

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حدیث علوم ۶۱

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال شانزدهم، شماره سوم
پاییز ۱۳۹۰

فصلنامه علوم حدیث به استناد نامه شماره ۳/۶۲۱۹ کمیسیون بررسی نشریات
۸۵/۷/۳
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 و ویراستار:

محمد قنبری

صفحه آرایی:

علی قنبری

□

نشانی مجله:

قم، بلوار پانزده خرداد، شهرک جهاد،

مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث

ص. پ: ۳۴۳۱ - ۳۷۱۸۵

تلفن: ۷۱۷۶۱۳۱

امور مشترکان: ۷۱۷۶۴۱۳

نمبر: ۷۷۸۵۰۵۰

نشانی در اینترنت:

<http://www.hadith.net>

پست الکترونیک:

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 مهدوی‌راد

(دانشیار دانشگاه تهران)

فصلنامه علوم حدیث براساس نامه شماره ۲۲۱۴۰/ا. پ مورخ ۱۳۸۸/۱۰/۳۰
مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی 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) نمایه می‌شود.

فهرست مقالات

۳	سید حسن اسلامی اردکانی	اصل حمل بر صحت: اعتبار و کاربریست
۲۹	نیل ساز/ رحمان ستایش/ محمد مجید شیخ بهایی	شناخت خصوصیات مخاطبان معصومان (علیهم السلام) و تأثیر آن در فهم حدیث
۴۹	محمد علی رضایی کرمانی/ احمد زارع زردینی	منابع غیر مستقیم فن رجال؛ گونه ها و کاربردها از نگاه علامه شوشتری در قاموس الرجال
۷۰	روح الله شهیدی	گونه شناسی روایات القرائات سیاری
۸۷	علی راد/ کاظم قاضی زاده	بررسی دو نظریه درباره «وارثان برگزیده قرآن» (با تأکید بر احادیث امامیه)
۱۱۲	مهدی جلالی/ الهه شاه پسند	بررسی رویکرد مقدس اردبیلی به اخبار و روایات سبب نزول
۱۳۱	مهدی اکبرنژاد/ طاهر علی محمدی	بررسی و تحلیل احادیث شیعه در باره قضا شدن نماز صبح پیامبر (صلی الله علیه و آله)
۱۴۹	عباس احمدوند/ سعید طاوسی مسرور	نقش غالبان در اشتهاار تهمت غلو به جابر جعفی
۱۷۱	مهدی آریان فر/ حسن تقی زاده	بررسی و نقد سند و متن حدیث «کنز مخفی»
۱۸۸	حیدر مسجدی	چکیده مقالات به عربی
۱۹۵	سید محمد علی رضوی	چکیده مقالات به انگلیسی

قابل توجه نویسندگان محترم

۱. نشریه در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.
۲. مقاله ها به شرط پژوهشی و مستند بودن منتشر می شوند.
۳. مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) تجاوز نکند.
۴. مقاله ارسالی، باید دارای مقدمه، فصل بندی مناسب، نتیجه و کتابنامه بوده، حروفچینی شده و بر یک روی صفحه A4 همراه با دیسکت آن به دفتر مجله ارسال شود.
۵. مقاله ارسالی باید دارای بخش های ذیل باشد:
الف) چکیده فارسی مقاله، حداقل ۱۲۰ و حداکثر ۱۵۰ کلمه و حتی الامکان 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 ترجمه ها ارسال متن اصلی ضروری است.
۸. مقاله ارسالی نباید، در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۹. مقاله ارسالی در صورت تأیید یا عدم تأیید مسترد نمی گردد.
۱۰. هزینه داوری و مسؤولیت مقالات بر عهده نویسندگان است.

اصل حمل بر صحت: اعتبار و کاربریست

سید حسن اسلامی اردکانی *

چکیده

در احادیث متعددی بر ضرورت حمل بر صحت و به دست دادن بهترین تفسیر از رفتار و گفتار دیگران تأکید شده است. عالمان دین از این احادیث اصل حمل بر صحت را استنتاج کرده و آن را، بیشتر، در عرصه فقه به کار گرفته و بر آن آثاری مترتب ساخته‌اند. نگارنده در این جستار، کوشیده است تا پس از گزارش و دسته‌بندی این احادیث، ابعاد مختلف این اصل را کاویده و کاربری آن را در عرصه اخلاق و تفسیر رفتار دیگران به دست دهد. از این منظر، اصل حمل بر صحت بیش از آن که کارکردی فقهی داشته باشد، ناظر به نوعی عقلانیت است که با انکار آن امکان هر گونه فهمی از دیگران منتفی می‌شود. چنین نگرشی به این اصل، فضای فهم عقلانی و صید حقایق را بر ما می‌گشاید و ابزاری برای کشف و فهم واقعیت می‌گردد و از تحریفات شناختی ما می‌کاهد. با این نگاه، نویسنده بحث فعلی را در ده قسمت پی گرفته است تا شرایط و حدود کاربری این اصل را بکاود و عقلانیت آن را، بر اساس سنت حدیثی و با استفاده از یافته‌های روان‌شناختی، تبیین کند.

کلیدواژه‌ها: اصل حمل بر صحت، قاعده تفسیر به احسن، اخلاق نقد، احادیث اخلاقی، عقلانیت رفتاری.

درآمد

در احادیث متعدد تأکید شده است تا رفتار و گفتار دیگران را حمل بر صحت کنیم. عالمان دین این احادیث را در مجموع پذیرفته، بنیاد اصل حمل بر صحت یا تفسیر به احسن قرار داده و

* دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

بر اساس آنها احکامی صادر کرده‌اند؛ اما مقصود از حمل بر صحت چیست؟ چرا باید چنین کرد؟ چگونه می‌توان از تحقق آن اطمینان حاصل کرد، و چه سان می‌توان بر موانع آن پیروز شد؟

مستندات

بیش از بیست حدیث - که در منابع روایی معتبر آمده - بر ضرورت حمل بر صحت رفتار و گفتار دیگران تأکید کرده و آن را ستوده‌اند. در یک تقسیم بندی کلی می‌توان آنها را به پنج گروه تقسیم کرد: ۱. گروهی که از حمل بر صحت به مثابه اصل یا قاعده‌ای عام نام برده و کاریست آن را توصیه کرده‌اند، ۲. شماری که ما را از بدگمانی و بداندیشی درباره دیگران بازداشته‌اند، ۳. دسته‌ای که تکلیف شواهد و نشانه‌های متعارض را روشن کرده‌اند، ۴. دسته‌ای که ما را به توجیه رفتار دیگران و به دست دادن بهترین تفسیر از آن ترغیب نموده‌اند، و ۵. سرانجام، احادیثی که دارندگان این ویژگی را ستوده‌اند. در این جا نمونه‌ای از هر یک نقل می‌شود.

۱. حمل بر صحت به مثابه اصلی عام

امام صادق علیه السلام از حضرت امیرمؤمنان علیه السلام نقل می‌کند که فرمود:

صَغُ أَمْرُ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ حَتَّى يَأْتِيَكَ مَا يَغْلِبُكَ مِنْهُ وَلَا تَنْظُرَنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجْتَ مِنْ أَخِيكَ سُوءًا وَ أَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مَحْمِلًا^۱

کار برادرت را به نیکوترین حال حمل کن تا آن چه نظرت را از آن دگرگون کند به تو برسد و به سخنی که از برادرت برون آمده است و برایش محملی نیک داری، گمان بد مبر.

۲. نهی از بدگمانی به دیگران

احادیث متعددی مسلمانان را از بدگمانی و گمانه‌زنی ناصواب در باب دیگران منع کرده و خوش بینی را نشانه ایمان معرفی می‌کنند؛ برای مثال، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از بدگمانی پرهیز داده می‌گوید:

إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّهُ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ^۲

از گمان بپرهیزید که دروغ‌ترین سخن است.

در روایت دیگری ایشان بدترین مردمان را کسانی می‌داند که به دیگران بدبین هستند و بدتر از آنان کسانی که برای اثبات درستی بدبینی خویش دست به تجسس می‌زنند. آگاه این توصیه تا جایی پیش می‌رود که امام حسن عسکری علیه السلام حتی به خوش بینی به سنگ‌ها فرا می‌خواند

۱. الکافی، ج ۴، ص ۹۴؛ نیز، رک: الاختصاص، ج ۱۲، ص ۲۲۶.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۱۴۷.

۳. همان.

و می فرماید:

أَحْسِنُ ظَنِّكَ وَلَوْ بِحَجَرٍ يَطْرُحُ اللَّهُ فِيهِ سِرَّهُ فَتَنَاولْ نَصِيْبَكَ مِنْهُ؛^۴

گمانت را حتی به سنگی که خداوند رازش را در آن می نهد نیکو کن، پس بهره‌ات را از آن بگیر.

۳. نادیده گرفتن شواهد خلاف

در برخی از روایات بر این نکته تأکید شده است که حتی وجود شواهد خلاف نیز نباید اصل حمل بر صحت را مخدوش کند؛ برای مثال، در جایی که از کسی رفتاری ناخوش به ما گزارش شده است و خودش منکر آن است، از ما خواسته شده است تا چشم و گوش خویش را تکذیب کنیم و سخن او را مقدم بداریم، هرچند پنجاه تن بر ضد او گزارش داده باشند:

كَذَّبَ سَمْعُكَ وَبَصَرُكَ عَنْ أَخِيكَ فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً وَقَالَ لَكَ قَوْلًا فَصَدِّقْهُ وَكَذِّبْهُمْ؛^۵

گوش و چشم‌ت را نسبت به بردارت تکذیب کن. پس اگر پنجاه سوگندخور نزدت شهادتی دادند و او سخنی گفت، او را تصدیق نما و آنان را تکذیب کن.

۴. توجیه رفتار دیگران

در برخی احادیث توصیه شده است که اگر رفتاری ناپسند از کسی مشاهده کردیم، نه تنها از بدبینی نسبت به او بپرهیزیم. افزون بر آن، لازم است بکوشیم توجیهی پذیرفتنی برای آن رفتار به دست دهیم؛ برای مثال، از امیرمؤمنان نقل شده است که فرمود:

اَظْلُبْ لِأَخِيكَ عُذْرًا فَإِنْ لَمْ تَجِدْ لَهُ عُذْرًا فَالْتِمِسْ لَهُ عُذْرًا؛^۶

برای برادرت عذری بجوی، پس اگر عذری برایش نیافتی، عذری برایش دست و پا کن.

در این حدیث، تعبیر «التمس له عذراً» به کار رفته است که درست معادل عذرتراشی است.^۷

۵. ستایش دارندگان این صفت

در حدیث معروفی از امام علی - که کلینی آن را به امام حسن علیه السلام نسبت می دهد^۸ - حضرت یکی از یاران خود را به نیکی می ستاید و اوصاف برجسته او را بر می شمارد؛ از جمله آن که:

۴. عوالی‌الآلی، ج ۱، ۲۵؛ بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۱۹۷؛ مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۱۴۶-۱۴۷.

۵. الکافی، ج ۱۵، ص ۳۵۵ [چاپ دار صعب، بیروت، ج ۸، ص ۱۴۷].

۶. الخصال، ج ۲، ص ۶۲۲. این حدیث از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز نقل شده است (بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۱۹۷).

۷. «التمس له عذراً: أوجده له» (المنجد فی اللغة العربیة المعاصرة، ص ۱۳۰۰).

۸. الکافی، ج ۳، ص ۶۶۰ [چاپ دار صعب، بیروت، ج ۲، ۲۳۸]، با اندک تفاوتی در عبارات.

وَكَانَ لَا يُلَوِّمُ أَحَدًا عَلَى مَا يَجِدُ الْعُذْرَ فِي مِثْلِهِ حَتَّى يَسْمَعَ اعْتِزَارَهُ^۹

کسی را در باب آن چه که می‌شد برایش عذری یافت، نکوهش نمی‌کرد تا آن که عذرش را بشنود.

از مجموع احادیثی از این دست روشن می‌شود ما مکلف هستیم که گفتار و رفتار دیگران را به بهترین شکل توجیه و تفسیر کنیم و در این راه حتی بر ضد شواهد خلاف، دست به تفسیرهای خوش بینانه بزنیم و توجیهاتی برای آنها دست و پا کنیم. این تعلیم اخلاقی مورد قبول عالمان دین واقع شده و بر آن آثاری مترتب کرده‌اند. با این همه، چنین برداشتی چه بسا از جهاتی قابل خدشه باشد. در واقع، این فهم پرسش‌هایی را پیش می‌کشد؛ از جمله آن که آیا این احادیث قابل اعتماد هستند؟ دلیل چنین حکمی چیست؟ اساساً چرا باید اصل را بر صحت، نه فساد، رفتار کسی گذاشت؟ و دامنه این تفسیر تا کجا گسترش می‌یابد؟

اعتبار

ملا احمد نراقی با دقت مستندات اصل حمل بر صحت را گردآوری، نقل و تحلیل کرده و اعتبار آنها را سنجیده است. وی در فایده بیست و سوم با عنوان «فی بیان قاعدة حمل افعال المسلمين و اقوالهم على الصحة»، طی بیست صفحه، ابعاد این قاعده را از منظر فقهی کاویده و قوت و ضعف احادیث را نشان داده است. وی با تأکید بر آن که اجمالاً همگان این اصل را قبول دارند، مستندات آن را ارزیابی می‌کند. مستند مدافعان این اصل عبارت‌اند از: کتاب، اجماع و سنت. قرآن کریم، از بسیاری از گمان‌ها برحذر داشته و برخی از آنها را گناه دانسته است.^{۱۰} اعتبار این اصل نیز مورد اجماع عالمان دین است.^{۱۱} در کنار این دو مستند، مهم‌ترین منبع مدافعان اصل حمل بر صحت، احادیث فراوانی است که نراقی آنها را نقل و تحلیل می‌کند. در کنار این دستورات کلی، از نظر نراقی، استقرای احکام جزئی در ابواب مختلفی همچون ارث نیز بیانگر اعتبار قاعده حمل بر صحت است و از آنها بر می‌آید که «حمل بر صحت و صدق، قاعده کلی ثابت شده شارع است».^{۱۲}

وی از این روایات متعدد هفت نکته را استخراج می‌کند؛ از جمله آن که بر ما واجب است که گفتار و کردار دیگران را تفسیر به احسن کنیم، مگر آن که دلیلی بر ضد آن وجود داشته باشد. همچنین لازم است که سوگند مسلمان پذیرفته شود، از اتهام به وی دوری گردد، شهادتش به

۹. نهج البلاغه، حکمت ۲۸۹.

۱۰. سوره حجرات، آیه ۱۲.

۱۱. هرچند این اجماع به دلیل مدرکی بودن، بی اعتبار است.

۱۲. عوائد الایام، ص ۲۲۴.

تنهایی حجت به شمار رود، و سخنش تکذیب نگردد.^{۱۳}

با این حال، نراقی مدعی است که در برابر این احادیث، اخبار معارضی وجود دارد که مانع از حمل همه افعال و اقوال دیگران بر صحت می شود. افزون بر آن، روایات ناظر به حمل بر صحت، در مجموع ضعف سندی دارند و عمل یا شهرتی که جبران کننده این ضعف باشد، برایشان ثابت نشده است. به نظری، این روایات سه مشکل دارند که یکی از آنها اساسی است و از آن نمی توان گذشت. نخست، ضعف سند، دوم آن که معلوم نیست این «برادر»ی که در روایات آمده است، برادر اسلامی است یا ایمانی و مقصود از ایمان نیز آیا مطلق شیعه است یا شیعه خاص. به تعبیر دیگر، تعبیر عنوان برادر، همه مسلمانان را در بر می گیرد یا ویژه شیعیان است. اشکال سوم - که اساسی است - وجود برخی اخبار است که این اطلاق را تقیید می زند و مانع از اخذ به کلیت آن می گردد؛^{۱۴} برای مثال، امام صادق می گوید کسی که پاسدار فرایض و پنهان کننده عیوب خویش باشد، عادل به شمار می رود و باید پاس او را داشت. طبق مفهوم غایت این سخن - که قوی ترین مفاهیم است - اگر کسی چندان در قید پنهان داشتن عیوب خود نبود، تجسس در کارش و یافتن عیوبش حرام نیست؛ حال آن که این نتیجه با قاعده حمل بر صحت ناسازگار است.^{۱۵}

همچنین مقصود از تعبیر «مسلم» - که در برخی از این روایات آمده - مسلم و مؤمن کامل است.^{۱۶} باز در زمانی که بدی و ستم حاکم است - و بیشتر نیز چنین است - اصل بر بدبینی به دیگران است، نه خوش بینی و در این شرایط، «خوش بینی به کسی حلال نیست و این اصل است»، مگر آن که تخصیص بخورد. همچنین فرمان قرآن کریم به پرهیز از بدگمانی به دیگران، مساوی با حمل بر صحت نیست.^{۱۷} به تعبیر دیگر، اجتناب از برخی ظنون حرام است و از آن جا که اشتغال ذمه یقینی مستلزم برائت یقینی است، باید از هر گونه ظنی دوری کرد. این سخن درست است، اما اجتناب از ظن بد، غیر از حمل بر احسن است.

نراقی تحلیل خود را ادامه می دهد و نتیجه می گیرد از اخبار حمل فعل مسلمان بر صحت، قاعده ای کلی نمی توان به دست داد و عالمان متقدم نیز از آن به مثابه قاعده ای عام یاد نکرده اند و تنها در میان متأخران شاهد حضور این اصل به مثابه قاعده ای کلی هستیم.^{۱۸} سخن کوتاه، نراقی با متمرکز شدن بر برخی عرصه های فقهی مانند طهارت و ازدواج کوشیده است در اعتبار کلی

۱۳. همان، ص ۲۲۴-۲۲۵.

۱۴. همان، ص ۲۲۵.

۱۵. همان، ص ۲۲۶.

۱۶. همان، ص ۲۲۹.

۱۷. همان، ص ۲۳۱.

۱۸. همان، ص ۲۳۲.

این قاعده و احادیث آن خدشه کند و ناکارآمدی آن را برشمارد. در این مسیر، نراقی دو اشکال عمده بر این قاعده وارد می‌کند: کلیت آن را به سؤال می‌گیرد و در مستندات آن خدشه می‌کند.

دامنه

در واقع، برخی از اشکالات نراقی ناظر به دامنه کاربست اصل حمل بر صحت است. وقتی می‌گوییم رفتار دیگران را باید حمل بر صحت کرد، مقصود چیست؟ برای مثال، کسی قرارداد بیعی منعقد نموده یا ازدواج کرده است، حال آیا باید گفت که صرف این اقدام و نیت برای صحت آن عقد کافی است و باید آن را درست شمرد؟ این جاست که فقها در باب صحت و معنای آن تحت عنوان اصاله الصحه^{۱۹} بحث کرده و گفته‌اند که صحت از منظر فقهی دو معنا دارد: یکی صحیح به معنای حسن در برابر قبیح، و دیگری به معنای درست در برابر فاسد. طبق معنای اول، مفاد قاعده صحت، آن است که رفتاری را که از مسلمانان سر می‌زند، صحیح و مباح قلمداد کنیم. این حکم، در واقع حکمی تکلیفی است. طبق معنای دوم، باید بر افعال دیگران آثار وضعی متناسب با آن مترتب کنیم؛ مثلاً در معاملات و مناکحات همه اقداماتشان را دارای منشأ اثر و صحیح بدانیم، نه فاسد.^{۲۰} سید محمد کاظم مصطفوی نیز در باب حمل بر صحت مدعی است مدلول این حکم آن است که رفتار مسلمانان را بر اساس حسن، در برابر قبیح، نه صحت در برابر فساد، تفسیر کنیم.^{۲۱}

حال اگر مضمون اصل حمل بر صحت، یکی از دو معنای فوق باشد، ملاحظات نراقی پذیرفتنی است. در واقع، هر رفتاری که از شخص مسلمان سر می‌زند، تنها به دلیل مسلمان بودن، نمی‌تواند درست به شمار رود و به صرف آن که کسی فکر می‌کند عقدش درست است، نمی‌توان بر آن آثار صحت مترتب ساخت؛ یعنی نباید نیت او را مطابق با واقع پنداشت. از این رو، به گفته نراقی، حمل بر صحت را نباید به معنای مطابقت با نفس الامر دانست. نهایت آن که می‌توان حکم کرد که وی در تصور خویش صادق بوده است.^{۲۲}

از این رو، لازم است که دامنه حمل بر صحت را مشخص کنیم و تصمیم بگیریم که آیا از این اصل انتظار یک قاعده فقهی داریم؟ در یک نگاه می‌توان این قاعده را منطقاً ناظر به یکی از سه ساحت یا عرصه دانست: ۱. عرصه واقعیت، ۲. عرصه اقدامات، و ۳. عرصه باورها. بر اساس این تقسیم‌بندی سه تفسیر از اصل حمل بر صحت می‌توان به دست داد: صحت، به معنای گزارش

۱۹. برای بحث تفصیلی در این باره، رک: قاعده اصاله الصحه در القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۲۸۷-۳۱۱.

۲۰. القواعد الاصولیه و الفقهیه علی مذهب الامامیه، ج ۳، ۹۲-۹۴.

۲۱. القواعد مأنة قاعدة فقهية معناه ومدركاً ومورد، ص ۱۵۴.

۲۲. عوائد الايام، ص ۲۳۸.

درست از واقعیت، صحت به مثابه اقدام درست و منطبق بر اصول، و صحت به معنای عقلانیت در گفتار و رفتار.

ممکن است تصور شود که این اصل یا قاعده ناظر به عالم واقع و معارفی است که شخص دارد. طبق این تفسیر می‌توان گفت که اگر مسلمانی در باره عالم واقع تصویری داشت و بر اساس آن مدعی شد که معرفتی حاصل کرده است و آن را ابراز کرد، باید معرفت وی را درست دانست و او را تکذیب نکرد. طبق این تفسیر، در واقع جهان بیرون تابع ذهن و برداشت شخص خواهد بود و هر آن چه که دیده و پنداشته است، با فرض صادق بودن شخص، درست و مطابق با واقع به شمار می‌رود. این تفسیر تاب نقدی بنیادی را ندارد و نمی‌توان پذیرفت اگر کسی به دلیل قصور دانش و تجربه محدود خود، نظری در باره جهان ابراز کرد، ملزم هستیم که آن را درست بدانیم. از این رو اصل حمل بر صحت ناظر به عالم واقع و درست دانستن هر برداشتی از آن نیست.

طبق تفسیر دوم، می‌توان گفت که مفاد اصل حمل بر صحت آن است که اقدامات مسلمانان را، به دلیل مسلمان بودن، باید کلاً درست دانست و آنها را صحیح شمرد. طبق این تفسیر؛ برای مثال، اگر مسلمانی کالایی خرید یا فروخت، ازدواج کرد یا از همسرش جدا شد، باید اقدامات او را، فارغ از توجه به محتوا و شروط اقداماتش، درست شمرد. این برداشت نیز به شکل کلی آن جای بحث دارد. در واقع، صحت برخی از اقدامات باید احراز شود؛ به عبارت دیگر، اصل بر آن است که برخی اقدامات فاسد هستند، مگر آن که صحت آنها آشکار شود؛ برای نمونه، به صرف آن که مسلمانی کالایی را فروخت، نمی‌توان بیع او را درست دانست، مگر آن که شروط بیع، مانند اهلیت متعاقدین، معلوم بودن عوضین، و مالیت داشتن آنها احراز شده باشد. ناگفته نماند که از نظر عده‌ای از فقها نیز در این گونه موارد اصل بر صحت، در برابر فساد، است، مگر آن که خلاف آن احراز شود. در واقع، قانون مدنی نیز از این نظر تبعیت کرده، تصریح می‌کند:

هر معامله که واقع شده باشد محمول بر صحت است مگر این که فساد آن معلوم شود.^{۲۳}

همچنین آن را مبنای قانون‌گذاری قرار داده، در مواد مختلفی بر اساس آن حکم صادر کرده است.^{۲۴} حاصل آن که صحت به این معنا در موارد متعددی مقبول است؛ هرچند می‌توان در کلیت آن تردید کرد. تا این جا می‌توان با اشکالات نراقی همدلی کرد.

ساحت سومی که می‌توان اصل حمل بر صحت را در آن جاری دانست، ساحت باور، گفتار، و رفتار شخص است. طبق این تفسیر اگر کسی مطلبی را باور دارد، یا اظهار می‌کند، باید آن را از منظر وی درست دانست. همچنین اگر دست به اقدامی زده است، باید انتظار نوعی معقولیت در کارش

۲۳. قانون مدنی، ماده ۲۲۳.

۲۴. مانند، مواد ۲۲۳، ۱۲۱۳، ۸۳۶، ۶۰۱، ۱۲۷۷، ۷۶۲، ۵۳۲، ۶۹۹، ۱۰۶۷ و ۱۲۹۲ قانون مدنی.

داشت. به نظر می‌رسد روایاتی که در آن حمل بر صحت مورد تأکید قرار گرفته است، بیشتر ناظر به این ساحت است و این عرصه‌ای است که کمتر بدان پرداخته شده است. اگر این برداشت درست باشد، در واقع، این قاعده، فقط قاعده‌ای فقهی یا حقوقی نیست، بلکه در واقع و در درجه اول بر عقلانیت اشخاص تأکید می‌کند و خواستار تفسیر معقولانه افراد می‌گردد؛ به این معنا، این اصل، بیشتر اخلاقی و معرفتی خواهد بود. در ادامه این بحث، می‌کوشم تا ابعاد این اصل را فقط از این منظر بررسی و از معقولیت آن، بر خلاف ادعای نراقی، دفاع کنم و نشان دهم که روایات صادر شده در این زمینه با تازه‌ترین دستاوردهای عرصه معرفت و اخلاق همسو است. به همین سبب، ممکن است در ادامه از فضای مباحث حدیثی اندکی دور شوم؛ هرچند روح این احادیث بر سراسر مقاله حاکم خواهد بود.

عقلانیت

به نظر می‌رسد که احادیث نقل شده، بیشتر بر این نکته پافشاری می‌کنند که بکوشیم رفتار و گفتار دیگران را در درجه اول به شکلی معقولانه تفسیر کنیم و اصل را بر این بگذاریم که رفتار و گفتارشان منطقی است و از نوعی عقلانیت برخوردار. مقصود از عقلانیت آن است که اگر کسی سخنی می‌گوید یا کاری می‌کند، معنایی معقول از آن سخن و هدفی عقلانی از آن رفتار را دارد؛ به این معنا که نخست معنایی منطقی را در ذهن خود تصور کرده و سپس آن را در قالب کلماتی به هم پیوسته و به زبان آورد است. همچنین در اندیشه رسیدن به هدفی معقول بوده و سپس شیوه‌ای معین را در پیش گرفته است و اگر از او در این باب بپرسند، آماده است که به شکلی منطقی از سخن و هدف خود دفاع نماید. البته این اصل تا زمانی حاکم است که دلیلی روشن بر ضد آن در دست نداشته باشیم.

در برابر این ادعای معقولیت، ممکن است این اشکال پیش آید که به چه دلیل باید رفتار دیگران را معقول بدانیم؛ حال آن که هر یک از ما در زندگی خود شاهد رفتارهای نامعقول فراوانی از دیگران بوده است. در پاسخ به این اشکال، نخست باید توضیح داد که مقصود از اصل معقولیت و معقول شمردن رفتار دیگران آن نیست که «هر رفتاری» که از «هر شخصی» سر می‌زند، معقول است و قابل دفاع. همچنین هدف اثبات این ادعا نیست که «هر سخنی» که «هر کسی» بر زبان می‌آورد، مطابق واقع و عین صواب است؛ بلکه فقط مراد آن است که علی‌الاصول، افراد هنگامی که سخنی بر زبان می‌آورند، یا متنی می‌نگارند، از آن معنایی معقول در ذهن دارند و هنگامی که دست به کاری می‌زنند، در پی هدفی معقول هستند؛ به این معنا که خودشان تصور می‌کنند سخن، نوشتار، و رفتارشان معقول است.

اما اصل اشکال ظاهراً به قوت خود باقی است. چرا باید رفتار دیگران را معقول فرض کنیم؟ اگر

اصل حمل بر صحت را توصیه‌ای اخلاقی بدانیم، مشکلی پیش نمی‌آید. اما همین که بخواهیم آن را بر اساس معقولیت رفتار دیگران تفسیر نماییم، ناگزیر از پاسخ به این اشکال هستیم. از این رو، نخست باید توضیحی در باره اصل معقولیت اشخاص بدهیم و سپس از معقولیت همین اصل دفاع کنیم. مقصود از عقلانیت یا عقلانیت‌باوری،^{۲۵} آن است که اعمال ارادی اشخاص، به نحوی از انحا زاده نوعی تأمل و تفکر، انتخاب و تصمیم است تا جایی که در پس بسیاری از رفتارهای به ظاهر نامعقول می‌توان رد پای نوعی عقلانیت و استدلال منطقی را یافت. از این منظر، همه رفتارهای انسانی، بجز رفتارهای غریزی یا طبیعی و رفلکسی، زاده انتخاب است و این انتخاب پس از نوعی ارزیابی و ترجیح صورت می‌گیرد. ترجیح نیز نیازمند معیار و دلیل است. از این رو، هر اقدام آگاهانه فرد مبتنی بر نوعی استدلال یا عقلانیت است. در نتیجه «عاملان انسانی ضرورتاً عقلانی هستند»؛^{۲۶} به این معنا که برای کار خود و انتخابی که کرده‌اند، دلیلی دارند. هر چند خود این دلیل ممکن است ناموجه باشد. از این رو، می‌توان گفت که انسان‌ها در مجموع عقلانی رفتار می‌کنند، مگر آن که خلافش ثابت شود.

اما چرا باید این فرض را پذیرفت و رفتار انسان‌ها را عقلانی دانست؟ پاسخ، آن است که در غیر این صورت، هیچ راهی برای فهم دلیل رفتار دیگران نخواهیم داشت. به نوشته برایان فی:

اگر ما فرض را بر این نگذاریم که عاملان عقلانی عمل می‌کنند، هیچ راهی نخواهیم داشت که معین کنیم باورها و تمنیات یک شخص چیست؛ چون اگر پیش فرض عقلانیت را نداشته باشیم، هیچ حد و مرزی در مورد انواع تفاسیری - که در مورد حالت‌های روانشناختی عامل می‌توان تصور کرد - وجود نخواهد داشت.^{۲۷}

به این معنا که تنها راه فهم رفتار دیگران و در مواردی پیش‌بینی اقدامات آنان همین فرض معقولیت است. بر اساس این فرض، هنگامی که از کسی پرسشی می‌کنیم، منطقاً انتظار داریم به ما پاسخی دهد، نه آن که مثلاً روی دستانش بالانس بزند و هنگامی که به کسی سلام می‌کنیم توقع داریم، علیکی بشنویم، نه آن که کفشی به سویمان پرتاب کند. حتی اگر همین اتفاق بیفتد، باز به دلیل انسان بودن ناگزیریم این عمل بی‌ادبانه و نامعقول را تفسیری معقول کنیم و بگوییم احتمالاً از دست ما خشمگین است یا ما را با دیگری اشتباه گرفته و یا آن که سلام ما را به صورت دشنام شنیده است و احتمالات متعدد دیگر. این تلاش‌ها برای آن است که اساساً تصویری از رفتار غیر معقول شخصی که به وی سلام کرده‌ایم، نداریم. تنها فرض معقولیت است که اجازه می‌دهد تا امکان گفتگو با دیگران و فهم آنان برای ما فراهم گردد و در صورت کنار نهادن آن، انسانی که با

25. Rationalism.

۲۶. فلسفه امروزین علوم اجتماعی با نگرش چند فرهنگی، ص ۱۷۱.

۲۷. همان، ص ۱۸۶.

او مواجه می‌شویم، با ببری کوهستانی یا موجودی آبی تفاوتی نخواهد داشت و هیچ گونه فهمی از کار و بار وی نمی‌توانیم به دست دهیم. این واژگان مشترک و شناخته شده، یا هم‌زبانی نیست که امکان فهم دیگران را فراهم می‌کند، بلکه عقلانیت مشترک و قبول چنین فرضی است. تنها با قبول همین فرض است که امکان بیشترین فهم و معقول‌ترین تبیین حاصل می‌شود. در غیر این صورت، از جهت فهم ناپذیری، فرقی میان انسان‌های دیگر و حیوانات نخواهد بود. به گفته ویتگنشتاین، «اگر یک شیر می‌توانست حرف بزند، ما نمی‌توانستیم حرف او را بفهمیم»؛^{۲۸} زیرا شکاف میان عقلانیت ما و شیرها چنان عمیق است که حتی با هم‌زبانی پر نمی‌شود.

حاصل آن که عقلانی بودن دیگران پیش فرض ضروری برای فهم رفتارشان است و همواره باید توجه داشته باشیم که انسان‌ها دارای مقاصدی هستند و برای رسیدن به آنها زبان و اقدام‌های حرکتی خود را به کار می‌گیرند. از این رو، لازم است که رفتار دیگران را «در کل و عموماً» عقلانی بدانیم، اما این به معنای آن نیست که یکایک رفتارهای شان عقلانی است.^{۲۹}

اصلی اخلاقی و معرفتی

امروزه در برخی منابع فلسفی و اخلاقی تأکید می‌شود هنگامی که می‌خواهیم دیدگاه رقیب را بیان و نقد کنیم، انصاف، شفقت و خیرخواهی^{۳۰} به خرج داده آن را در بهترین شکل ممکن ارائه نماییم و برای این کار باید نهایت سعی خود را بکنیم تا تبیینی معقول^{۳۱} از آن به دست دهیم.^{۳۲} با تأمل بیشتر در ابعاد این اصل و دیدن بحث‌های مختلف، متوجه می‌شویم که این اصل دو جنبه دارد: اخلاقی و معرفتی. طبق جنبه اخلاقی باید بکوشیم تا بدینی خود را نسبت به گفتار و رفتار دیگران به حداقل برسانیم و وجهی از نظر اخلاقی مقبول برای آنها فراهم کنیم، مگر آن که خلافش ثابت گردد. افزون بر آن، این اصل جنبه‌ای معرفتی دارد که چندان به آن توجهی نشده است. از این منظر، این اصل فقط بیانگر یک دستور اخلاقی نیست، بلکه توصیه‌ای معرفتی است برای فهم درست‌تر واقعیت و حقیقت. نخست به جنبه اخلاقی این اصل بپردازیم.

۱. جنبه اخلاقی

شهید ثانی از این اصل برداشتی بیشتر اخلاقی دارد و در تحلیل آن می‌کوشد. از این منظر، احادیث مربوط را تحلیل و تفسیر کند. وی با حرام شمردن بدینی نسبت به دیگران تأکید می‌کند

۲۸. پژوهش‌های فلسفی، ص ۳۹۳.

۲۹. همان، ص ۱۹۷.

30. Charity.

31. Plausible.

32. Applying ethics: a text with readings, p.63.

تنها در صورتی مجاز به این کار هستیم که آشکارا رفتاری را تأویل ناپذیر بباییم و شواهدی نیرومند به سود این بدبینی وجود داشته باشد. سپس اشاره می‌کند در شریعت آمده است که اگر دهان کسی بوی شراب داد، نمی‌توان بر او حد جاری کرد و یا حکم کرد که وی شراب نوشیده است؛ زیرا که ممکن است ناگزیر به این کار شده باشد یا تنها آن را در دهان گردانده و سپس بیرون ریخته باشد. وی این اصل را با بدبینی پیوند می‌زند و بر حرمت تجسس در احوال دیگران تأکید می‌کند.^{۳۳}

علامه مجلسی نیز در توضیح حدیث «صَغَ أَمْرُ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ»، می‌نویسد:

یعنی گفتار و رفتاری را که از برادرت صادر شده است، بدون تجسس، بر بهترین احتمالاتش، هر چند مرجوح باشد، حمل کن تا آن که با دلیلی مواجه شوی که تاب تأویل نداشته باشد.^{۳۴}

همچنین غزالی هنگام بحث از حرمت غیبت قلبی، همین رویکرد را در پیش می‌گیرد و با آوردن مثال کسی که دهانش بوی شراب می‌دهد، ما را از داوری بدبینانه، جز در جایی که برهانی قاطع داشته باشیم، پرهیز می‌دهد.^{۳۵}

۲. جنبه معرفتی

این اصل، رویه دیگری نیز دارد که بویژه در کار خواندن و فهم نوشته‌های دیگران ما را به کار می‌آید و آن کارکرد معرفت‌بخشی است. طبق این جنبه، ما هنگام مواجهه با متنی، خواه کردار باشد، خواه گفتار یا نوشتار، باید بکوشیم تا معقول‌ترین و دفاع‌پذیرترین تفسیر را از آن به دست دهیم. در این صورت، از حوزه اخلاق بیرون رفته، به عرصه معرفت و شناخت پا نهاده‌ایم. در نوشته‌های انگلیسی معمولاً از این اصل، به عنوان اصل خیرخواهی^{۳۶} یا احسان و یا تفسیر به احسن یاد می‌شود و لازمه فهم و تفسیر درست دیدگاه‌ها معرفی می‌گردد. طبق این اصل، استدلال هر کس نیرومند و دیدگاهش معقول فرض می‌شود، مگر آن که دلیلی برخلاف آن اقامه شود.^{۳۷} این مقام، این اصل را ابزاری مهم برای خواندن و ارزیابی متن می‌داند و در توضیح آن می‌نویسد:

بکوشیم تا بهترین، معقول‌ترین یا عقلایی‌ترین، نه بدترین، تفسیر را از آنچه می‌خوانیم یا

۳۳. محاسبه النفس سید بن طاووس و کشف الریبه عن احکام الغیبه، ص ۲۰-۲۲.

۳۴. بحار الانوار ج ۷۵، ص ۲۰۰.

۳۵. احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۸۷.

