس بیشترین روایات خود را از او نقل کرده - پیوند نزدیکی داشت.

یونس همچنین از سوی غلات مُختمسه ارزش و اعتبار بالایی یافته بود و از سوی آنها به عنوان یکی از «ایتام» مُفضّل جعفی،<sup>۹۲</sup> رتبه ای بالا در مراتب معنوی غلات،<sup>۹۳</sup> به شمار می رفت. متکلم شیعی فضل بن شاذان نیشابوری (م حدود ۲۶۰ ق) یونس را، به همراه چهار شخصیت دیگر، یعنی ابوالخطاب، محمد بن سنان، یزید بن صائغ و ابوسمینه محمد بن علی صیرفی<sup>۹۴</sup> «مشهورترین دروغ گویان» خوانده است. در خصوص دیدگاه فضل بن شاذان از یک سودانسته است که وی به خاطر مجادلاتش با مَفوضه و دیگر گروه های غلات و به ویژه علیه گروهی در نیشابور که توانایی فوق طبیعی را به پیامبر نسبت می دادند (مُحمدیه) مشهور بوده است.<sup>۹۵</sup> او حتی اثری با عنوان کتاب الرد علی الغالیة المحمدیة نوشت.<sup>۹۶</sup> از سوی دیگر، کتاب الأظلة مشتمل بر مؤلفه هایی از تعالیم غلات به اصطلاح مَفوضه (محمدیه) است که پیامبر را می ستودند و به او نقش شبه خدایی می دادند. چنانچه واقعاً یونس مؤلف کتاب

۹۰. رجال النجاشی، ص ۴۲۹؛ نیز: اختیار معرفة الرجال، ص ۳۰۵ و ۳۰۶.

۹۱. کتاب الغیبة، ص ۴۹ - ۵۰؛ نیز: ک: اختیار معرفة الرجال، ص ۳۵۴ - ۳۵۶.

۹۲. حقائق أسرار الدین، ص ۵۸ - ۵۹، ۱۴۵.

۹۳. کتاب الصراط، ص ۷۴ و ۷۸؛ کتاب المقالات والفرق، ص ۵۷.

۹۴. اختیار معرفة الرجال، ص ۵۴۶.

۹۵. همان، ص ۵۴۲ - ۵۴۳؛ نیز: ک: "The Imam's Knowledge and the Quran", pp. 188-207.

۹۶. رجال النجاشی، ص ۲۹۵.

الأظلة بوده باشد، این امر می‌تواند تنفر فضل بن شاذان از او را تبیین نماید. احتمال دوم درباره کتاب الأظلة این است که نوشته یکی از این سه مؤلف، یعنی ابوجعفر احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی، عبدالرحمان بن کثیر هاشمی و ابوجعفر محمد بن سنان زاهری بوده باشد که هر سه در سده‌های دوم و سوم هجری می‌زیستند. جوان‌ترین ایشان، احمد بن محمد بن عیسی اشعری معاصر امامان جواد علیه السلام (شهادت حدود ۲۲۰ ق) و امام هادی علیه السلام (شهادت ۲۵۴ ق) بوده است.<sup>۹۷</sup> عبدالرحمان بن کثیر هاشمی (م ۱۸۹ ق) از موالیانی بود که گفته شده حدیث جعل می‌کرد؛ حال آن که طبق گزارش‌های موجود کتاب الأظلة وی دارای «عقیده‌ای فاسد» است.<sup>۹۸</sup>

سومین شخص محمد بن سنان زاهری (م ۲۲۰ ق) است که تا حدودی احتمال آن می‌رود که کتاب وی همان کتاب الأظلة مورد نظر تحقیق حاضر بوده باشد. او نیز از غالیان مشهور کوفی بوده است که نام وی به فراوانی در اسانید روایات غلات آمده است؛ اتفاقاً نام وی در سند نقل از کتاب الأظلة، در نقل‌های مختلف حسن بن شعبه خزانی نیز آمده است.<sup>۹۹</sup> بی‌شک، این امر نمی‌تواند اتفاقی بوده باشد. این خود می‌تواند قرینه‌ای با اهمیت در این باره باشد که بخش‌های برجای مانده از کتاب الأظلة در منابع نصیری فقراتی از کتاب الأظلة ابوجعفر محمد بن سنان زاهری است.