36. The principle of charity.

37. The Philosopher's Toolkit: A compendium of Philosophical Concepts and Methods, p.113.

می‌شنویم، به دست دهیم.^{۳۸}

از این منظر، اصل حمل بر صحت یا تفسیر به احسن در پی به دست دادن شیوه‌ای برای تفسیر سخنان و عقاید دیگران است و می‌کوشد تا معقولیت گفتار کسی را به حداکثر برساند. در این صورت، به نوشته ریچارد فیلدمن، این اصل دو جنبه خواهد داشت: معقولیت و حقیقت. مقصود از معقولیت آن است که باید فرض کنیم کسی که سخنی می‌گوید معقولانه حرف زده است و مقصود از حقیقت، آن است که با این اصل بکوشیم بیشترین حقیقت و واقع امر را به دست آوریم.^{۳۹} اگر این اصل را، اصلی معرفتی در نظر گرفتیم، می‌توان سه صورت‌بندی از آن به دست داد: ضعیف، میانه، و شدید. طبق روایت ضعیف این اصل، باید اصل خیرخواهی یا احسان را در تفاسیر خود مد نظر داشته باشیم و در عین حال این زمینه را به دست می‌دهد تا بتوانیم خطا و نادرستی سخن کسی را بیان کنیم. روایت میانه اصل را بر معقولیت گوینده می‌گذارد، جز در مواردی که دلیلی موجه بر خلاف آن داشته باشیم؛ حال آن که روایت شدید آن مدعی است انسان نظام‌مند است و نباید به گونه‌ای سخن کسی تفسیر شود که یکسره نامعقول به نظر برسد. روایت ضعیف این اصل مقبولیت عمومی دارد، حال آن که صورت‌بندی شدید آن محل بحث است.

از نظر عده‌ای، اصل حمل بر صحت اصلی اخلاقی است و از نظر عده‌ای دیگر معرفتی. اگر آن را تفسیری اخلاقی کردیم، بیانگر لزوم انصاف نسبت به دیگران و توجه به احوال آنان است. اگر آن را اصلی معرفتی دانستیم، گویای آن است که بهترین راه وصول به حقیقت و کسب حقایق بیشتر، کاربست این اصل است. از این جهت، تفسیر نادرست سخن دیگران، چه بسا امکان ابطال آن را بهتر فراهم کند، با این حال، مانع فهم حقیقت می‌گردد.^{۴۰}

الزامات

به کارگیری این اصل و پیروی از آن به مثابه روشی تفسیری، نیازمند تلاشی مُجَدِّانه و تن دادن به الزامات خاصی است که در این جا به دو الزام یا لازمه اساسی آن اشاره می‌شود. نخست، انتخاب بهترین و برترین تبیین و دیگری پرهیز از خطای آدمک پوشالی.

۱. انتخاب بهترین تبیین

الزام نخست اصل تفسیر به احسن آن است که در شرایط برابر، از میان دو استدلال، از نظر قوت، مساوی آن را که دفاع پذیرتر و موجه‌تر است برگزینیم؛ به هنگام تردید و دودلی برترین گزینه

38. Bioethics: an introduction for the biosciences, p.x.

39. Charity, principle of, by Richard Feldman in The Routledge Encyclopedia of philosophy, Vol.2, p.282.

40. Ibid, p.283.

را انتخاب کنیم؛^{۴۱} و از میان دو یا چند تبیین منطقاً معقول، آن را که برتر می‌شماریم، بپذیریم و مدلل سازیم؛ برای مثال، در انجیل متی این تعلیم از حضرت عیسی به دست داده شده است:

با شریر مقاومت مکنید، بلکه هر که به رخساره راست تو طپانچه زند، دیگری را نیز به سوی او بگردان و اگر کسی خواهد با تو دعوا کند و قبای تو را بگیرد، عبای خود را نیز بدو واگذار.^{۴۲}

بیشتر این گفتار به نوعی تفسیر شده است که گویی مروج خفت و خواری و مشوق ستم‌پذیری است و بر اساس آن، کل اخلاق مسیحی تحقیر شده است؛ حال آن که، طبق اصل حمل بر صحت، از این سخن تفسیر موجه‌تری می‌توان به دست داد و طبق تفسیر جان ناس، گفت هدف این تعلیم آن است که انسان نباید در پی کینه‌توزی و انتقام برآید و بدین ترتیب، زندگی خود را تلخ و وقتش را تلف سازد.^{۴۳} همچنین بر اساس تفسیر همفری کارپنتر، می‌توان مدعی شد که مقصود حضرت عیسی آن است که تنها تبعیت خشک و خالی از شریعت به نحوی که در تورات آمده کافی نیست، بلکه متدین حقیقی باید فراتر از احکام شریعت و مقابله به مثل برود.^{۴۴} در این جا سه تفسیر هم‌عرض داریم که اصل حمل بر صحت ما را به سوی دومی و بیش از آن به طرف تفسیر سومی دعوت می‌کند. از قضا، مرحوم علامه محمد جواد بلاغی می‌کوشد تا این سخن را بر اساس حمل بر صحت تفسیر کند و بر آن است که مراد حضرت مسیح بی‌توجهی به احکام شریعت یا کنار نهادن قوانین نیست، بلکه باید سخن وی را به معنای تعلیمی اخلاقی و تأکید بر فضیلت عفو و بخشش دانست و آن را نزدیک به حکم قرآن در باب بخشش در مقام قصاص تفسیر کرد.^{۴۵}

۲. پرهیز از مغالطه آدمک پوشالی

دومین الزام کاربست اصل حمل بر صحت، کنار نهادن آفتی است به نام مغالطه آدمک پوشالی.^{۴۶} ما هنگام بررسی و نقد دیدگاه رقیب بیشتر وسوسه می‌شویم تا ضعیف‌ترین تقریر از آن را به دست دهیم و بدین ترتیب، زمینه را برای نقد و ویران کردن آن فراهم سازیم؛ برای مثال، به جای طرح دقیق دیدگاه مارکس و نقد عالمانه آن، کسانی کل نظریه او را به «موضوع شکم» و عصاره نظریه فروید را مرتبط با «مسائل جنسی» و حاصل دیدگاه داروین را «حیوانیت داروین»

41. Informal Logic: A pragmatic approach, p.142.

۴۲. انجیل متی، باب ۵، آیات ۳۸-۴۲، در کتاب مقدس، ص ۱۰۹۱.

۴۳. تاریخ جامع ادیان، ص ۶۰۱.

۴۴. عیسی، ص ۸۹.

۴۵. اندیشه‌نامه علامه بلاغی، ص ۲۴۱.

46. The straw man fallacy.

شمرده و سپس با نقد دیدگاهی که شکستش از آغاز آشکار است، کار خود را پایان یافته دانسته‌اند.^{۴۷}

این کار افزون بر آن که از نظر اخلاقی نادرست است، از منظر معرفتی کارآمد نیست؛ زیرا به فرض دیدگاهی که این گونه معرفی کرده‌ایم، ویران‌سازیم، در نهایت چیزی را نقد کرده‌ایم که حریف از دفاع نکرده است و همچنان دیدگاه رقیب در برابر ما بر سر پای خود ایستاده است. به همین سبب، بگینی و فُسل به درستی آدمک پوشالی را آفت تفسیر به احسن دانسته و از آن پرهیز داده‌اند. در مقابل، پرهیز از این مغالطه هم التزام ما را به اخلاق پژوهش و نقد نشان می‌دهد و هم در عمل به سود ماست؛ زیرا اگر موفق به بهترین تقریر از دیدگاه حریف و نقد آن بشویم، روایت‌های ضعیف آن را نیز طبیعتاً نقد کرده‌ایم.^{۴۸}

موانع

طبق این اصل حمل بر صحت، باید همواره بکوشیم تا رفتار، گفتار، یا نوشتار دیگران را به بهترین شکل ممکن تفسیر کنیم و در نهایت تفسیری معقول از آن به دست دهیم. با این حال، چنین اتفاقی در عمل گاه رخ نمی‌دهد و تفسیری بدبینانه و ناروا از گفتار و رفتارشان به دست می‌دهیم که خود بعدها متوجه خطای خویش می‌شویم و گاه این خطا نیز بر ما پنهان می‌ماند. این اتفاق به دلایلی رخ می‌دهد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: ۱. خطای بنیادی اسناد، ۲. قیاس به نفس، ۳. دوری افق‌ها، و ۴. سوگیری تأیید.

۱. خطای بنیادی اسناد

معمولاً با مشاهده رفتار و شنیدن گفتار دیگران در پی تفسیر آنها بر می‌آییم و می‌کوشیم تا علت آن رفتار و گفتار را کشف کنیم. به این فرایند، در روان‌شناسی اجتماعی، اسناد^{۴۹} گفته می‌شود.^{۵۰} از آن جا که بیشتر اطلاعات کافی و جامعی در باره انگیزه‌های رفتار دیگران نداریم، بخش وسیعی از داورهای ما بر اساس اسناد صورت می‌گیرد. مطالعات اولیه فریتس هایدلر^{۵۱} در زمینه اسناد مایه تعمیق این مسئله شد و او را به طرح ایده خطای بنیادی اسناد هدایت کرد. وی دریافت که مردم بیشتر هنگام تلاش در جهت فهم و تفسیر علت اقدامات دیگران، از دو الگو بهره می‌برند. گاه برای تفسیر رفتار کسی به ویژگی‌ها و صفات شخص فاعل استناد و ادعا می‌کنند وی

۴۷. برای مثال، رک: این سه نفر یهودی: مارکس، فروید، درکیم، محمد قطب، ترجمه محمد علی عابدین، تهران، مرکز نشر انقلاب، ۱۳۵۹، مقدمه مترجم، ص ۱۲-۱۳.

48. The Philosopher's Toolkit: A compendium of Philosophical Concepts and Methods, p.114.

49. Attribution.

50. Social Psychology, p.127.

51. Fritz Heider.

اصولاً شخصیتی دارد که این گونه رفتارها از او سر می زند، و گاه نیز ممکن است به عوامل و شرایط بیرونی استناد کنند و رفتاری را زاده عوامل متغیر بیرون از سرشت فرد بدانند. با توجه به این دو انگاره^{۵۲} یا الگو شاهد دو نوع اسناد خواهیم بود: اسناد موقعیتی،^{۵۳} و اسناد سرشتی.^{۵۴} اما در ترجیح یک الگو بر دیگری، معمولاً از قاعده تفریق^{۵۵} یا کسر و انکسار بهره می گیریم و با توجه به مجموع عوامل، یکی را بر دیگری مرجح می شماریم؛ برای مثال، اگر قاضی ای حکم به قصاص قاتلی دهد، ممکن است دست به اسناد سرشتی بزنیم و او را سنگدل و یا سرسخت بدانیم؛ اما اگر بدانیم طبق وی قانون ناگزیر است پس از اثبات جرم حکم به مرگ دهد، دیگر سراغ سرشت او نخواهیم رفت و پای عوامل بیرونی را پیش خواهیم کشید.^{۵۶}

با توجه به این دو الگو، اصولاً باید بکوشیم با توجه به عوامل مختلف رفتار دیگران را علت یابی کنیم؛ با این حال، عملاً بیشتر ما در تفسیر رفتار دیگران دچار خطای مکرر و ثابتی می شویم و جانب یک الگو را بر دیگری مقدم می داریم و به این ترتیب به دام خطای بنیادی اسناد می غلتیم. مقصود از خطای بنیادی اسناد،^{۵۷} آن است که تمایلی نیرومند در ما وجود دارد تا به جای بررسی عوامل مختلفی که موجب رفتار کسی شده است، به سرعت آن رفتار یا گفتار خاص را زاده شخصیت و منش یا سرشت آن شخص بدانیم. این خطا چنان عمومیت دارد که «بنیادی» نام گرفته است؛ برای مثال، هنگامی که مشاهده می کنیم، راننده ای به سرعت از چراغ قرمز رد می شود، بیشتر وی را فردی خاطی و قانون شکن ارزیابی می کنیم، یعنی این رفتار را زاده صفات و سرشت وی می دانیم. حال آن که منطقاً این رفتار علل مختلفی می تواند داشته باشد؛ مانند آن که وی متوجه قرمز بودن چراغ نشده باشد یا در وسط چهارراه ناگهان چراغ قرمز شده باشد یا آن که در مجموع فردی مقرراتی است، اما به دلیل مشکلی که برایش پیش آمده، عجله کرده و از چراغ قرمز رد شده است. همه این ها احتمالاتی معقول و منطقی هستند و طبق اصل حمل بر صحت می توانند گزینه های خوبی برای تفسیر ما باشند. با این همه، معمولاً این قبیل رفتارها، زاده قانون گریزی شخص قلمداد می شود، به خصوص در مواردی که ممکن است هرگز آن فرد را بیشتر از این حرکت ندیده باشیم.

دلیل خطا بودن این نوع اسناد آن است که ما معمولاً در این قبیل مواقع دچار نوعی دوگانگی در قضاوت هستیم و اگر خودمان همان حرکت را انجام دهیم؛ مثلاً از چراغ قرمز رد شویم، و از ما

52. Pattern.

53. Situational attribution.

54. Dispositional attribution.

55. Subtractive rule.

56. Social Psychology, 128.

57. Fundamental attribution error.

علت این کار را بپرسند، بلافاصله به عوامل بیرونی مانند حواس پرتی یا عجله و یا ندیدن چراغ قرمز متوسل می‌شویم و حاضر نیستیم که حرکت ما بر اساس اسناد سرشتی تفسیر شود.^{۵۸} به تعبیر دیگر، در این جا درست بر ضد قاعده زرین اخلاقی که توصیه می‌کند آن چه آن بر خود می‌پسندیم، همان را برای دیگران بپسندیم، از منطق یک بام و دو هوا یاری می‌گیریم تا اگر خطای کسی کرد، وی را قانون شکن بدانیم، اما اگر همان خطا از ما سرزد، آن را زاده عوامل بیرونی به شمار آوریم.^{۵۹} در واقع، علت اصلی رواج خطای بنیادی اسناد، کمبود اطلاعات مرتبط برای تصمیم‌گیری است. ما در حالی که خود را ناگزیر از تفسیر رفتار دیگران می‌دانیم، بیشتر اطلاعات کافی برای این کار را نداریم. از این رو، برای پر کردن این خلأ می‌کوشیم تا آن را با این سبک تبیینی بر طرف سازیم و با ارجاع رفتارها به شخصیت و منش افراد، کاستی دانسته‌های خود را جبران کنیم. این جا است که اهمیت تأکیدهایی که در احادیث مختلف بر ضرورت کاوش برای یافتن عذری مقبول، آشکار می‌گردد. بخش قابل توجهی از این احادیث ما را تشویق می‌کنند تا همواره در پی توجیهی پذیرفتنی برآییم. حتی در برخی از این سخنان ناتوانی ما بر یافتن وجهی مقبول دلیل بدخواهی ما معرفی شده است.

روان‌شناسان برای مقابله با خطای بنیادی اسناد و دیگر خطاهایی که در این عرصه رخ می‌دهد، شیوه‌ای را تعلیم می‌دهند که پیش‌اسناد^{۶۰} نام دارد. طبق این تکنیک تفسیری، باید بکوشیم تا قبل از رخ دادن رفتار یا گفتاری که ممکن است آن را به صورت بدی تفسیر کنیم، برای آن علت یا علل موجه و ناخواسته‌ای فراهم سازیم؛ برای مثال، پیشاپیش فرض کنیم که فلان شخص در سخنان تند خود قصد توهین به ما را ندارد و آن را به عللی غیر عمدی نسبت دهیم.^{۶۱} تعبیر «التمس له عذراً» - که در سخن امام علی علیه السلام آمده و دقیقاً به معنای عذر تراشی است - به خوبی بازگوی روشن همان پیش‌اسناد است که در منابع روان‌شناسی به آن پرداخته شده است.

۲. قیاس به نفس

در تعریف حمل بر صحت تأکید می‌شود بکوشیم تا «بهترین» تفسیر را از رفتار و گفتار دیگران به دست دهیم، اما این «بهترین» در نهایت، ناظر به فهم و معیارهای ماست. در این جا ناخواسته سراز قیاس به نفس در می‌آوریم؛ به این معنا که برای فهم رفتار دیگران، باید بکوشیم آن را با

58. Social Psychology, p.135. See also: Psychology, John W. Santrock, McGraw-Hill, 2003, p.648; psychology: the science of behavior, Neil R. Carlson, William Buskist, Boston, Allyn & Bacon, 1997, p.488.

۵۹. برای توضیح بیشتر درباره این قاعده، رک: «قاعده زرین در حدیث و اخلاق»، سید حسن اسلامی، علوم حدیث، شماره ۴۵-۴۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۶.

60. Preattribution.

۶۱. روانشناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، ص ۳۱۷؛ روانشناسی اجتماعی، ص ۶۶۷.

معیارهایی که معقول و پذیرفتنی می‌دانیم، بسنجیم و سپس داوری کنیم. از این رو، عملاً خود را مدار و محور تفسیر رفتار دیگران قرار داده‌ایم؛ یعنی قیاس به نفس. این آفتی است که ظاهراً از آن پرهیزی نیست و حتی حسن نیت نمی‌تواند خطراتش را برطرف کند. کافی است داستان آن عابدی را به یاد آوریم که در جزیره‌ای سرسبز به عبادت مشغول بود و آرزو می‌کرد کاش خدای را الاغی بود تا در این جزیره بچرد و بدین ترتیب علف‌ها تباه نشود.^{۶۲} همچنین چه بسا با دیدن کسی که از چراغ قرمز رد می‌شود، قیاس به نفس کرده، وی را قانون شکن بدانیم؛ حال آن که ممکن است وی دچار کوررنگی باشد. از قضا تا قرن هیجدهم کوررنگی کشف نشده بود و تصور می‌شد همه انسان‌های بینا در تشخیص رنگ‌ها یکسان هستند.^{۶۳} یا با مشاهده کسانی که در مرگ عزیز از دست رفته خود شادی می‌کنند، ممکن است فکر کنیم که آنان از دست وی راحت شده و شاد هستند. در صورتی که ممکن است علت شادی آنان این باشد که وی از رنج دنیا رها شده و به نعیم ابدی واصل شده است.^{۶۴}

به همین سبب، گاه گفته‌اند که این اصل، بر اساس نوعی نگرش سلطه‌طلبانه و امپریالیستی استوار است.^{۶۵} بدین ترتیب، تأکید بر مشابهت دیگران با خودمان، راه توجه به تفاوت‌ها را می‌بندد. برای جبران این نقص، راجر گرندی^{۶۶} اصلی را به نام اصل انسانیت^{۶۷} پیشنهاد می‌کند. طبق این اصل، لازم نیست که دیگران را کاملاً شبیه خودمان بدانیم، بلکه کافی است که توان فهم رفتار آنان را داشته باشیم و فرض را بر این بگذاریم که رفتارشان قابل فهم است.^{۶۸} این اصل در پی آن است تا به جای به دست دادن الگویی واحد برای تفسیر رفتار دیگران، صور محتمل و معقولی را معرفی کند و افق فهم و تفسیر ما را بگستراند. بدین ترتیب، توصیه اصلی این اصل آن است که دیگران را: «مثل خودتان در نظر آورید، مگر آن که نتوانید با این فرض که آنها مثل خودتان هستند عملشان را توضیح دهید، یا با فرض این که آنها متفاوت از خودتان هستند، بهتر بتوانید عمل آنها را توضیح دهید».^{۶۹} از این رو، به جای آن که فقط بکوشیم رفتار دیگران را بر اساس مشابهت با رفتار خودمان تفسیر کنیم، باید در پی آن باشیم تا فهم ناپذیری رفتارشان را به

۶۲. الکافی، ج ۱، ص ۲۸.

۶۳. فلسفه امروزین علوم اجتماعی با نگرش چند فرهنگی، ص ۱۹۰.

۶۴. برای نمونه، در بخشی از فیلم «رؤیاها» [Dreams] ساخته کوروساوا، فیلمساز برجسته ژاپنی، رهگذری وارد دهی می‌شود و می‌بیند که اهل دهکده لباس‌های زیبایی پوشیده و در مرگ کسی که مرده است شادمانی می‌کنند و چون علت آن را می‌پرسد، پاسخ می‌شنود که مرگ برای آنان رهایی از آلام است.

65. The Philosopher's Toolkit: A compendium of Philosophical Concepts and Methods, p.115.

66. Roger Grandy.

67. Principle of humanity.

۶۸. فلسفه امروزین علوم اجتماعی با نگرش چند فرهنگی، ص ۱۹۱.

۶۹. همان، ص ۱۹۲.

حداقل برسانیم. با توجه به این ملاحظات می‌توان گفت که تنها پادزهر آفت قیاس به نفس آن است که بکوشیم دیدگاه خودمان را همواره گسترش بدهیم و در پی یافتن تفاسیر محتمل و معتبری از رفتار دیگران باشیم، تا به دام تنگ نظری نیفتیم.^{۷۰}

۳. دوری افق‌ها

سومین مانع تفسیر به احسن، دوری افق تفسیرگران است. ما برای فهم درست رفتار و گفتار کسی و به دست دادن معقول‌ترین تبیین از آن باید به افق فهم گوینده و نویسنده نزدیک شویم تا موفق به این کار گردیم. از سوی دیگر، به میزانی که فاصله افق فهم میان ما بیشتر می‌گردد، امکان فهم درست و به دست دادن تفسیر معقول دشوارتر می‌گردد. این فاصله می‌تواند مکانی، زمانی، زبانی، فرهنگی، و اندیشگی باشد. امام خمینی در بحث جبر و تفویض خویش به خوبی این نکته را بیان کرده است. وی پس از نقل دیدگاه عارفان، بحثی فلسفی را می‌آغازد و در ادامه می‌نویسد:

البته قول عرفا باطل نیست، ولی ما نمی‌توانیم قول ایشان را هضم کنیم؛ زیرا فهم قول آنها ذوق عرفانی لازم دارد. چنان که کثیری از ناس شعر مثنوی را جبر می‌دانند، و حال آن که مخالف با جبر است و علت آن این است که آقایان معنای جبر را نمی‌دانند. و چنان که مرحوم حاجی نیز در شرح خود بر مثنوی نتوانسته در شرح و تفسیر مرام مولوی را برساند؛^{۷۱} زیرا حکیمی قول عارفی را بیان نموده بدون این که حظ وافر از قریحه عرفانی داشته باشد و بلا تشبیه مثل این است که ملحدی، مرام نبی مرسل را شرح کرده باشد. بیان مرام شخصی، قریب الافق بودن با اعتقاد او را لازم دارد. برای شرح قول عارف رومی، مردی صوفی که یک نحوه کشف ذوقی داشته باشد لازم است که آن هم نه با نثر، بلکه با نظم که از روی ذوق عرفانی برخاسته باشد؛ مانند نسیمی که از سطح آبی بر می‌خیزد، به شرح آن بپردازد.^{۷۲}

راه غلبه بر این مانع، آن است که بکوشیم تا با جدیت این فاصله‌ها را بر طرف کنیم و از منظر شخص مورد تفسیر رفتار و گفتارش را بنگریم و افق دید و تفسیر خود را گسترش دهیم.

۳. سوگیری تأیید

حالت آرمانی فهم در ما آن است که بتوانیم با داشتن اطلاعات کافی و فارغ از حب و بغض رفتار و گفتار دیگران را به بهترین شکل تفسیر کنیم. با این حال، افزون بر کمبود اطلاعات مورد

70. The Philosopher's Toolkit: A compendium of Philosophical Concepts and Methods, p.115.

۷۱. شرح مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، ملاهادی سبزواری، کتابخانه سنایی، [تهران]، [بی‌تا]، ص ۳۴-۳۵.

۷۲. تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۲، ص ۱۹۸.

نیاز، بیشتر ناخواسته اسیر سوگیری‌هایی هستیم که موجب تحریف واقعیت و تیرگی عرصه شناختی ما می‌شود. مقصود از سوگیری،^{۷۳} تمایلی است که داوری و تفسیر ما را پیشاپیش به سمت خاصی جهت می‌دهد و موجب می‌شود تا شواهد خلاف آن تمایل را نبینیم یا نادیده انگاریم یا پیش‌داورانه و بر اساس فرضیات تغییرناپذیری رفتار دیگران را تفسیر کنیم. روان‌شناسان اجتماعی به گونه فزاینده‌ای موفق به شناسایی و معرفی سوگیری‌های مختلفی شده و به هر یک نامی داده‌اند. برخی از این سوگیری‌ها - که موجب تفسیر نادرست رفتار و گفتار دیگران می‌شوند - عبارت‌اند از: سوگیری جنسیتی،^{۷۴} سوگیری فرهنگی،^{۷۵} و سوگیری نژادی.^{۷۶} تأثیر این سوگیری‌ها به حدی است که گاه متخصصان نیز از آنها در امان نمانده‌اند؛ برای مثال، امروزه در آثار فروید، سوگیری جنسیتی، و در آثار برخی روان‌شناسان آمریکایی سوگیری نژادی، همچون تأکید بیش از حد بر تفاوت میان سفیدها و سیاهان در بحث هوش، شناسایی و به آنها اشاره شده است.^{۷۷}

یکی از این سوگیری‌ها، سوگیری تأیید^{۷۸} نام دارد که در آن شخص فقط در پی شواهدی است که برداشتش را تأیید می‌کند و شواهد خلاف را نادیده می‌گیرد و کنار می‌نهد؛^{۷۹} برای مثال، اگر کسی را بخیل بدانیم، حرکات صرفه‌جویانه او را گواه تفسیر خود قرار می‌دهیم؛ اما یا اقدامات سخاوتمندانه او را نمی‌بینیم یا آن که آنها را تصادفی و ناخواسته شمرده و از اهمیتشان در فهم آن شخص می‌کاهیم و بدین ترتیب، همچنان تفسیر اولی خود را حفظ می‌کنیم.

راه غلبه بر این سوگیری، و سوگیری‌های دیگر، آن است که نسبت به وجود آنها در خودمان هشیار باشیم و به بودنشان اعتراف کنیم، و بکوشیم تا از تأثیرشان بکاهیم. بیان این توصیه از اجرای آن بسیار دشوارتر است، به خصوص آن که ما در مجموع دیگران را دارای سوگیری‌های متعدد می‌دانیم، و در عین حال خودمان را بر کنار از آنها می‌شماریم؛ یعنی یکی از جلوه‌های نقض اصل حمل بر صحت. گفتنی است که تازه‌ترین سوگیری شناخته شده، سوگیری نقطه کور^{۸۰} نام دارد و طبق آن، شخص اساساً منکر وجود هر نوع سوگیری در اندیشه و رفتارش می‌شود.^{۸۱} البته، در برخی متون تخصصی، خطای بنیادی اسناد نیز نوعی سوگیری معرفی شده است، ولی به دلیل اهمیتی که دارد، در اینجا مستقلاً از آن بحث شده است.

73. Bias.

74. Gender bias.

75. Cultural bias.

76. Racial bias.

77. Fundamentals of Psychology, p.34-37.

78. Confirmation bias.

79. Discovering Psychology, p.270.

80. Bias blind spot.

81. The Evolution of Accuracy and Biases in Social Judgement, Mrtie G.Haselton and David C.Funder, in Evolution and Social Psychology, p.17.

حدود

با همه قوت و ضرورتی که این اصل دارد، در مواردی مجاز به دست کشیدن از آن هستیم؛ به این معنا که کاربست اصل حمل بر صحت، در واقع، خلاف اصل صحت به شمار می‌رود و نقض غرض خواهد بود. برخی از این موارد در احادیث آمده است و برخی با تأمل در مفهوم این اصل، به دست می‌آید. سه مورد اساسی که می‌توان اصل حمل بر صحت را کنار نهاد، عبارت‌اند از: ۱. توجه به شرایط زمانه، ۲. رعایت دیدگاه کلی مائین، عامل یا قایل، ۳. عذر بدتر از گناه.

۱. توجه به شرایط زمانه

نخستین مورد استثنا، توجه به وضع و شرایط زمانی است که در آن قرار داریم و در پی حمل به صحت هستیم؛ برای مثال، در جایی که مناسبات مالی در جامعه مختل شده و شاهد موارد متعددی از سوء استفاده از اعتماد دیگران هستیم، در مواجهه با رفتارهای مالی و تقاضاهایی که از ما می‌شود، لازم است که راه احتیاط را در پیش گیریم و به جای پیش کشیدن اصل حمل بر صحت، هشیارانه گام برداریم و حتی گاه در پی شواهد خلاف باشیم. در برخی از روایات به این نکته اشاره و این گونه تعلیم داده شده است:

إِذَا اسْتَوَى الصَّالِحُ عَلَى الزَّمانِ وَأَهْلِهِ ثُمَّ أَسَاءَ رَجُلٌ الظَّنَّ بِرَجُلٍ لَمْ تَطْهَرْ مِنْهُ خِزْيَةٌ فَقَدْ ظَلَمَ وَإِذَا اسْتَوَى الْفَاسِدُ عَلَى الزَّمانِ وَأَهْلِهِ فَأَحْسَنَ الرَّجُلُ الظَّنَّ بِرَجُلٍ فَقَدْ غُرِرَ؛

چون نیکوکاری بر زمانه و مردم آن بیشتر شود و کسی به دیگری گمان بد برد، که از او فضیحتی آشکار نشده، ستم کرده است و اگر بدکاری بر زمانه و مردم آن غالب شود و کسی به دیگری گمان نیک برد، خود را فریفته است.^{۸۲}

در مواردی نیز به صراحت از کاربست این اصل در برخی شرایط منع شده است؛ برای مثال، از امام هادی علیه السلام نقل شده است که فرمود:

إِذَا كَانَ زَمَانٌ الْعَدْلُ فِيهِ أَغْلَبَ مِنَ الْجَوْرِ فَحَرَامٌ أَنْ تَظُنَّ بِأَحَدٍ سُوءًا حَتَّى تَعْلَمَ ذَلِكَ مِنْهُ. إِذَا كَانَ زَمَانٌ الْجَوْرُ فِيهِ أَغْلَبَ مِنَ الْعَدْلِ فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَظُنَّ بِأَحَدٍ خَيْرًا حَتَّى يَبْدُوَ ذَلِكَ مِنْهُ؛^{۸۳}

هرگاه در زمانه‌ای داد بیش از بی‌داد باشد، حرام است که به کسی بدگمان باشی، تا آن که آن را از او بشناسی و هرگاه در زمانه‌ای بی‌داد بیش از داد باشد، کسی را نرسد که به دیگری گمان نیک برد، مگر آن که این نکته از او آشکار گردد.

در واقع، این خود حکمی عقلایی که به میزانی که مسأله مورد بحث اهمیت مالی، اجتماعی و فرهنگی پیدا می‌کند، نسبت به کاربرد کلی اصل حمل بر صحت دقت کنیم و ناخواسته قربانی

۸۲. نهج البلاغه، حکمت ۱۱۴، ترجمه سید جعفر شهیدی، ص ۳۸۰. نیز، رک: الکافی، ج ۱۰، ص ۴۹۷.

۸۳. الدرّة الباهرة من الأصداف الطاهرة، ص ۴۲. نیز رک: بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۳۷۰؛ مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۱۴۵.

خوش بینی بیش از حد خود نشویم.

۲. رعایت دیدگاه کلی مآتن

دومین استثنا در جایی است که می‌کوشیم رفتار کسی را چنان خوشبینانه تفسیر کنیم که ممکن است جامعه ما را خوش آید، اما با مبانی و دیگر اجزای دیدگاه وی سازگار نباشد؛ برای نمونه، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، بر اساس مبانی خود، به صراحت و روشنی فلسفه و منطق یونانی را یکسره محکوم می‌کند و بی‌ارزش می‌شمارد.^{۸۴} با این حال، امروزه برخی افراد کوشیده‌اند با دستکاری سخنانش و حذف نکات کلیدی وی، موضع او را رقیق ساخته و حتی او را مدافع منطق ارسطویی معرفی کنند و مخالفت‌های او را فقط ناظر به سوء استفاده از منطق تفسیر کنند.^{۸۵} چنین اقدامی ممکن است دیگران را خوش آید و نوعی حمل بر صحت به شمار رود، اما از آن جا که با مبانی شخص میرزا و اظهارات صریح و متعدد وی مغایر است، در واقع نقض اصل حمل بر صحت است و همان است که به حق، «تفسیر بما لایرضی صاحبه» نامیده می‌شود.

۳. عذر بدتر از گناه

گاه با حمل بر صحت و تفسیر سخن یا رفتار کسی بر اساس بهترین شکل مقبول و ممکن، او را و دیدگاه وی را موجه ساخته، اما با عذر تراشی به سود او، عذری بدتر از گناه به او نسبت داده‌ایم. این جاست که باید دست از این اصل کشید و در واقع رعایت آن در نقض آن است. تفسیری که ملاصدرا از علت مخالفت غزالی با فلاسفه و تکفیر آنان دست می‌دهد، از این گونه است.^{۸۶} صدرا در پی توجیه موضع فیلسوف ستیزانه غزالی بر می‌آید و با رعایت اصل حمل بر صحت، سه تفسیر از رفتار وی یا علت تکفیر فلاسفه به دست نقل می‌کند که به فرض درستی آنها، غزالی را از اتهام فلسفه ستیزی تبرئه می‌کند، اما ناخواسته و عملاً او را به گناهی دیگر متهم می‌سازد.

صدرا بر آن است که غزالی خود پیرو فلاسفه بود و بسیاری از عقاید خود را از آنان گرفته بود. سپس سه توجیه برای علت تکفیر فلاسفه به دست می‌دهد: ۱. رعایت مصلحت دینی عوام مردم. از این منظر، صدرا مدعی است که چون بسیاری از مسلمانان بی‌توجه و ادراک لازم سخنان فلاسفه را می‌پذیرفتند و در نتیجه گمراه می‌شدند، غزالی مصلحت‌اندیشانه آنان را تکفیر نمود تا

۸۴. برای توضیح بیشتر در این باره، رک: *ابواب الهدی*، میرزا مهدی اصفهانی، تحقیق حسین مفید، تهران، منیر، ۱۳۸۷؛ *رؤیای خلوص؛ بازخوانی مکتب تفکیک*، سید حسن اسلامی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰.

۸۵. برای توضیح این دیدگاه و نقد آن، رک: «آیا قیاس فقهی همان قیاس منطقی است؟» سید حسن اسلامی، *آینه پژوهش*، شماره ۱۱۶-۱۱۷، خرداد- شهریور ۱۳۸۸؛ «رتوش واقعیت»، سید حسن اسلامی، *آینه پژوهش*، شماره ۱۲۵، آذر و دی ۱۳۸۹.

۸۶. برای آشنایی با دلایل غزالی در تکفیر فلاسفه و سنجش آنها، رک: «غزالی و اخلاق داوری»، سید حسن اسلامی، در *مجموعه مقالات غزالی پژوهی*، به کوشش سید هدایت جلیلی، تهران، خانه کتاب، ۱۳۸۹.

کسی ناخواسته گمراه نشود. ۲. غزالی خود ترس آن داشت که مبدا به دست فقهای ظاهری مسلک روزگارش تکفیر شود، از این رو، برای حفظ خویش فلاسفه را تکفیر نمود. ۳. تکفیر آنان در اوائل کارش بود که چندان با آرای حکما آشنا نبود و به مرحله بلوغ فکری نرسیده بود، اما بعدها از این تکفیر خود دست کشید و توبه کرد و دیدگاه فلاسفه را پذیرفت. ^{۸۷} اگر کسی با مبانی غزالی و داوری های او آشنا باشد، این توجیهات را قانع کننده نخواهد یافت. دو توجیه نخست، به فرض صحت، بیش آن که به سود غزالی باشد، از نظر اخلاقی به زیان او است؛ کسی حق ندارد برای رهایی خود از اتهام تکفیر یا رعایت مصلحت عوام، بی گناهان دیگری را کافر بشمارد. توجیه سوم نیز با موضع گیری غزالی در کتاب *المنقذ من الضلال* سازگار نیست. وی در این کتاب که در اواخر زندگی اش نوشته و در آن عمر خود را بیش از پنجاه سال بر می شمارد، ^{۸۸} به صراحت «متفلسفان» مسلمانی چون فارابی و ابن سینا را تکفیر می کند. ^{۸۹} بدین ترتیب، چنین تلاش هایی را از بیخ نمی توان حمل بر صحت دانست و در اصل خلاف اصل بر صحت است.

اصل کلی این باب آن است که هر جا در کار بست اصل حمل بر صحت تردید کردیم، از خود بپرسیم که اگر دیگری قرار بود رفتار ما را تفسیر کند، انتظار چه نوع تفسیری را داشتیم. پاسخی که به این پرسش خواهیم داد، تکلیف ما را معین خواهد کرد. این برخورد لازمه سازگاری منطقی در اندیشه و تبعیت از قانون زرین رفتار اخلاقی است که در این سخن امام علی علیه السلام آمده است:

اجْعَلْ نَفْسَكَ مِزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ غَيْرِكَ فَأَحِبَّ لِعَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَاكْرَهُ لَهَا مَا تَكْرَهُ لَهَا
[... وَأَوْضَ مِنَ النَّاسِ بِمَا تَرْضَاهُ لَهُمْ مِنْ نَفْسِكَ]

خود را میان خویش و دیگری میزانی بشمار. پس آن چه برای خود دوست می داری، برای جز خود دوست بدار. و آن چه تو را خوش نیاید، برای او ناخوش بشمار. [...] و از مردم برای خود آن بپسند که از خود می پسندی در حق آنان. ^{۹۰}

ساده لوحی یا تغافل

این اصل - که در روایات متعددی به اشکال مختلفی تعلیم داده شده است - در مجموع راهنمای ارجمندی برای فهم و عمل به شمار می رود و هر چند ممکن است در مواردی موجب گمراهی ما گردد، با این همه ریشه در عقل سلیم دارد و ما را از خطاهای استدلالی و تفسیری باز می دارد. به گفته کواین، فیلسوف معاصر آمریکایی:

۸۷. *المبدأ والمعاد*، ص ۵۲۱ - ۵۲۲.

۸۸. *المنقذ من الضلال والموصل الى ذی العزة والجلال*، ص ۱۸.

۸۹. همان، ص ۳۲.

۹۰. *نهج البلاغه*، ترجمه سید جعفر شهیدی، نامه ۳۱، ص ۳۰۱.

حماقت بیش از حد مخاطب احتمال کمتری دارد تا ترجمه نادرست رفتار وی.^{۹۱}

با این همه، گاه وسوسه می‌شویم تا از کاربست این اصل در موارد ابهام پرهیزیم و حمل بر صحت را در این موارد برابر با قربانی شدن ساده‌لوحی خود بدانیم، به خصوص این وسوسه هنگامی نیرومند می‌شود که، همچون نراقی، مدعی شویم در زمانی زندگی می‌کنیم که در آن بدی بر نیکی چیره است و هر کس خوش بینی پیشه کند، فریب خورده است. در این گونه موارد است که گاه با استناد به برخی احادیث در پی آن بر می‌آییم تا عمل خود را موجه و بدبینی خویش را مجاز سازیم و بدین ترتیب، اصل حمل بر صحت را کنار بگذاریم. این کار دشواری نیست و هر کس می‌تواند مثال‌هایی از ساده‌لوحی دیگران و فریب خوردگی‌شان به دست دهد. نتیجه عملی چنین باوری آن است که بیشتر اصل حمل بر صحت را نادیده گرفته و آن را کنار می‌گذاریم و یا درست بر ضد آن، حمل بر «فساد» می‌کنیم. این رفتار، ممکن است در یک یا دو مورد سودمند باشد. با این حال، در مجموع زیان‌بخش است و زاده سوء فهمی عمیق. به نوشته هیو لافولت،^{۹۲} فیلسوف اخلاق معاصر، چنین نگرشی بر دو ادعا استوار است: یکی آن که مردم در پی سوء استفاده از ما هستند، و دیگر آن که موضع دفاعی و بسته در قبال دیگران داشتن اخلاقاً مطلوب است. در صورتی که این دو ادعا مخدوش هستند یا جای تردید دارند.^{۹۳} چنین نگاهی بیش از آن که زاده تجربه فراوان و پختگی شخص باشد، نتیجه شناخت سطحی و تمرکز بیش از حد بر خویش شدن است. در اصل، با تفسیر نادرست خود از رفتار دیگران است که فکر می‌کنیم آنان بدخواه هستند و باید نسبت به آنها هشیار بود. مهم‌تر آن که به فرض که مردم انگیزه‌های نادرستی داشته باشند، این شیوه تفکر و موضع دفاعی گرفتن، آن انگیزه‌ها را تشدید خواهد کرد و اگر ما در پی بهبود وضع مردم باشیم، راه به جایی نخواهیم برد.^{۹۴}

از این رو، باید افق دید خود را گسترش دهیم و نگرشمان را اصلاح کنیم. برای این کار، باید در خود نوعی زودباوری آگاهانه را در خود پرورش دهیم که لافولت نامش را ساده‌لوحی پرورده شده،^{۹۵} می‌گذارد. مقصود از این خصلت آن است که آگاهانه بکوشیم تا به جای دیدن و تمرکز بر خطاها و انگیزه‌های نادرست، نیکی‌ها و انگیزه‌های خوب را ببینیم.^{۹۶} احتمال دارد که این شیوه در مواردی به زیان ما باشد، اما کنار نهادن آن، بی‌گمان ما را قربانی بدبینی مان خواهد کرد.^{۹۷} این

91. The Philosopher's Toolkit: A compendium of Philosophical Concepts and Methods, p.115.

92. Hugh LaFollette.

93. The Practice of Ethics, p.291.

94. Ibid, p.292.

95. Cultivated naivety.

96. Ibid, p.293.

۹۷. برای تفصیل بیشتر در این باره، رک: «مشق اخلاق»، سید حسن اسلامی، هفت آسمان، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۸۹.

تحلیل یادآور توصیه به «تغافل» یا «تغابی» است که در احادیث اخلاقی متعددی بر آن تأکید و نشانه خردمندی، بزرگواری و کرامت شمرده شده است؛^{۹۸} برای مثال، امام علی در عهدنامه خود به مالک اشتر می‌فرماید:

وَتَغَابَ عَنْ كُلِّ مَا لَا يَضِغُ لَكَ؛

خود را از آن چه برایت آشکار نیست، ناآگاه گیر.^{۹۹}

فرجامین سخن

اصل حمل بر صحت یا تفسیر به احسن - که در روایات آغازین این نوشته بر آن تأکید فراوان شده - ارشاد به حکمی عقلی و عقلایی و لازمه زیست انسانی و اسلامی است. این احادیث حقیقتی عمیق را به زبانی ساده و با مثال‌هایی روشن بیان می‌کنند و تردیدهایی از قبیل اظهارات نراقی، در اهمیت آنها و درستی مضمونشان تزلزلی ایجاد نمی‌کند. در واقع، این احادیث تعلیمی می‌دهند که افزون بر جنبه اخلاقی آن، زمینه‌ساز تفکر و تدبیر درست در امور عالم و توصیه‌ای است برای فهم عمیق تر رفتار دیگران. تأکید فراوان در جهت یافتن عذر یا حتی یافتن عذر برای رفتار یا گفتاری که ناپسندش می‌شماریم، دعوتی است به پاک ساختن درون مان از خودمحوری‌ها و سوگیری‌هایی که واقعیت را تحریف و افق دید ما را تنگ می‌کنند. فراخوان به مقدم شمردن سخن دیگران و تکذیب شنیده‌های خود، فضایی را می‌گشاید که در آن جایی برای شایعه‌پرازی و تفسیرهای ناروا از گفتار و کردار مسلمانان بر جای نمی‌گذارد و مردم را به دقت در شنیده‌ها و تفسیرهایشان دعوت می‌کند. اصل حمل بر صحت، اصلی است که نفی یا تضعیف آن، امکان هرگونه فهم و تفسیر درستی را از ما می‌گیرد و یکسونگری و جانبداری را در ما، که تمایلی است ذاتی، تقویت می‌کند. با توجه به این نکات است که تأمل بیشتر در این قبیل احادیث، اهمیت دو چندان می‌یابد و اعتبار مضمونشان را آشکارتر می‌کند.

کتابنامه

- /احیاء علوم الدین، ابوحامد محمد غزالی، تحقیق عبد الله الخالدی، بیروت، دارالارقم بن اُبی ارقم، ۱۹۹۸م.
- /الاختصاص، محمد بن محمد بن نعمان مقلب به شیخ مفید، در مصنفات الشیخ المفید، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲.

۹۸. برای نمونه، در سخنان امام علی آمده است: الکریم یتغافل و ینخدع، (شرح غرر الحکم و درر الکلم، ج ۱، ص ۱۲۱)؛ تغافل یحمد امرک (همان، ج ۲، ص ۳۱۵)؛ لا حلم کالتغافل (همان، ج ۶، ص ۳۵۶).

۹۹. نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، ص ۳۲۸.

- اندیشه نامه علامه بلاغی، سید حسن اسلامی، کنگره بین المللی علامه بلاغی، قم، ۱۳۸۶ ش.
- بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- پژوهش های فلسفی، لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز، ۱۳۸۰ ش.
- تاریخ جامع ادیان، جان بی. ناس، ترجمه علی اصغر حکمت، ویراسته پرویز اتابکی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
- تقریرات فلسفه امام خمینی، سید عبد الغنی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱ ش.
- الخصال، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه معروف به شیخ صدوق، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، منشورات جامعه المدرسین، ۱۴۰۳ ق.
- الدرة الباهرة من الأصداف الطاهرة، جمال الدین مکی بن محمد مقلب به شهید اول، تحقیق داود صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵ ش.
- روان شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، جمعی از مؤلفان، قم - تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت، ۱۳۸۲ ش.
- روان شناسی اجتماعی، رابرت بارون، دان بیرن و نایلا برنسکامب، ویراست یازدهم، ترجمه یوسف کریمی، تهران، نشر روان، ۱۳۸۸ ش.
- شرح غرر الحکم و درر الکلم، جمال الدین محمد خوانساری، تصحیح می رجلال الدین حسینی ارموی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ ش.
- عوالمی الآلی، ابن ابی جمهور احسائی، قم، سیدالشهداء، ۱۴۰۵ ق.
- عوائد الایام، ملا احمد نراقی، قم، مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، ۱۳۷۵ ش.
- عیسی، همفری کارپنتر، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ ش.
- فلسفه امروزی علوم اجتماعی با نگرش چند فرهنگی، برایان فی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱ ش.
- القواعد الاصولیه و الفقهیه علی مذهب الامامیه، به کوشش محمد علی تسخیری، تهران، المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیه، ۱۴۲۵ ق.
- القواعد الفقیهیه، سید محمد حسن بجنوردی، تحقیق مهدی مهریزی و محمد حسین درایتی، قم، دلیل ما، ۱۳۸۶.
- القواعد: مائه قاعده فقهیه معنا و مدرک و مورد، سید محمد کاظم مصطفوی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق قسم احیاء التراث مرکز بحوث دار الحدیث، قم،

- دارالحدیث، ۱۳۸۷ش.
- کتاب مقدس، لندن، نشر ایلام، ۲۰۰۲م.
- المبدأ والمعاد، محمد بن ابراهیم صدر المتألهین، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ش.
- محاسبه النفس سید بن طاووس وکشف الريبه عن احکام الغيبه، زین الدین عاملی شهید ثانی، مرتضوی، [بی جا]، [بی تا].
- مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، می رزا حسین نوری طبرسی، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
- المنجد فی اللغة العربیة المعاصرة، زیر نظر صبحی حموی، بیروت، دار المشرق، ۲۰۰۰م.
- المنقذ من الضلال والموصل الی ذی العزة والجلال، ابو حامد محمد الغزالی، تحقیق علی بوملحم، بیروت، ۱۹۹۳م.
- نهج البلاغه، گردآوری شریف رضی، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۳ش.
- Applying ethics: a text with readings, edited by Jeffrey Olen, Julie C. Van Camp, and Vincent Barry, Thomson Wadsworth, Belmont, USA, 2008.
- Bioethics: an introduction for the biosciences, Ben Mepham, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Charity, principle of, by Richard Feldman in The Routledge Encyclopedia of philosophy, General Editor Edward Craig, London and New York, Routledge, 1998, Vol.2.
- Discovering Psychology, fourth edition, Hockenbury and Hockenbury, 2007, copied by Senobar Books, Tehran, 1387.
- Fundamentals of Psychology, Michael W. Eysenck, New York, Psychology Press, 2009.
- Informal Logic: A pragmatic approach, Douglas Walton, Second edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Social Psychology, John D. Delamater and Daniel J. Myers, Belmont, Thomson Wadsworth, 6th edition, 2007.
- The Evolution of Accuracy and Biases in Social Judgement, Mrtie G. Haselton and David C. Funder, in Evolution and Social Psychology, edited by Mark Schaller, Jeffry A. Simpson, and Douglas T. Kenrick, Psychology Press, New York, 2006.
- The Philosopher's Toolkit: A compendium of Philosophical Concepts and Methods, Julian Baggini & Peter S. Fosl, Blackwell Publishing, Malden, 2003.

شناخت خصوصیات مخاطبان معصومان علیهم السلام و تأثیر آن در فهم حدیث

نصرت نیل ساز*

محمد کاظم رحمان ستایش**

محمد مجید شیخ بهایی***

چکیده

شناخت ویژگی‌های مخاطب مستقیم معصوم علیه السلام از مهم‌ترین قرینه‌های فهم معنای صحیح حدیث است. ویژگی‌های اعتقادی مخاطب از جمله: دین، مذهب، گرایش‌های اعتقادی، میزان ایمان. ویژگی‌های علمی از جمله: میزان دانش، قدرت فهم و درک، عالم و جاهل بودن و ویژگی‌های طبعی مخاطب از جمله مهم‌ترین خصوصیات مخاطب است که نوع خاصی از خطاب معصوم علیه السلام را به دنبال دارد. کلید واژه‌ها: احادیث معصومان علیهم السلام، فهم حدیث، شناخت مخاطبان،

درآمد

عالمان بسیاری در زمینه فقه الحدیث قلم زده و با غور در راه‌ها و روش‌های فهم متن، لایه‌های مختلف این علم را پرورانده، تنظیم و تبیین کرده‌اند. از جمله اصول اساسی فهم حدیث در علم فقه الحدیث - که مورد تأیید و تأکید سایر پژوهش‌گران در این حوزه است - در نظر گرفتن قراین مختلف کلامی و مقامی همراه با متن روایت است؛ زیرا در بسیاری موارد، معنایی که در مواجهه ابتدایی و بدون در نظر گرفتن قرینه‌های متصل و منفصل، از حدیث برداشت می‌شود، با معنای حقیقی آن فاصله بسیار دارد. از این رو، قرینه، دلیل و راهنمای فهم صحیح متن است. در میان قراین نیز، قرینه‌های حالی و مقامی که در اصطلاح محدثان از آن به فضای صدور حدیث

* استادیار دانشگاه تربیت مدرس.

** استادیار دانشگاه قم.

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده اصول دین.

تعبیر می‌شود، از جایگاهی ویژه برخوردار است؛ چرا که حدیث نیز همچون هر سخن دیگری متأثر از فضای حاکم بر آن صادر می‌شود.

این مهم در بین پژوهش‌گران علوم حدیثی کاملاً مورد توجه قرار گرفته و آثار بسیاری در مورد آن قلم خورده است. اما توجه به این نکته دارای اهمیت است که مهم‌ترین تشکیل دهنده مقام بیان و فضای صدور حدیث، مخاطب امام معصوم علیه السلام است؛ چرا که حالات و روحیات مخاطب از نخستین عواملی است که فضای سخن را به وجود می‌آورد. از سوی دیگر، معصومان ما بلیغ‌ترین انسان‌ها بوده‌اند که جز به اقتضای حال سخن نمی‌راندند و در رویارویی با افراد مختلف، بنا بر سطح عقل و فهم افراد و میزان بهره‌آنها از ایمان و تقوی سخن می‌گفتند. بنابراین، به طور مسلم شناسائی مخاطب امام و حال وی، در فهم مقصود امام از حدیث تأثیری مستقیم دارد.

اما سؤال اینجاست که در بررسی مخاطب معصوم علیه السلام به کدام ویژگی‌های او لازم است توجه شود و شناخت این ویژگی‌ها چگونه در فهم بهتر مراد حدیث اثر گذار خواهد بود. در این پژوهش سعی می‌شود مهم‌ترین صفات مخاطب که موجب نوع خاصی از خطاب معصوم می‌شود و شناخت آن به فهم بهتر روایات کمک می‌کند را معرفی کرده و مورد بررسی قرار دهیم.

خصوصیات مخاطب

ویژگی‌های اعتقادی

اولین و مهم‌ترین ویژگی راوی که در نوع خطاب معصوم علیه السلام اثرگذار است، خصوصیات اعتقادی و باورهای دینی و مذهبی اوست. امامان معصوم علیهم السلام با توجه به دین مخاطب، گرایش‌های مذهبی، میزان پایبندی او به اصول اعتقادی و درجه ایمان و تقوای مخاطب با او سخن می‌گفتند؛ به گونه‌ای که خطاب معصوم علیه السلام به مسلمان و غیر مسلمان، شیعه و غیر شیعه، امامی و غیر امامی، غالی و قاصر و حتی مؤمن و غیر مؤمن با یکدیگر متفاوت و هریک متناسب با شرایط خود است.

مهم‌ترین ویژگی خطاب‌های معصومان علیهم السلام بر اساس اعتقادات مخاطب را، بخصوص در احتجاجات و استدلال‌ها، می‌توان خطاب بر پایه اصول پذیرفته شده نزد مخاطب و پس از آن ظرفیت مخاطب معرفی کرد.

موحد و غیر موحد

نخستین ویژگی اثرگذار اعتقادی که می‌تواند گونه خاصی از خطاب معصوم علیه السلام را به دنبال داشته باشد، موحد و غیر موحد بودن مخاطب است.

در این باره می‌توان گفت بیشتر سخنانی که امامان معصوم علیهم السلام با مخاطبان غیر موحد

داشته‌اند، بر مبنای اصول عقلی و مسلمّات پذیرفته شده نزد عقل و مشاهدات حسّی است؛ بر خلاف مخاطبان مسلمان یا موخّد که می‌تواند نوع خطاب معصوم بر پایه نقل هم باشد.

نمونه:

۱. در احتجاج امام باقر (علیه السلام) با زندیق مصری، استدالات امام همگی بر مبنای بدیهیات عقلی و مشاهدات حسّی است.

عجبا لك لم تبلغ المشرق ولم تبلغ المغرب ولم تنزل الأرض ولم تصعد السماء ولم تجز هناك فتعرف ما خلفهنّ وأنت جاحد بما فيهنّ؛ وهل يجحد العاقل ما لا يعرف؟ ... يا أخا أهل مصر! تفهم عني فإننا لا نشك في الله أبداً، أما ترى الشمس والقمر والليل والنهار يلجان فلا يشتبهان ويرجعان ...^۱

شگفتا از تو که نه به مشرق رسیدی و نه به مغرب، نه به زمین فرو رفتی و نه در آسمان بالا رفتی و نه از آن گذر کرده‌ای تا بدانی پشت سر آنها چیست؛ و با این حال، آنچه را در آنهاست، منکر شدی. مگر عاقل چیزی را که نمی‌شناسد، انکار می‌کند؟ ... ای برادر اهل مصر، از من بشنو و دریاب که ما هرگز در باره خدا شک نداریم، مگر خورشید و ماه و شب و روز را نمی‌بینی که به افق درآیند و بازگردند اما مشتبه نشوند ...

به علاوه، نوع خطاب قرار دادن زندیق در این روایت از سوی امام (علیه السلام) نیز قابل توجه است که با توجه به روحیه هدایت‌پذیر او، امام (علیه السلام) او را با تعبیر «یا أخا أهل مصر» مورد خطاب قرار می‌دهند. ۲. در روایت دیگری امام رضا (علیه السلام) از برهان سبر و تقسیم بهره می‌برند و با بیان دست کم امکان صحیح بودن عقیده مسلمانان، زندیق را وادار به تفکر می‌نمایند که در هر صورت ضرری متوجه دین‌مداران و منفعتی متوجه کافران نخواهد بود.

أيها الرجل! إن كان القول قولكم وليس هو كما تقولون، ألسنا وإياكم شرعاً سواء؟ لا يضركنا ما صلينا وصمنا وزكينا وأقرنا؟ فسكت الرجل، ثم قال أبو الحسن (علیه السلام): وإن كان القول قولنا وهو قولنا ألسنم قد هلكتم ونجونا؟^۲

ای مرد، اگر قول حق، گفته شما باشد - که چنین نیست - آیا جز این است که ما و شما همانند و برابریم؟ آنچه ما نماز گزاریم و روزه گرفتیم و زکات دادیم و اقرار کردیم، ضرری برای ما ندارد؛ و اگر قول حق، گفته ما باشد - که این‌گونه نیز هست - آیا نه این است که شما هلاک شده و ما نجات یافته‌ایم؟

همچنین در این روایت تأکید امام رضا (علیه السلام) با عبارت‌های «ولیس هو کما تقولون» و «و هو قولنا» - که اثر خاص روانی بر مخاطب دارد - قابل توجه است.

۱. اصول الکافی، ج ۱، کتاب التوحید، باب حدوث العالم و إثبات المحدث، ص ۹۲، ح ۱.

۲. همان، ص ۱۰۱، ح ۳.

اما در روایاتی که خطاب به مخاطبان موحد و مسلمان صادر شده است، گاه تعابیری وجود دارد که از مسلمات عقلی و مشاهدات حسی اثری در آن دیده نمی‌شود، بلکه معارفی صرفاً نقلی است؛ یعنی معصوم علیه السلام بر باور مخاطب تکیه کرده و برای او از حقیقتی از حقایق الهی پرده برمی‌دارد.

امام باقر علیه السلام در روایتی که در باره خلقت عقل است به محمد بن مسلم این گونه می‌فرماید:

لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ. ثُمَّ قَالَ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ. ثُمَّ قَالَ: وَعَزَى وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبَّ. أَمَا إِنِّي إِنَّاكَ أَمْرًا وَإِنَّاكَ أَنْهَى وَإِنَّاكَ أَعَاقِبَ وَإِنَّاكَ أَثِيبُ؛^۳

هنگامی که خداوند عقل را خلق نمود، او را به سخن آورد سپس به او فرمود: پیش آی، پیش آمد، فرمود: بازگرد، بازگشت. آن‌گاه فرمود: به عزت و جلالم سوگند مخلوقی که نزد من دوست داشتنی‌تر از تو باشد، نیافریدم و تو را تنها به کسانی که دوستشان دارم، به طور کامل عطا می‌کنم. همانا به واسطه تو امر و نهی می‌کنم و به واسطه تو پاداش و جزا می‌دهم.

مسلمان و غیر مسلمان

مسلمان یا غیر مسلمان بودن مخاطب نیز در نوع خطاب معصوم علیه السلام اثر گذار است که در این باره نیز خطاب معصوم علیه السلام بر اساس اصول پذیرفته شده نزد مخاطب و اعتقادات دینی خود اوست. نمونه:

حضرت امام رضا علیه السلام در مناظره با علمای ادیان دیگر بر هریک مطابق با اعتقادات دینی خود آنان احتجاج فرمودند؛ به عنوان نمونه، امام علیه السلام در بحث با جاثلیق مسیحی، یوحنا را به عنوان شهادی بر نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم معرفی نموده و قسمت‌هایی از کتاب سوم انجیل را - که در ذکر پیامبر و اهل بیت علیهم السلام بود - بر او قرائت فرمودند.

فَقَالَ الْجَاثِلِيُّ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! كَيْفَ أَحَاجُّ رَجُلًا يَحْتَجُّ عَلَيَّ بِكِتَابِ أَنَا مُنْكَرُهُ وَنَبِيٍّ لَا أُوْمِنُ بِهِ؟ فَقَالَ لَهُ الرِّضَا علیه السلام: يَا نَصْرَانِي! فَإِنْ احْتَجَجْتَ عَلَيَّ بِإِنْجِيلِكَ أَتَقَرَّبُ بِهِ؟ قَالَ الْجَاثِلِيُّ: وَهَلْ أَقْدَرُ عَلَى رَفْعِ مَا نَطَقَ الْإِنْجِيلُ؟! نَعَمْ وَاللَّهِ أَقْرَبُ بِهِ عَلَيَّ رَغْمَ أَنفِي... قَالَ: فَأَقْرَأْ شَاهِدِينَ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ مِلَّتِكَ عَلَيَّ نَبُوَّةَ مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله و سلم مِمَّنْ لَا تَنْكَرُهُ النَّصْرَانِيَّةُ وَ سَلْنَا مِثْلَ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ مِلَّتِنَا. قَالَ الرِّضَا علیه السلام: الْآنَ جِئْتُ بِالنِّصْفَةِ يَا نَصْرَانِي. أَلَا تَقْبَلُ مِنِّي الْعَدْلَ الْمَقْدَمَ عِنْدَ الْمَسِيحِ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ علیه السلام؟ قَالَ الْجَاثِلِيُّ: وَمِنْ هَذَا الْعَدْلِ؟ سَمِعْتُ لِي. قَالَ: مَا تَقُولُ يُوْحَنَّا الدِّيلِيُّ؟ قَالَ: بَخْ بَخْ ذَكَرْتُ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَى

۳. همان، کتاب العقل والجهل، ص ۱۱۰ و ۱۱۱، ح ۱.

المسیح... قال: فخذ علی السفر فإن کان فیه ذکر محمد و أهل بیته و أمته فاشهدوا لی وإن لم یکن فیه ذکره فلا تشهدوا لی، ثم قرء عَلَيْهِ السَّلَام السفر الثالث حتی بلغ ذکر النبی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وقف ثم قال: یا نصرانی! إِنِّی أَسْأَلُکَ بِحَقِّ الْمَسِيحِ وَ أُمِّهِ أَتَعْلَمُ أَنِّی عَالِمٌ بِالْإِنْجِيلِ؟ قال: نعم ثم تلا عَلَیْنَا ذَکْرَ مُحَمَّدٍ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ وَ أُمِّهِ ثُمَّ قَالَ: مَا تَقُولُ یا نصرانی هَذَا قَوْلَ عِيسَى مَرْيَمَ عَلَيْهَا السَّلَام...^۴

جاثلیق گفت: ای امیر المومنین، چگونه من با مردی احتجاج کنم که او با کتابی که من منکر آن هستم و پیامبری که به او ایمان ندارم، با من احتجاج می‌کند؟ امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام به او فرمود: ای نصرانی، اگر به انجیل بر تو احتجاج کنم، می‌پذیری؟ جاثلیق گفت: آیا می‌توانم چیزی را که انجیل گفته کنار نهم؟ بلی به خدا با خضوع می‌پذیرم. [سپس] گفت: شاهدانی از غیر دین خود از کسانی که نصرانی‌ها او را انکار نمی‌کنند، بر نبوت محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اقامه کن و از ما نیز همانند آن، از غیر دین ما سؤال کن. امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: الآن انصاف آوردی ای نصرانی. آیا از من عدل مقدم نزد عیسی بن مریم را می‌پذیری؟ جاثلیق گفت: این عدل مقدم کیست؟ برای من نام ببر. فرمود: در باره یوحنا دیلمی چه می‌گویی؟ گفت: به به محبوب‌ترین مردم نزد عیسی بن مریم را گفتم. فرمود پس سفر را بگیر، اگر در آن از محمد و اهل بیت و امتش چیزی بود، برای من شهادت بده و اگر نبود، شهادت مده. سپس امام عَلَيْهِ السَّلَام سفر سوم را قرائت نمود تا این که به ذکر پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ رسید و توقف کرد. سپس فرمود: ای نصرانی، از تو می‌پرسم به حق مسیح و مادرش آیا دانستی که من عالم به انجیل هستم؟ گفت: بلی. سپس ذکر محمد و اهل بیت و امتش را تلاوت نمود؛ سپس فرمود: چه می‌گویی ای نصرانی؟ این سخن عیسی بن مریم عَلَيْهَا السَّلَام است...

شیعه و غیر شیعه

خصوصیت اعتقادی دیگر که نوع خاصی از خطاب معصوم عَلَيْهِ السَّلَام را به دنبال دارد، شیعه و غیر شیعه بودن مخاطب است. در این دسته از روایات نیز خطاب بر پایه باورهای مخاطب است.

نمونه:

۱. یکی از روایان نسبتاً پرحديث در کتب روایی شیعه، اسماعیل بن اُبی زیاد معروف به «سکونی» است. سکونی از شاگردان امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام و سنی مذهب^۵ است. با تأمل در منقولات این راوی مشاهده می‌کنیم که اکثر روایاتی که وی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل می‌کند، منتسب به پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ یا امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام است.^۶ نمونه‌هایی از روایات سکونی

۴. صیون أخبار الرضا عَلَيْهِ السَّلَام، ج ۲، ص ۱۴۱ و ۱۴۲.

۵. علامه حلی در مورد او می‌نویسد: «إسماعیل بن أبی زیاد السکونی الشعیری، کان عامیاً» (خلاصة الأقول فی معرفة الرجال، ص ۳۱۶).

۶. برای مشاهده نمونه‌های دیگری از این دست رک: المحاسن، ج ۱، ص ۴، ح ۵؛ ص ۶، ح ۱۳ و ۱۴؛ ص ۱۱، ح ۳۲؛ ص ۳۹، ح ۴۵؛ ص ۵۴، ح ۸۳ و...

عبارت اند از:

عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: إذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا في حسن عقله فإنما يجازي بعقله؛^۷

پیامبر اکرم ﷺ فرمود: هنگامی که خوبی مردی به شما رسید، به خوبی عقلش توجه کنید؛ چرا که [انسان] به میزان عقلش جزا داده می شود.

عن السكوني عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: إن قلوب الجهال تستغفروا الأطماع وترتها المني وتستعقلها الخدائع؛^۸

امیر المؤمنین عليه السلام فرمود: دل های نادانان را طمع از جا بر می کند، و آرزوهای بی جا در گروشان می گیرد و نیرنگ ها به دامشان می اندازد.

عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله ﷺ: لا خير في العيش إلا لرجلين، عالم مطاع أو مستمع واع؛^۹

پیامبر ﷺ فرمودند: هیچ خیری در زندگی نیست، مگر برای دو نفر؛ دانشمندی که او را اطاعت کنند و شنونده ای که نگهدار باشد.

این گونه سخن گفتن امام صادق عليه السلام و نسبت دادن سخن خود به پیامبر و حضرت علی عليه السلام به احتمال قوی ریشه در عامی بودن مخاطب (سکونی) دارد.

ملا صالح مازندرانی در شرح اصول الکافی ذیل حدیث نخست، پس از بیان احتمالاتی، عامی بودن سکونی را عامل این تصریح در نسبت بیان می کند.

صرح عليه السلام بهذه النسبة... و لاحتمال أن يكون السامع عامياً لا يقبل منه دون ذلك؛^{۱۰}
امام عليه السلام به این نسبت تصریح کرده... و احتمال دارد از این جهت باشد که شنونده [مخاطب] عامی مذهب است و روایت را بدون این سند از آن حضرت نمی پذیرد.

همچنین حضرت امام صادق عليه السلام در روایتی تصریح فرموده اند که حدیث ایشان همان حدیث پدران بزرگوارشان عليهم السلام و همان حدیث پیامبر اکرم ﷺ است که از مهم ترین دلایل این استناد حدیث، وجود راویان اهل سنت در میان شاگردان و مخاطبان آن حضرت است که حدیث ایشان را به عنوان حدیث معصوم، فی نفسه حجت نمی دانند بلکه تنها به عنوان راوی حدیث نبوی، سخن ایشان را معتبر می شمارند.

۷. اصول الکافی، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ص ۱۳، ح ۹.

۸. همان، ص ۲۷، ح ۱۶.

۹. همان، کتاب فضل العلم، باب أصناف الناس، ص ۴۰، ح ۷.

۱۰. شرح اصول الکافی، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ص ۸۴، ح ۹.

حدیثی حدیث اُبی و حدیث اُبی حدیث جدّی و حدیث جدّی حدیث الحسین و حدیث الحسین حدیث الحسن و حدیث الحسن حدیث امیرالمؤمنین (علیه السلام) و حدیث امیرالمؤمنین حدیث رسول الله (صلی الله علیه و آله) و حدیث رسول الله قول الله عزوجل: ^{۱۱}

سخن من سخن پدرم، و سخن پدرم سخن جدّ من است. و سخن جدّ من سخن امام حسین (علیه السلام) و سخن امام حسین، سخن امام حسن (علیه السلام) و سخن امام حسن، سخن امیرالمؤمنین (علیه السلام) و سخن امیرالمؤمنین، سخن رسول الله (صلی الله علیه و آله) است. و سخن پیامبر، گفته خداوند عزوجل است.

۲. نمونه دیگر می توان به تفاسیری اشاره نمود که امامان معصوم (علیهم السلام) در تفسیر یک آیه به برخی شیعیان خود می فرمودند. حقیقت آیات، معانی باطنی و برخی تفاسیر خاص، نمی تواند برای اهل سنت بیان شود و بیشتر خطاب به شیعیان و حتی گاه به شیعیان خاص ائمه (علیهم السلام) صورت می گرفته است:

عن سورة بن کلب. ^{۱۲} عن أبي عبد الله (علیه السلام) في قول الله تبارك وتعالى «ربنا أرنّا الذين أضلّنا من الجنّ والإنس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين». ^{۱۳} قال: يا سورة! هما والله هما - ثلاثاً - و الله يا سورة! إنّنا لخزّان علم الله في السماء وإنّا لخزّان علم الله في الأرض؛ ^{۱۴}

سورة بن کلب از امام صادق (علیه السلام) در باره آیه «ربنا أرنّا الذين أضلّنا من الجنّ والإنس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين» سؤال کرد؛ امام سه بار فرمود: به خدا سوگند ای سورة، این دو، همان دو تن هستند. ای سورة، به خدا سوگند ما خزانه داران علم خداوند در آسمان و زمین هستیم.

اما وقتی که یک راوی اهل سنت در مورد تفسیر همین آیه سؤال می کند، معصوم (علیه السلام) به گونه ای دیگر پاسخ می دهند. به عبارت بهتر، در این موقع پاسخ معصوم (علیه السلام) تفسیری سطحی تراز آیه و متناسب با ایمان و فهم مخاطب است:

عن مالك بن حصين بن عقبة الفزاري، عن أبيه، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وسئل عن قول الله عزوجل «ربنا أرنّا الذين أضلّنا من الجنّ والإنس» قال: ابن آدم الذي قتل أخاه و إبليس؛ ^{۱۵}

از امام علی (علیه السلام) در مورد این سخن خداوند عزوجل «ربنا أرنّا الذين أضلّنا من الجنّ

۱۱. اصول الکافی، ج ۱، کتاب فضل العلم، باب رواية الكتب و الحديث، ص ۶۸، ح ۱۴.

۱۲. شیخ طوسی او را از اصحاب امام باقر (علیه السلام) معرفی می کند (رک: رجال الطوسی، ص ۱۳۷).

۱۳. سورة فضلت، آیه ۲۹.

۱۴. الکافی، ج ۸، باب فی قوله «ربنا أرنّا الذين أضلّنا من الجنّ والإنس»، ص ۳۳۴، ح ۵۲۴.

۱۵. المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۴۴۰.

والإنس» سؤال شد، فرمود: فرزند آدم که برادرش را کشت و ابلیس.

راوی این حدیث حصین بن عقبه فزاری از روایت مؤثق اهل سنت است.^{۱۶} مخاطب روایت نیز یا خود از اهل سنت بوده و یا اگر مخاطب سنی نباشد، حضور حصین بن عقبه موجب این خطاب امام شده است. علاوه بر این که ممکن است خود فزاری مخاطب بوده باشد که با صیغه مجهول بیان کرده است. در هر صورت سنی مذهب بودن مخاطب یا مستمع در این روایت، موجب تفاوت خطاب امام علیه السلام و بیان تفسیری دیگر از آیه شده است.

امامی و غیر امامی

از دیگر ویژگی های مؤثر مخاطب را باید امامی^{۱۷} یا غیر امامی بودن او دانست. در روایات بسیاری امامی بودن مخاطب یا غیر امامی بودن او اعم از زیدی^{۱۸}، اسماعیلی^{۱۹}، فطحی^{۲۰}، واقفی^{۲۱} و ... نوع خاصی از خطاب را به همراه داشته است.

نمونه:

در روایتی که جابر بن یزید جعفی از امام باقر علیه السلام نقل می کند، درباره قائم علیه السلام از آن حضرت سؤال می شود؛ امام دست خود را بر امام صادق علیه السلام می زند و می فرمایند: «هذا والله قائم آل محمد صلی الله علیه و آله». عنبسه که ظاهراً روایت را بعدها از جابر دریافت کرده است، پس از شهادت امام باقر علیه السلام خدمت امام صادق علیه السلام مشرف شده و این مطلب را برای حضرت بیان می دارد؛ امام در جواب فرمودند:

۱۶. ابن حبان او را از راویان ثقه معرفی می کند: «حصین بن عقبه الفزاری بیروی عن علی و سلمان، و هو أخو زید بن عقبه، روی عنه ابنه مالک و صالح بن خباب» (کتاب الثقات، ج ۴، ص ۱۵۷). همچنین رک: تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ج ۶، ص ۵۳۱.

۱۷. الشيعة الإمامية اليوم طائفة عظمى من المسلمين يؤمنون بالله العلي العظيم ولا يشركون به شيئاً... ويعتقدون بأن الله تعالى أمر نبيه بنصب علي بن أبي طالب عليه السلام، و هم معتقدون بإمامة أحد عشر إماماً من ولد علي و فاطمة بعد الاعتقاد بولاية علي بن أبي طالب، و هم: الحسن بن علي المجتبی، ثم أخوه الحسين الشهيد بکربلاء... ثم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم أجمعين (الشيعة، به نقل از: نشوء المذاهب والفرق الإسلامية، ص ۳۸ و ۳۹).

۱۸. زیدیه: گروهی که اعتقاد داشتند امام مفترض الطاعة کسی است که دعوت به قیام در راه خدا کند. ایشان پس از امیرالمؤمنین علیه السلام به امامت امام حسین علیه السلام و پس از آن حضرت، به امامت زید فرزند امام سجّاد علیه السلام معتقد بودند (رک: همان، ص ۴۹).

۱۹. اسماعیلیه: گروهی که پس از امام جعفر صادق علیه السلام معتقد به امامت اسماعیل بن جعفر بودند و مرگ او در زمان امام را انکار می کردند (رک: همان، ص ۶۴).

۲۰. فطحیه: گروهی که پس از امام جعفر صادق علیه السلام، معتقد به امامت عبد الله بن جعفر ملقب به «الأفطح» فرزند بزرگ آن حضرت بودند (رک: همان، ص ۷۲).

۲۱. واقفیه: این گروه - که به «مطوره» نیز مشهور هستند - کسانی بودند که بر امام موسی کاظم علیه السلام توقف کرده و آن حضرت را امام غایب پنداشتند و امامت امام رضا علیه السلام را منکر شدند.

صدق جابر، ثم قال: لعلكم ترون أن ليس كل إمام هو القائم بعد الإمام الذي كان قبله.^{۲۲}
جابر راست می‌گوید؛ سپس فرمود: شاید شما عقیده ندارید که هر امام، پس از امام پیشین، قائم [به امر خدا] است.

نکته مهم در این روایت آن است که جابر^{۲۳} و سایر حاضران - که مخاطب حدیث بوده‌اند - و حتی عنبسه^{۲۴} - که مخاطب غیر مستقیم روایت است - امامی مذهب بوده‌اند و احتمال انحراف ایشان وجود نداشته است؛ از این رو، امام باقر (علیه السلام) برای متذکر ساختن ایشان به امامت امام صادق (علیه السلام) و این که هر امامی قائم به امر خداست، پاسخ سؤال جابر را این‌گونه بیان فرمودند. اما مسلماً چنین روایتی از جانب معصوم (علیه السلام) خطاب به یک فرد ناووسی مذهب^{۲۵} - که به دنبال بهانه برای عقیده باطل خویش می‌گردد - صادر نخواهد شد.