شاهد دیگری که انتساب کتاب به محمد بن سنان را تقویت می‌نماید، گزارش شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) است که کتاب الأشباح والأظلة را یکی از تألیفات غلات در موضوع «أشباح» برشمرده که غالیان خود آن را به محمد بن سنان نسبت می‌دادند.<sup>۱۰۰</sup> پیش‌تر، بنا بر شواهدی گفتیم که ممکن است کتاب الأشباح، کتاب الأظلة و کتاب الأشباح والأظلة - که منبع مؤلفان نصیری بوده - جملگی نام یک اثر بوده باشد.

البته می‌توان میان این احتمال و احتمال نخست نیز نوعی پیوند برقرار کرد؛ بدین گونه که یونس بن ظبیان مؤلف واقعی کتاب الأظلة بوده است و دو نفر آن را در دو سنت مختلف امامی و نصیری روایت کرده‌اند. در میراث امامی، نسخه‌ای از کتاب به روایت محمد بن سنان وجود داشته است. شاید آنچه نجاشی به محمد بن سنان نسبت داده، همین نسخه بوده

۹۷. همان، ص ۷۹-۸۰.

۹۸. رسالة أبي غالب الزراري، ص ۱۷۵؛ رجال النجاشي، ص ۲۲۵.

۹۹. حقائق أسرار الدين، ص ۷۱.

۱۰۰. المسائل السروية، ص ۳۸.



است. نسخه‌ای دیگر از آن به روایت صالح بن یزید سلمی در میراث نصیریه رواج داشته است و متن کتاب یونس با سندی منتهی به سلمی روایت می‌شده است. در یک داوری نهایی درباره کتاب الأظلة - که عبارات متعددی از آن در آثار نصیری بر جای مانده است - می‌توان گفت که مؤلف آن هر کسی باشد، بنا بر شواهدی که گذشت، متن کتاب به اواخر سده دوم و نیمه نخست قرن سوم هجری قابل تاریخ گذاری است. از این رو، اصالت تاریخی متن و تعلق آن به جریان‌های اولیه غلات کوفه قابل دفاع است. این امر سبب می‌شود تا متنی اصیل از تعالیم نخستین غالیان عراق در اختیار داشته باشیم تا با تحلیل دقیق محتوای آن، به تصویری واقعی‌تر از اندیشه‌ها و افکار غلات این دوره دست یابیم.

### نتیجه

میراث مکتوب غلات شیعه با وجود مخالفت‌های شدید ائمه علیهم‌السلام با آنها و پالایش میراث حدیثی شان به دست شاگردان بزرگ این مکتب توانست به دو صورت کلی به حیات خود در طول تاریخ ادامه دهد. گذشته از نفوذ برخی از تعالیم غلات به متون حدیثی امامیه - که به واسطه این متون تا به امروز باقی مانده است - میراث فکری - حدیثی ایشان به شکل مستقل و در قالب نقل قول‌هایی در آثار میراث‌داران آنها بر جای مانده است. شواهد متعددی که در متن مقاله گذشت، نشان از آن دارد که این میراث غالیان به واسطه جریان‌های پسین غالیانه، گاه به شکل کامل و گاه نقل قول‌هایی از آنها باقی مانده است.

نصیریه از جمله این جریان‌های غالیانه سده‌های اولیه است که در اواخر قرن سوم و آغاز عصر غیبت صغرا در عراق شکل گرفت و در دوران حیات خود به شام نقل مکان کرد. بدین ترتیب، حجم قابل توجهی از میراث مکتوب غالیان به واسطه نصیریان از عراق به شام منتقل و حفظ شد. کتاب الأظلة یکی از این آثار غالیانه است که نقل قول‌هایی از آن در چهار کتاب نصیری باقی مانده است: کتاب المثل و الصورة، حاوی الأسرار، حقائق أسرار الدین و حجة العارف. در میان این چهار اثر، دو کتاب حاوی الأسرار محمد بن علی جلی و حقائق أسرار الدین حسن بن شعبة حرانی بیشترین عبارات کتاب الأظلة را در خود حفظ کرده‌اند. این نقل قول‌ها به دو شکل آمده است: گاه مستقیم و به نقل از کتاب الأظلة و گاه از طریق منبعی واسطه، یعنی کتاب الکرسی.

بررسی دقیق‌تر و مقایسه میان این دو اثر حاکی از آن است که مؤلف کتاب الکرسی بی آن

که اشاره‌ای به منبع خود نماید، مطالب کتاب الأظلة را در خود جای داده است. شواهد متنی موجود مؤید تألیف این منابع نصیری در سده‌های سوم و چهارم است که از رهگذر آن، می‌توان گفت که کتاب الأظلة به زمانی پیش از آن، یعنی سده‌های دوم و سوم تعلق دارد.

در منابع کتاب‌شناختی امامیه از سه مؤلف کتاب الأظلة یاد شده است: احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی، عبدالرحمان بن کثیر هاشمی و دیگری ابو جعفر محمد بن سنان زاهری؛ مؤلفانی که دوره حیات آنها با بازه زمانی حدودی تألیف کتاب مورد بحث همخوانی دارد. از میان این سه مؤلف، محمد بن سنان زاهری (م ۲۲۰ق) بیشترین بخت را دارد که نویسنده کتاب الأظلة مورد بحث باشد. نام وی در سند نقل از کتاب الأظلة در نقل‌های مختلف حسن بن شعبة خزّانی نیز آمده است. شاهد دیگری که انتساب کتاب به محمد بن سنان را تقویت می‌نماید، گزارش شیخ مفید (م ۴۱۳ق) است که کتاب الأشباح والأظلة را یکی از تألیفات غلات در موضوع «أشباح» بر شمرده که غالبان آن را به محمد بن سنان نسبت می‌دادند.

به هر حال، مؤلف هر که باشد، بنا بر شواهدی که گذشت، می‌توان متن کتاب را به اواخر سده دوم و نیمه نخست قرن سوم هجری تاریخ گذاری کرد. از این رو، اصالت تاریخی متن و تعلق آن به جریان‌های اولیه غلات کوفه قابل دفاع خواهد بود.

### کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- إختيار معرفة الرجال، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۶ق.
- إختيار معرفة الرجال، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.
- الإشارة إلى من نال الوزارة، علی بن منجب بن سلیمان ابن صیرفی، تحقیق: عبدالله مخلص، مطبعة المعهد العلمی الفرنسي، ۱۹۲۳م.
- الإعتقادات فی دین الإمامیة، محمد بن علی بن بابویه ریال مشهور به شیخ صدوق، تحقیق: عصام عبدالسید، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.
- أعیان الشیعة، سید محسن امین، تحقیق: حسن امین، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، بی تا.