مؤمن و غیر مؤمن

دیگر خصوصیت اعتقادی مؤثر در نوع خطاب معصوم (علیه السلام) را باید میزان معرفت و درجه تقوای مخاطب دانست؛ یعنی خطاب‌های معصومان (علیهم السلام) حتی نسبت به همه شیعیان و پیروان آن بزرگواران نیز یکسان نیست؛ بلکه ایشان در بیان حقایق و معارف الهی، قوت ایمان و ظرفیت اعتقادی مخاطب را نیز در نظر می‌گرفتند و مطابق با آن حدیث ایراد می‌نمودند؛ به گونه‌ای که حتی شیعیان امامی و شاگردان ایشان نیز همگی به صورت یکسان مورد خطاب معصوم (علیه السلام) قرار نمی‌گرفتند.

نمونه:

۱. أبو حمزة [ثمالي] به امام باقر (علیه السلام) عرض می‌کند که شیعیان درباره تفسیر آیه مبارک «عن یسائلون عن النبا العظيم» سؤال می‌کنند. امام (علیه السلام) پاسخ گفتن به این سؤال را به صلاح‌دید خود برمی‌شمارند:

عن أبي حمزة عن أبي جعفر (علیه السلام) قال: قلت له: جعلت فداك! إن الشيعة يسألونك عن تفسير هذه

۲۲. الكافي، ج ۲، کتاب الحجّة، باب الإشارة والنصّ علی أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (علیه السلام)، ص ۸۰ و ۸۱، ح ۷.

۲۳. کشفی در روایتی ترخم امام صادق (علیه السلام) در باره او را نقل می‌کند که فرمود: «رحم الله جابر الجعفی کان یصدق علینا» (ر.ک: اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۴۳۶). همچنین شیخ طوسی روایتی نقل می‌کند که او هفتاد هزار حدیث از اسرار اهل بیت (علیهم السلام) را از امام باقر (علیه السلام) دریافت کرده است.

۲۴. نجاشی در مورد او می‌گوید: «عنبسة بن بجاد العابد، مولی بنی أسد، کان قاضياً، ثقة، روی عن أبي عبد الله (علیه السلام) له کتاب» (رجال النجاشی، ص ۳۰۲).

۲۵. ناووسیه: گروهی که معتقد به مهدویت و غیبت امام صادق (علیه السلام) شده و معتقدند آن حضرت زنده است و نمی‌میرد تا آن‌که ظهور کند و ولایت مردم را به عهده بگیرد (ر.ک: نشوء المذاهب والفرق الإسلامية، ص ۶۳).

۲۶. سوره نبأ، آیه ۱ و ۲.

الآیه «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٢٧﴾ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ» قال: ذلك إلى إن شئت أخبرتهم وإن شئت لم أخبرهم. ثم قال: لكفى أخبرك بتفسيرها، قلت «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ» قال: فقال: هي أمير المؤمنين صلوات الله عليه، كان أمير المؤمنين صلوات الله عليه يقول: ما لله عز وجل آية هي أكبر مني ولا لله من نبأ هي أعظم مني؛^{٢٧}

ابو حمزه گوید به امام باقر علیه السلام عرض کردم: فدایت شوم! شیعه از شما درباره تفسیر آیه «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٢٧﴾ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ» می پرسند. فرمود این در اختیار من است، اگر بخواهم به آنها بگویم و اگر نخواهم نگویم؛ سپس فرمود: ولی تفسیرش را برای تو می گویم؛ عرض کردم: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ»؟ فرمود: این آیه در باره امیرالمؤمنین صلوات الله عليه است. آن حضرت می فرمودند: خدای عز و جل را آیه ای بزرگ تر و خبری عظیم تر از من نیست.

طبق این روایت، امام باقر علیه السلام بیان تفسیر واقعی آیه شریف را در خور همه شیعیان نمی داند و می فرماید که این به دست من است که هر که را خواهم آگاه کنم و هر که را نخواهم، خبر ندهم؛ اما به ابو حمزه ثمالی^{٢٨} می فرماید که تفسیر آیه را برای تو بیان می دارم. یعنی ابو حمزه ایمان و اعتقاد لازم برای دریافت این تفسیر را داشته است که شاید دیگران چنین زمینه ای نداشته باشند. از این رو، باید گفت که خطاب معصومان علیهم السلام حتی به مخاطبان شیعه و امامی نیز، به نسبت ایمان و اعتقاد آنان متفاوت است.

۲. در روایتی اصبع بن نباته از امیرالمؤمنین علیه السلام این گونه نقل می کند:

قال أمير المؤمنين عليه السلام ما بال أقوام غيروا سنة رسول الله ﷺ وعدلوا عن وصيه لا يتخوفون أن ينزل بهم العذاب، ثم تلا هذه الآية: «الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَفَرُوا بِاللَّهِ كُفْرًا وَأَحْلَوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ ﴿٢٩﴾ جَهَنَّمَ». ثم قال: نحن النعمة التي أنعم الله بها على عباده وبنا يفوز من فاز يوم القيامة.^{٢٩}
امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: چگونه است حال مردمی که سنت پیغمبر ﷺ را دگرگون ساختند و از وصی او روی گردان شدند؟ ایشان نمی ترسند که عذاب بر آنها نازل شود؟ سپس این آیه را تلاوت فرمود: «آیا ندیدی حال کسانی را که نعمت خدا را به ناسپاسی تغییر دادند و قوم خویش را به دوزخ که سرای هلاکت است درآوردند». سپس فرمود: ما

۲۷. الکافی، ج ۱، کتاب الحجّة، باب أنّ الآيات التي ذكرها الله عز وجل في كتابه هم الأئمة عليهم السلام، ص ۲۹۷، ح ۳.

۲۸. ثابت بن دینار مشهور به ابو حمزه ثمالی از اصحاب برجسته ائمه علیهم السلام و روات جلیل القدر شیعه است. کشی در روایتی در باره او این گونه نقل می کند: «و قال الفضل بن شاذان: سمعت الثقة يقول: سمعت الرضا عليه السلام يقول: أبو حمزة الثمالي في زمانه كسلما في زمانه، وذلك أنه خدم أربعة مئة على بن الحسين و محمد بن علي و جعفر بن محمد و برهة من عصر موسى بن جعفر عليهم السلام» (اختيار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۷۸۱).

۲۹. سوره ابراهيم، آیه ۲۸-۲۹.

۳۰. الکافی، ج ۱، کتاب الحجّة، باب أنّ النعمة التي ذكرها الله عز وجل في كتابه الأئمة عليهم السلام، ص ۳۱۵، ح ۱.

هستیم آن نعمتی که خداوند بندگان را بدان انعام فرموده و به واسطه ما هرکه در روز قیامت نجات یابد، کامیاب می شود.

در این روایت - که خطاب به اصبع بن نباته^{۳۱} صادر شده است - امیر المؤمنین^{علیه السلام} به بیان معنای واقعی «نعمت» پرداخته و آن را به وجود اهل بیت^{علیهم السلام} تفسیر فرموده اند. اما وقتی که ابن کواء^{۳۲} در مورد همین آیه از امام^{علیه السلام} سؤال می کند، نوع خطاب امام متفاوت می شود.

عن ذریح، عن أبي عبد الله^{علیه السلام} قال: سمعته يقول: جاء ابن الكواء إلى أمير المؤمنين^{علیه السلام} فسأله عن قول الله ﴿الَّذِينَ يَبْدُلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾، قال: تلك قریش، بدلوا نعمة الله كفراً وكذبوا نبیهم يوم بدر^{۳۳}

ابن کواء نزد امیر المؤمنین^{علیه السلام} آمد و در مورد سخن خداوند «آیا ندیدی حال کسانی را که نعمت خداوند را به ناسپاسی، تغییر دادند و قوم خویش را به سرای هلاکت درآوردند»، سؤال کرد. امام فرمودند: منظور از آن (الَّذِينَ) قریش است که نعمت خدا را از روی ناسپاسی بدل کردند و پیامبران را در روز بدر تکذیب کردند.

در این روایت، امام^{علیه السلام} - که مخاطب را شایسته دریافت معنای عمیق آیه نمی بیند - سخنی از معنای «نعمت» به میان نیاورده اند. تنها مصداق کسانی را بیان فرمودند که نعمت خداوند را از روی ناسپاسی تغییر دادند. علاوه بر این که قریش، تنها یکی از مصادیق «الَّذِينَ يَبْدُلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا» هستند؛ اما مطابق تفسیری که امام^{علیه السلام} به اصبع فرموده اند، این گروه مصادیق بسیار دیگری نیز دارد که در خور فهم ابن کواء نبوده است.

غالی و قاصر

دیگر از ویژگی هایی که می تواند خطاب خاصی از معصوم^{علیه السلام} را به دنبال داشته باشد، اهل غلو

۳۱. اصبع بن نباته از یاران برجسته امیر المؤمنین^{علیه السلام} است. در مورد او گفته شده: «الاصبع بن نباتة التميمي السلمي الحنظلي المجاشعي أبو القاسم: مشكور من خواص أصحاب أمير المؤمنين والحسن والحسين^{علیهم السلام} و روی عنه عهد الأشر و وصيته إلى ابنه محمد بن الحنفية. و هو من شرطة الخميس الذين ضمنوا له الذبح، و ضمن لهم الفتح» (مستدرکات علم رجال الحديث، ج ۱، ص ۶۹۱).

۳۲. ابن کواء از اصحاب امیر المؤمنین^{علیه السلام} بود که بعداً در زمره خوارج قرار گرفت. علامه حلی در مورد او می نویسد: «عبد الله بن الكواء من أصحاب أمير المؤمنين^{علیه السلام} خارجي ملعون» (خلاصة الاقوال، ص ۳۶۹). او همان کسی است که هنگامی که امام^{علیه السلام} نماز صبح می خواندند، پشت سر ایشان، سه بار آیه «وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ» (سوره زمر، آیه ۶۵) را در بین قرائت امام خواند و امام^{علیه السلام} به احترام قرآن سکوت کردند. سپس حضرت آیه «فَاضْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ» (سوره روم، آیه ۶۰) را خوانده و به ادامه قرائت پرداختند (ر.ک: مناقب آل أبي طالب، ج ۱، ص ۳۸۰). همچنین تعبیر امام^{علیه السلام} از ابن کواء به «لُكْع: لثيم، احمق» نشان از خواری و زبونی او دارد (الکافی، ج ۶، ص ۲۹۵، ح ۱۸).

۳۳. التفسير المياشي، ج ۲، ص ۲۲۹، ح ۲۵؛ بحار الأنوار، ج ۲۴، ص ۵۵، ح ۱۹.

یا تقصیر بودن مخاطب است. از این رو، معمولاً روایات فضایل اهل بیت علیهم السلام و مقامات عالی آن بزرگواران که احتمال غلو در آن می‌رفته است، خطاب به غالیان صادر نشده است.

نمونه:

در روایتی سدید نقل می‌کند که من و ابو بصیر و یحیی بزاز و داود بن کثیر نزد امام صادق علیه السلام در مجلسی بودیم که ناگاه امام با خشم وارد شد و فرمود:

یا عجباً لا أقوام یزعمون أننا نعلم الغیب ما یعلم الغیب الا الله عز وجل. لقد هممت بضرب جاریتی فلانة فهریت منی فما علمت فی آی بیوت الدارهی؟
شگفتا از گروهی که گمان می‌کنند ما غیب می‌دانیم، کسی جز خدای عز وجل غیب نمی‌داند. من می‌خواستم فلان کنیزم را بزنم، اما او از من گریخت و من ندانستم در کدام اتاق خانه پنهان شده است.

هنگامی که امام علیه السلام از آن مجلس خارج می‌شوند، سدید، ابو بصیر و می‌سر خدمت ایشان می‌رسند و در مورد این سخن امام از آن حضرت سؤال می‌کنند. امام در پاسخ، آیه ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾^{۳۴} و آیه ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾^{۳۵} را تلاوت فرموده و به مقایسه علم امام با علم آصف بن برخیا^{۳۶} می‌پردازند و در نهایت به سینه خود اشاره فرموده و خطاب به سدید می‌فرمایند:

علم الكتاب والله كله عندنا، علم الكتاب والله كله عندنا؛^{۳۷}

به خدا قسم تمام علم کتاب نزد ماست، به خدا قسم تمام علم کتاب نزد ماست.

در این روایت هرچند وقتی که خارج از مجلس، سدید از امام در باره علم ایشان سؤال می‌کند، امام اصلاً به علم غیب اشاره نمی‌کنند و تنها با استناد به آیات قرآن، علم امام به تمام کتاب را اثبات می‌نمایند، اما این که در ابتدای حدیث در آن مجلس، داشتن علم غیب از سوی امام نفی می‌شود، نشان‌گر آن است که در آن مجلس فرد یا افرادی حضور داشته‌اند که ظرفیت درک این مطلب را نداشته و خطر افتادن به غلو برای ایشان وجود داشته است.^{۳۸}

۳۴. سوره نمل، آیه ۴۰.

۳۵. سوره رعد، آیه ۴۳.

۳۶. وزیر حضرت سلیمان علیه السلام که ناچیزی از علم کتاب را در اختیار داشت و به اذن خدا، تخت بلقیس را در یک چشم به هم زدن نزد حضرت سلیمان علیه السلام حاضر کرد.

۳۷. الکافی، ج ۱، کتاب الحجة، باب نادر فیه ذکر الغیب، ص ۳۷۸-۳۷۹، ح ۳.

۳۸. لازم به ذکر است در برخی روایات انحصار علم غیب به خداوند، تخصیص خورده که خداوند آنچه را اراده فرماید به اهل بیت علیهم السلام عطا فرماید. و غیب به پوشیده از خلق معنا شده است (رک: همان، ح ۲۹).

فقیه و عامی

از دیگر ویژگی‌هایی که می‌توان به عنوان خصوصیت مؤثر در خطاب معصوم (علیه السلام) از آن نام برد، فقیه یا عامی بودن مخاطب است؛ بدین معنا که نوع خطاب معصوم (علیه السلام) با یک فقیه اهل علم نسبت به یک انسان معمولی و عامی متفاوت است.

اصل این نظریه را می‌توان از کلمات آیه‌الله بروجردی در حوزهٔ مباحث رجالی ایده گرفت. ایشان دربارهٔ بشیر نبال می‌نویسند:

إنه قليل الرواية جداً. فيعلم من ذلك عدم كونه من فقهاء الأصحاب من قبيل ابن مسلم وابن جابر، فإنَّ ضبط العامي - وإن كان ورعاً جداً - لا يقاس بضبط الفقيه المطلع، كيف واشتباه العوام وخطوهم في فهم ما يسمعون و ضبطه أكثر من أن يحصى؛^{۳۹}

او بسیار کم روایت است. و از این جا می‌فهمیم که او از اصحاب فقیه و دانشمند همچون ابن مسلم و ابن جابر نبوده است، چرا که ضبط یک فرد معمولی - هرچند که بسیار هم پرهیزکار باشد - با ضبط یک فقیه آگاه قابل مقایسه نیست؛ زیرا اشتباه عوام و لغزش آنها در فهم و ضبط آنچه می‌شنوند، بیش از آن است که برشمرده شود.

باید توجه داشت مطلبی را که آیه‌الله بروجردی بیان داشته‌اند، از دیدگاه قبول روایت راوی و در حوزهٔ ترجیح روایات است؛ اما می‌توان آن را به عنوان ملاکی در حوزهٔ خطاب معصومان (علیهم السلام) نیز به شمار آورد.

عاملی که آیه‌الله بروجردی سبب تمایز میان روایت فقیه و عامی بیان کرده‌اند، تفاوت ضبط و فهم حدیث در این دو و لغزش و خطای فرد عامی نسبت به فقیه است. علتی که ما این عامل را از جمله ویژگی‌های مؤثر در خطاب معصوم (علیه السلام) به شمار آوردیم آن است که این دو عامل و به خصوص لغزش در فهم روایت، نه تنها در نقل و بیان روایت بلکه در تحمّل حدیث و دریافت آن از معصوم (علیه السلام) نیز بسیار اثرگذار است؛ و از این رو، معصوم نیز به این تفاوت در فهم و ضبط توجه نموده و آنچه را که به افرادی همچون ابو بصیر، زراره و محمد بن مسلم خطاب می‌نماید، نسبت به یک اعرابی بیان نمی‌دارد.

نکتهٔ قابل توجه دیگر این که مقصود از فقیه در این جا نه لزوماً فقیه به معنای امروزی آن (کسی که به احکام شرعی تسلط دارد)، بلکه منظور عالمان و دانشمندان آگاه در سایر علوم دینی هستند.

نمونه:

۱. در خبری از امام علی (علیه السلام) از «قَدَر» سؤال می‌شود، امام در پاسخ فرمودند:

۳۹. المنهج الرجالی والعمل الرائد فی الموسوعة الرجالية، ص ۸۶.

طریق مظلّم فلا تسلکوه و بحر عمیق فلا تلجوه و سرّ الله فلا تتکلفوه؛^{۴۰}
راهی است تاریک، در آن گام نگذارید و دریایی است ژرف، در آن فرو نروید و سرّ خداوند
است، خود را در فهم آن به تکلف و زحمت نیندازید.

اما در همین مسأله قدر، در جای دیگری تبیین لازم از سوی معصوم علیه السلام صورت گرفته است؛
امام رضا علیه السلام در روایتی به یونس بن عبد الرحمن چنین می‌فرماید:

...فتعلم ما القدر؟ قلت: لا، قال: هی الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، قال ثم قال: و
القضاء هو الإبرام وإقامة العين؛^{۴۱}
...[فرمود] می‌دانی قدر چیست؟ گفتم: نه، فرمود: آن اندازه‌گیری و مرزبندی از بقا و
فناست. سپس فرمود: و قضا محکم ساختن و وجود خارجی دادن است.

معلوم می‌شود که تأمل نکردن در مسأله قضا و قدر، یک قاعده عمومی نیست؛ بلکه مخاطب
امام علیه السلام فردی عامی بوده که توان فهم صحیح این مسأله را نداشته است و از این رو، امام علی علیه السلام
این گونه پاسخ داده‌اند. اما جایی که مخاطب امام، دانشمندی چون یونس بن عبد الرحمن^{۴۲}
است، نه تنها امام رضا علیه السلام از دادن جواب خودداری نمی‌کنند، بلکه خود پای موضوع را به میان
کشیده و آن را تبیین می‌کنند.

عالم و جاهل

یکی از خصوصیات که نوع خاصی از خطاب معصوم علیه السلام را موجب می‌شود، علم یا جهل
مخاطب یا عذر و نسیان او نسبت به مسائل شرعی است. در موارد بسیاری از ائمه معصوم علیهم السلام
نسبت به احکام شرعی پرسش می‌شده است. امام نیز با علم الهی خود می‌دانسته‌اند که آیا
مخاطبی که سؤال می‌کند، حکم شرعی را می‌دانسته یا نه، عمد نسبت بدان داشته یا نه، قاصر
بوده یا مقصر و از این رو، در برخی موارد بدون این که نسبت به این مسائل از او سؤال نماید،
به بیان حکم شرعی می‌پرداخته‌اند.

در این موارد حکمی که از سوی امام علیه السلام صادر شده است، ناظر به آن ویژگی مخاطب است، اما
ممکن است در مخاطبه بین امام و راوی بدان تصریح نشود.

نمونه:

۴۰. نهج البلاغه، حکمت ۲۸۷.

۴۱. الکافی، ج ۱، کتاب التوحید، باب الجبر و القدر و الأمر بین الأمرین، ص ۲۱۹، ح ۴.

۴۲. یونس بن عبد الرحمن از یاران برجسته و دانشمند امام کاظم و امام رضا علیه السلام است. نجاشی در باره او می‌نویسد:
«یونس بن عبد الرحمن مولی علی بن یقطین بن موسی، مولی بنی أسد، أبو محمد، کان وجهاً فی أصحابنا، متقدماً،
عظیم المنزلة... وکان الرضا علیه السلام یشیر إلیه فی العلم والفتیاء» (رجال النجاشی، ص ۴۴۶).

۱. سؤال و جواب میان سلمة بن محرز و امام صادق علیه السلام نمونه‌ای برای صدور حکم با توجه به ویژگی‌های مخاطب است، بدون این که امام نسبت بدان سؤال نماید:

عن سلمة بن محرز قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وقع على أهله قبل أن يطوف طواف النساء؟ قال: ليس عليه شيء. فخرجت إلى أصحابنا فأخبرتهم. فقالوا: اتقوا! هذا ميسر قد سأله عن مثل ما سألت فقال له: عليك بدنة. قال: فدخلت عليه فقلت: جعلت فداك! إنني أخبرتك أصحابنا بما أحببتني، فقالوا: اتقوا! هذا ميسر قد سأله عما سألت فقال له: عليك بدنة. فقال: إن ذلك كان بلغه، فهل بلغك؟ قلت: لا. قال: ليس عليك شيء؛^{۴۳}

سلمه بن محرز گوید: از امام صادق علیه السلام درباره مردی سؤال کردم که پیش از آن که طواف نساء را به جا آورد، با زنش نزدیکی نموده، فرمود: چیزی بر او نیست. پس خارج شدم و این خبر را به اصحابم رساندم، آنها گفتند: امام نسبت به تو تقیه کرده است؛ [زیرا] ميسر همین سؤال را از ایشان پرسید و به او فرمود: بر او یک شتر چاق است [که کفاره بدهد]. [سلمه] گوید: بر امام داخل شدم و عرض کردم: فدایت شوم! من اصحابم را به جوابی که به من فرمودی خبر کردم و آنها به من گفتند: امام نسبت به تو تقیه کرده است، [زیرا] ميسر همین سؤال را از ایشان پرسید و به او فرمود: بر او یک شتر چاق است. امام فرمود: این مطلب به او (ميسر) رسیده بود [و بدان آگاه بوده] آیا به تو نیز رسیده بود؟ گفتم: نه، فرمود: بر تو چیزی نیست.

۲. معصوم علیه السلام نسبت به سایر ویژگی‌های مخاطب خود حتی نسبت به وضعیت اقتصادی و توانایی او نیز آگاهی دارد و در مواردی بدون پرسش از این امر، حکم فقهی را در مورد مخاطب صادر می‌فرمایند:

عن خالد بن عاصم القلانسي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أتى أهله وعليه طواف النساء؟ قال: عليه بدنة. ثم جاءه آخر فقال: عليك بقرة. ثم جاءه آخر فقال: عليك شاة. فقلت بعد ما قاموا: أصلحك الله! كيف قلت عليه بدنة؟ فقال: أنت مؤسر وعليك بدنة و على الوسط بقرة و على الفقير شاة.^{۴۴}

خالد می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره مردی سؤال کردم که با زنش نزدیکی کرده، در حالی که طواف نساء بر عهده‌اش بوده است؟ فرمود: بر او یک شتر چاق [به عنوان کفاره] واجب است. سپس فرد دیگری آمد، به او فرمود: بر تو یک گاو است. سپس دیگری آمد، فرمود: بر تو یک گوسفند است. بعد از این که آنها رفتند، گفتم: خدایت صلاح نماید! چگونه فرمودی که بر او یک شتر چاق است؟ [امام] فرمود: تو توانگری و بر تو یک شتر چاق واجب است، و بر فرد متوسط یک گاو، و بر فقیر یک گوسفند واجب است.

۴۳. وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۱۲۳، ح ۲.

۴۴. همان، ص ۱۲۳، ح ۱.

خالی الذهن، شاک و منکر

یکی دیگر از صفات راوی که توجّه بدان می‌توان روشن‌گر علّت نوع خاص خطاب معصوم علیه السلام باشد، این است که آیا مخاطب امام نسبت به موضوع مورد بحث خالی الذهن بوده یا این که در مورد آن شک داشته است و یا این که منکر آن بوده است.

نمونه:

عبد الله دیصانی از هشام بن حکم پرسید: اگر تو خدایت را قادر می‌دانی، آیا خدای تو می‌تواند جهان را در تخم مرغی جای دهد، بی آن که نه دنیا کوچک و نه تخم مرغ بزرگ شود؟ هشام از پاسخ او درماند و مدتی مهلت خواست. آن گاه نزد امام صادق علیه السلام آمد و این پرسش را مطرح کرد. امام به هشام فرمود: «ای هشام، چند حسّ داری؟»، عرض کرد: پنج حسّ. فرمود: «کدام کوچک‌تر است؟»، گفت: چشم. فرمود: «اندازه عدسی چشم چقدر است؟»، گفت: اندازه یک عدس یا کوچک‌تر. سپس فرمود: «ای هشام، پیش رو و بالای سرت را نگاه کن و به من بگو چه می‌بینی؟»، هشام گفت: آسمان، زمین، خانه‌ها، کاخ‌ها، بیابان‌ها، کوه‌ها و نهرها را می‌بینم. پس امام به او فرمود:

إِنَّ الَّذِي قَدَرْنَا أَنْ يَدْخُلَ الَّذِي تَرَاهُ الْعَدْسَةَ أَوْ أَقْلَ مِنْهَا، قَادِرٌ أَنْ يَدْخُلَ الدُّنْيَا كُلَّهَا الْبَيْضَةَ لَا تَصْغُرُ الدُّنْيَا وَلَا تَكْبُرُ الْبَيْضَةُ؛^{۴۵}

آن کسی که می‌تواند آنچه می‌بینی را در یک عدس یا کوچک‌تر از آن داخل کند، قادر است دنیا را در یک تخم مرغ جای دهد؛ بی آن که نه دنیا کوچک شود و نه تخم مرغ بزرگ.

هنگامی که هشام این پاسخ را به دیصانی گفت، او در شگفت شد و خود به محضر امام آمد تا هدایت یابد. امام علیه السلام با بیانات و استدلال‌هایی زیبا و بی نظیر در باره خلقت تخم مرغ، او را راهنمایی فرمود و در نهایت، عبد الله مسلمان شد. اما هنگامی که همین سؤال را مخاطب دیگری از امیرالمؤمنین علیه السلام می‌پرسد، امام در جواب می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ وَالَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ؛^{۴۶}
خداوند تبارک و تعالی منسوب به ناتوانی نیست و آنچه که درخواست کردی ناشدنی است.

طبق این بیان امیرالمؤمنین علیه السلام این امر ناشدنی است؛ چرا که محال ذاتی است و قدرت الهی

۴۵. الکافی، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۵، ح ۴.

۴۶. التوحید، ص ۱۳۰ (سائل در این روایت معلوم نیست و سؤال با صیغه مجهول «قیل» بیان شده است).

بر محال ذاتی تعلّق پیدا نمی‌کند. اما مهم آن است که اشکال در این جا متوجه قدرت الهی نیست، بلکه اشکال در اصل پرسش است. تعبیر «لا یكون» در کلام امام به روشنی معلوم می‌کند که در مورد امور محال، نقص از جانب امر محال است که شیئیت و قابلیت وجود ندارد، نه این که نقص از قدرت خدا باشد؛ و تعبیر «لا ینسب إلى العجز» نیز بیان‌گر همین حقیقت است.

در این دو پاسخ - که به دو مخاطب مختلف صادر شده - باید گفت گذشته از تفاوت فهم دو مخاطب، در روایت عبد الله دیصانی، سؤالی که او می‌پرسد در مقام انکار بوده و قصد داشته قدرت خداوند را با این پرسش زیر سؤال ببرد، و از این رو، معصوم (علیه السلام) بدین صورت پاسخ می‌دهند؛ اما وقتی همین سؤال را مخاطب دیگری که نسبت به موضوع خالی الذهن است، از امام (علیه السلام) می‌پرسد، امام به گونه دیگری پاسخ می‌دهند.

خصوصیات طبعی

گاهی ویژگی‌های طبیعی و فیزیکی برخی مخاطبان نیز، موجب گونه‌ای خاص از خطاب معصوم (علیه السلام) می‌شود. یکی از مهم‌ترین این موارد، روایاتی است که در حوزه مباحث طبی صادر شده است.

در روایات طبی یکی از وجوه قابل بیان آن است که محتوای این دسته از روایات نظر به ویژگی‌های طبعی خاص مخاطب آن داشته است؛ نه این که حکمی عمومی و خطابی حقیقی داشته باشد؛ به گونه‌ای که برای سایر مخاطبان هم حجّیت داشته باشد.

شیخ صدوق در کتاب *الاعتقادات* خود در این باره می‌نویسد:

اعتقادنا فی الأخبار الواردة فی الطب أنّها علی وجوه: ... ومنها ما أخبر العالم (علیه السلام) ما عرف من طبع السائل ولم یتعدّ موضعه، إذ کان أعرّف بطبعه منه؛^{۴۷}

اعتقاد ما درباره اخباری که در مورد طب وارد شده است، این است که آنها وجوهی دارد: ... و یکی از این وجوه این است که عالم (معصوم) (علیه السلام) با توجه به طبعی که از پرسش‌گر می‌شناسد، خبر داده است؛ [و حکم این روایات] از آن جایگاه تجاوز نمی‌کند؛ چرا که امام به طبع راوی از خود او دانسته است.

نمونه

در روایات بسیاری در مورد خواص طبی و طبعی برخی مواد غذایی یا میوه‌ها سخن به میان آمده است. و در برخی، این خوردنی‌ها، شفای هر بیماری دانسته شده است.

قال امیر المؤمنین (علیه السلام): لعق العسل شفاء من کلّ داء، قال الله تعالی: «يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ

۴۷. *الاعتقادات فی دین الإمامیه*، ص ۱۱۵.

مُخْتَلَفُ الْوَأْنَةِ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ^{۴۸} و هو مع قراءة القرآن؛^{۴۹}

امیر مؤمنان علیه السلام فرمودند: لیسیدن [و خوردن] عسل، شفای هر دردی است؛ خداوند متعال می‌فرماید: «از درون شکم آن شهدی به رنگ‌های گوناگون بیرون می‌آید که در آن شفا و درمانی برای مردم است»، و آن همراه با قرائت قرآن است.

قال أبو عبد الله علیه السلام: كلوا الباذنجان فإنه شفاء من كل داء؛^{۵۰}
بادنجان بخورید که آن شفای هر دردی است.

شیخ صدوق در توضیح این روایات می‌نویسد:

وما روی فی العسل أنه شفاء من كل داء فهو صحيح ومعناه أنه شفاء من كل داء بارد... وما روی فی الباذنجان من الشفاء فإنه وقت إدراك الرطب لمن يأكل الرطب دون غيره من سائر الأوقات؛^{۵۱}

و آنچه که در مورد عسل روایت شده که شفای هر دردی است، صحیح است و معنای آن، این است که عسل شفای هر درد سردی است.... و روایاتی که درباره شفا بودن بادنجان وارد شده، مربوط به زمان خرما خوردن است برای کسی که خرما خورده است؛ نه برای افراد دیگر و دیگر زمان‌ها.

نتیجه

شناخت مخاطب نخستین و مستقیم معصوم علیه السلام و ویژگی‌های او از جمله مهم‌ترین مواردی است که بر فهم بهتر حدیث و مراد جدی معصوم علیه السلام اثر گذار است؛ چرا که معصومان علیهم السلام به علم الهی از ویژگی‌های مخاطب خود آگاه بودند و سخنی را روا می‌داشتند که در محدوده عقل و درک مخاطب بگنجد، مطابق نیاز او باشد و زمینه رشد و تعالی ایمانی او را فراهم آورد. پرسش مهم در این مورد این است که شناخت کدام صفات مخاطب در فهم روایات معصومان علیهم السلام ضروری‌تر است.

در پاسخ به این پرسش باید گفت برخی از این ویژگی‌ها که از آن به ویژگی‌های مؤثر مخاطب یاد می‌کنیم، تأثیر بیشتری در فهم حدیث دارند.

مهم‌ترین ویژگی مؤثر راوی که نوع خاصی از خطاب معصوم علیه السلام را در پی دارد، خصوصیات اعتقادی و باورهای دینی و مذهبی اوست. امامان معصوم علیهم السلام با توجه به دین مخاطب، گرایش‌های مذهبی، میزان پایبندی او به اصول اعتقادی و درجه ایمان و تقوای مخاطب با او سخن

۴۸. سوره نحل، آیه ۶۹.

۴۹. بحار الانوار، ج ۶۳، ص ۲۹۱.

۵۰. همان، ص ۲۲۳.

۵۱. الاعتقادات فی دین الإمامیه، ص ۱۱۵-۱۱۶.

می گفتند. به گونه ای که خطاب معصوم (علیه السلام) به مسلمان و غیر مسلمان، شیعه و غیر شیعه، امامی و غیر امامی، غالی و قاصر و حتی مؤمن و غیر مؤمن با یکدیگر متفاوت و هریک متناسب با شرایط خود است. خطاب معصوم (علیه السلام) نسبت به غیر مسلمان، غیر شیعه و غیر امامی - به خصوص در احتجاجات - معمولاً بر پایه اصول پذیرفته شده نزد خود آنهاست؛ به عنوان مثال، خطاب به منکر خدا معمولاً بر اساس بدیهیات عقلی و خطاب به اهل کتاب بر اساس معتقدات دینی خود آنهاست. همچنین، خطاب های آن بزرگواران به شیعیان نیز هریک متناسب با سطح ایمان و عقل و درک و ظرفیت خود ایشان است.

پس از زمینه اعتقادی، می توان به ویژگی های علمی مخاطب اشاره کرد. خصوصیات همچون فقیه (دانشمند) و عامی بودن مخاطب، عالم و جاهل بودن او، خالی الذهن، شاک و منکر بودن، ظرفیت علمی مخاطب و قدرت فهم و درک او می تواند در این زمینه مؤثر باشد. پس از زمینه های اعتقادی و علمی، برخی دیگر از ویژگی های مخاطب حتی خصوصیات طبیعی او نیز می تواند بر نوع مخاطبه معصوم اثر گذار باشد. البته تأثیر این ویژگی مخاطب بیشتر در همان احادیث طبی مشهود است.

کتابنامه

- *الاعتقادات فی دین الإمامیة*، محمد بن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، تحقیق: عصام عبد السید، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
- *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار أئمة الأطهار*، محمد باقر مجلسی، به کوشش: محمد باقر بهبودی و عبد الرحیم ربانی شیرازی و دیگران، بیروت: مؤسسة الوفاء و دار احیاء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۳ق.
- *التعلیقة علی اختیار معرفة الرجال*، میرداماد سید محمد باقر حسینی استرآبادی، در: *اختیار معرفة الرجال*، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، به کوشش: سید مهدی رجایی، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۴ق.
- *التفسیر العیاشی*، محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: مکتبه علمیه اسلامیة، ۱۳۸۰ق.
- *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال*، جمال الدین ابو الحجاج یوسف مزی، به کوشش: بشار عواد معروف و شعیب الأرئوط، بیروت: مؤسسة الرسالة، سوم، ۱۴۰۸ - ۱۴۰۹ق.
- *حدیث شناسی*، علی نصیری، قم: سنابل، ۱۳۸۳.
- *خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال*، ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلی، به کوشش: جواد قیومی [اصفهان]، [قم]: مؤسسة نشر الفقهة، اول، ۱۴۱۷ق.

- رجال الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، اول، ۱۴۱۵ق.
- رجال النجاشی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
- شرح أصول الكافي، ملا محمد صالح مازندرانی، تعليقات: میرزا ابو الحسن شعرانی، ضبط و تصحیح: سید علی عاشور، بیروت: دار إحياء التراث العربی للطباعة و النشر و التوزيع، اول، ۱۴۲۱ق.
- عیون أخبار الرضا عليه السلام محمد بن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، تصحیح و تعلیق: شیخ حسین اعلمی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
- الكافي، کلینی، محمد بن یعقوب، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳ش.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، به کوشش: سید جلال الدین حسینی محدث، تهران: دار الکتب الاسلامیة، اول، ۱۳۷۱ق.
- مستدرکات علم رجال الحديث، شیخ علی نمازی شاهرودی، تهران: ابن المؤلف، ۱۴۱۲ق.
- المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبد الله حاکم نیشابوری، تحقیق: یوسف عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دارالمعرفة.
- مناقب آل ابی طالب، ابن شهر آشوب مازندرانی، ابو عبد الله محمد بن علی، نجف: مطبعة حیدریة، ۱۳۷۶ق/ ۱۹۵۶م.
- المنهج الرجالی والعمل الرائد فی الموسوعة الرجالية، محمد رضا حسینی جلالی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- نشوء المذاهب والفرق الإسلامية، حسین الشاکری، قم: المؤلف، ۱۴۱۸ق.
- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تحقیق: جواد الشهرستانی، بیروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ۱۴۲۴ق.

منابع غیر مستقیم فن رجال؛ گونه‌ها و کاربردها از نگاه علامه شوشتری در قاموس الرجال

محمد علی رضایی کرمانی*

احمد زارع زردینی**

چکیده

از مهم‌ترین ابزارهای پژوهش در علم رجال، آشنایی و شناخت منابع این علم است. از نگاه محمدتقی شوشتری در قاموس الرجال منابع فن رجال در دو دسته «منابع مستقیم» و «منابع غیر مستقیم» جای می‌گیرند. در این نوشتار گونه‌های منابع غیر مستقیم از نگاه ایشان معرفی شده و از طرف دیگر، میزان کارایی هر یک از این منابع، در معرفی و ارزیابی راویان بررسی شده است.

کلید واژه‌ها: علوم حدیث، علم رجال، منابع غیر مستقیم، محمدتقی شوشتری (تستری)، قاموس الرجال.

درآمد

علم رجال یکی از مهم‌ترین علوم حدیثی است. این علم در اعتبار سنجی و ارزیابی احادیث - در میان متقدمان و متأخران امامیه - نقش بسزا داشته و دارد. پژوهش‌های رجالی قرون اخیر با محوریت کتاب‌های هشت‌گانه رجالی شکل گرفته‌اند. این کتب رجالی را می‌توان «منابع مستقیم» فن رجال نامید. در باره منابع فن رجال این سؤال مطرح می‌شود که آیا تنها منبع فن رجال، همان منابع مستقیم و گزارش‌هایی است که در کتب رجالی آمده است؟ آیا نمی‌توان در این فن منابع جدیدی را شناسایی و ارائه کرد تا بتوان در معرفی و ارزیابی راویان، از آنها بهره برد؟

* استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد.