- أمل الآمل فی علماء جبل عامل، محمد بن حسن حرعاملی، تحقیق: سید احمد حسینی، بغداد: مکتبة الأندلس، بی تا.
- إنباء الأمراء بأنباء الوزراء، امحمد بن علی بن طولون، تحقیق: مهنا حمد المهنا، بیروت: دار البشائر الإسلامية، ۱۴۱۸ق.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: مؤسسة الوفاء، دوم، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- بصائر الدرجات، محمد بن حسن بن فروخ صفار، تحقیق: حاج میرزا حسن کوجه باغی، تهران: منشورات الأعلمی، ۱۴۰۴ق/۱۳۶۲ش.
- تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، سید حسن صدر، شركة النشر والطباعة العراقية، بی تا.
- تفسير العياشي، محمد بن مسعود عياشي، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المکتبة العلمية الإسلامية، بی تا.
- تفسير القمي، علی بن ابراهیم قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم: مؤسسة دار الکتب، سوم، ۱۴۰۴ق.
- التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري، قم: مدرسة الإمام المهدي، ۱۴۰۹ق.
- تفسير فرات الكوفي، فرات بن ابراهیم کوفی، تحقیق: محمد کاظم، تهران: مؤسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.
- حاوی الأسرار، محمد بن علی جلی، چاپ شده در سلسلة التراث العلوی، ج ۲، تحقیق: ابو موسی و شیخ موسی، لبنان: دار لأجل المعرفة، ۲۰۰۶م.
- حجة العارف فی إثبات الحق علی المباین والمخالف، علی بن حمزة حرانی، چاپ شده در سلسلة التراث العلوی: مجموعة الحرانیین، ج ۴، تحقیق: ابو موسی و شیخ موسی، لبنان: دار لأجل المعرفة، ۲۰۰۶م.
- حقائق أسرارالدين، حسن بن علی بن شعبة حرانی، چاپ شده در سلسلة التراث العلوی: مجموعة الحرانیین، ج ۴، تحقیق: ابو موسی و شیخ موسی، لبنان: دار لأجل المعرفة، ۲۰۰۶م.
- خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، حسن بن یوسف حلی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۷ق.
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرگ تهرانی، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- رسالة أبي غالب الزراري، ابو غالب زراری، تحقیق: محمد رضا حسینی جلالی، قم: ۱۹۹۰م.
- الرسالة المرشدة، ابوسعید میمون طبرانی، چاپ شده در سلسلة التراث العلوی، ج ۳،

- تحقیق: ابو موسی و شیخ موسی، لبنان: دارالأجل المعرفة، ۲۰۰۶ م.  
رسالة موضحة حقائق الأسرار، حسن بن علی بن شعبة حرانی، چاپ شده در سلسله التراث العلوی: مجموعة الحزائیین، ج ۴، تحقیق: ابو موسی و شیخ موسی، لبنان: دارالأجل المعرفة، ۲۰۰۶ م.
- روضات الجنات فی أحوال العلماء والسادات، محمد باقر خوانساری، تهران: اسماعیلیان، ۱۳۹۰ ق.
- ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، عبد الله افندی اصفهانی، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مطبعة الخيام، ۱۴۰۱ ق.
- شعب الایمان، احمد بن حسین بیهقی، تحقیق: محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۹۰ م.
- طبقات أعلام الشيعة، آقا بزرگ تهرانی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، بی تا.
- الطریق إلى الله، حسین بن علی بن صادق بحرانی، تقدیم: مهدی السماوی، قم: منشورات حرمین، ۱۴۰۴ ق.
- غالیان: کاوشی در جریانها و برایندها، نعمت الله صفری فروشانی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸ ش.
- فهرست أسماء مصنفی الشيعة (رجال النجاشی)، احمد بن علی نجاشی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۶ ق.
- فهرست كتب الشيعة وأصولهم، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: سید عبدالعزیز طباطبایی، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ۱۴۲۰ ق.
- قاموس الرجال، محمد تقی تستری، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۹ ق.
- الكافي، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامية، پنجم، ۱۳۶۳ ش.
- کتاب الأصفیر، ابو عبد الله محمد بن شعبة حرانی، چاپ شده در سلسله التراث العلوی: مجموعة الحزائیین، ج ۴، تحقیق: ابو موسی و شیخ موسی، لبنان: دارالأجل المعرفة، ۲۰۰۶ م.
- کتاب الصراط، مفضل بن عمر جعفی (منسوب)، تحقیق: منصف بن عبدالجلیل، بنغازی، ۲۰۰۵ م.
- کتاب الغیبة، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: عباد الله تهرانی و شیخ علی احمد ناصح،

- قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ق.
- کتاب الفصل فی الملل والأهواء والنحل، علی بن احمد بن حزم ظاهری، بیروت: دارصاد، ۱۳۱۷ق.
- کتاب المثل والصوره، محمد بن نصیر نمیری (منسوب)، چاپ شده در سلسله التراث العلوی، ج ۱، تحقیق: ابو موسی و شیخ موسی، لبنان: دار لأجل المعرفة، ۲۰۰۶م.
- کتاب المقالات والفرق، سعد بن عبدالله قمی، تحقیق: محمد جواد مشکور، تهران: ۱۹۶۳م.
- کتاب مجمع الأخبار، ابو صالح دیلمی، چاپ شده در سلسله التراث العلوی، ج ۸، تحقیق: ابو موسی و شیخ موسی، لبنان: دار لأجل المعرفة، ۲۰۰۸م.
- کتاب من لایحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه قمی، مشهور به شیخ صدوق، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، دوم، بی تا.
- لسان المیزان، احمد بن علی بن حجر عسقلانی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، دوم، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علی بن أبی بکر هيثمی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، تصحیح: محدث ارموی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۰ق/۱۳۳۰ش.
- مروج الذهب ومعادن الجوهر، علی بن حسین مسعودی، قم: منشورات دار الهجرة، دوم، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.
- المسائل السرویه، محمد بن محمد بن نعمان، مشهور به شیخ مفید، تحقیق: صائب عبدالحمید، بیروت: دارالمفید، چ دوم، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.
- المعجم الكبير، سلیمان بن احمد طبرانی، تحقیق: حمدی عیدالحمید سلفی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، دوم، بی تا.
- «انسان در عالم اظله و ارواح»، محمد بیابانی اسکویی، مجله سفینه، تابستان ۱۳۸۶ش، ش ۱۵.
- «پژوهشی در انتساب چند اثر جدید الإنتشاریه ابو محمد حسن بن علی بن شعبة حرّانی، محدث شناخته شده شیعی»، حمید باقری، مجله علوم حدیث، دوره ۱۹، شماره ۷۴، زمستان ۱۳۹۳.

- «حسن بن عباس بن حریش و کتاب اِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ»، حمید باقری، مجله حدیث پژوهی، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش، ش ۱۳.
- «ختم ولایت در اندیشه ابن عربی»، سید جلال الدین آشتیانی، کیهان اندیشه، مهر و آبان ۱۳۶۸ ش، ش ۲۶.
- «مفضل بن عمر جعفی و کتاب الصراط منسوب به او»، محمد کاظم رحمتی، کتاب ماه دین، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۵، ش ۱۰۲ - ۱۰۳.
- "An Early Shī'ī Cosmology: *Kitāb al-ashbāh wa l-azilla* and its Milieu", Ed. Mushegh Asatryan, *Studia Islamica* 110 (2015).
- "La diffusion de la doctrine nusayrie au IVe/Xe siècle d'après le *Kitāb Áayr al-ÒanD a* du cheikh Íusayn MayhÜb HarfÜš", Bruno Paoli, *Arabica* 58 (2011).
- "The Imam's Knowledge and the Quran according to al-Faḍl b. Shādhān al-Nīsābūrī (d. 260 A.H./874 A.D)", Bayhom-Daou, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, v. 64:2 (2001).
- "The Legend of ÝAbdallāh ibn SabaḌ and the Date of Umm al-Kitāb", Sean W. Anthony, *Journal of the Royal Asiatic Society* 3).
- The Nuṣayrī-ʿAlawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria, Yaron Friedman, Brill (Leiden • Boston), 2010.
- "UmmuḌl-kitāb", edited by W. Ivanow, in *Islam* 23 (1936).