** استادیار دانشگاه یزد.

فرضیه‌ای که به دنبال این پرسش مطرح می‌شود، آن است که می‌توان منابع رجال را به «منابع مستقیم» و «منابع غیرمستقیم» تقسیم نمود؟ آیا «اطلاعات رجالی در کتب غیررجالی» و «روایات راویان»، دو منبع غیر مستقیم در علم رجال غیرمستقیم به شمار می‌رود؟ به عبارت دیگر، فرضیه آن است که آیا توجه به کتب غیر رجالی و گردآوری روایات راویان و بررسی و تحلیل آنها می‌تواند منبعی بسیار مهم و حاوی اطلاعات ارزشمند در عرصه رجال باشد؟ هدف این مقاله، ارائه گونه‌ها و تبیین میزان کارآمدی و کارایی منابع غیر مستقیم رجالی است.

در باره شیوه انجام این پژوهش باید گفت که این مقاله حاصل تحلیل *قاموس الرجال* علامه شوشتری است؛ یعنی با تحلیل و بررسی *قاموس الرجال* از نگاه روش‌شناسی، کاربرد این مؤلفه به عنوان یکی از روش‌های شوشتری در رجال بررسی شده است. علامه شوشتری در کتاب خود از اطلاعات رجالی نهفته در کتب غیر رجالی و روایات راویان به عنوان منبع بسیار مهم استفاده کرده است.

در این نوشتار، در بخش کلیات به معرفی *قاموس الرجال* و همچنین منابع علم رجال در آن پرداخته شده است. در ادامه، ارزش رجالی کتب غیر رجالی و همچنین ارزش رجالی روایات راوی در معرفی و ارزیابی راویان آمده است. نیز برای اثبات کارآمدی منابع غیر مستقیم رجال به چهار کاربرد اصلی این منابع پرداخته شده است.

معرفی قاموس الرجال

نام کامل این کتاب، چنان که در صفحه عنوان چاپ اول آن آمده، *قاموس الرجال، قاموس عام لأحوال جميع رواة الشيعة ومحدثيهم بسبك بدیع و دقیق لم يسبقه غيره من كتب الرجال* است. این کتاب نوشته محمد تقی شوشتری (۱۳۲۰-۱۴۱۵ق) از رجالی‌های معاصر است. او این کتاب را *تنقیح المقال*^۱ نامیده است؛ اگرچه به پیشنهاد برخی از فضلا به نام *قاموس الرجال* چاپ شده است.^۲ آقا بزرگ از این کتاب با عنوان *تعلیقات تنقیح المقال* نام برده است.^۳ این کتاب در اصل، تعلیقات انتقادی بر *تنقیح المقال* شیخ عبدالله مامقانی است. این کتاب در یک فرآیند چهل ساله به رشد و بالندگی نهایی خود رسیده است. سیر تدوین این اثر شوشتری را می‌توان بدین گونه برشمرد. مؤلف در طول شش سال (۱۳۵۴-۱۳۶۰ق) حاشیه‌ای را بر رجال مامقانی نوشت. این تحریر اول، در اطراف نسخه چاپی رجال مامقانی نوشته شد. شوشتری حواشی خود را به آقا بزرگ نشان داد و

۱. قاموس الرجال، مرکز نشر الکتب، ج ۱، ص ۴.

۲. همان، انتشارات جامعه مدرسین، ج ۱، ص ۱۲.

۳. طبقات اعلام الشيعة وهو نقباء البشر، ج ۱، ص ۲۶۵.

به پیشنهاد ایشان آن را به صورت کتابی جداگانه در دو جلد نگاشت. پس از بازبینی و اضافه کردن‌های چند باره در چهارده جلد سامان یافت. بنا بر این، این کتاب به مدت چهل سال (۱۳۵۴-۱۳۹۰ به بعد) در دست تألیف، تنظیم و تجدید نظر بوده است.^۴

قاموس الرجال، همچون *تنقیح المقال*، شامل مقدمه، متن اصلی و خاتمه است. شوشتری در مقدمه، برخی اشکالات و اشتباهات تنقیح المقال را به اختصار، ذکر کرده و سپس در ۲۹ فصل، مبنای انتقادات رجالی خود را نسبت به آرا و دیدگاه‌های رجالی مامقانی و دیگر رجالیان یاد آور شده و مثال‌هایی برای هر یک ذکر کرده است. متن اصلی، متشکل از چهار بخش است: نام‌ها - که حجم زیادی از کتاب بدان تخصیص یافته است - کنیه‌ها، القاب و نام زنان راوی حدیث. وی در هر بخش، راویان را به ترتیب الفبا آورده و پس از ذکر بخش‌هایی از قول مامقانی، تعلیقات خود را بعد از تعبیر «اقول» بیان کرده و اشتباهات وی را در زمینه‌های مختلف یاد آور شده و بر مبنای دیدگاه رجالی خود تصحیح کرده است. او همچنین در مواردی که مامقانی شرح حال راوی را ذکر نکرده، مطالبی را از کتاب‌های رجال و تاریخ در باره راوی آورده و طبقه او را مشخص کرده و گاه عناوین جدیدی افزوده است. خاتمه نیز شامل شانزده فایده است و اشکالات شوشتری بر خاتمه *تنقیح المقال* است.^۵ ایشان برای تألیف این کتاب، آنچه کتاب در تراجم احوال رجال بوده، فراهم آورده است که بیشتر آنها نسخه‌های منحصر به فرد هستند.^۶

منابع فن رجال در قاموس الرجال

منابع مستقیم

مقصود از منابع مستقیم فن رجال تمام کتب و رساله‌هایی است که به موضوع معرفی و ارزیابی راویان از جوانب مختلف می‌پردازند. شوشتری عناوین منابع مستقیم فن رجال را گونه‌شناسی کرده است. وی عناوین متداول کتب رجال را چنین معرفی می‌کند: «الرجال»، «معرفه الرجال»، «تاریخ الرجال»، «فهرست»، «ممدوحین و مذمومین» و «مشيخه». هر یک از این عناوین موضوع خاصی را پوشش می‌دهند.^۷ برای مثال، موضوع کتب فهرست، به مانند فهرست نجاشی و شیخ، کسانی است که کتابی نگاشته‌اند. موضوع کتب معرفه الرجال، از جمله کتاب کشی، راویانی است که در باره آنها مطلب یا روایتی رسیده است که در شناخت آنها می‌توان از آن استفاده کرد.

۴. «آیت الله علامه حاج شیخ محمد تقی شیخ شوشتری: رجالی عظیم معاصر»، ص ۴؛ *چهل مقاله*، ص ۳۲۹-۳۳۰.

۵. همان جا؛ «شیخ محمد تقی شوشتری و انتقادهای رجالی او»، ص ۶۸.

۶. *درس‌وگ آفتاب شوشتری*، ص ۴۶.

۷. شوشتری در آثارش، بویژه *قاموس الرجال* از این مباحث با عنوان «فن رجال» یاد می‌کند.

۸. *قاموس الرجال*، منشورات نشر الکتب، ج ۱، ص ۱۸.

کتب رجال، مثل رجال شیخ نیز بر حسب طبقات نگاشته شده‌اند و موضوع کتب «تاریخ» یا «تاریخ الرجال» سال مرگ راویان است.^۹

از نظر شوشتری برخی از این منابع مستقیم شناخته شده و معروف هستند و برخی شهرت کمتری دارند. وی در فصل شانزدهم مقدمه *قاموس الرجال*، مدارک رجال را به «مدارک معروف» و «مدارک غیر معروف» تقسیم نموده است. وی مدارک معروف فن رجال را *رجال الکشی*، *رجال الطوسی*، *فهرست الطوسی* و *رجال النجاشی* دانسته است. و مدارک غیر معروف فن رجال را به این صورت نام می‌برد: *رجال البرقی*، *الفهرست ابن ندیم*، *الضعفاء ابن غضائری*، *رسالة ابي غالب زراری*، *مشيخة من لا يحضره الفقيه*، *تاریخ بغداد*، *معجم الادباء حموی*، *الغیة شیخ طوسی*، *الاختصاص*، *الارشاد* و *رسالة العددية* شیخ مفید. وی در باره خلاصه *الاقوال* علامه حلی می‌گوید که اگر در این کتاب از کتبی که امروزه در اختیار ما نیست، همچون بخشی از رجال عقیقی، رجال ابن عقده و بخشی از کتاب *ثقة ابن غضائری* و ... مطالبی را نقل کند، مورد قبول و جزء منابع رجال محسوب می‌شود. از طرف دیگر، اگر در کتاب *الخلاصة*، مطلبی از کتاب‌های *فهرست نجاشی*، *طوسی* و ... نقل شود که در نسخه‌های امروزین ما وجود نداشته باشد، می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد.^{۱۰} ناگفته پیداست که شوشتری منابع متأخری را که در باره رجال نگاشته شده است، به عنوان منابع و مدارک این فن مورد استفاده قرار نمی‌دهد.

منابع غیر مستقیم

از منظر شوشتری دسته دیگری از منابع فن رجال، منابعی هستند که به صورت غیر مستقیم به رجال مربوط می‌شوند و در معرفی و ارزیابی راویان کاربرد دارند. این منابع غیر مستقیم گستره وسیعی را پوشش می‌دهند و قابل شمارش نیستند؛ اما به طور کلی می‌توان آنها را در دو دسته معرفی کرد: یک دسته، «اطلاعات رجالی در کتب غیر رجالی» است. و دسته دیگر، «اطلاعات رجالی روایات راویان» است. در ادامه این نوشتار، به صورت عام به منابع غیر مستقیم فن رجال پرداخته می‌شود و بدین منظور، در آغاز به موضوع ارزش رجالی کتب غیر رجالی پرداخته و سپس، ارزش رجالی روایات راویان خواهد آمد.

ارزش رجالی کتب غیر رجالی

یکی از ویژگی‌ها و نقاط قوت *قاموس الرجال*، بهره‌برداری از کتب تاریخی، لغوی، ادبی، حدیثی و ... در کارهای رجالی است. شوشتری به علت تسلط و تبحر فراوان در رجال، تاریخ، لغت، حدیث

۹. همان، ج ۲، ص ۳۸۹؛ همان، ج ۱، ص ۲۹۲.

۱۰. همان، ج ۱، ص ۱۴-۱۵.

و ... از این منابع غیر مستقیم بسیار بهره برده‌اند. شبیری زنجانی در باره این ویژگی *قاموس الرجال* می‌گوید:

... ایشان در اثر کثرت تنبیهات و کثرت احاطه‌ای که بر علم رجال داشته‌اند، گاهی مطلب دور از ذهنی را از یک مطلب شعری یا یک مطلب تاریخی برای موضوع رجالی کشف کرده‌اند و برای مطالب رجالی به کار برده‌اند و این ابتکاری است که کمتر کسی دارد ... ایشان چون در رجال سیر کرده و جهات تاریک و مبهم رجال را می‌داند، یک وقت در شعری مطلبی می‌یابد که متن به می‌شود که این شعر آن نقطه تاریک را روشن می‌کند ...^{۱۱}

برخی از منابعی که شوشتری در این زمینه از آنها استفاده می‌کند، عبارت‌اند از: *شرح نهج البلاغه* ابن ابی الحدید؛ *جمهرة اللغة* ابن درید؛ *تاریخ مدینه دمشق* ابن عساکر؛ *المعارف* ابن قتیبہ دینوری؛ *حلیة الاولیاء* ابو نعیم اصفهانی؛ *البيان والتبيين والحیوان* ابو عمرو جاحظ؛ *الانساب* اسمعانی؛ *الکامل فی اللغة* مبرد؛ *تاریخ الطبری*؛ *تاریخ الیعقوبی*؛ *مروج الذهب* مسعودی؛ *الانساب* بلاذری؛ *مقاتل الطالبیین* صفین نصر بن مزاحم و ...

شوشتری این منابع غیر مستقیم (اطلاعات رجالی منابع غیر رجالی) را عموماً با چهار رویکرد به کار برده است:

الف. معرفی و ارزیابی راویان؛ از رد پاهای رجالی در کتب تاریخی، حدیثی، و ... می‌توان در معرفی و ارزیابی راویانی که در کتب رجالی معرفی و ارزیابی نشده‌اند، بهره گرفت.

شوشتری با همین منبع، گهگاه عنوان یک راوی را به کتب رجال افزوده است؛ برای مثال، وی نام «ابان ابن محمود» را به عنوان یکی از راویان ائمه علیهم‌السلام از کتاب ابن ابی الحدید یافته و او را در کتاب رجالی خود آورده است.^{۱۲} در کتاب ابن ابی الحدید آمده است:

... روی ان رجلاً من الشيعة وهو ابان ابن محمود كتب الى الرضا عليه السلام اني قد شككت ...^{۱۳}

شوشتری در شرح حال «معافی بن عمران» عبارت *فهرست الطوسی* را در باره او می‌آورد که: «له کتاب رواه محمد بن عبدالله بن عمار».^{۱۴} شوشتری در ارزیابی و تعیین وثاقت و امامی بودن او از کتاب *تاریخ بغداد* استفاده می‌کند و سکوت خطیب در باره مذهب او را به معنای عامی بودن او برمی‌شمارد. شوشتری بر اساس روایتی در آن کتاب حکم به ناصبی بودن او کرده است؛ زیرا خطیب در کتابش آورده است:

۱۱. «قاموس الرجال و صاحب آن»، ص ۱۳.

۱۲. *قاموس الرجال*، همان، ج ۱، ص ۹۳.

۱۳. *شرح نهج البلاغه*، ج ۱۴، ص ۶۸.

۱۴. *فهرست الطوسی*، ص ۱۶۹.

ان رجلاً قال له (معافى ابن عمران): ابن عمر بن عبد العزيز من معوية، فغضب غضباً شديداً وقال: لا يقاس بأصحاب النبي ﷺ احد، معوية صاحبه وصهره وكتبه وامينه على وحى الله، وقد قال النبي ﷺ: دعوا الى اصحابي واصهارى فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين.^{۱۵}

این روایت که در کتاب *تاریخ بغداد* آمده است، از نظر شوشتری می تواند در بررسی و ارزیابی رجالی نیز استفاده شود. بنا بر این، از یک منبع به ظاهر غیر مرتبط با رجال، یک نکته رجالی استفاده می کند.

ب. تأیید و شرح منابع مستقیم رجالی؛ کاربرد دیگر ردپاهای رجالی در کتب غیر رجالی، تأیید منابع مستقیم رجالی است. به این معنا که اگر منابع غیر مستقیم محتوای منابع مستقیم رجالی را تأیید کند. پشتوانه ای اعتماد ساز برای آن خواهد بود. از طرف دیگر، اگر در منابع مستقیم، نکته ای نامفهوم و گنگ باشد، از این روش می توان در شرح و تفسیر آنها استفاده کرد. شوشتری اقوال برخی از رجالیان را در ذم «هشام بن ابراهیم العباسی» می آورد. وی در تأیید این نظر رجالیان به یک روایت در کتاب *الکافی* استناد می کند که در آن روایت از این راوی سخنی به میان آمده است:

عن يحيى بن ابي عمران الهمداني قال: كتبت الى ابي جعفر عليه السلام ما تقول في رجل ابتداءً بيسم الله الرحمن الرحيم في صلوته وحده في امر الكتاب، فلما صار الى غير امر الكتاب من السورة تركها، فقال العباسي: ليس بذلك باس. فكتب عليه السلام بخطه: يعيدها مرتين على رغم انفه، يعني العباسي.^{۱۶}

شوشتری از این روایت - که به صورت مستقیم در باره معرفی راوی وارد نشده است - استفاده رجالی کرده است.^{۱۷}

شوشتری همچنین در شرح حال «عبدالله بن حارث» کلام کشی را مبنی بر این که او از غلات بوده، آورده است. شوشتری این رأی کشی را پذیرفته و کلام نوبختی در کتاب *الفرق* را شاهدی بر آن دانسته است.^{۱۸}

ج. نقد منابع مستقیم رجالی؛ سومین کاربرد منابع غیر مستقیم رجالی (ردپاها) نقد محتوای کتب رجالی (منابع مستقیم) است. به عبارت دیگر، از این منابع غیر مستقیم می توان به عنوان معیاری در ارزیابی و نقد منابع مستقیم بهره برد. وی، در مثال زیر، با استفاده از دو کتاب ابن ابی الحدید و *الغارات* ثقفی به نقد نظر مامقانی

۱۵. قاموس الرجال، ج ۹، ص ۱۵.

۱۶. الکافی، ج ۳، ص ۳۱۳.

۱۷. قاموس الرجال، ج ۹، ص ۳۱۱.

۱۸. همان، ج ۵، ص ۴۲۱.

در باره حسن یک راوی پرداخته است. وی در شرح حال «وائل بن حجر» ابتدا اشاره می‌کند که گفته‌اند او از اصحاب رسول خدا ﷺ بوده و در معرفی و ارزیابی او آورده‌اند که او از بزرگان حضرموت بوده است. پدر این راوی از پادشاهان حضرموت بوده است و پیش از آن که به نزد پیامبر ﷺ بیاید، پیامبر ﷺ مژده آمدنش را به اصحاب داد. او در جنگ صفین نیز به همراه امام علی ﷺ بوده است. مامقانی معتقد است که این عبارات بر حسن او دلالت دارد، اما شوشتری با این نظر مامقانی مخالف است و با استناد به کتاب الغارات ثقفی و شرح ابن ابی الحدید^{۱۹} معتقد است که وائل جزء فرقه عثمانی است و از علی ﷺ جدا شد. و در شرح احوال او آورده‌اند:

کان وائل بن حجر بالكوفة وكان يرى رأي عثمان.^{۲۰}

شوشتری از منابع روایی شیعه - که ظاهراً ارتباطی با رجال ندارند - در بررسی‌های رجالی بهره برده است؛ برای مثال نجاشی در شرح حال «عیسی الجلودی» گفته است: «کان من اصحاب ابی جعفر ﷺ». او به نقد این دیدگاه نجاشی در باره راوی برخواسته و می‌گوید که معلوم نیست، نجاشی با چه مستندی، او را جزء اصحاب ابی جعفر ﷺ دانسته است؛ در حالی که از منابع دیگر چنین استفاده می‌شود که او شخصی خبیث و از عوامل هارون الرشید بوده است:

وقد كان خبيثاً في الغاية فكان من قواد هارون وقد امره بسلب حرم الكاظم ﷺ لما خرج اخوه محمد ولم يقبل ولاية عهد الرضا ﷺ لما جعله المأمون ولي عهده فحبسه المأمون.^{۲۱}

د. معیار داوری در دیدگاه‌های متعارض رجالیان؛ کتب رجالی در معرفی و ارزیابی بسیاری از راویان احادیث، با یکدیگر اختلاف و گاه تناقض دارند. از اطلاعات رجالی کتب غیر رجالی می‌توان به عنوان معیاری برای ترجیح اقوال طرح شده در باره یک راوی بهره گرفت؛ برای مثال در شرح حال «یونس بن عبدالرحمان» دو دسته اخبار، دسته‌ای در ذم او و دسته‌ای دیگر در مدح او، رسیده است. شوشتری اخبار مدح او را به خاطر تواتر ترجیح داده است. وی در استدلال بروثاقت او به نحوه تعامل کلینی در الکافی با اقوال او اشاره کرده است.

ویکفی لجلاله عقد الكليني الباب لنقل كلامه كما لرواية الاخبار. ومنها في باب «تفسير ما يحل من النكاح وما يحرم والفرق بين النكاح والسفاح والزنا» ومنها في باب «العلة ان السهام لا تكون اكثر من ستة».^{۲۲}

۱۹. الغارات، ج ۲، ص ۳۵۷؛ شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۹۲.

۲۰. قاموس الرجال، ج ۹، ص ۲۴۳.

۲۱. رجال النجاشی، ص ۲۴۰.

۲۲. قاموس الرجال، ج ۷، ص ۲۶۶.

۲۳. همان، ج ۹، ص ۵۰۲.

ارزش رجالی روایات راویان

۱. ارکان رجال

هر مدخل کتاب رجال از دو بخش اصلی تشکیل شده است: بخش اول، به معرفی و شناسانیدن راویان و بخش دوم، به ارزیابی و قدح و مدح او می‌پردازد.

الف. معرفی راوی: شوشتری از مرحله معرفی یا شناساندن راوی گاهی با تعبیر «تعریف» یاد می‌کند. مرحله شناسانیدن یا معرفی راوی خود دارای دو مرحله اصلی است: گام اول، ارائه اطلاعات شناسنامه‌ای راوی است؛ یعنی رجال نویسنده، نام راوی، نام پدر و اجداد او، کنیه و لقب او را می‌آورد. از دیگر مسائلی که در این معرفی به آن پرداخته می‌شود، آن اشاره به عرب یا عجم بودن اوست. نیز محل ولادت و سکونت او کجاست؟ فرزندان او چه کسانی هستند؟ و در آخر، در چه سالی وفات کرده است؟ همان گونه که گذشت، اولین گام در معرفی راوی، ارائه اطلاعات شناسنامه‌ای راوی است. در گام بعد، یعنی دومین مرحله تعریف، به راوی به عنوان فردی که روایتی را نقل کرده، نگریسته می‌شود و اطلاعاتی در این زمینه در باره او ارائه می‌شود. مسائلی که در اینجا از آنها سخن به میان می‌آید، یکی این که راوی از اصحاب کدام امام علیه السلام است؟ طبقه راوی در میان راویان چیست؟ راوی چه کتاب‌ها و آثاری داشته است؟ و در پایان، مواردی که این راوی در سلسله سند روایات قرار گرفته، کدام است؟

ب. ارزیابی راوی: دومین بخش اصلی کتب و نگاشته‌های رجالی به مسأله ارزیابی راوی از جوانب مختلف اشاره دارد؛ برای مثال آیا راوی امامی است یا غیر امامی؟ ثقة است یا غیر ثقة؟ قابل اعتماد است یا خیر؟ در این بخش از میزان صداقت، ضبط و دقت راوی و ... نیز سخن به میان می‌آید. جرح و تعدیل راویان وظیفه اصلی این بخش از کتب رجال است و به این سؤال پاسخ می‌دهد که آیا این راوی قابل اعتماد و اطمینان است؟ بر همین اساس، آیا می‌توان اخبار و روایات او را پذیرفت یا خیر؟

۲. گردآوری روایات راوی

یکی از روش‌های بسیار پرکاربرد در معرفی و ارزیابی راویان، مراجعه مستقیم به روایات آنهاست. شوشتری از این روش به «سبر اخبار» و یا «سبر روایات راوی» تعبیر می‌کند.^{۲۴} در این روش هم سند و هم متن روایات راوی، بررسی و تحلیل می‌شوند. با بررسی «سند روایات» راوی می‌توان به «معرفی راویان» پرداخت و از بررسی «متن روایات» ایشان، می‌توان در «ارزیابی» آنها بهره برد. در ادامه این مقاله به صورت مفصل و مشروح، کارآمدی و کارایی این روش بررسی می‌شود.

۲۴. همان، ج ۲، ص ۷۹ و ...

در این بخش، ارزش رجالی روایات راویان بررسی می‌شود. از آنجا که هر مدخل رجالی شامل دو بخش «معرفی» و «ارزیابی» است، و هر حدیث نیز شامل دو بخش «سند» و «متن» است، در آغاز، نقش «سند» روایات راویان در «معرفی» راویان احادیث و سپس نقش «متن» روایات ایشان در «ارزیابی» راویان خواهد آمد.

۱-۲. نقش سند احادیث راوی در معرفی وی

یکی از فوایدی که بیشتر بر بررسی سندی روایات راوی مترتب است، اهمیتی است که در معرفی راوی از زوایای گوناگون دارد. شوشتری این منبع را با چهار رویکرد دنبال کرده است.

الف. معرفی راویان ناآشنا با سند احادیث راوی؛ از تحلیل سند روایات راویان، می‌توان در معرفی راویانی که در کتب رجالی به صورت کامل معرفی نشده‌اند، بهره گرفت.

شوشتری با بررسی سند روایات در کتب حدیثی و ... گاه عناوین جدیدی را به کتب رجال افزوده است؛ برای مثال، در شرح حال «ابراهیم ابن مخلد بن جعفر ابواسحاق القاضی» می‌گوید این راوی یکی از مشایخ صاحب کتاب معروف به *دلائل الامامة* است؛^{۲۵} زیرا این راوی در سند احادیث مربوط به مناقب حضرت زهرا *علیها السلام* در آن کتاب قرار گرفته است.^{۲۶}

یکی از موضوعات بخش معرفی راویان اشاره به راوی و مروی عنه اوست. در مثال زیر، شوشتری با بررسی سند روایات راوی به «تعیین راوی و مروی عنه» او پرداخته است. شوشتری در شرح حال «یحیی بن الحجاج»، پس از آن که سخنان شیخ و نجاشی را در باره او می‌آورد، به تعیین راوی و مروی عنه وی پرداخته و می‌گوید که او از برادرش «خالد» روایت می‌کند؛ همان گونه که در باب اجاره کتاب *التهدیب* آمده است و «ابن ابی عمیر» در باب سلف متاع تهذیب از او روایت می‌کند:

ویروی عن اخیه خالد کما فی اجارات/التهدیب ... وروی عنه ابن ابی عمیر فی سلف متاعه.^{۲۷}

ب. نقش سند احادیث راوی در تأیید و شرح منابع مستقیم رجالی؛ کاربرد دیگر بررسی سند روایات راویان، تأیید منابع مستقیم رجالی است؛ به این معنا که اگر منابع غیر مستقیم (سند روایات راویان) محتوای منابع مستقیم رجالی را تأیید کند، پشتوانه‌ای اعتماد ساز برای آن خواهد بود؛ برای مثال، رجال برقی در شرح حال «ابراهیم ابن سنان»، او را جزء اصحاب امام صادق *علیه السلام* محسوب کرده و گفته‌اند که این راوی به غیر از امام صادق *علیه السلام* از امام دیگری حدیث نقل نکرده

۲۵. *دلائل الامامة*، ص ۳۰، ۴۰، ۵۲.

۲۶. *قاموس الرجال*، ج ۱، ص ۲۰۵ و ص ۱۲۰.

۲۷. همان، ج ۹، ص ۴۰۲.

است.^{۲۸} شوشتری در تأیید نظر رجالیان می‌گوید، سند روایات این راوی، این مسأله را تأیید می‌کند؛ زیرا از او تنها یک روایت از امام باقر علیه السلام رسیده که آن هم با واسطه ابی مریم است و تمام احادیث او از امام صادق علیه السلام است.^{۲۹}

از طرف دیگر، اگر در منابع مستقیم، نکته‌ای نامفهوم و گنگ باشد، با بررسی سند روایات ایشان می‌توان در شرح و تفسیر آنها استفاده کرد؛ برای مثال، جامع الرواة در باره «یزید الصائغ» آورده است که حسن بن عطیه و شعیب الحداد و علاء بن رزین از او روایت کرده‌اند و او از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند. شوشتری در شرح این نظر جامع الرواة، به تعیین آن مواضع در احادیث پرداخته و می‌گوید که این افراد در سلسله سندهای زیر از او حدیث نقل کرده‌اند. فی [باب] دعوات موجزات الکافی و فی [باب] الفرائض لاتقام الا بالسيف و فی [باب] زکوة و هبة و فی [باب] ان النساء لا يرثن من العقار...^{۳۰}

ج. نقش سند احادیث راوی در نقد و بررسی منابع مستقیم رجالی؛ سومین کاربرد بررسی سند روایات راویان، نقد محتوای کتب رجالی (منابع مستقیم) است. به عبارت دیگر، از این منابع می‌توان به عنوان معیاری در ارزیابی و نقد معرفی راویان در منابع مستقیم بهره برد.

از مسائلی که در حوزه معرفی راویان در کتب رجال مطرح است، «تمییز مشترکین» است. یکی از راه‌های تمییز مشترکین در رجال، بررسی سند روایات راویان است. شوشتری در شرح حال «عمرو بن سعید بن هلال الثقفی» می‌گوید که برخی از رجالیان او را به صورت «الثقفی» و برخی دیگر «المدائنی» آورده‌اند و بیشتر بر اتحاد این دو تأکید دارند. شوشتری با این نظر رجالیان مخالف است و می‌گوید این‌ها دو نفر هستند که در دو طبقه جای دارند و «المدائنی» از مصدق بن صدقة و او از عمار ساباطی و او از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند، ولی «الثقفی» بدون واسطه از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند و عمر بن یزید، زید شحام، ابی کهمس و ... از او روایت می‌کنند: «کما فی تطهیر میاه التهذیب و ورع الکافی». شوشتری برای اثبات مطلبش به روایت این راوی در باب «تطهیر میاه» کتاب التهذیب و باب «ورع» الکافی استناد کرده است.^{۳۱}

از مسائلی که در حوزه معرفی راویان مطرح است، شناخت اصحاب ائمه علیهم السلام و کسانی است که از ایشان روایت کرده‌اند. شوشتری در شرح حال «غیاث بن ابراهیم» اشاره می‌کند که شیخ طوسی او را جزء «لم»، یعنی کسانی که معاصر امام علیه السلام بوده، ولی روایتی از او نقل نکرده‌اند، آورده است. وی با این نظر شیخ موافق نیست و با بررسی روایات این راوی، نظر شیخ را رد نموده است؛ زیرا او

۲۸. رجال البرقی، ص ۲۸.

۲۹. قاموس الرجال، ج ۱، ص ۱۴۲.

۳۰. همان، ج ۹، ص ۴۴۶.

۳۱. همان، ج ۷، ص ۱۵۰.

در چندین روایت، به صورت مستقیم، از امام صادق علیه السلام روایت کرده است.

وهذا روی عن الصادق علیه السلام فی خبر العیون المتقدم و فی خبر فی [باب] تدلیس علیه السلام و کذا فی [باب] عتقه و [باب] زیادات تلقینه و [باب] زیادات صلوة امواته و [باب] احکام جماعته و [باب] ذم دنیا/الکافی.^{۳۲}

در جایی دیگر، با همین روش به نقد نظر شیخ طوسی پرداخته است. او در شرح حال «هشام بن احمر الکوفی» اشاره می‌کند که رجال شیخ او را جزء اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده و گفته از امام کاظم علیه السلام نیز روایت کرده است.^{۳۳} شوشتری در نقد این نظر شیخ می‌گوید که با بررسی روایات او به روایت ایشان از امام صادق علیه السلام دست نیافتیم. ایشان فقط به صورت بی واسطه از امام کاظم علیه السلام و با واسطه «سلمه» از امام صادق علیه السلام روایت کرده است.

لم نقف علی روایتیه عن غیر کاظم علیه السلام کما فی الکافی [باب] الرجل یقتل المملوک و فی [باب] شراء العقارات و فی [باب] فضل التجارة، و ... انما روی عن سلمه، عن الصادق علیه السلام فی [باب] صدقات نبی وصیة الکافی.^{۳۴}

ابن غضائری در شرح حال «عبدالله بن الحکم الأرمنی» گفته است که گفته می‌شود عبدالله بن الحکم از ابی عبدالله علیه السلام روایت کرده است.^{۳۵} ابن غضائری روایت این راوی را از امام صادق علیه السلام در هاله‌ای از ابهام می‌داند و معتقد است که در باره روایت او تردید وجود دارد. شوشتری این تردید ابن غضائری را بی جا شمرده و می‌گوید که او قطعاً از امام صادق علیه السلام روایت کرده و این روایت در باب بینات کتاب التهذیب آمده است.^{۳۶}

شوشتری با همین روش، منکر وجود برخی از راویان شده است؛ برای مثال، در شرح حال «مفضل بن سعید بن صدقة الحنفی» می‌گوید از آنجا که نامی از او در روایات برده نشده است، این راوی وجود خارجی ندارد:

و حیث لم یرد فی خبر محقق ... فاصل وجوده غیر محقق.^{۳۷}

همچنین، در شرح حال «یحیی بن حماد» می‌گوید از آن جا که در هیچ خبری نام او وارد نشده و فقط کشی او را ذکر کرده است و نسخه کشی نیز تصحیفات بسیاری دارد، این راوی نمی‌تواند

۳۲. همان، ص ۲۹۰.

۳۳. رجال الطوسی، ص ۳۱۹.

۳۴. قاموس الرجال، ج ۹، ص ۳۱۶.

۳۵. رجال ابن الغضائری، ج ۳، ص ۲۷۸.

۳۶. قاموس الرجال، ج ۵، ص ۴۳۳.

۳۷. همان، ج ۹، ص ۹۱.

وجود خارجی داشته باشد.^{۳۸}

شوشتری از این منبع در نقد و تصحیح متون رجالی نیز بهره می‌گیرد؛ برای مثال، در شرح حال «ابراهیم ابن موسی المروزی» می‌گوید که کتاب *الخصال* «چهل حدیث» را از او، از امام کاظم روایت کرده است. و در نقد و تصحیح این عنوان می‌گوید که از نقل این روایت در *ثواب الاعمال* به دست می‌آید که نام این راوی «موسی ابن ابراهیم المروزی» است.^{۳۹}

د. نقش سند احادیث راوی در داوری دیدگاه‌های متعارض رجالی؛ کتب رجالی در معرفی بسیاری از راویان احادیث، با یکدیگر اختلاف و گاه تناقض دارند. بررسی سند روایات راویان می‌تواند معیاری در ترجیح اقوال در باره یک راوی باشد.

از مسائلی که در حوزه معرفی راویان در کتب رجال مطرح است و گهگاه بین رجالیان اختلاف نظر در پی داشته است، تعیین نام راوی است. شوشتری در شرح حال «هشام بن مثنی الرازی» می‌گوید که *رجال النجاشی* او را «هاشم بن مثنی» معرفی کرده است.^{۴۰} به عبارت دیگر، دسته‌ای از رجالی‌ها، نام او را «هشام» و *رجال النجاشی* نام او را «هاشم» دانسته است. شوشتری معتقد است که اختلاف «هاشم و هشام» به علت تشابه خطی به وجود آمده و بعید نیست که «هشام بن مثنی» درست باشد. وی ورود راوی را به این صورت، در سند روایاتش دلیل این انتخاب قرار می‌دهد.

فورد فی [باب] الابتداء بمکه [کتاب] الفقیه و فی [باب] النص علی صادق علیه السلام [کتاب] الکافی و...^{۴۱}

در حوزه معرفی راویان به تعیین «نام پدر» راوی نیز پرداخته می‌شود. شوشتری در شرح حال «یحیی بن محمد بن علیم» می‌گوید برخی از رجالی‌ها همچون نجاشی او را «یحیی بن علیم»^{۴۲} دانسته‌اند. و برخی دیگر مانند فهرست شیخ طوسی او را «یحیی بن محمد بن علیم»^{۴۳} دانسته‌اند. به عبارت دیگر، برخی از رجالی‌ها نام پدر او را «علیم» و برخی دیگر «محمد» دانسته‌اند. وی راهکار برون رفت از این مشکل را گردآوری روایات راوی می‌داند. شوشتری معتقد است تنها یک روایت از او در باب «تعقیب» کتاب *الکافی* به دست ما رسیده و در آن جا نام او و پدرش به لفظ «یحیی بن محمد» آمده است.^{۴۴}

۳۸. همان، ص ۴۰۵.

۳۹. همان، ج ۱، ص ۲۱۱.

۴۰. *رجال النجاشی*، ص ۴۳۵.

۴۱. *قاموس الرجال*، ج ۹، ص ۳۶۴.

۴۲. *رجال النجاشی*، ص ۴۴۱.

۴۳. *فهرست الطوسی*، ص ۱۷۷.

۴۴. *قاموس الرجال*، ج ۹، ص ۴۲۶.

۲-۲. نقش متن احادیث راوی در ارزیابی وی

رجالیان در بخش ارزیابی راویان، به ثقه و غیر ثقه بودن راوی و امامی یا غیر امامی بودن او و ... پرداخته‌اند تا بدین وسیله بتوان راوی را از نظر صداقت، ضبط، دقت و اعتماد ارزیابی نمود. یکی از منابعی که می‌تواند ما را در ارزیابی رجال یاری رساند، گردآوری روایات او و تحلیل آنهاست که شوشتری نیز از آن بسیار بهره می‌گیرد. در این بخش، «متن» روایات راوی تحلیل می‌شود. در تحلیل متن روایات راوی، لازم است تا روایات راوی از دو نگاه بررسی شوند: در آغاز باید به تحلیل فضای حاکم بر روایات و نوع تعبیر راوی برای امام علیه السلام و همچنین تعبیری که امام علیه السلام برای راوی به کار می‌برد، دقت کرد. و پس از این مرحله، محتوای روایت تحلیل می‌شود.

۱-۲-۱. توجه به فضای حاکم بر حدیث در ارزیابی راوی آن

شوشتری از نوع تعبیر و فضایی که در یک روایت ترسیم شده، به ارزیابی راویان می‌پردازد و این روش را نیز به مانند سایر منابع غیر مستقیم با چهار رویکرد مورد استفاده قرار داده است:

الف. ارزیابی راویان با توجه به فضای حاکم بر حدیث وی؛ استفاده از نوع فضای حاکم بر روایت یک راوی می‌تواند در ارزیابی راویانی که در کتب رجالی ارزیابی نشده‌اند، مفید و مؤثر باشد. از مسائل مطرح در حوزه ارزیابی راویان شناخت غالیان است. در شرح حال «محمد بن قیس» شوشتری روایتی در باره او از کتاب کشی آورده است، با این مضمون که عثمان بن فروه می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: محمد بن قیس به شما سلام می‌رساند. امام علیه السلام به او می‌گوید:

قل له: اعد الله لا تشرك به شيئاً. وآمن برسوله خاتم النبیین لا نبی بعده، وانه كان لرسول الله الطاعة المفروضة، وعلى عليه السلام ابن عمه، وایك والسمع من فلان وفلان.^{۴۵}

شوشتری با تحلیل فضای حاکم بر این روایت، می‌گوید از این خبر به دست می‌آید که «محمد بن قیس» میل به غلو داشته و معتقد به برخی از اندیشه‌های غالیان بوده که امام چنین پیغامی برای او می‌فرستند.^{۴۶}

ب. تأیید و شرح منابع مستقیم رجالی با توجه به فضای حاکم بر حدیث راوی؛ کاربرد دیگر تحلیل فضای حاکم بر روایت راوی، تأیید منابع مستقیم رجالی است؛ به این معنا که اگر فضای حاکم بر روایت، محتوای منابع مستقیم رجالی را تأیید کند، پشتوانه‌ای اعتمادساز برای آن خواهد بود. از طرف دیگر، اگر در منابع مستقیم، نکته‌ای نامفهوم و گنگ باشد، از این روش می‌توان در شرح و تفسیر آنها استفاده کرد.