## روايات صوم عاشوراء، ماهيتها، أنواعها، وتحليلها

عبد العلي باكزاد

الدكتور مهدي [عبد المهدي] الجلاي

نال صوم يوم عاشوراء اهتمام علماء ومحدثي الفريقين، و صار معترك الآراء؛ بسبب اختلاف الروايات الواردة فيه، حيث وردت بشأنه طائفتان من الروايات في كتب الحديث الشيعية. البحث الحاضر تناول دراسة هذه الروايات من الناحية السندية مضافاً لإلقاء نظرة سريعة على مضامين الروايات بهدف التعرف عليها وتقييمها، وأسلوبنا فيه هو الأسلوب الوصفي التحليلي - النقدي.

وانتهى إلى أن صوم عاشوراء كان قبل صوم رمضان، وقد ترك بعده. ويبدو أن الروايات المانعة عن صوم عاشوراء - على الرغم من ضعف أسانيد البعض منها - من حيث المجموع هي أقوى من الروايات المجوزة لصيامه، وأوفق بسيرة أهل البيت عليهم السلام بعد وقعة الطف الأليمة. مع أنه يمكن عد اكتفاء الشيخ الكليني رحمته الله بنقل الروايات المانعة عن صومه دليلاً على ضعف الروايات المجوزة لصومه من منظاره.

الألفاظ المحورية: الصوم، عاشوراء، الشيعة، الروايات، الأنواع، المضامين، الآراء.

## قابلية تقييم روايات التأويل الباطني من خلال عرضها على القرآن

محمد المرادي

ورد في نصوصنا الحديثية عرض الأحاديث على كتاب الله، وهي لبيان المنهج و السبيل لتقييم صحة الروايات من سقمها، وقد تلقى علماء المسلمين هذا النهج بالقبول.

من جهة أخرى فقد تضمنت بعض الروايات الإسلامية مفاهيم و مضامين عبّر عنها بالتأويل الباطني، وهذه المفاهيم - التي نسبت للقرآن أحياناً، و تأويل آيات القرآن أخرى - لا تنسجم مع ظاهر آيات القرآن وفق النظرة الأولى لها، فقليل: إنه بلحاظ دلالة الروايات على علم أهل البيت بتأويل القرآن، و دلالتها على وجود البطن و البطون للقرآن الكريم، فإن هذه الروايات للإشارة الى تأويل القرآن و بطنه.

البحث الحاضر يحاول بيان النسبة بين ظاهر الآيات و تأويلها الباطني، و أن المراد من التأويل و الباطن في هذه الطائفة من الروايات ليس هو المعاني الخارجة عن الدلالة اللغوية، و أن بعضها غير منسجمة مع ظاهر القرآن، و بعضاً آخر منها خارجة عن التأويل الاصطلاحي. الألفاظ المحورية: روايات العرض على الكتاب، روايات التأويل الباطني، تقييم الروايات، التأويل الباطني.

### تقييم روايات مصافحة النبي للنساء بالتأكيد على الآية ١٢ من سورة الممتحنة

مصطفى الزماني

محمد رضا ستوده نيا

محمد رضا حاجي اسماعيلي

أسلوب بيعة النساء للنبي الأعظم ﷺ هو من المسائل التي تعارضت فيها روايات الفريقين، و بالإمكان رفع هذا التعارض بالاستعانة بعلم «اختلاف الحديث» باعتباره أحد علوم الحديث.

في هذا المقال صنفنا الروايات الى اربع أصناف هي: البيعة اللفظية المقرونة بالفعل الجارحي، و البيعة الجارحية، و البيعة اللفظية، و جواز مصافحة النساء لغير المحارم من الرجال بشرط وجود الحائل. و نتيجة دراسة مضامين الروايات المشار إليها هي أن الكثير من هذه الروايات المتعارضة قابلة للتوفيق فيما بينها و مكتملة لبعضها البعض. نعم لا يمكننا قبول خصوص الروايات الدالة على جواز مصافحة النساء لغير المحارم من الرجال مع عدم الحائل. مضافاً الى أنه سيتضح مقدار تأثير و تأثير الآية ١٢ من سورة الممتحنة بهذه الروايات؛ فمن جهة ستتضح أجواء بيعة النساء للنبي ﷺ في هذه الآية و المذكور في اصناف عديدة من الروايات، و من جهة أخرى سيتضح صحة و سقم الروايات المذكورة من خلال مضمون الآية و سبب نزولها.



الألفاظ المحورية: اختلاف الحديث، النبي الأعظم ﷺ، المرأة، المصافحة، سورة الممتحنة.

### رواية «أنا نقطة تحت الباء» في ميزان النقد

محسن ديمة كار كراب

نسبت الرواية «أنا نقطة تحت الباء» الى أمير المؤمنين ﷺ في بعض المصنفات ذات الصبغة العرفانية، وقد شرحت في بعض الكتب العرفانية والفلسفية وبعض المصنفات الخاصة، وهذا ما يزيد من أهمية وضرورة تقييم هذه الرواية، وهو ما سنتعرض له في هذا البحث. وتشير الدراسات الى أن أول من نسب هذه العبارة لأمير المؤمنين ﷺ هو ابن طلحة الشافعي في القرن السابع وذلك في كتابه «الدر المنظم في السر الأعظم»، إلا أنه وأمثاله - من الذين نسبوا هذه المقولة لأمير المؤمنين ﷺ - لم يذكروا سنداً و مرجعاً لهذا الادعاء. من جهة أخرى فإن أفراداً نظير: عين القضاة الهمداني والسمعاني وابن عربي وسعيد الدين الفرغاني، قد نسبوا هذه المقولة للشبلي الصوفي، بينما نسبها ابوسعيد الخركوشي في «تهذيب الاسرار» و ابوالقاسم القشيري في «الرسالة القشيرية» والغزالي في «إحياء العلوم» و العطار النيشابوري في «تذكرة الأولياء» الى شخص مجهول معاصر للشبلي. مضافاً لذلك كله فإن الخط العربي الرائج في صدر الاسلام كان عارياً عن النقاط، وتنقيط المصاحف كان بمنزلة الإعراب، مع نسبة بعض المصاحف العارية عن النقاط لبعض المعصومين في القرن الأول، وعدم استعمال النقطة في الروايات بمعناها الاصطلاحي، وضعف وقصور الدلالة والمؤيدات الروائية، كل ذلك سبب للترديد في نسبة هذه المقولة لأمير المؤمنين ﷺ.

الألفاظ المحورية: الإمام علي ﷺ، الشبلي، النصوص العرفانية المأثورة، النقطة تحت الباء.

### التعرف على النظام الفكري لقدامى المحدثين والمتبلورين حول النصوص

(فكرة الإمامة عند الصفار في بصائر الدرجات)

روح الله الشهيدى  
محمد كاظم رحمان ستايش

تعد أحاديث أهل البيت أحد المصادر الهامة في استنباط المعارف الدينية على مختلف المستويات، والالتفات لهذه النقطة شغل أذهان بعض علماء ومحدثي الإمامية بشكل بحيث لم يتيحوا لأنفسهم المجال لتعدي الحدود والخطوط المرسومة في الروايات. ولهذا فإنهم سعوا في المجالات المختلفة كالكلام، والفقه والتفسير... أن يبينوا نظامهم الفكري من خلال نقل الأحاديث وتبويبها فحسب. وبما أنهم لم يستعرضوا أفكارهم بشكل صريح وإنما أوردوها خلال النصوص الحديثية فإن التعرف عليها صعب.