^{۴۵} رجال الکشی، ص ۳۴۰.

^{۴۶} قاموس الرجال، ج ۸، ص ۳۵۱.

برخی از رجالیان، با تعابیر کنایه آمیز، «اسماعیل ابن ابی زیاد» را از عامه دانسته‌اند. شوشتری از نوع فضای حاکم بر روایات او نظر رجالیان را تأیید کرده است: اول، آن که این راوی از امام صادق علیه السلام در روایاتش با تعبیر «جعفر» یاد می‌کند و این روش اهل سنت در روایت از ایشان است. از طرف دیگر، امام علیه السلام این روایات را به صورت مسند از پدرانشان از امام علی علیه السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کنند و این روش ائمه علیهم السلام با راویان اهل سنت بوده است.^{۴۷}

ج. نقد و بررسی منابع مستقیم رجالی با توجه به فضای حاکم بر حدیث راوی؛ سومین کاربرد منابع غیر مستقیم رجالی (تحلیل فضای حاکم بر روایت راوی)، نقد محتوای کتب رجالی (منابع مستقیم) است. به عبارت دیگر، با بررسی فضای روایت راوی می‌توان به عنوان معیاری در ارزیابی و نقد منابع مستقیم بهره برد.

از مسائل مهم در ارزیابی راویان، مسأله «مذهب» یک راوی است. شیخ طوسی در شرح احوال «مقاتل بن مقاتل» آورده است: «بن قیاما واقفی خبیث، اظن اسمه حشیش».^{۴۸} از این گفته شیخ به دست می‌آید که این راوی واقفی مذهب است. اما شوشتری با تحلیل فضای روایات این راوی نشان می‌دهد که این راوی واقفی مذهب نیست؛ برای مثال، از مقاتل این روایت رسیده است.

قلت للرضا علیه السلام: جعلت فداك! علمنی دعاء لقضاء الحوائج...^{۴۹}

او در باره دلالت این اخبار بر عدم واقفی بودن مقاتل می‌گوید که واقفه به امام رضا علیه السلام به دیده یک امام نگاه نمی‌کنند که این تعابیر را در باره او به کار ببرند: «فان الواقعة ما یروون عنه (الرضا) تسليماً و اذعائاً». یعنی او امام رضا علیه السلام را به عنوان امام بعد از امام کاظم علیه السلام پذیرفته بوده است. بنا بر این، این روایت - که از امام علیه السلام با این تعبیر یاد کرده - نشان از واقفی نبودن او دارد.^{۵۰}

در ارزیابی راویان، به موضوع امامی و غیر امامی بودن یک راوی نیز پرداخته می‌شود. مامقانی در شرح حال «غیاث بن ابراهیم» به امامی بودن او حکم کرده است. شوشتری با این نظر مامقانی مخالف است و در استدلال بر عامی بودن او می‌گوید که این راوی در بیشتر اخبارش از امام صادق علیه السلام با تعبیر «جعفر» یاد می‌کند. دوم، این که همه اخباری را که از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند، به صورت مسند از امام علی علیه السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده است. این روشی است که عامه در نقل اخبار از ائمه علیهم السلام به کار می‌برند؛ یعنی احادیث را به امام علیه السلام نسبت نمی‌دهند، بلکه آن را تا عهد صحابه (امام علی علیه السلام) و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مستند می‌کنند. بنا بر این، فضای حاکم بر

۴۷. همان، ج ۲، ص ۱۲.

۴۸. رجال الطوسی، ص ۳۶۶.

۴۹. الکافی، ج ۳، ص ۴۷۷.

۵۰. قاموس الرجال، ج ۹، ص ۱۱۱.

روایات این راوی نشان از عامی بودن او دارد.^{۵۱}

تعابیری که امام علیه السلام در باره یک راوی به کار می‌برد نیز می‌تواند در تحلیل و ارزیابی راوی مؤثر باشد. مامقانی در شرح حال «علی بن مزید صاحب السابری» گفته است که زید نرسی از او، و او از امام صادق علیه السلام روایت کرده است. مامقانی با توجه به این مطلب، به امامی بودن او حکم کرده است. شوشتری در نقد و بررسی کلام مامقانی به گردآوری روایات زید نرسی از او (علی ابن مزید)، از امام صادق علیه السلام می‌پردازد و در تحلیل آنها از زاویه ارزیابی راوی می‌گوید که یکی از روایت‌های او نشان‌گر عامی بودن اوست؛ زیرا در آن روایت، علی ابن مزید می‌گوید ابتدا سؤالی را از اباحنیفه پرسیدم، سپس همان سؤال را از عبدالله بن الحسن و پس از آن، از امام صادق علیه السلام آن سؤال را پرسیدم^{۵۲} و در همان روایت به امام علیه السلام می‌گوید: «انا من موالیکم» و امام علیه السلام در جواب می‌گوید: «دع ذا! حاجتک». فضای حاکم بر این روایت که راوی از ابوحنیفه و عبدالله بن الحسن نیز سؤال کرده و همچنین نوع تعبیری که امام علیه السلام در جواب او به کار برده‌اند، نشانه عامی بودن علی بن مزید است.^{۵۳}

شوشتری در شرح حال «عمار بن خباب ابی معویة البجلی الدهنی الکوفی» با استفاده از تعابیر و نوع رفتار امام علیه السلام با آن راوی، بر خلاف مامقانی، به عامی بودن او حکم کرده و معتقد است که او از اصحاب امام علیه السلام نبوده است:

فان اخلاء علیهم السلام المجلس له و تکنیته و قوله علیه السلام له هذا ابنک.^{۵۴}

د. داوری در دیدگاه‌های متعارض رجالی به کمک فضای حاکم بر حدیث راوی؛ کتب رجالی در ارزیابی بسیاری از راویان احادیث، با یکدیگر اختلاف و گاه تناقض دارند. از بررسی فضای روایت راویان می‌توان به عنوان معیاری در ترجیح اقوال متعارض در باره یک راوی بهره گرفت؛ برای مثال، درباره «علی بن اسباط» این سؤال مطرح است که آیا او از فطحی‌گری برگشته است یا خیر؟ نجاشی بر این باور است که او از فطحی‌گری برگشته^{۵۵} و کشی نظری مخالف او را دارد.^{۵۶} شوشتری نظر نجاشی را ترجیح داده و یکی از دلایل وی بر این ترجیح، آن است که علی بن اسباط خبری را از امام جواد علیه السلام نقل کرده است. همین امر حاکی از آن است که او از فطحی‌گری برگشته است:^{۵۷}

۵۱. همان، ج ۷، ص ۲۹۰؛ ج ۲، ص ۱۲.

۵۲. من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۰۷.

۵۳. قاموس الرجال، ج ۷، ص ۶۴.

۵۴. همان، ص ۹۶.

۵۵. رجال النجاشی، ص ۲۵۲.

۵۶. رجال کشی، ص ۵۶۲.

۵۷. قاموس الرجال، ج ۶، ص ۴۲۱-۴۲۲.

قال خرج ابو جعفر الجواد عليه السلام فنظرت الى رأسه ورجليه لاصف قامته ...^{۵۸}

۲-۱. توجه به محتوای حدیث در ارزیابی راوی آن

محتوای روایت نیز، خارج از نوع تعابیر به کار رفته در روایت، می تواند در ارزیابی راوی راهگشا باشد. شوشتری این منبع را نیز به مانند سایر منابع غیر مستقیم با چهار رویکرد مورد استفاده قرار می دهد:

الف. ارزیابی راوی با توجه به محتوای حدیث وی؛ تحلیل محتوای روایات راویان می تواند منبعی بسیار مهم در ارزیابی راویان ارزیابی نشده در کتب رجالی باشد. شوشتری در ارزیابی «ابی ابن عمارة الانصاری» می گوید که روایت او نشان از ضعف او دارد؛ زیرا او «مسح بر خفین» را از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است:

لو ثبت عنه ما روی عن النبی صلی الله علیه و آله في المسح على الخفين يكفيه في ضعفه لانه وضع قطعاً.^{۵۹}

ب. تأیید و شرح منابع مستقیم رجالی با توجه به محتوای حدیث راوی؛ رویکرد دیگر در تحلیل محتوای روایات راویان، استفاده از این روش در تأیید منابع مستقیم رجالی است؛ به این معنا که اگر منابع غیر مستقیم محتوای منابع مستقیم رجالی را تأیید کند، پشتوانه ای اعتماد ساز برای آن خواهد بود.

از طرف دیگر، اگر در منابع مستقیم، نکته ای نامفهوم و گنگ باشد، از این روش می توان در شرح و تفسیر آنها استفاده کرد؛ برای مثال، یکی از اصطلاحاتی که در کتب رجال (منابع مستقیم)، برای اشاره به گونه و محتوای روایات راوی استفاده شده «تخلیط» است. شوشتری پس از آن که آرای مختلف را در باره این اصطلاح می آورد، بر این باورست که این اصطلاح در باره راویانی به کار رفته است که روایت های منکر دارند:

وبالجملة التخلیط المطلق في الراوی ينصرف إلى رواية المناكير.^{۶۰}

در شرح حال «وهب بن منبه» نیز عبارتی از نجاشی آورده که قمیین او را از رجال نوادر الحکمة استثنا کرده اند؛^{۶۱} یعنی اخبار او را نپذیرفته اند. شوشتری در شرح این نظر شیخ و نجاشی با گردآوری و تحلیل محتوای روایات او، «نقل منکرات» و «اخبار موضوع» را دو دلیل عمده می داند.^{۶۲}

۵۸. الکافی، ج ۱، ص ۴۹۴.

۵۹. قاموس الرجال، ج ۱، ص ۲۳۵. البته شوشتری اصل وجود چنین راوی را مشکوک می داند.

۶۰. همان، ج ۱۱، ص ۱۵۰-۱۶۱.

۶۱. رجال النجاشی، ص ۳۴۸.

۶۲. قاموس الرجال، ج ۹، ص ۲۶۶.

شوشتری در شرح دیدگاه ابن غضائری در جرح راویان، همواره سعی می‌کند تا با تحلیل محتوای روایات راویان، به درستی ارزیابی ابن غضائری از او صحه بگذارد. وی در نقد سخن برخی از متأخران که گفته‌اند به دلیل این که ابن غضائری بزرگان را نقد کرده، کتابش اعتباری ندارد، به گردآوری، بررسی و تحلیل روایات کسانی که ابن غضائری آنها را جرح کرده، پرداخته و نشان داده است که آرای او در ارزیابی راویان درست هستند.

... مع ان الذی وجدنا بالسیر فی الذین وقفنا علی کتبهم ممن طعن فیهم ککتاب / استغاثة علی ابن احمد کوفی و کتاب / تفسیر محمد / ابن القاسم / الاسترآبادی و كذلك کتاب / الحسن ابن عباس / ابن حریث علی نقل / الکافی تسعة من اخباره فی باب شأن «انا انزلنا» ان الامر كما ذکر...^{۶۳}

ج. نقد و بررسی منابع مستقیم رجالی با توجه به حدیث راوی؛ سومین کاربرد منابع غیر مستقیم رجالی و به طور خاص تحلیل محتوای روایت راوی نقد محتوای کتب رجالی (منابع مستقیم) است. به عبارت دیگر، از این منابع می‌توان به عنوان معیاری در ارزیابی و نقد منابع مستقیم بهره برد.

یکی از مسائل مطرح در ارزیابی رجال، «امامی یا عامی» بودن راوی است. و یکی از راه‌های اثبات و نفی هر یک، توجه به روایات ایشان است؛ برای مثال، نجاشی در شرح حال «منبة بن عبدالله ابی الجوزاء» احادیث او را صحیح دانسته^{۶۴} و علامه حلی نیز به دنبال نجاشی، در *الخلاصة* او را توثیق کرده است.^{۶۵} شوشتری این رأی نجاشی و علامه را با گردآوری روایات او و تحلیل محتوای آنها رد می‌کند؛ زیرا بیشتر احادیث منبه مخالف مذهب امامیه است. بخشی از اخبار او که مخالف امامیه‌اند، از این قرارند:

خبره فی حرمة المتعة، خبره فی سقوط الغسل عن الشهيد اذا مات فی الغد، خبره فی سقوط الکراء عن جاز بالدابة الوقت و هلك و خبره فی سقوط اجل الصداق بالدخول و خبره فی کون الرضعة الواحدة موجبة لنشر الحرمة و...^{۶۶}

از مصادیق این روش می‌توان به بررسی عنوان کتب راویان اشاره کرد. شوشتری برای ارزیابی رجال حدیث به عنوان کتب آن راوی توجه دارد؛ برای مثال، در شرح عنوان «احمد بن محمد بن سعید»، معروف به ابن عقده، سخنی از *الفهرست* و *رجال الطوسی* و *رجال النجاشی* آورده است که گفته‌اند ابن عقده زیدی و جارودی است.^{۶۷} شوشتری در بررسی گفتار شیخ طوسی و نجاشی، در

۶۳. همان، ج ۱، ص ۵۱.

۶۴. رجال النجاشی، ص ۴۲۱.

۶۵. خلاصة الاقوال، ص ۲۷۱.

۶۶. قاموس الرجال، ج ۹، ص ۱۱۹؛ الاخبار الدخلیة، ج ۱، ص ۶۴.

۶۷. رجال الطوسی، ص ۴۰۹؛ رجال النجاشی، ص ۹۴؛ فهرست الطوسی، ص ۲۸.

آغاز، با نقل یک عبارت تاریخی از نحوه ارتباط ابن عقده و امام صادق علیه السلام زیدی بودن او را رد می‌کند. و در باره جارودی بودن او می‌گوید که شهرستانی جارودی را کسی می‌داند که معتقد است پیامبر صلی الله علیه و آله حضرت علی علیه السلام را با وصف و نه با نام به عنوان جانشین خویش تعیین کرده‌اند؛ ولی مردم به دنبال اوصافی که پیامبر صلی الله علیه و آله گفته بود، نرفتند و در این راه کوتاهی نموده و علی علیه السلام را شناختند.^{۶۸} شوشتری معتقد است که اگر این تعریف جارودی باشد، با عنوان یکی از کتب ابن عقده ناسازگار است؛ زیرا در *الفهرست* شیخ طوسی و نجاشی از جمله کتب ابن عقده کتابی با عنوان *کتاب الولاية ومن روی غدیر خم*^{۶۹} را آورده‌اند. این عنوان با تعیین امام علی علیه السلام همخوانی دارد و نه با توصیف. بر همین اساس عنوان این کتاب ابن عقده با جارودی بودن وی نمی‌سازد و بنا بر این ابن عقده جارودی نیست.^{۷۰}

از مسائل دیگری که در ارزیابی رجال شیعه مطرح شده، «غلو» است. یکی از مسائل مطرح در باره ابابصیر آن است که *رجال الکشی* از قول عیاشی آورده است که احتمالاً او جزء غالیان است. شوشتری با تحلیل محتوای روایات ابی بصیر، این احتمال را به شدت رد کرده و می‌گوید: چگونه می‌توان او را غالی دانست؛ در حالی که خودش اخبار مذمت غالیان را نقل کرده است.^{۷۱}

روی الکشی فی ابی الخطاب عنه: قال: قال لی ابو عبدالله علیه السلام یا ابا محمد ابرء ممن زعم انا ارباب، قلت: یری الله منه. فقال: ابرء ممن زعم انا انبیاء، قلت: یری الله منه.^{۷۲}

در مقام ارزیابی، «قابلیت اعتماد» به راوی نیز مطرح می‌شود. یکی از روش‌های ارزیابی، میزان اعتماد به راوی، روایات اوست. در شرح حال «عمار بن موسی الساباطی (عمار ساباطی)» *الفهرست* شیخ او را «جید معتمد» دانسته است.^{۷۳} شوشتری با این نظر شیخ مخالف است و معتقد است که عمار قابل اعتماد نیست و دلیل خود را روایات او می‌داند؛ زیرا بسیاری از روایات او شاذ و غیر معمول بها است؛ برای مثال:

فروی اخباراً أربعة فی جواز بیع الدرهم بالدینار نسیة، وروی غسل الرجل فی الوضوء وروی الوضوء بسور الیهودی، وروی نزح جمیع البئر لموت فأرة او کلب او خنزیر، وروی نقض الوضوء بمس باطن الدبر او الاحلیل، وروی نجاسة الحديد، وروی غسل الید من اللبن و...

۶۸. الملل والنحل، ص ۱۱۶.

۶۹. رجال النجاشی، ص ۹۴؛ فهرست الطوسی، ص ۲۸.

۷۰. قاموس الرجال، ج ۱، ص ۳۹۸-۳۹۹.

۷۱. همان، ج ۱۱، ص ۱۵۹.

۷۲. رجال الکشی، ص ۲۹۷.

۷۳. فهرست الطوسی، ص ۱۱۷.

همچنین عمار در باره زراره گفته که او از کسانی است که خداوند آنها را این گونه توصیف کرده است:

وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً.^{۷۴}

و آخرین دلیل شوشتری بر غیر قابل اعتماد بودن عمار، ویژگی ظاهری روایات اوست:

اكثر الفاظ اخباره (عمار) معقدة مختلة النظام ومنهما في مكان المأموم والامام.^{۷۵}

د. داوری در دیدگاه‌های متعارض رجالی با توجه به محتوای روایت راوی؛ کتب رجالی در معرفی و ارزیابی بسیاری از راویان احادیث، با یکدیگر اختلاف و گاه تناقض دارند. با تحلیل محتوای روایات راویان می‌توان معیاری را در ترجیح اقوال در باره یک راوی، طراحی نمود. در ارزیابی «نصر بن مزاحم» بین رجالیان اختلاف نظر است. برخی او را سنی و برخی او را حتی شیعه غالی نیز گفته‌اند. شوشتری با توجه به محتوای کتب او به ارزیابی او پرداخته و او را جزء گروهی از اهل سنت دانسته که به امامیه نزدیک هستند:

والصواب كونه كأي مخنف من العامة قريباً من الامامية، والشاهد لذلك كتبهما وكيف يكون امامياً وروی فی صفینه ...^{۷۶}

از دیگر مسائلی که در ارزیابی مطرح است، آن است که آیا راوی اثنی عشری است یا خیر؟ برای مثال، برخی «عمرو بن خالد» را جزء شیعه دانسته‌اند و بیشتر رجالیان شیعه او را از رجال عامه دانسته‌اند. شوشتری بر این باور است که او جزء رجال زیدیه است و دلیل خود را گردآوری و تحلیل روایات او می‌داند:

مع ان السير يشهد لزیديته فروی غسل الرجل فی الوضوء، وروی عدم غسل الشهيد وان مات من الغد، وروی من اكثری دابة فاهلكها بتعديته لم یكن علیه اجره، وروی حرمة المتعة، وروی حرمة لحوم الحمر الاهلیة و... وروایاته كلها عن زید.^{۷۷}

نتیجه

از نگاه محمد تقی شوشتری:

۱. منابع فن رجال را می‌توان به «منابع مستقیم» و «منابع غیر مستقیم» تقسیم کرد.
۲. «اطلاعات رجالی در کتب غیر رجالی» و «روایات راویان» دو منبع بسیار مهم و در عین حال،

۷۴. سوره فرقان، آیه ۲۳.

۷۵. قاموس الرجال، ج ۷، ص ۱۰۲-۱۰۴.

۷۶. همان، ج ۹، ص ۲۰۰.

۷۷. همان، ج ۷، ص ۱۴۵-۱۴۶.

غیرمستقیم در علم رجال است.

۳. منابع غیر مستقیم رجال چهار کاربرد اصلی دارند: الف. معرفی و ارزیابی راویان، ب. تأیید و شرح منابع مستقیم رجالی، ج. نقد منابع مستقیم رجالی، د. معیار ترجیح در اقوال متعارض رجالی.
۴. بررسی «سند روایات» راویان در «معرفی» ایشان کاربرد دارد.
۵. بررسی «متن روایات» راویان در «ارزیابی» ایشان کاربرد دارد.
۶. در بررسی متن روایات راویان توجه به «فضای حدیث» و «محتوای حدیث» دو معیار اساسی است.

کتابنامه

- آفتاب شوشتر، محمود ارومیه‌چی، موسسه فرهنگی و هنری علامه شیخ شوشتری، ۱۳۸۲ ش.
- اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، محمد بن عمر کشی، [تلخیص:] ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، به کوشش: حسن مصطفوی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ش.
- الاخبار الدخيلة، محمد تقی شوشتری، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۶ ق.
- الرجال، ابن داوود حلی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.
- الفهرست، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، نجف اشرف: المکتبه الرضویه، بی تا.
- الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
- الملل والنحل، محمد بن عبدالکریم شهرستانی، مترجم: افضل الدین صدرترکه اصفهانی، انتشارات اقبال، ۱۳۵۰ ش.
- النجعة فی شرح اللمعة، محمد تقی شوشتری تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۶۴-۱۳۷۱ ش.
- بهج الصباغة فی شرح نهج البلاغة، محمد تقی شوشتری، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۴۱۸ ق.
- چهل مقاله، رضا استادی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، اول، ۱۴۱۳ ق.
- خلاصه الاقوال، حسن بن مطهرحلی، قم: دارلزخائر، ۱۴۱۱ ق.
- درسوگ آفتاب شوشتر، محمد هادی جهانگیری پور، قم: موسسه دارالکتب جزایری، اول، ۱۳۷۵ ش.
- رجال الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، اول، ۱۴۱۵ ق.
- رجال النجاشی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- شرح نهج البلاغة، ابن ابی الحدید، قم: مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.

- طبقات اعلام الشيعة، آقا بزرگ تهرانی، مشهد: دارالمرتضی للنشر، ۱۴۴۰ق.
- عیون اخبارالرضا، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، دارالعالم للنشر، ۱۳۷۸ش.
- قاموس الرجال، محمد تقی شوشتری (تستری)، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰-۱۴۲۴ق.
- قاموس الرجال، محمد تقی شوشتری، تهران: منشورات نشر الکتب، ۱۳۹۱ق.
- قضاء امیرالمومنین، محمد تقی شوشتری، تصحیح: قیس آل قیس، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: ۱۳۷۹ش.
- من لایحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم: موسسه نشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن حسن حرّ العاملی، تحقیق: جواد الشهرستانی، بیروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ۱۴۲۴ق.
- آیت الله علامه حاج شیخ محمد تقی شیخ (شوشتری) رجالی عظیم معاصر «کیهان فرهنگی، سال دوم، شماره ۱.
- انتقادات رجالی قاموس الرجال بر تنقیح المقال «سید علی آقایی، آینه پژوهش، شماره ۱۰۵-۱۰۶، مرداد و شهریور ۱۳۸۶ش.
- «رسالة المبصرة فی احوال البصيرية»، محمد تقی شوشتری، قاموس الرجال، ج ۱۱، تهران: منشورات نشر الکتب، ۱۳۹۱ق.
- «قاموس الرجال و صاحب آن»، موسی شبیری زنجانی، کیهان فرهنگی، سال دوم، شماره اول.

گونه‌شناسی روایات القرائات سیاری

روح الله شهیدی*

چکیده

کتاب *القرائات* سیاری از مهم‌ترین مصادر روایات تحریف نماست و دانشیان شیعی در ضمن دیگر روایات، به نقد آن و نویسنده‌اش پرداخته‌اند. در پژوهش پیش رو، این کتاب، به صورت مستقل، مورد توجه قرار گرفته است. روایات این مجموعه به چهار دسته، تفسیری، فضایل، احکام و آداب تلاوت، قرائات و متفرقه تقسیم شده‌اند. بر این اساس، بیش از یک سوم روایات کتاب در حوزه بحث تحریف قرآن قرار نمی‌گیرند. سایر روایات هم به دلایلی چون تفسیری بودن روایات در خود *القرائات* و منابع دیگر، تفاوت قرائات منقول از یک امام در باره آیه‌ای واحد، تفسیری بودن سیاق روایت، تضمین آیه در کلام امام و غیره نشانه تغییر در نص قرآنی نیستند. **کلید واژه‌ها:** سیاری، کتاب *القرائات*، روایات، تحریف قرآن.

درآمد

اثبات سلامت قرآن از تحریف یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در علوم قرآنی است. این بحث در میان اهل سنت و شیعه ریشه در روایاتی دارد که تحریف‌نما هستند. از این رو، بررسی این گونه روایات در اولویت قرار دارد. بی شک، کتاب *فصل الخطاب* جریان سازترین کتاب در این زمینه است که با هدف گردآوری چنین روایاتی سامان یافته است. از زمان نگارش کتاب تا کنون نقدهای فراوانی بر آن نوشته شده است.^۱ یکی از منابع عمده محدث نوری در *فصل الخطاب*، کتاب *القرائات*

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم.

۱. برای دیدن سیاهه‌ای جامع و معرفی این نقدها رک: مقاله «کتابشناسی تحریف ناپذیری قرآن» محمد امینی، بینات،

احمد بن محمد سیاری است. او تمامی کتاب سیاری را در باب دوازدهم کتاب خود آورده است. در این مقاله برآنیم تا با گونه‌شناسی روایات القرائات سیاری، تشکیل خانواده حدیث میان روایات آن و توجه به تخریج احادیث آن در منابع دیگر به بررسی و نقد آن بپردازیم. به نظر می‌رسد که این نوع نگاه در مهم‌ترین نقدهای احادیث تحریف تا حدودی مغفول مانده است؛ زیرا این منابع یا به صورتی کلی و بدون پرداختن به مصادیق به نقد این روایات پرداخته‌اند یا تک تک احادیث را نقد کرده‌اند، بی آن که در نقد خود به احادیث هم مضمون توجه داشته باشند. این پژوهش بر آن است تا بداند چه مقدار از احادیث القرائات سیاری، به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع روایات تحریف، در دایره بحث تحریف قرآن قرار می‌گیرند. روایاتی که در این گستره قرار می‌گیرند، با توجه به احادیث مشابه و هم مضمون در خود القرائات، منابع دیگر چه مدلولی دارند.

شرح حال نویسنده کتاب

ابو عبد الله احمد بن محمد بن سیار، معروف به سیاری از اصحاب امام هادی و امام حسن عسکری علیه السلام است.^۲ امام جواد در رقعۀ ای در باره او اظهار نظر کرده است.^۳ بیشتر رجالیان او را بصری خوانده‌اند.^۴ اما گاه به قم^۵ و اصفهان^۶ هم منسوب شده است. داشتن اساتید عراقی تا حدودی نسبت بصری‌اش را توجیه می‌کند. به احتمال زیاد قمی بودن او با داشتن اساتید و شاگردان قمی بسیار در پیوند است. سیاری در دوران امام حسن عسکری علیه السلام کاتب طاهریان بوده است.^۷ طاهریان بر خراسان بزرگ حکم می‌راندند، به طبع کاتب ایشان نیز در قلمرو حکومتشان حضور داشته است. روی هم رفته می‌توان گفت که او نخست در بصره بوده و سپس به مقتضای شغل به ایران آمده و بر اساس ارتباطات حدیثی یا شغلی به شهرهایی چون قم یا اصفهان منسوب شده است. وی از ماریه و نسیم، خادمان امام عسکری علیه السلام، رویدادهای شگفت در زمان ولادت امام زمان علیه السلام سال ۲۵۵ق، را نقل می‌کند.^۸ بر این اساس و با دقت در سیاهه اساتید و شاگردان سیاری می‌توان حدس زد که او در اواخر سده دوم هجری زاده شده و در نیمه دوم قرن سوم و بعد از سال ۲۵۵ق، از دنیا رفته است.

۱۳۷۸، شماره ۲۱.

۲. رجال البرقی، ص ۶۱. تنها او را ذیل اصحاب امام عسکری می‌آورد؛ رجال الطوسی، ص ۳۸۴ و ۳۹۷.

۳. اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۶۵. برخی معتقدند این رقعۀ از آن امام حسن عسکری است (قاموس الرجال، ج ۱، ص ۶۰۹).

۴. رجال النجاشی، ص ۸۰؛ اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۶۵؛ فهرست الطوسی، ص ۶۶؛ رجال الطوسی، ص ۳۹۷.

۵. رجال ابن الغضائری، ص ۴۰.

۶. اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۶۵.

۷. رجال النجاشی، ص ۸۰؛ فهرست الطوسی، ص ۶۷.

۸. کمال الدین و تمام النعمه، ص ۴۳۰.

رجالیان متقدم در تضعیف همه جانبه او هم داستان اند. از جنبه عقیدتی او را «فاسد المذهب»^۹، «غالی و متهاک و منحرف»^{۱۰} خوانده اند. محمد بن علی بن محبوب اشعری در کتاب *النوادر* خود او را از باورمندان به تناسخ می شمارد^{۱۱}. افزون بر این، عالمان رجال شیوه نقل او را ناپسند انگاشته و او را به «کثیر المراسیل» و «مجفو الروایة»^{۱۲} توصیف کرده اند.^{۱۳} «ضعیف الحدیث»^{۱۴} هم دیگر جرح سیاری است که ناظر به محتوای احادیث اوست. حسن بن محمد بن ولید و شاگردش شیخ صدوق، روایات سیاری را از کتاب *نوادر الحکمه* و روایات محمد بن احمد بن یحیی اشعری استثنا کرده اند.^{۱۵} اگر دلیل این استثنا را ضعف استثناسدگان بدانیم، می تواند مستند دیگری بر تضعیف سیاری باشد. در رقعۀ ای از امام جواد آمده است: «او در جایگاهی که ادعا می کند، نیست و چیزی به او ندهید».^{۱۶} به نظر می رسد سیاری داعیه منصب وکالت را داشته است و سخن امام به نوعی جرح او را می رساند.

در فهرست های شیعه پنج کتاب به او نسبت داده شده است:^{۱۷} کتاب *الطب*، کتاب *النوادر*، *ثواب القرآن*، *الفارات* و کتاب *القراءات* یا کتاب *القراءة*.

کتاب القراءات

کتاب *القراءات* یا کتاب *القراءة* مشهورترین و تنها اثر در دسترس سیاری است.^{۱۸} حسن بن

۹. رجال النجاشی، ص ۸۰؛ فهرست الطوسی، ص ۶۶.

۱۰. رجال ابن الغضائری، ص ۴۰.

۱۱. همان.

۱۲. برخی گفته اند: یعنی روایت او متروک است، مورد عمل نیست و از آن اعراض شده است (*نقد الرجال*، ج ۱، ص ۱۶۲، حاشیه مجلسی؛ *الرسائل الرجالية*، ج ۲، ص ۴۵۲-۴۵۳؛ *سماء المقال*، ج ۲، ص ۲۹۳). دیگری مجفو را باطلی می داند که اطمینان به حق را از میان برده، باب ایمان را می بندد و گیاه علم را ریشه کن می کند. از آنجا که محتوای روایات سیاری هم چنین لوازماتی دارد، او را مجفو الروایة خوانده اند (*تهذیب المقال*، ج ۱، ص ۲۷۱).

۱۳. رجال النجاشی، ص ۸۰؛ فهرست الطوسی، ص ۶۶.

۱۴. همان.

۱۵. رجال النجاشی، ص ۳۴۸؛ فهرست الطوسی، ص ۲۲۲؛ *الاستبصار*، ج ۱، ص ۲۳۷؛ رجال ابن الغضائری، ص ۴۰.

۱۶. *اختیار معرفة الرجال*، ج ۲، ص ۸۶۵.

۱۷. رجال النجاشی، ص ۸۰؛ فهرست الطوسی، ص ۶۶.

۱۸. این کتاب در سال ۲۰۰۹م، با تحقیق اتان کلبرگ و محمد علی امیر معزی توسط انتشارات بریل چاپ شده است. در این چاپ از چهار نسخه (دو نسخه کتابخانه مرعشی، نسخه ۸۴۲ دانشگاه تهران و نسخه مرکز احیاء تراث) استفاده شده است. افزون بر این، روایات منقول از سیاری در *تأویل الآیات الظاهرة*، *مختصر بصائر الدرجات*، *فصل الخطاب* و *مستدرک الوسائل* مورد توجه بوده است. مقدمه انگلیسی کتاب شامل بحث کتابت و متن قرآن در مطالعات غربیان و منابع اسلامی، دیدگاه امامیه در باره تحریف قرآن، زندگی و آثار سیاری، ساختار و محتویات *القراءات* و توضیحاتی در باره تحقیق آن است. در ادامه پانوشته ها احادیث *القراءات* آورده می شود. در پانوشته ها احادیث به گسترده تخریج و رجال اسناد به دقت بررسی شده است. در پایان هم فهرست های مختلف و منابع تحقیق آمده است. پس از این متن اصلی کتاب آورده

سلیمان حلی از این کتاب با عنوان *التنزیل والتحریف* هم یاد کرده^{۱۹} و سپس دیگران هم آن را تکرار کرده‌اند.^{۲۰} کتاب ساختاری حدیثی دارد. بیشتر احادیث دارای سند و به معصومان، به ویژه امام باقر و امام صادق، منسوب است. گاه قرائت‌هایی از ابن مسعود آورده شده است.^{۲۱} حتی برخی معتقدند بسیاری از قرائت‌های منسوب به ائمه در این کتاب، در دیگر مصادر به ابن مسعود منسوب‌اند.^{۲۲} مهم‌ترین اساتید سیاری در کتاب، به ترتیب از محمد بن خالد برقی، ابو سمینه محمد بن علی صیرفی و محمد بن جمهور عمی هستند و بیش از پنجاه درصد احادیث را از آنها نقل کرده است. در مواردی از اساتید خود با عناوین مبهم، مانند: بعض اصحابنا، غیر واحد من اصحابنا، غیر واحد، بعض الرواة من اصحابنا، بعض الهاشمیین و بعض اخواننا من اهل فارس یاد می‌کند.

کتاب با احادیثی آغاز می‌شود که حاکی از نزول قرآن بر تنها یک حرف است.^{۲۳} بعد از آن، «باب ما جاء فی بسم الله الرحمن الرحيم» آمده است که به موضوعاتی چون فضیلت بسم الله، جهر به آن، شیوه کتابت بسم الله، تفسیر بسم الله و... می‌پردازد.^{۲۴} پس از این مقدمات، ۶۹۴ حدیث بر اساس ترتیب سوره‌های قرآن به بخش‌هایی تقسیم می‌شود. گاه مطالب مربوط به دو یا چند سوره، بویژه سوره‌های کوچک، در یک بخش آمده‌اند. از این رو، در این قسمت از کتاب ۷۷ بخش دیده می‌شود. در مواردی عنوان بخش با محتوا همخوانی ندارد؛ برای نمونه در بخش «سورة سبأ و الملائكة»، مطلبی در باره سوره ملائکه وجود ندارد یا در بخش «سورة الحديد و المجادلة و الحشر و الممتحنة»، روایتی در باره سوره ممتحنة نیست. در این بخش‌ها ترتیب آیات بر اساس ترتیب مصحف نیست. افزون بر این، ممکن است یک آیه در جای مخصوص خود ذکر شود و در بخش‌های پیشین یا پسین هم تکرار شود.^{۲۵} گفته شده، برخی از این قرائت‌ها در منابع دیگر یافت نمی‌شود.^{۲۶}

می‌شود و ذیل هر حدیث نسخه بدل‌های مختلف ذکر شده است.

۱۹. مختصر بصائر الدرجات، ص ۲۰۴.

۲۰. مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۲۲، ۴۵۵، و...، الذریعة، ج ۴، ص ۴۵۴ و...

۲۱. کتاب القرائات، ج ۴۵، ص ۶۰، ۸۹، ۲۲۴، ۴۵۸، ۶۸۵.

22. Revelation and Falsification, p44

۲۳. کتاب القرائات، ح ۱۷-۱۶.

۲۴. همان، ح ۱۸-۳۱.

۲۵. همان، ح ۸۴ و ۱۰۹؛ ح ۱۷۵ و ۳۵ و...

۲۶. همان، ح ۶۰، ۶۲، ۸۹، ۹۴، ۱۰۸، ۱۴۳، ۱۶۸، ۱۹۶، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۷۶، ۲۷۷، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۴، ۳۵۴، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۷۴، ۳۸۷، ۳۹۱، ۳۹۸، ۴۰۷، ۴۱۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۴۵، ۴۴۸، ۴۴۶، ۴۸۸، ۵۰۲، ۵۱۴، ۵۷۷، ۶۰۲، ۶۰۵، ۶۱۵.

۶۴۶، ۶۶۹، ۷۰۱. به نقل از Revelation and Falsification, p44.

روایات القرائات و گونه‌های آن

روایات کتاب سیاری را به لحاظ محتوایی می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

دسته نخست: روایات تفسیری

روایت تفسیری، آن‌سان که برخی تعریف کرده‌اند، «روایتی است که بخشی از آیه در آن مذکور باشد و یا روایت ناظر به آیه‌ای باشد که خود آیه در حدیث مذکور نیست، اما حدیث به بیان مراد خداوند در آن آیه پرداخته یا زمینه فهم آن را فراهم ساخته است».^{۲۷} بر مبنای این تعریف، در کتاب القرائات ۱۷۱ روایت تفسیری وجود دارد. به دیگر سخن، ۴۴/۲۳٪ روایات کتاب تفسیری است. ویژگی ظاهری و بارز این گونه احادیث آن است که بیشتر توضیحات و تفاسیر امام با الفاظی چون: «قال»، «یعنی»، «أی»، «قال... پیروی تفسیر ذلک» و... از متن آیه متمایز می‌شوند.