إن محمد بن الحسن الصفار أحد المحدثين المتبلورين على ما ورد في النصوص، و حاول بتأليف كتاب بصائر الدرجات أن يبين عقيدته وبصورة خاصة عقيدته في الإمامة. و إن تحليل تبويب الكتاب مضافاً لإيراد الروايات المتشابهة في باب واحد يشير إلى أن الذي يهتم الصفار في مجال الإمامة هو ضرورة وجود الإمام، و خصائصه. و قد أكد على صفة علم الإمام أكثر من غيره من الصفات، كما أكد على الأمور ذات الصلة بالعلم نظير: مصادر علم الإمام، كيفية تلقي العلم، سعة علم الامام، و قدرته. الألفاظ المحورية: التبلور على النصوص، بصائر الدرجات، الصفار، الامام، العلم، القدرة.

## تحليل مفهوم «يونسى» و السبب في انتساب عدد من الرواة الشيعة ليونس

مجيد معارف  
حسن طارمي راد  
محمد مقداد الاميري

ورد التعبير «يونسى» في كتاب رجال الشيخ الطوسي بشأن بعض الرواة الشيعة، و هو أحد التعبيرات التي وقع الإبهام والنقاش فيها. و على ضوء البحث الجاري فإن ما ذكره بعض المحققين من معانٍ لهذا التعبير نظير: «تلميذ يونس»، و «من أصحاب يونس» بياناً لمدح الراوي أو ذمه، لا يمكن عدّها معانٍ صحيحة، و لا تعكس معنى هذا التعبير بشكل دقيق. و إن دراسة العلاقة و الرابطة بين نماذج من الرواة الذين عبّر عنهم بهذا التعبير إلى جانب دراسة ما ورد في يونس، و دراسة دور هؤلاء الرواة في نشر عقائد يونس، يشير إلى أن المراد بالتعبير «يونسى» هو كون الراوي من أتباع نحلة كلامية خاصة منسوبة ليونس بن عبد

الرحمن، وهذا التعبير دال على ذم الرواي من منظار بعض المشايخ نظير مشايخ قم. الألفاظ المحورية: الآراء الكلامية لأصحاب الأئمة، الخلافات الكلامية، الجرح و التعديل، يونس بن عبد الرحمن، يونس.

### كتاب الأظلة، ما تبقى من تراث غلاة الكوفة في القرون الأولى، بحث في تعيين تاريخه ومؤلفه

حميد باقرى

إن الكثير من تراث النصيرية الواصل إلينا من القرون الوسطى مشتمل على الكثير من نقل الأقوال عن تراث غلات الكوفة المفقود، ولهذا يمكن عدها كتب واسطة لإحياء مضامين هذا التراث و بالتالي الاعتماد عليه في التعرف على تراث غلات الكوفة. يعد كتاب الأظلة من تراث الغلاة، وقد وصلت بعض فقراته من خلال كتب النصيرية الأربعة القديمة. فتعيين التاريخ التقريبي لتأليف هذه المصادر بإمكانه أن يعيننا في التعرف على تاريخ كتاب الأظلة، بل ومؤلفه أيضاً. وإن الشواهد المتوفرة في نص الكتاب تؤيد تأليف كتب النصيرية في القرنين الثالث والرابع، وبهذا يمكننا القول بأن تاريخ كتاب الأظلة يرجع إلى ما قبل القرن الثاني. ونجد في فهرس الامامية ثلاثاً من المؤلفين لهم كتاب تحت عنوان «الأظلة» هم: احمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي، و عبد الرحمن بن كثير الهاشمي، و ابو جعفر محمد بن سنان الزاهري، و هم من مقطع تاريخي يتلاءم مع المقطع التاريخي للكتاب محل البحث أعني «الأظلة». وعلى ضوء بعض الوثائق الموجودة في كتب النصيرية فإن احتمال تأليفه من قبل محمد بن سنان الزاهري أقوى من غيره من الاحتمالات.

الألفاظ المحورية: كتاب الأظلة، غلاة الكوفة، النصيرية، سلسلة التراث العلوي.