خود این روایات را می‌توان بر اساس محتوا به دسته‌های زیر تقسیم کرد:

۱. تفسیر واژگانی (هشت روایت)^{۲۸}، ۲. ایضاح مراد ظاهری آیات^{۲۹} (۵۲ روایت)، ۳. استناد به قرآن (هشت روایت)^{۳۰}، ۴. تفصیل قصص قرآنی (۲ روایت)^{۳۱}، ۵. شأن نزول (پانزده روایت)^{۳۲}، ۶. تفسیر باطنی آیات (۷۱ روایت)^{۳۳}، ۷. دفع شبهه بر آمده از ظاهر آیه (شش روایت)^{۳۴}، ۸. بیان رابطه بین آیات مانند ناسخ و منسوخ (هشت روایت)^{۳۵} و محکم و متشابه (یک روایت)^{۳۶}. بی شک، هیچ یک از روایات پیش گفته بر تحریف قرآن دلالت ندارند و از دایره بحث ما خارج خواهند بود.

۲۷. «روایات تفسیری شیعه، گونه شناسی و حجیت»، ص ۶.

۲۸. کتاب القرائات، ح ۵۰، ۲۵۰، ۳۳۷، ۴۶۹، ۴۷۰، ۶۳۲، ۶۴۱، ۶۴۹.

۲۹. همان، ح ۲۰، ۲۴، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۹۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۵۹، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۸۳، ۳۳۴، ۳۴۴، ۳۶۴، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۸۵، ۳۸۹، ۳۹۴، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۱۶، ۴۴۲، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۹، ۴۷۱، ۵۰۰، ۵۲۴، ۵۲۶، ۵۳۰، ۵۶۸، ۶۱۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۵۰، ۶۹۰، ۶۹۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۱۳، ۷۱۵، ۷۲۴.

۳۰. همان، ح ۱۶۰، ۲۴۴، ۲۴۵، ۳۹۳، ۴۴۱، ۴۷۶، ۵۰۴، ۶۰۲.

۳۱. همان، ح ۲۵۵، ۴۰۴.

۳۲. همان، ح ۲۳، ۲۷، ۱۳۱، ۲۰۶، ۲۲۸، ۳۶۶، ۴۳۷، ۵۴۴، ۵۴۸، ۵۷۰، ۶۶۲، ۶۷۵، ۶۷۶، ۷۰۴، ۷۲۲.

۳۳. همان، ح ۴۴، ۵۲، ۸۸، ۹۲، ۹۸، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۶۱، ۱۷۰، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۷۹، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۳۳، ۳۴۰، ۳۵۱، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۸۴، ۳۹۰، ۴۰۰، ۴۰۸، ۴۳۱، ۴۵۰، ۴۶۸، ۴۷۲، ۴۸۱، ۴۸۳، ۵۰۶، ۵۲۰، ۵۲۲، ۵۲۵، ۵۲۷، ۵۳۲، ۵۳۹، ۵۵۰، ۵۵۳، ۵۵۸، ۵۶۹، ۵۸۲، ۵۸۵، ۵۹۲، ۵۹۵، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۷، ۶۲۲، ۶۳۰، ۶۳۵، ۶۴۷، ۶۵۱، ۶۷۷، ۶۷۹، ۶۸۱، ۶۸۴، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۳، ۶۹۸، ۷۲۵.

۳۴. همان، ح ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۰۲، ۲۶۳، ۲۸۰، ۵۱۷.

۳۵. همان، ح ۹۷، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۷۲، ۳۳۵، ۴۰۱، ۵۳۱، ۵۳۳.

۳۶. همان، ح ۱۷۱.

دسته دوم: روایات فضایل، آداب تلاوت و احکام آیات و سور

۲۴ روایت از روایات القرائات^{۳۷}؛ یعنی ۳۱/۳٪ کل روایات کتاب، در این دسته جای می‌گیرند. این‌ها نیز موضوعاً از روایات تحریف قرآن خارج هستند.

دسته سوم: روایات اختلاف قرائت

به نظر می‌رسد ۴۹۰ روایت از روایات کتاب گویای قرائت‌های اهل بیت باشند و ۶۷/۵۸٪ حجم آن را، چنین احادیثی اشغال کند. این قرائات گاه با الفاظی صریح و روشن ادا می‌شوند: مانند «کذلک نزلت»، «هکذا نزلت»، «ولکنه نزلت»، «ما نزلت الا هکذا»، «هکذا نزل به / بها جبرئیل»، «نزل بها جبرئیل علی محمد هکذا»، «نزل جبرئیل بهذه الایة هکذا»، «نزلت هکذا»، «هکذا نزلت هذه الایة»، «هکذا نزلت به جبرئیل علی محمد و لکنه حرّف فیما حرّف من کتاب الله»، «انما نزلت / انزلت»، «هکذا التنزیل / تنزیله»، «انما تنزیلها»، «انما هی»، «انما هو»، «قرأ»، «کان سمعته یقرأ»، «اقرأ» و «تلا» و گاه هم با الفاظی غیر صریح مانند: «قال» و «فی قوله عزّ و جلّ».

خود این روایات را می‌توان به لحاظ تفاوت با قرائت رایج و تغییرات رخ داده در آن، به هفت دسته تقسیم کرد:

۱. تغییر در تلفظ

۴۳ روایت از تغییر در تلفظ کلمات برخی آیات حکایت دارند.^{۳۸} در همه این روایات با وجود تغییر در حرکات، اصل و جوهر قرآن حفظ شده است و این از تحریف مورد نزاع خارج است.^{۳۹} افزون بر برخی نقل‌های مشابه با این روایات، قرائت مشهور آورده شده است؛ برای نمونه درباره آیه ۴۲ سوره هود چنین آمده است: «و نادى نوح ابنه، اى ابنها و هى لغة طىء، یعنى ابن امرأته».^{۴۰} در نقل *تفسیر العیاشی و القمى* همین نقل با قرائت مشهور آمده است.^{۴۱} برخی از این قرائت‌ها در روایات دیگر کتاب، مطابق با قرائت مشهور آمده است؛ مثلاً آیه ۷ سوره ضحی به صورت «فاذا فرغت

۳۷. روایت فضایل آیات و سور (۷ روایت): *کتاب القرائات*، ح ۱۸، ۱۹، ۳۱، ۳۲، ۸۶، ۳۵۸، ۷۰۸، آداب تلاوت (۷ روایت)؛ همان، ح ۵۵۵، ۵۵۶، ۶۱۴، ۶۴۳، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۳؛ احکام آنها (۱۰ روایت)؛ همان، ح ۲۱، ۲۵، ۲۶، ۴۱، ۴۳، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۶۱، ۶۹۹، ۷۰۰.

۳۸. همان، ۵۶، ۷۴، ۷۸، ۱۲۹، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۳، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۵۲، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۵، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۲۵، ۳۵۳، ۳۵۷، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۳۴، ۴۵۴، ۴۵۷، ۴۶۳، ۵۰۵، ۵۶۳، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۲۳، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۶۷، ۶۸۲، ۶۸۳.

۳۹. *البیان فی تفسیر القرآن*، ص ۱۹۸.

۴۰. همان، ح ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰.

۴۱. *تفسیر القمى*، ج ۱، ص ۳۲۸؛ *تفسیر العیاشی*، ج ۲، ص ۱۷.

فانصب» قرائت شده^{۴۲}، حال آن که در نقل های دیگر قرائت مشهور آمده است.^{۴۳}

۲. جایگزینی یک یا چند کلمه با کلمه یا کلمات دیگر

در ۱۵۹ روایت کتاب چنین تغییراتی در آیات مشاهده می شود.^{۴۴} برخی از این روایات را می توان بر تفسیر حمل کرد. شواهد تفسیری بودن این روایات به شرح زیر است:

شماری از این قرائت ها در دیگر نقل های القرائات به صورت تفسیری ظاهر شده اند؛ برای نمونه در روایتی آمده است:

عن ابی عبد الله قال: انزل الله - جل وعز - لقد جاءنا رسول من انفسنا عزیز علیه ما عنتنا حریص علینا بالمؤمنین روؤف رحیم.^{۴۵}

حال آن که در نقلی دیگر آمده است:

عن ابی عبد الله قال: تلا هذه الایة «لقد جاءكم رسول من انفسکم عزیز علیه ما عنتکم» فوضع یدیه علی صدره ثم قال: من انفسنا عزیز علیه ما عنتنا حریص علینا بالمؤمنین روؤف رحیم، ثم قال: ثلاثة اربع فینا وربع فی شیعتنا.^{۴۶}

نقل دوم نشان می دهد که امام در نقل نخست هم در صدد تطبیق آیه بر اهل بیت است، نه قرائت. در نقل دیگر می خوانیم:

عن ابی جعفر قال: اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر من آل محمد هکذا نزل بها جبرئیل.^{۴۷}

روایت دیگری از کتاب نشان می دهد که تغییر تفسیری است:

۴۲. کتاب القرائات، ح ۶۶۷.

۴۳. همان، ح ۶۶۵، ۶۶۶.

۴۴. همان، ح ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۵، ۵۷، ۸۴، ۸۹، ۹۱، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۴، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۸، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۴، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۹، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۲۳، ۴۳۹، ۴۴۶، ۴۵۱، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۷۴، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۷، ۵۴۰، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۹، ۵۵۴، ۵۶۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۴، ۵۸۴، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۱، ۵۹۷، ۵۹۸، ۶۰۵، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۴۲، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۶۴، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۸۵، ۷۱۲.

۴۵. همان، ح ۲۲۶.

۴۶. همان، ح ۲۲۷.

۴۷. همان، ح ۱۴۷.

عن ابی جعفر قال: تلا... واولی الامر منکم، قال: ایانا عنی خاصة...^{۴۸}

و تعبیر «هكذا نزل بها جبرئیل» نیز بیانگر وحی بیانی است، نه وحی قرآنی. گاه این قرائت‌ها در منابع دیگر، شکلی تفسیری دارد. نمونه‌های زیر گویای این نکته است. یکی از اصحاب امام صادق نزد ایشان آیه «انت بقرآن غیر هذا أو بدله» را تلاوت می‌کند و ایشان می‌فرماید: «قال: فلیس قد بدله انما قیل: انت بقرآن غیر هذا أو بدّل صاحبک الذی نصبته لنا...»^{۴۹}. این روایت در کتاب‌های دیگر، بدین شکل وجود دارد:

عن ابی عبد الله فی قول الله «انت بقرآن غیر هذا أو بدله»، یعنی امیر المومنین.^{۵۰}

در دو روایت آیه اول سوره مومنون این گونه آمده است: «قد افلح المسلمون»^{۵۱}؛ حال آن که در نقلی از مختصر البصائر می‌خوانیم:

عن کامل التمار قال قال لی أبو جعفر علیه السلام یا کامل أتدری ما قول الله عز وجل «قد افلح المؤمنون»؟ قلت: أفلحوا فازوا و ادخلوا الجنة. قال: قد افلح المسلمون ان المسلمین هم النجباء.^{۵۲}

به نظر می‌رسد که امام در همه این روایات سر آن دارد که مؤمنان را به تسلیم شوندگان تفسیر کند.

آیه ۸ و ۹ سوره تکویر در روایاتی به صورت «و اذا المودة سئلت بأی ذنب قتلت» قرائت شده است^{۵۳} و در دیگر، نگاشته همین آیه با قرائت مشهور و ذیل‌های تفسیری مشابه با القرائات ذکر شده است.^{۵۴}

شماری از آیاتی که چنین تغییری در آنها رخ بسته، در دیگر روایات کتاب سیاری براساس قرائت مشهور آمده است^{۵۵}. در پاره‌ای از روایات، امام کلماتی را جایگزین ضمائر موجود در آیه نموده است. در برخی از این موارد، مقصود امام تعریض به تفاسیر اهل سنت است، نه ارائه قرائتی جدید؛ برای نمونه آیه «... فانزل الله سکینته علیه» به صورت «... فانزل الله سکینته علی رسوله» آمده است.^{۵۶} حتی وقتی صحابی بیان می‌کند که ما آن را این گونه قرائت نمی‌کنیم، امام

۴۸. همان، ح ۱۳۲.

۴۹. همان، ح ۲۳۰.

۵۰. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۱۰. همچنین رک: الکافی، ج ۱، ص ۴۱۹.

۵۱. کتاب القرائات، ح ۲۶۱، ۲۶۳.

۵۲. مختصر بصائر الدرجات، ص ۷۱.

۵۳. کتاب القرائات، ح ۶۲۴ و ۶۲۵ و ۶۲۶ و ۶۲۹.

۵۴. تفسیر فرات الکوفی، ص ۵۴۱-۵۴۲، تفسیر القمی، ج ۲، ص ۴۰۷.

۵۵. برای نمونه مقایسه کنید: کتاب القرائات، ح ۳۳ و ۳۴ و ۳۵ و ۳۶ و ۳۸ و ۳۹؛ ح ۳۵۴ و ۳۵۶؛ ح ۷۱۲ و ۷۰۶ و ۷۰۸ و ۷۰۹.

۵۶. همان، ح ۲۱۸، ۲۲۰.

می فرماید: «لا، هکذا فاقراها لأن تنزیلها هکذا».^{۵۷} این از آنجا ناشی می شود که عامه ضمیر را به ابو بکر بر می گردانند.

باید یاد آور شد که برخی قرائت های این دسته به صراحت، از امام نیست، بلکه امام بعد از آیه، تنها تفسیری ارائه کرده است.^{۵۸} برخی قرائت ها ظاهراً در اثر اشتباه راوی و خلط آیات با یکدیگر رخ داده است.^{۵۹}

۳. تغییر در چینش کلمات

شش روایت از روایات *القرائن* نشان می دهند که در کلمات برخی از آیات قرآن جا به جایی رخ داده است.^{۶۰} روایات این دسته نوعاً از نمونه های مشهور تقدیم و تأخیرند و بی شک، جنبه تفسیری دارند، نه قرائت.^{۶۱}

۴. افزایش یک یا چند کلمه

۱۷۹ روایت از روایات *القرائن* حاکی از وجود اضافاتی در برخی آیات قرآن است.^{۶۲} بیشترین اضافات مطالبی درباره اهل بیت، ولایت، شیعیان یا دشمنان اهل بیت است. برخی از این روایات در احادیث دیگر *القرائن* به صورتی متمایز جلوه می کنند. به نمونه های زیر توجه کنید:

لعمرک یا محمد اثم لفی سکرتهم یعمهون.^{۶۳}

و در نقلی هم مضمون چنین می بینیم:

۵۷. همان.

۵۸. همان، ح ۱۲۶، ۴۵۱.

۵۹. همان، ح ۱۱۱.

۶۰. همان، ح ۱۲۴، ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۳۱، ۵۰۷، ۵۲۳.

۶۱. همان، ح ۱۲۴. (برای نمونه رک: *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، ج ۱، ص ۱۷۲؛ *جامع البیان*، ج ۳، ص ۳۹۵ و...): ح ۲۳۱ و ۵۰۷ (اینها در مقدمه *تفسیر القمی* مقدم و مؤخر دانسته شده است. *تفسیر القمی*، ج ۱، ص ۸).

۶۲. همان، ح ۴۶، ۴۷، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۷، ۹۴، ۹۶، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۹، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۹، ۲۳۹، ۲۵۱، ۲۶۹، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۴، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۵، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۸، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۸، ۴۳۳، ۴۳۸، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۸، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۸، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۲۸، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۸، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۵۱، ۵۶۵، ۵۶۷، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۹۴، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۳۱، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۸، ۶۹۶، ۷۰۱، ۷۰۶، ۷۱۴، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹.

۶۳. همان، ح ۲۸۴.

فی قوله جلّ وعزّ انهم لفي سكرتهم يعمهون قال وحياتك يا محمد.^{۶۴}

در نقل دوم، بخش تفسیری با تعبیر «قال» از آیه جدا شده و نشان می‌دهد که عبارت درج شده در حدیث نخست هم جزء آیه نیست.
آیه سوم سوره کوثر به این شکل آمده است:
... ان شانتك عمرين العاص هو الابر.^{۶۵}

با ضمیمه کردن روایتی دیگر از کتاب چنین به دست می‌آید که زیادت موجود در آیه بیان شأن نزول آیه است.

عن ابي عبد الله قال: دخل رسول الله المسجد وفيه عمرو بن العاص وابوه العاص بن وائل فقال احدهما: اني والله لأشناه وقال الا خردعه فقد اصبح ابر. فانزل الله عزّ وجلّ إنّ شانتك هو الابر.^{۶۶}

در باره سوره کافرون از امام باقر علیه السلام نقل شده است:

كان ابو جعفر يقرأ قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون أعبد الله لكم دينكم ولي دين ويقول ديني الاسلام ثلاثاً هكذا نزلت.^{۶۷}

اما احادیث زیر نشان می‌دهد که این زیادت از باب دعا و بیانگر آداب تلاوت است و عبارت «هكذا نزلت» در حدیث بالا بر مفهوم بدوی خود حمل نخواهد شد.

عن ابي عبد الله قال: «اذا قرأت قل يا ايها الكافرون لا أعبد ما تعبدون فقل أعبد الله وحده فإذا فرغت فقل ديني الاسلام»^{۶۸} وقال ابو عبد الله: «اذا قرأت لكم دينك ولي دين فقل ديني الاسلام»^{۶۹}.

در موردی مشابه به آخرین آیه سوره اخلاص «كذلك الله ربنا» افزوده شده است^{۷۰} و در نقل‌های دیگر این جمله به صورت کاملاً متمایز از سوره آمده است^{۷۱}.

با مراجعه به نقل حدیث در منابع دیگر هم می‌توان به تفسیری بودن اضافات پیش گفته

۶۴. همان، ح ۲۸۳.

۶۵. همان، ح ۷۰۱.

۶۶. همان، ح ۷۰۴.

۶۷. همان، ح ۷۰۶.

۶۸. همان، ح ۷۰۹.

۶۹. همان، ح ۷۰۷.

۷۰. همان، ح ۷۱۷، ۷۱۹.

۷۱. همان، ح ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲.

پی برد. ۷۲

در روایتی آمده است:

عن جابر الجعفی عن ابی عبد الله قال: جاءكم محمد بما لا تهوى انفسكم بولاية على فاستكبرتم ففريقا من آل محمد كذبتم وفريقا تقتلون.^{۷۳}

عیاشی در حدیثی مشابه می آورد:

عن جابر، عن ابی جعفر... قال ابو جعفر: ذلك مثل موسى و الرسل من بعده و عيسى ضرب لأمة محمد مثلاً، فقال: «فان جاءكم محمد بما لا تهوى انفسكم استكبرتم بموالاته على ففريقاً من آل محمد كذبتم وفريقاً تقتلون»، فذلك تفسیرها الباطن.^{۷۴}

فرجام نقل عیاشی نشان می دهد که این اضافات برای تبیین بطن آیه است، نه وحی قرآنی:

نزل جبرئیل بهذه الایة هكذا: بثسما اشتروا به انفسكم ان يكفروا بما انزل... فی علی بغیا.^{۷۵}

ابن شهر آشوب در نقلی مشابه از امام سجاد (ع) می آورد:

انه قال فی قول الله... قال: من ولاية على امير المؤمنين والاوصياء من بعده.^{۷۶}

با مقایسه این دو نقل می توان گفت که جبرئیل وحی بیانی آورده است، نه وحی قرآنی.

امام صادق (ع) در باره آیه ۱۱۵ سوره بقره می فرماید:

فی قوله ولقد عهدنا الى آدم من قبل كلمات فی محمد و علی و الحسن و الحسين و الأئمة من ذریتهم فنسی، قال: هكذا والله نزلت علی محمد.^{۷۷}

نقل های منابع دیگر نشان می دهد که اضافات تفسیری است و «هكذا والله نزلت علی محمد»، نشان دهنده تفاسیر و تبیین هایی است که خدا بر پیامبر می فرستاده است.

فی قول الله: ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسی ولم نجد له عزما قال: عهد إليه فی محمد صلی الله

۷۲. افزون بر نمونه های زیر مقایسه کنید: همان، ج ۱۲۳ با تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۶۸۷؛ ج ۱۳۶ با تفسیر فرائد الکوفی، ص ۱۱۶؛ ج ۱۵۴ با تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۲۵۷-۲۵۸ و الکافی، ج ۱، ص ۴۲۱، ج ۸، ص ۲۷۱؛ ج ۱۵۶؛ ج ۲۲۹ با تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۱۰؛ ج ۲۵۱ با تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۱۱؛ ج ۳۲۱ با تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۵؛ ج ۴۲۹ با بصائر الدرجات، ص ۱۳۹-۱۴۰ و تفسیر فرائد الکوفی، ص ۲۸۴-۲۸۵ و الکافی، ج ۱، ص ۲۲۳؛ ج ۵۲۸ با تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۲۹؛ ج ۵۶۷ با الکافی، ج ۸، ص ۵۰؛ ج ۶۴۸ با الکافی، ج ۳، ص ۱۲۷ و فضائل الشیعة، ص ۲۹.

۷۳. همان، ج ۵۱

۷۴. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۷۲.

۷۵. همان، ج ۶۱.

۷۶. مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۲۴۴.

۷۷. کتاب القرائات، ج ۶۵، ص ۳۳۹.

عليه وآله والأئمة من بعده فترك ولم يكن له عزم فيهم.^{۷۸}

در این نقل به روشنی تفسیر از متن آیه متمایز شده است.

عن أبي جعفر قال: نزل جبرئيل بهذه الآية على محمد هكنا.... انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوها السبيل فلا يستطيعون إلى ولاية على سبيلاً و على صلوات الله عليه هو السبيل...^{۷۹}

در تفسیر فرات حدیث به این شکل آمده است:

....انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوها فلا يستطيعون سبيلاً، یعنی: لا يستطيعون إلى ولاية على و على هو السبيل.^{۸۰}

در این نقل زیادت موجود در روایت سیاری به روشنی از آیه جدا شده است.

از تفسیری بودن ذیل برخی روایات می‌توان فهمید که اضافات موجود در صدر حدیث هم تفسیری است؛ برای نمونه از امام باقر علیه السلام نقل شده است:

وترى الظالمين آل محمد حقهم لما رأوا العذاب و عليّ هو العذاب يقولون هل الى مردّ من سبيل.^{۸۱}

بی شک، عبارت «و علی هو العذاب» عبارتی تفسیری است و می‌توان گفت که عبارت «آل محمد حقهم» هم تفسیری است. این مطلب وقتی اهمیت می‌یابد که بدانیم در القرائات همیشه پس از مشتقات «ظلم»، عبارت «آل محمد حقهم» افزوده می‌شود^{۸۲} و شاید بتوان حکم پیش گفته را به آنها هم تسری داد. گاه دیده می‌شود که در روایت‌های منقول از یک امام در باره یک آیه، زیادت‌های متفاوتی وجود دارد.^{۸۳} این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که این زیادات نصّ قرآنی نیستند، و گر نه حتماً باید به صورتی یکسان نقل می‌شدند تا گویای قرائت واحد اهل بیت باشند.

گاه امام در دعای خویش آیه‌ای از قرآن را تضمین کرده است و بی شک، در این مورد تغییرات موجود در آیه از باب قرائت نخواهند بود.^{۸۴}

علاوه بر این، بیش از نیمی از روایات این دسته با الفاظ غیر صریح مانند: «قال»، «فی قوله عزّ و جلّ»، «عن...» و ... نقل شده‌اند که در آنها هم احتمال تفسیری بودن وجود دارد و هم

۷۸. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۶۶؛ الکافی، ج ۱، ص ۴۱۶؛ علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۲۲.

۷۹. کتاب القرائات، ح ۳۷۸.

۸۰. تفسیر فرات الکوفی، ص ۲۹۱.

۸۱. کتاب القرائات، ح ۴۹۰.

۸۲. همان، ح ۳۰۰، ۳۴۷، ۳۷۸، ۴۹۰، ۴۹۵، ۵۳۵.

۸۳. برای نمونه مقایسه کنید: ح ۴۶ و ۴۷ و ۸۲ و ۸۳ و ۸۵ و ۱۱۵ و ۱۱۶ و ۱۱۷ و ۱۱۳ و ۳۱۴ و ۳۱۶ و ۳۱۷ و ۳۱۸ و ۳۲۰ و ۶۶۵ و ۶۶۶ و ۶۶۷ و ۶۶۸.

۸۴. همان، ح ۳۴۵.

قرائت بودن.

۵. کاستن یک یا چند کلمه

در هیجده روایت چنین تغییری به چشم می خورد.^{۸۵} در احادیثی از این دسته آمده که آیاتی از سوره احزاب حذف شده است.^{۸۶} ولی در حدیثی قابل تأمل راوی به امام باقر علیه السلام می گوید که عامه معتقدند آیات زیادی از سوره احزاب حذف شده است. امام باقر علیه السلام می گوید: سبحان الله، آنچه حذف شده، در آن است. راوی می پرسد: کجاست؟ امام در پاسخ می گوید: «به خدا، نزد ماست».^{۸۷} از این حدیث به دست می آید که کاستی های ادعا شده از مقوله تفسیری است. این روایت افزون بر روایات این دسته، بر روایات دسته پیشین هم حاکم است و نشان می دهد که زیادات ادعا شده، تنها برای اظهار معانی نهفته نزد ائمه بیان شده است.

۶. ترکیبی از موارد پیشین

در ۶۹ روایت آمیزه ای از تغییر تلفظ، جایگزینی، افزایش و کاهش دیده می شود.^{۸۸} بیشتر این موارد ترکیبی از دسته دوم (جایگزینی) و چهارم (زیادت) هستند و مطالبی که در مورد آنها گفته شد، در این مورد هم صادق است. تفاوت قرائات منقول از یک امام درباره آیه ای واحد^{۸۹} و تفسیری بودن روایت در منابع دیگر^{۹۰} نشان می دهد که تمامی این موارد را نمی توان قرائت به شمار آورد.

۷. بدون تغییر

در شانزده روایت کتاب سیاری قرائت مشهور، بدون هیچ تغییری، آورده شده است.^{۹۱} بی شک این دسته از روایات از دایره احادیث تحریف خارج خواهند بود.

دانشیانی که روایات تحریف، بویژه روایات *القرائات* سیاری را نقد کرده اند، به ادله ای چون عدم دلالت روایات بر تحریف به معنای مورد منازعه، تفسیری بودن روایات، مخالفت روایات با قرآن، سنت و اجماع مسلمانان، تشویش متن روایات، ناسازگاری اضافات ادعا شده با آهنگ و

۸۵. همان، ح ۳۷، ۴۲، ۷۲، ۱۱۹، ۲۰۷، ۲۰۸، ۳۹۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۷، ۴۳۰، ۴۹۹، ۵۰۱، ۵۷۶، ۶۸۰، ۶۹۲

۸۶. همان، ح ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۳۰.

۸۷. همان، ح ۳۷، ۴۲، ۷۲، ۱۱۹، ۲۰۷، ۲۰۸، ۳۹۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۷، ۴۳۰، ۴۹۹، ۵۰۱، ۵۷۶، ۶۸۰، ۶۹۲.

۸۸. همان، ح ۴۰، ۴۸، ۴۹، ۶۰، ۷۶، ۱۲۰، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۶۵، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۱۱، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۶۷،

۲۸۲، ۲۸۶، ۲۹۶، ۳۵۶، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۸۰، ۳۹۸، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۷۳، ۴۷۵، ۴۸۲،

۴۸۹، ۴۹۳، ۴۹۴، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۵، ۵۲۹، ۵۵۲، ۵۵۷، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۴، ۵۷۳، ۵۷۵، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۹۰،

۵۹۳، ۵۹۶، ۶۱۳، ۶۵۹، ۶۶۳، ۶۶۹، ۶۷۴، ۶۷۸، ۶۹۴، ۶۹۵، ۷۰۵.

۸۹. برای نمونه مقایسه کنید: همان، ح ۱۳۷ با ۱۴۱؛ ۱۸۵ با ۱۹۵ و ۱۹۶؛ ۲۹۶ با ۲۹۸؛ ۳۵۴ با ۳۵۶؛ ۴۹۲ با ۴۹۳؛ ۵۲۹ با ۵۳۵؛ ۵۵۹ با ۵۵۵.

۹۰. برای نمونه مقایسه کنید: همان، ح ۴۳۵ با *الکافی*، ج ۲، ص ۲۷۴؛ ح ۶۱۳ و *تأویل الایات الظاهرة*، ج ۲، ص ۷۳۹.

۹۱. همان، ح ۷۵، ۹۹، ۹۳، ۱۹۳، ۲۴۱، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۹۹، ۴۸۴، ۴۸۷، ۵۶۶.

سیاق آیات و اخذ روایات از مدرسه خلفا و اهل سنت دست یازیده‌اند.^{۹۲}

دسته چهارم: روایات با موضوعات متفرقه

چهارمین و آخرین دسته از احادیث کتاب، روایاتی با موضوعات متفرقه مانند فضایل اهل بیت و شیعیان، مثالب دشمنان، نزول قرآن بر یک حرف، کیفیت نزول آیات و ... است.^{۹۳} شمار این روایات چهل روایت است و ۵۴/۵٪ حجم نگاشته سیاری را در بر می‌گیرد. در این روایات هم تغییری در نص قرآن وجود ندارد و از بحث ما خارج خواهند بود.

نتیجه

۱. از مجموع ۷۲۵ روایت کتاب *القرائات*، ۲۵۱ روایت، ۳۴/۶۲٪ کل روایات، درباره تفسیر آیات، فضائل سور و آیات، قرائت مشهور و موضوعات متفرقه است و به هیچ وجه تغییری در نص قرآنی را نشان نمی‌دهند.

۲. به نظر می‌رسد ۴۷۴ روایت از روایات *القرائات*، ۶۵/۳۸٪ روایات، بیانگر قرائات اهل بیت باشد. تفسیری بودن روایات در خود القرائات و منابع دیگر، تفاوت قرائات منقول از یک امام در باره آیه‌ای واحد، تفسیری بودن سیاق روایت، تضمین آیه در کلام امام، ناظر بودن حدیث به تفسیر اهل سنت، خلط آیات از سوی راوی و عدم صراحت الفاظ ادای حدیث در قرائت بودن محتوای آن نشان می‌دهد که تغییرات روی داده جزء نص قرآنی نیستند.

۳. جدول زیر انواع روایات کتاب *القرائات* را به همراه آمار تفصیلی آن را نشان می‌دهد.

نوع روایات	اقسام آن	تعداد روایات	نسبت به کل	نوع روایات	اقسام آن	تعداد روایات	نسبت به کل
تفسیری	تفسیر واژگانی	۸	۱/۱۰٪	قرائات	فضائل آیات و سور و ...	۲۴	۳/۳۱٪
	ایضاح مراد ظاهری	۵۲	۷/۱۷٪		تغییر در تلفظ	۴۳	۵/۹۳٪
	استناد به قرآن	۸	۱/۱۰٪		جایگزینی	۱۵۹	۲۱/۹۳٪
	تفصیل قصص	۲	۰/۲۷٪		تغییر در چینش	۶	۰/۸۲٪

۹۲. برای نمونه رک: *البیان فی تفسیر القرآن*، ص ۲۲۶-۲۳۳؛ *القرآن و روایات المحدثین*، ج ۳، ص ۲۳۳-۸۴۴.
 ۹۳. *کتاب القرائات*، ح ۱-۱۷، ۹۵، ۱۲۸، ۱۸۸، ۲۵۸، ۲۴۲، ۲۶۶، ۲۸۱، ۲۸۳، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۴۱، ۴۲۰، ۴۴۰، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۶۰، ۴۶۳، ۵۱۸، ۵۸۳، ۶۵۴، ۶۹۷، ۷۱۶.

نوع روایات	اقسام آن	تعداد روایات	نسبت به کل	نوع روایات	اقسام آن	تعداد روایات	نسبت به کل
تفسیری	شأن نزول	۱۵	۲/۰۶٪	قرائات	افزایش	۱۷۹	۲۴/۶۸٪
	تفسیر باطنی	۷۱	۹/۷۹٪		کاهش	۱۸	۲/۴۸٪
	دفع شبهه	۶	۰/۸۲٪		ترکیبی	۶۹	۹/۵۱٪
					بدون تغییر	۱۶	۲/۲۰٪
	بیان رابطه بین آیات	۹	۱/۲۴٪	متفرقه	-	۴۰	۵/۵۱٪

کتابنامه

- اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، محمد بن عمر کشی، [تلخیص:] ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۴ق.
- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق و تعليق: حسن موسوی خراسان، تهران: دار الكتب الاسلامیة، چهارم، ۱۳۶۳ش.
- بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد، ابو جعفر محمد بن حسن بن فروخ صفار، به کوشش: محسن کوچه باغی، تهران: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۴ق.
- البيان فی تفسیر القرآن، ابوالقاسم خویی، بیروت: دار الزهراء، چهارم، ۱۳۹۵ق.
- تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، شرف الدین علی حسینی استرآبادی نجفی، به کوشش: سید محمد باقر موحد ابطحی اصفهانی، قم: مدرسة الامام المهدي، اول، ۱۴۰۷ق.
- التفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: مکتبة علمية اسلامية، ۱۳۸۰ق.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم القمی، تحقیق و تصحیح و تعليق و تقدیم: سید طیب موسوی جزائری، قم: دار الكتاب للطباعة و النشر، سوم، ۱۴۰۴ق.
- تفسیر فرات الکوفی، فرات بن ابراهیم کوفی، تحقیق: محمد الکاظم، تهران: سازمان و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، اول، ۱۴۱۰ق.
- تهذیب المقال فی تنقیح کتاب رجال النجاشی، سید محمد علی موحد ابطحی، قم: سید محمد موحد ابطحی، اول، ۱۴۱۷ق.

- الذریعة الى تصانیف الشيعة، آقا بزرگ محمد محسن تهرانی، علی نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۳ق.
- رجال ابن الغضائری، احمد بن حسین غضائری، تحقیق: سید محمد رضا جلالی، قم: دار الحديث، اول، ۱۴۲۲ق.
- رجال البرقی، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد برقی، تحقیق و تصحیح: سید جلال الدین حسینی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
- رجال الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، اول، ۱۴۱۵ق.
- رجال النجاشی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
- الرسائل الرجالية، ابو المعالی محمد کلباسی، تحقیق: محمد حسین درایتی، قم: دار الحديث، اول، ۱۴۲۲ق.
- سماء المقال فی علم الرجال، ابو الہدی کلباسی، تحقیق: سید محمد حسینی قزوینی، قم: مؤسسة ولی العصر للدراسات، اول، ۱۴۱۹ق.
- علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، نجف: منشورات المكتبة الحیدریة، ۱۳۸۵ق.
- فضائل الشيعة، محمد بن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، بی جا، بی تا.
- الفهرست، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسة نشر الفقاهة، اول، ۱۴۱۷ق.
- قاموس الرجال، محمد تقی شوشتری (تستری)، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰-۱۴۲۴ق.
- القرآن والروایات المدرستین، مرتضی عسکری، قم: دانشکده اصول دین، اول، ۱۳۷۸ش.
- الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳ش.
- کتاب القرائات أو التنزیل والتحریر، احمد بن محمد سیاری، تحقیق و تصحیح: اتان کلبرگ و محمد علی امیر معزی، لیدن و بوستون: چاپخانه بریل، ۲۰۰۹م.
- کمال الدین و تمام النعمة، محمد بن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
- مختصر بصائر الدرجات، حسن بن سلیمان حلی، نجف: منشورات المطبعة الحیدریة، ۱۳۷۰ق.
- مناقب آل ابی طالب، ابن شهر آشوب، نجف: المكتبة الحیدریة، ۱۳۷۶ق.

- نقد الرجال، مصطفی تفرشی، تحقیق: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، قم: مؤسسة آل البيت، اول، ۱۴۱۸ق.
- «روایات تفسیری شیعه، گونه شناسی و حجّیت»، مهدی مهریزی، علوم حدیث، سال پانزدهم، شماره اول، بهار ۱۳۸۹.
- Revelation and Falsification; Etan Hlberg and Mohammad Ali Amirmoezzi; Leiden. Boston: Brill; 2009

بررسی دو نظریه درباره «وارثان برگزیده قرآن»

(با تأکید بر احادیث امامیه)

علی راد*

کاظم قاضی زاده**

چکیده

وراثت قرآن و سنت تبیینی و تعلیمی پیامبر ﷺ در قرآن شناسی، سازوکاری عقلی و منطقی است که قرآن در آیات ۳۱-۳۳ سوره فاطر آن را به عنوان لازمه ضرورت خاتمیت کتاب و نبوت تمهید کرده است. مطابق مدلول ظاهری این آیات، خداوند علم کامل، دقیق و صحیح شناخت قرآن را به گروه خاصی از بندگان خویش اعطا کرده و آنان را وارثان برگزیده قرآن معرفی نموده است تا پس از رحلت پیامبر ﷺ هر کس بخواهد طریق حق و حقیقت را بیوید، از دانش قرآنی و آگاهی آنان از سنت نبوی بهره گیرد و گام در مسیر نور نهد. در باب «وارثان برگزیده قرآن» دو دیدگاه متقابل در میان مذاهب اسلامی وجود دارد. عموم مفسران اهل سنت با استناد به استنباط‌های شخصی و ظهور عموم الفاظ آیات سوره فاطر، مقصود از وارثان را عموم امت اسلامی، صحابه، تابعان و انبیای سلف و امم پیشین گفته‌اند. این دیدگاه اجتهادی و فاقد مستند روایی بوده و از تکرار اجمالی در مفهوم وارثان برخوردار است. در مقابل اهل بیت علیهم السلام ضمن نقد و ابطال دیدگاه مخالف به اثبات انحصار و اختصاص وارثان برگزیده قرآن در شان عترت نبوی پرداخته‌اند. دیدگاه اهل بیت علیهم السلام بر این نکته تأکید دارد که آگاهی از سنت تبیینی و تعلیمی پیامبر ﷺ در قرآن شناسی - که دستیابی به آن پیش شرط ضروری برای فهم

* استادیار دانشگاه تهران (پردیس قم).

** عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات.

صحیح قرآن است - به طور جامع و کامل از طریق وراثت به عترت ایشان منتقل شده است؛ این وراثت و حیانی است و انتخاب عترت برای این مقام، الهی بوده است. در دیدگاه اهل بیت علیهم السلام مفهوم مستفاد از ظاهر آیات سوره فاطر با روایات نبوی و بالأخص دلالت حدیث ثقلین، استقرار یافته و نص بودن آنها تثبیت شده است. بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، تحقق این وراثت در شأن عترت نبوی، در احادیث اهل بیت علیهم السلام مورد تأکید قرار گرفته، و معصومان بر تفسیر و تطبیق انحصاری آیه در خصوص عترت نبوی پای فشرده و علیه مخالفان بدان احتجاج نموده‌اند. نقطه مشترک این احادیث، جایگاه ممتاز علمی اهل بیت علیهم السلام در شناخت قرآن و آگاهی از سنت نبوی است؛ به گونه‌ای که حتی افراد شاخص صحابه و دیگر عالمان نیز چنین دانشی ندارند. در این پژوهش دو نظریه اسلامی مشهور اهل سنت و اهل بیت علیهم السلام در باره وارثان برگزیده قرآن بررسی شده و با تکیه بر احادیث امامیه دیدگاه مخالف اهل بیت علیهم السلام نقد شده است.

کلید واژه‌ها: وارثان برگزیده قرآن، تفسیر تطبیقی، وراثت کتاب، آیات ۳۱-۳۳ سوره فاطر.

درآمد

آموزه کلامی وراثت قرآن و وارثان برگزیده قرآن، خاستگاهی قرآنی دارد. مفاد این آموزه در آیات «وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ۝ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ ۝ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ ۝ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْتِي اللَّهَ بِذَلِكَ هُوَ أَفْضَلُ الْكَبِيرِ ۝ جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا يُخَلَوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرٍ مِنْ ذَهَبٍ وَ لُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ»^۱ بیان شده است. مطابق اصل حجیت دلالت ظواهر آیات، مخاطب اصلی و اختصاصی این آیات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است و مقصود از هر دو عنوان «الکتاب» در آیه «وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ ...» و آیه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا ...» قرآن کریم است که بر پیامبر صلی الله علیه و آله وحی شده و همین قرآن به بندگان برگزیده خداوند به ارث رسیده است. اصالة الظهور، توجه به سیاق آیات، عهد بودن الف و لام در الکتاب و دلالت منطوقی، قوی‌ترین دلایل بر اثبات این همانی کتاب در هر دو آیه است که مفسران امامیه به آنها تأکید و استدلال نموده‌اند.^۲

۱. سوره فاطر، آیه ۳۱-۳۳؛ و آنچه از کتاب به سوی تو وحی کرده‌ایم، خود حق [و] تصدیق‌کننده [کتاب‌های] پیش از آن است. قطعاً خدا نسبت به بندگان آگاه بیناست. سپس این کتاب را به آن بندگان خود که [آنان را] برگزیده بودیم، به میراث دادیم؛ پس برخی از آنان بر خود ستمکارند و برخی از ایشان میانه‌رو، و برخی از آنان در کارهای نیک به فرمان خدا پیشگام‌اند؛ و این خود توفیق بزرگ است. [در] بهشت‌های همیشگی [که] به آنها درخواهند آمد. در آنجا با دستبندهایی از زر و مروارید زیور یابند و در آنجا جامه‌شان پَرَنیان خواهد بود.

۲. التبیان، ج ۸، ص ۴۲۹؛ مجمع البیان، ج ۸، ص ۲۴۴؛ المیزان، ج ۱۷، ص ۴۴؛ تفسیر منهاج الصادقین فی الزام المخالفین، ج ۷، ص ۴۴۷.

از این رو، اقوالی که مقصود از الکتاب را تورات، مطلق کتاب یا کتب آسمانی نزول یافته بر انبیای سلف دانسته‌اند،^۳ به دلیل مخالفت با ظهور^۴ و تعارض با سیاق آیات،^۵ عدم تناسب با آیات قبلی،^۶ از نظر مفسران امامیه مردود است. از این رو، الف و لام در الکتاب در آیه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ» ال عهد است؛ یعنی همین کتاب وحی شده بر حضرت محمد ﷺ را به ارث دادیم، نه این که مقصود الف و لام جنس باشد که در این صورت کتاب به معنای کتاب‌های آسمانی پیشین خواهد شد و^۷ از مفسران کهن نیز مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ق) مقصود از «الکتاب» در این آیات را به قرآن تفسیر کرده^۸ و شماری دیگر از مفسران اهل سنت نیز همانند بغوی،^۹ سمعانی،^{۱۰} نسفی^{۱۱} و ...، همین نظر را اختیار کرده‌اند. مقصود از وراثت نیز آگاهی جامع و خطا ناپذیر از تمامت قرآن و سنت پیامبر ﷺ در تبیین و تعلیم قرآن است که از طریق وراثت به وارثان انتقال یافته باشد. لازمه این آگاهی اعطای فهم و قوه استنباط ویژه و خطا ناپذیری به وارثان است؛ به گونه‌ای که تحصیل آن فراتر از تعلیم و تعلم عادی باشد. مراد از وصف برگزیده (اصطفینا) نیز انتخابی و انحصاری بودن وراثت از طریق وحی است؛ یعنی انتخاب افراد به عنوان وارثان قرآن و حیانی و الهی بوده و بر حکمتی خاص استوار است. از این رو، عمومیت بردار و قابل توسعه نیست. از مسائل بحث برانگیز در این آیات مفهوم و مصادیق وارثان برگزیده کتاب است که منجر به پیدایش دو دیدگاه متقابل در مذاهب اسلامی شده است.

دیدگاه اهل سنت

دیدگاه عالمان اهل سنت در تبیین و تعیین وارثان از تکثر اجمالی در مفهوم و تنوع در مصادیق برخوردار است. مفسران غیر امامی سعی داشتند مفهومی موسع و فراگیر از آیه ارائه کنند و آن را شامل عموم امت اسلامی،^{۱۲} صحابه و تابعان،^{۱۳} حاکمان و عالمان بدانند.^{۱۴} از مجموع اقوال

۳. جامع البیان فی تاویل آی القرآن، ج ۲۲، ص ۱۵۹ - ۱۶۳.

۴. مجمع البیان، ج ۸، ص ۲۴۴.

۵. المیزان، ج ۱۴، ص ۴۴.

۶. همان.

۷. تفسیر نمونه، ج ۱۸، ص ۲۶۰.

۸. تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۳، ص ۷۷.

۹. تفسیر البغوی، ج ۳، ص ۵۷۰.

۱۰. تفسیر السمعانی، ج ۴، ص ۳۵۸.

۱۱. تفسیر النسفی، ج ۳، ص ۳۴۳.

۱۲. تفسیر مجاهد، ج ۱، ص ۳۸؛ تفسیر ابن ابی حاتم الرازی، ج ۱۰، ص ۳۱۸؛ تفسیر السمرقندی، ج ۳، ص ۱۰۲.

۱۳. الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوال، ج ۳، ص ۳۰۸؛ تفسیر النسفی، ج ۳، ص ۳۴۳.

اهل سنت قول وارث بودن عموم امت اسلامی، شهرت زیادی دارد.^{۱۵} قول دیگر مقصود از وارثان را انبیا و امم پیشین می‌داند.^{۱۶} البته تقریر اخیر چندان در عصر معصومان شیوع نداشته و بعدها در تفاسیر اجتهادی مطرح شده است. ادله و شواهد خاصی در تفاسیر اهل سنت برای اثبات اقوال مذکور ارائه نشده است و تنها به عنوان رأی و اقوال تفسیری مفسران کهن استناد شده است. به نظر مفسران اهل سنت در آرای خود به ظهور و عام بودن الفاظ آیات ۳۱-۳۳ سوره فاطر بسنده کرده یا مستندشان استنباطات شخصی آنان بوده است. جالب آن که برخی از این اقوال، همانند قول انبیا و صحابه با یکدیگر قابل جمع نیستند. علامه طباطبایی اختلاف دیدگاه‌های اهل سنت در تعیین گروه پیشتازان در خیرات و وارثان برگزیده قرآن را تعجب‌آمیز خوانده است. سپس بعد از گزارش چند قول از آنان گفته است، این اختلاف آرا تا حدی هست که با ضرب احتمالات در همدیگر، از هزار رأی تجاوز می‌کند.^{۱۷}

پنداره وارث بودن عموم امت اسلامی، از عهد امام سجاد علیه السلام تا عصر امام رضا علیه السلام، نگره مطرح در مراکز مهم اسلامی عهد معصومان، از جمله عراق و خراسان بوده است. این سخن به معنای عدم شیوع آن در مدینه، مکه، شام و دیگر حوزه‌های تفسیری و حدیثی نیست، زیرا که خاستگاه اصلی پیدایش این نگره مدینه و مکه بوده و از طریق برخی از مفسران صحابه و تابعانی که میانه خوبی با اهل بیت نداشتند - به مراکز دیگر شیوع پیدا کرده است. آرای منسوب به

۱۴. برخی از آرا را بنگرید: مجمع البیان، ج ۸، ص ۲۴۶.

۱۵. تفسیر السمعانی، ج ۴، ص ۳۵۸.

۱۶. مجموعه اقوال را یکجا بنگرید: جامع البیان فی تاویل آی القرآن، ج ۲۲، ص ۱۵۹ - ۱۶۳.

۱۷. المیزان، ج ۱۷، ص ۴۶.

۱۸. عَنْ أَبِي حمزة الثمالي، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، قَالَ: إِنِّي لَجَالِسٌ عِنْدَهُ إِذْ جَاءَهُ رَجُلَانِ مِنَ أَهْلِ الْعِرَاقِ فَقَالَا: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! جِئْنَاكَ [كَيْ] نُخْبِرَكَ عَنْ آيَاتٍ مِنَ الْقُرْآنِ. فَقَالَ: وَمَا هِيَ؟ قَالَا: قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى، «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا». فَقَالَ: يَا أَهْلَ الْعِرَاقِ! وَأَيْشٍ يَقُولُونَ؟ قَالَا: يَقُولُونَ: إِنَّهَا نَزَلَتْ فِي أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ عليه السلام...؛ ابو حمزه ثمالی حکایت کرد: در حضور علی بن حسین علیه السلام نشسته بودم دو نفر از اهل عراق به نزد آن جناب آمدند و گفتند: یا بن رسول الله، به خدمت شما رسیدیم تا از تفسیر آیات قرآنی ما را با خبر فرمایی. علی بن حسین علیه السلام پرسید: از کدام آیه قرآن؟ گفتند: از معنی آیه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا...» علی بن حسین علیه السلام پرسید: ای اهل عراق، اول بگویید تا بدانم عراقیان در باره این آیه شریفه چه می‌گویند؟ گفتند: در عراق می‌گویند این آیه در باره امت محمد صلی الله علیه و آله نازل شده است که وارثان قرآن هستند» (تفسیر ابی حمزة الثمالي، ص ۲۷۷ - ۲۷۸).

۱۹. حَضَرَ الرَّضَا علیه السلام مَجْلِسَ الْمَأْمُونِ بِمَرْوٍ وَ قَدْ اجْتَمَعَ فِي مَجْلِسِهِ جَمَاعَةٌ مِنْ عُلَمَاءِ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَ خُرَاسَانَ، فَقَالَ الْمَأْمُونُ: أَخْبِرُونِي عَنْ مَعْنَى هَذِهِ الْآيَةِ «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا». فَقَالَتِ الْعُلَمَاءُ: أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِذَلِكَ الْأُمَّةَ كُلَّهَا؛ امام رضا علیه السلام در مرو در مجلس مأمون حاضر شد، در مجلس او جمعی از دانشمندان عراق و خراسان انجمن بودند. مأمون رو به آنها گفت: مرا از تفسیر این آیه خبر دهید (سوره فاطر، آیه ۳۲) «سپس کتاب را ارث دادیم به آنها که برگزیدیم از بندگان خود». علمای حاضر گفتند مقصود از آنان همه امت اسلامی است (تحف العقول، ص ۴۲۵ - ۴۲۶؛ الأُمالي، ص ۶۱۵ - ۶۱۷).

برخی از صحابه و تابعان این قول را تأیید می‌کند.^{۲۰}

با شیوع این انگاره در جهان اسلام شاهد دو جناح بندی هستیم: ترویج انگاره عمومیت وارثان قرآن از سوی مخالفان اهل بیت و تلاش علمی معصومان در ابطال آن. نگاهی تاریخی به دو قرن نخست هجری حکایت‌گر نقش دفاعی و تبلیغی اهل بیت علیهم‌السلام در تبیین حقیقت آیه وراثت کتاب در دوره حضور آن بزرگواران است؛ نقش دفاعی در مقابله با نگره مخالفان و نقش تبلیغی در تبیین منزلت قرآنی خویش. تلاش مستمر اهل بیت همچنین نشانه‌ای بر حیات نگره مخالف نیز هست. به سخن دیگر، روایات به خوبی نشان می‌دهند که در تفسیر آیه وراثت دو جریان کاملاً مقابل هم شکل گرفته است: یکی در مدینه با محوریت اهل بیت و دیگری در سایر مراکز حدیثی که نقطه مقابل اهل بیت بودند و سعی زیادی در ترویج و تبلیغ انگاره عمومیت وارثان برگزیده قرآن داشتند؛ به گونه‌ای در سال ۲۰ هجری این انگاره از اعتبار خاصی نزد دانشیان اهل سنت برخوردار است و امام رضا علیه‌السلام در مناظره‌ای سخت به ابطال آن پرداخت. تردید در صحت انگاره عمومیت وارثان قرآن، جریانی است که در برخی از مراکز حدیثی چون بصره، عراق، کوفه شکل گرفته بود. همزمان با شیوع انگاره مذکور در مراکز حدیثی آن روزگار، برخی از افراد و جریان‌های فکری در صحت تفسیر مفسران مدرسه خلفا از آیه وراثت کتاب تردید نمودند و برای رفع تردید خود از اهل بیت علیهم‌السلام تفسیر صحیح آیه را جویا می‌شدند. جریان تردید با انکار صریح انگاره مذکور از سوی اهل بیت و تأکید بر نزول آیه در خصوص عترت نبوی، رو به رو شد.^{۲۱} تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام با سکوت و عدم ایراد مخاطبان مواجهه شده است. این به معنای اعتراف ضمنی به بطلان نظریه عمومیت وارثان قرآن و تأیید صحت تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام به شمار می‌آید.

دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام

اهل بیت علیهم‌السلام بر این اعتقاد هستند که مراد از «وارثان برگزیده قرآن»، عترت از اهل بیت

۲۰. جامع البیان فی تاولیل آی القرآن، ج ۲۲، ص ۱۵۹-۱۶۳.

۲۱. عَنِ الثَّمَالِيِّ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام إِذْ أَتَاهُ رَجُلَانِ مِنَ أَهْلِ الْبَصْرَةِ، فَقَالَ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! إِنَّا نُرِيدُ أَنْ نَسْأَلَكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ، فَقَالَ لَهُمَا: سَلَا عَمَّا أَجِبْتُمَا (أَحْبَبْتُمَا). قَالَا: أَخْبِرْنَا عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا»؛ أَبُو حمزة ثمالی گوید: در مسجد الحرام خدمت امام باقر علیه‌السلام نشستیم که دو تن از مردم بصره به محضرش شرفیاب شدند و عرض کردند: ای فرزند پیامبر خدا، قصد داریم مسأله‌ای از شما بپرسیم. فرمود: مانعی ندارد، گفتند: ما را از تفسیر فرموده خدا آگاه فرما «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ...» (معانی/الأخبار، باب معنی الظالم لنفسه والمقتصد والسابق، ج ۳، ص ۱۰۵)؛ عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا»، فَقَالَ: أَى شَيْءٍ تَقُولُونَ أَنْتُمْ؟ قُلْتُ: تَقُولُ إِنَّهَا فِي الْفَاطِمِيِّينَ. قَالَ: لَيْسَ خِيْثُ تَذْهَبُ؛ سَلِيمَانُ بْنُ خَالِدٍ گوید: از امام صادق علیه‌السلام در باره قول خدای تعالی «آن‌گاه این کتاب را به کسانی که از میان بندگان خود انتخاب کرده‌ایم، به ارث دادیم» پرسیدم، فرمود: شما در این باره چه می‌گویید؟ عرض کردم: ما می‌گوییم: این آیه در باره فرزندان فاطمه علیها‌السلام است، (گویا مقصودش اولاد امام حسن است) فرمود: چنان که تو پنداری نیست (الکافی، ج ۱، ص ۲۱۵).

حضرت محمد ﷺ هستند که دارای مقام عصمت بوده و در حدیث ثقلین^{۲۲} به عنوان ثقل قرآن معرفی شده‌اند. دارندگان مقام عترت، منحصر در دوازده معصومی هستند که شیعه آنان را به عنوان امام پذیرفته است.^{۲۳} مقصود از وراثت، آگاهی جامع و خطا ناپذیر عترت ﷺ از تمامیت قرآن و سنت پیامبر ﷺ در تبیین و تعلیم قرآن است که از طریق وراثت به آنان انتقال یافته است. لازمه این آگاهی اعطای فهم و قوه استنباط ویژه و خطا ناپذیری به افراد عترت نبوی است، به گونه‌ای که تحصیل آن فراتر از تعلیم و تعلم عادی باشد. مراد از وصف برگزیده نیز انتخابی و انحصاری بودن وراثت از طریق وحی است. انتخاب عترت نبوی به عنوان وارثان قرآن و حیانی و الهی بوده و بر حکمتی خاص استوار است. از این رو، عمومیت بردار و قابل توسعه نیست. تحقق این وراثت در شان عترت نبوی، در احادیث نبوی و اهل بیت ﷺ مورد تأکید قرار گرفته و معصومان بر تفسیر و تطبیق انحصاری آیه در خصوص عترت نبوی پای فشرده‌اند و علیه مخالفان بدان احتجاج نموده‌اند. افزون بر ادله قرآنی - روایی، متکلمان امامیه با استناد به دلیل عقل نیز ضرورت وراثت کتاب و سنت برای عترت را به اثبات رسانده‌اند که در آیه مذکور ضرورت یاد شده از سوی وحی تمهید شده است. متکلمان امامیه از این مبنا با عنوان «ایداع علم الکتاب عند العترة و الاحاطة بالسنة» یاد کرده و آن را دلیلی برهانی و مستفاد از سنت نبوی دانسته‌اند که مطابق آن هیچ گونه جدایی بین قرآن و عترت نبوی وجود ندارد و با وجود عترت، تردیدی در شریعت نمی‌ماند و نیازی به کاربرد قیاس در استنباط احکام شرعی پیدا نمی‌شود.^{۲۴}

روایات تفسیرگر آیه وراثت کتاب

روایات متعددی از اهل بیت ﷺ در تفسیر آیه وراثت کتاب گزارش شده است. آن گونه که در ادامه مقاله نیز خواهد آمد، از ویژگی‌های روایات تفسیرگر آیه وراثت کتاب، پرسمانی و جدلی بودن آنهاست. توجه به فضای صدور روایات نشان‌گر این نکته است که راز صدور برخی از آنها برخی از پرسش‌ها و شبهات بوده است. در این قسم روایات، مخاطبان از امامان در باره مفهوم و مقصود حقیقی وارثان برگزیده سؤال بوده و امامان در پاسخ به روشننگری پرداخته‌اند.^{۲۵} برخی دیگر نیز

۲۲. اِنِّی تَارِکٌ فِیْکُمْ ثَقَلَیْنِ، مَا اِنْ تَمَسَّکْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِی، اَخَذَهُمَا اَعْظَمُ مِنَ الْاَخْرِ، وَ هُوَ کِتَابُ اللّٰهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ اِلَى الْاَرْضِ، وَ عَثَرَتِیْ اَهْلُ بَیْتِی، لَنْ یَفْتَرِقَا حَتّٰی یَرِدَا عَلَیَّ الْخَوْصَ. فَانْظُرُوا کَیْفَ تَخْلُقُوْنِیْ فِیْ عَثَرَتِیْ؛ من میان شما دو چیز گران می‌گذارم تا چنگ به آنها بزنید بعد از من، گمراه نخواهید شد. یکی از دیگری بزرگ‌تر است، کتاب خداست که ریسمان آویخته از آسمان به زمین است و عترت من اهل بیتم از یک دیگر جدا نمی‌شوند تا در حوض کوثر بر من وارد شوند. دقت کنید چگونه با اهل بیت من رفتار می‌کنید (بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۱۰۸).

۲۳. هر چند حضرت زهرا ﷺ دارای مقام عصمت است، لکن چون امام نیست، تخصصاً از بحث ما خارج است.

۲۴. «تطور الفقه عند الشیعه فی القرنین ۴ و ۵»، ص ۲۶.

۲۵. معانی الاخبار، باب معنی الظالم لنفسه والمقتصد والسابق، ح ۳، ص ۱۰۵؛ الکافی، ج ۱، ص ۲۱۵؛ تفسیر أبی حمزة الثمالی،

اشاره به این دارند که امامان علیهم السلام در مناظرات خود با مخالفان به آیه وراثت در اثبات مقام ممتاز علمی خود در شناخت قرآن استدلال کرده‌اند.^{۲۶}

شایان ذکر است مفهوم مخالف همه روایات تبیین‌گر وراثان برگزیده، فضیلت خاص علمی برای امامان معصوم علیهم السلام شیعه را اثبات می‌کنند. از این رو، می‌توان مجموع این روایات را مناقبی نیز خواند که از باب بیان کرائم قرآن در فضایل و مناقب اهل بیت علیهم السلام صادر شده است. اینک در ادامه به بررسی و تحلیل آنها می‌پردازیم.

دو قرن حضور گسترده و مستمر در بیانات اهل بیت علیهم السلام

روایات تفسیری آیه وراثت کتاب^{۲۷} حضور گسترده و مستمر در بیانات اهل بیت علیهم السلام دارد. بر پایه احادیث موجود، تقریباً سیر تاریخی صدور این روایات در حدیث شیعه، از امام علی علیه السلام شروع و به امام رضا علیه السلام ختم می‌شود.^{۲۸} البته این بدین معنا نیست که بعد از امام هشتم، روایتی از دیگر معصومان صادر نشده است، بلکه صحیح‌تر این است که بگوییم مطابق اسناد و مدارک موجود، روایاتی از این معصومان به دست ما نرسیده است و چه بسا روایاتی از آن حضرات در دستند، استشهاد یا تفسیر و تطبیق آیه وراثت کتاب صادره شده باشد. در این میان، بیشترین روایات تفسیری آیه وراثت کتاب از امام باقر علیه السلام و سپس از امام صادق علیه السلام است.^{۲۹} روایتی از امام سجاد علیه السلام و دو روایت از امام علی علیه السلام با طریق اهل سنت در تفسیر آن گزارش شده است.^{۳۰} در میان روایات، حدیث امام رضا علیه السلام در مناظره با دانشمندان اهل سنت در مجلس مأمون، مفصل‌ترین و روشن‌ترین روایت در تبیین و تفسیر مدلول آیه وراثت است.

نقل در جوامع حدیثی - تفسیری کهن امامیه

به دلیل تکرار و تعدد روایات تفسیرگر آیه وراثت، محدثان امامیه در جوامع حدیثی متقدم و اولیه، باب مستقلی را به گزارش آنها اختصاص داده‌اند. ابن شعبه حرانی روایاتی را ذیل باب اختصاصی «و من کلامه علیه السلام فی الاصطفاء» در تفسیر آیه مذکور از امام رضا علیه السلام گزارش کرده است.^{۳۱} گاه تنها در یک کتاب حدیثی همانند *بصائر الدرجات* ذیل باب «فی الأئمة علیهم السلام انهم الذین قال الله

ص ۲۷۷ - ۲۷۸.

۲۶. *تحف العقول*، ص ۴۲۵ - ۴۲۶؛ *الأمالی*، ص ۶۱۵ - ۶۱۷.

۲۷. به اختصار در ادامه از آیات سی و یک و سی و دو سوره فاطر به آیه وراثت کتاب یاد می‌کنیم.

۲۸. البته تا جایی که جستجو شد، روایتی از امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام در این موضوع یافت نشد.

۲۹. *بصائر الدرجات*، ص ۶۴ - ۶۸؛ *الکافی*، ج ۱، ص ۲۱۴ - ۲۱۵.

۳۰. *غایة المرام و حجة الخصام فی تعیین الامام من طریق الخاص و العام*، ج ۴، ص ۳۶.

۳۱. *تحف العقول*، ص ۴۲۵ - ۴۲۶.

فیهم انهم أورثهم الكتاب و انهم السابقون بالخیرات» شمارگان روایات تفسیرگر آیه وراثت کتاب به بیست روایت رسیده است.^{۳۲} کلینی نیز در *اصول الکافی*، باب «فی أنّ من اصطفاہ اللہ من عباده و أورثهم کتابہ ہم الأئمة علیہم السلام» را به همین امر اختصاص داده است.^{۳۳} شیخ صدوق نیز در آثار متعدد روایی خود همچون *کمال الدین و تمام النعمه*^{۳۴}، *عیون أخبار الرضا* علیه السلام^{۳۵}، *معانی الأخبار*^{۳۶}، احادیث مرتبط با این آیه را گزارش کرده و در اثر کلامی خود *الاعتقادات* - که به مشرب نقلی در بیان اعتقادات امامیه نگاشته است - وراثت کتاب از سوی امامان را از اعتقادات شیعه دانسته و مفاد آن را به روایات ذیل آیه وراثت کتاب استناد داده است.^{۳۷} با بازایی برخی از اصول اولیه روایی امامیه نیز احادیثی از تفسیر این آیه هم اکنون به دست ما رسیده است.^{۳۸} در تفاسیر مأثور متقدم نیز روایات تفسیری متعددی ذیل آیه گزارش شده^{۳۹}، و حویزی آنها را یکجا گرد آورده است.^{۴۰} سید هاشم بحرانی نیز در *غایۃ المرام* ضمن اختصاص بابی مستقل به گزارش روایات تفسیری آیه وراثت، دو روایت از آنها را منقول از امام علی علیه السلام^{۴۱} از طریق عامه و هجده روایت دیگر را منقول از خاصه دانسته است.^{۴۲} در دوره متأخر نیز علامه مجلسی^{۴۳} و شیخ حر عاملی^{۴۴} مجموع روایات تفسیرگر آیه وراثت را در آثار خود گزارش کرده‌اند.

تواتر معنوی و استفاضه

سید بن طاووس در اعتبارسنجی اسنادی روایات تفسیری آیه وراثت تأکید دارد که مضمون مشترک آنها با بیش از بیست طریق از اهل بیت علیہم السلام نقل شده است.^{۴۵} میرزای نوری همین بیان را

۳۲. *بصائر الدرجات*، ص ۶۴ - ۶۸.

۳۳. *الکافی*، ج ۱، ص ۲۱۴ - ۲۱۵.

۳۴. *کمال الدین و تمام النعمه*، ص ۹۷ - ۹۹، ص ۱۱۷.

۳۵. *عیون أخبار الرضا* علیه السلام، ج ۲، ص ۲۳۴، ح ۵.

۳۶. *معانی الأخبار*، ص ۹۳، باب معنی الآل، ح ۱؛ ص ۱۰۴، باب معنی الظالم لنفسه، ح ۲.

۳۷. *الاعتقادات فی دین الإمامیه*، ص ۱۱۲.

۳۸. *الأصول الستة عشر*، الثانية، ص ۳۰.

۳۹. *تفسیر العیاشی*، ج ۱، ص ۷۰، ج ۲، ص ۲۶۴؛ *تفسیر القمی*، ج ۲، ص ۲۰۹؛ *تفسیر فرات الکوفی*، ص ۱۴۵، ص ۳۴۷ - ۳۵۰.

۴۰. *تفسیر نور الثقلین*، ج ۴، ص ۳۶۱ - ۳۶۵.

۴۱. در این دو روایت امام در تفسیر المصطفین گفته است: «هم نحن». بنگرید: *غایۃ المرام و حجة الخصام فی تعیین الامام من طریق الخاص و العام*، ج ۴، ص ۳۶.

۴۲. همان، ج ۴، ص ۳۶ - ۴۳.

۴۳. *بحار الانوار*، ج ۲۳، ص ۲۱۴ - ۲۱۸، ج ۴۶، ص ۱۸۰ - ۱۸۵.

۴۴. *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، ص ۴۹، ص ۱۳۹.

۴۵. *سعد السعود*، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.

در تکرار طرق روایات تفسیری آیه وراثت تأیید کرده است.^{۴۶} شمارگان روایات تفسیری آیه مذکور در دوره سید بن طاووس تا حدی بوده است که وی به کثرت آنها تصریح کرده و بعد از گزارش روایات قابل توجهی از آنها، به معرفی برخی از مصادر آنها نیز پرداخته است.^{۴۷} علامه طباطبایی نیز در بیان فراوانی روایات شیعه از اهل بیت با تعبیر «کثیره جداً»^{۴۸} و در بیان شیوع آنها از عبارت «و هو المأثور عن الصادقین علیهما السلام فی روایات کثیره مستفیضة»^{۴۹} بهره جسته است. امتداد سیر تاریخی نقل این روایات از سوی بیشترین معصومان و بازتاب آنها در اکثر جوامع حدیثی شیعه، نشانه شهرت روایی و تلقی صحت صدور این روایات از سوی قدمای امامیه بوده است. بررسی محتوایی روایات نیز نشان می‌دهد که همگی آنها وحدت معنایی با یکدیگر دارند و هیچ گونه اختلافی در مفاد و محتوا با یکدیگر ندارند.

بخشی از روایات تفسیری به نقد و ابطال انگاره عمومیت وارثان برگزیده قرآن اختصاص یافته است. از دقت در مجموع روایات اهل بیت علیهم‌السلام انگاره عمومیت وارثان برگزیده قرآن دچار اشکالات ذیل است:

عدم تناسب با بخش پایانی آیه وراثت

اهل بیت با استشهداد به تناسب آیات سی و یک تا سی و سه سوره فاطر، انگاره عمومیت وارثان برگزیده قرآن را مردود دانسته‌اند. آیات مذکور، وارثان برگزیده خود را اهل بهشت اعلام می‌کند و در حقیقت یکی از آثار وراثت قرآن را وعده قطعی به بهشتی شدن وارثان بیان می‌دارد. مطابق روایات و آرای مفسران، این گروه بدون هیچ بازخواستی وارد بهشت خواهند شد. بخش پایانی آیه وراثت «جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ» [در] بهشت‌های همیشگی [که] به آنها درخواهند آمد. در آنجا با دستبندهایی از زر و مروارید زیور یابند و در آنجا جامه‌شان پرنیان خواهد بود»، به این نکته اشاره دارد. بهشتی شدن وارثان، معلول دو عامل عدم ظلم و پیشتازی در خیرات است که شایستگی برگزیدگی وراثت کتاب را برای آنان فراهم کرده است که در آیه قبلی به آن دو اشاره شده است؛ عموم افراد امت اسلامی فاقد دو شرط عدم ظلم و پیشتازی در خیرات هستند. از این رو تضمین قطعی برای بهشتی شدن همه آنان وجود ندارد. البته این سخن به معنای جهنمی شدن آنها نیست و ممکن است بعد از درنگی کوتاه یا طولانی در جهنم یا در اثر شفاعت و لطف الهی وارد بهشت بشوند. روشن است که این گونه

۴۶. مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۳۲-۳۳۳.

۴۷. سعد السعود، ص ۷۹-۸۰، ص ۱۰۷-۱۰۸.

۴۸. المیزان، ج ۱۷، ص ۵۰.

۴۹. همان، ج ۱۷، ص ۴۴-۴۵.

بهشتی شدن با تضمین قطعی ورود به بهشت از سوی خداوند تفاوت ماهوی دارد. آیات متعددی از قرآن به امکان انحراف افراد امت اسلامی اشاره دارند که در اثر انحراف از حق و ظلم به نفس ورود بدون بازخواست آنان به بهشت را منتفی می‌سازد. در نتیجه، عام دانستن وارثان برگزیده با بخش پایانی آیه وراثت تناسبی ندارد و تضمین بهشتی شدن وارثان از سوی خداوند به طور قطع احتمال عمومیت وارثان را منتفی می‌کند. یادکرد این تضمین در پایان آیه وراثت کتاب از دو جهت حایز اهمیت است.

اول: وارثان برگزیده عملی را که سبب محرومیت از بهشت بشود، انجام نمی‌دهند و این به دلیل ویژگی‌های شخصیتی، علمی و معنوی آنان است.

دوم: بهشت، اجر معنوی وظیفه وراثت کتاب است و خداوند با اخبار از آن دستیابی وارثان حقیقی قرآن به اجرشان را تضمین کرده است. این اشکال حداقل در نقدهای امام سجاد علیه السلام، امام رضا علیه السلام آمده است.

تردید افراد امت اسلامی در تحصیل وراثت کتاب

تردید در صحت وراثت عام قرآن و خوف افراد امت اسلامی از عدم قطع برای ورود به بهشت خود نشانه‌ای بر عدم اطمینان آنان در تحصیل ویژگی وراثت کتاب در آنهاست. تردید مذکور، معلول جهل و عدم آگاهی کامل آنان از مقصود خداوند است. این امر کاملاً طبیعی است که فردی با چنین ویژگی شخصیتی همواره در دل خود تردید و خوف داشته باشد و در دستیابی به حقیقت آیه وراثت خود را نیازمند به عترت بداند. اهل بیت به همین تردید و عدم اطمینان مخاطبان به عنوان یک نشانه روانشناختی در نقد انگاره عمومیت وارثان برگزیده قرآن استناد جسته‌اند. این اشکال در روایت امام باقر علیه السلام در نقد دیدگاه کوفیان گزارش شده است ^{۵۰}.

۵۰. یقولون: إِنَّهَا نَزَلَتْ فِي أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: عَلَى بَنِي الْحُسَيْنِ: أُمَّةٌ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّهُمْ إِذَا فِي الْجَنَّةِ!!؛ علی بن حسین علیه السلام فرمود: در این صورت باید همه امت محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به بهشت وارد شوند و از صالحان باشند و احدی مجازات نشود (تفسیر ابی حمزه الثمالی، ص ۲۷۷ - ۲۷۸).

۵۱. فَقَالَ لَهُ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَام: إِنَّهُ لَوْ أَرَادَ الْأُمَّةَ لَكَانَتْ أَجْمَعَهَا فِي الْجَنَّةِ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ، ثُمَّ جَمَعَهُمْ كُلَّهُمْ فِي الْجَنَّةِ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: «جَنَّتْ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا يَخْلَوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ...»؛ امام رضا علیه السلام فرمود: اگر همه امت مقصود باشد، باید همه اهل بهشت باشند؛ چون خدا دنبالش می‌فرماید برخی ظالم به نفس باشند و برخی میانه‌رو و بعضی سابق بالخیرات به اذن خدا و این همان فضل بزرگ است و سپس همه را در بهشت جمع کرده و فرمود: «به بهشت عدنی که در آن در آیند و دست بندهای طلا پوشند...» (تحف العقول، ص ۴۲۵ - ۴۲۶؛ الثمالی، ص ۶۱۵ - ۶۱۷).

۵۲. عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبَّيْعِيِّ قَالَ: خَرَجْتُ حَاجًّا فَلَقِيْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ فَسَأَلْتُهُ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ...»، فَقَالَ: مَا يَقُولُ فِيهَا قَوْمُكَ يَا أَبَا إِسْحَاقَ! يَعْنِي أَهْلَ الْكُوفَةِ؟ قَالَ: قُلْتُ: يَقُولُونَ إِنَّهَا لَهُمْ. قَالَ: فَمَا يَخَوِّفُهُمْ إِذَا كَانُوا مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ قُلْتُ: فَمَا تَقُولُ أَنْتَ جُعِلَتْ فِدَاكَ؟ فَقَالَ: هِيَ لَنَا خَاصَّةٌ يَا أَبَا إِسْحَاقَ...؛ از ابای اسحاق سبئی نقل شده است که

وجود قول مخالف از میان امت اسلامی

انگاره عمومیت وارثان قرآن ادعا دارد که تمام افراد امت اسلامی وارث قرآن هستند؛ یعنی قرآن به آنان به ارث رسیده و همگی شناخت کافی و لازم برای بهره‌وی از آن را دارند. حال در میان همین امت اسلامی جریانی شاخص و نزدیک به شخص آورنده قرآن، پیامبر ﷺ، به شدت مخالف با این عمومیت است. جریان شاخص، عترت پیامبر ﷺ است که همواره تاریخ از زمان پدیداری این نگره با آن مخالفت کرده است. این در حالی است که افراد عترت، خود از افراد برجسته و صالح امت اسلامی بوده و تضمیناتی چون حدیث ثقلین از سوی پیامبر ﷺ در باره آنان صادر شده است.

اهل بیت علیهم السلام در بیان مخالفت خود با انگاره عمومیت وارثان قرآن، از دو اسلوب تلویحی و تصریحی بهره‌جسته‌اند. برای اسلوب تلویحی می‌توان به روایات انتقادی و بیان اشکالات انگاره مذکور از سوی عترت مثال زد. مفهوم این روایات، مخالفت معصومان با مفاد انگاره است. مقصود از اسلوب تصریحی، نفی آشکار صحت انگاره از سوی عترت است؛ برای مثال عبارت «لَأَقُولُ كَمَا قَالُوا وَ لَكِنِّي أَقُولُ أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِذَلِكَ الْعِتْرَةَ الطَّاهِرَةَ؛ امام رضا علیه السلام فرمود: من هم عقیده آنها نیستم، بلکه می‌گویم مقصود خدا همان عترت طاهره است».^{۵۳} در روایت امام رضا علیه السلام، نفی صریح و ابطال نگره عمومیت وارثان کتاب است. در نتیجه با وجود جریانی مخالف چون عترت پیامبر ﷺ، ادعای عمومیت وراثت قرآن به معنای داشتن دانش کامل فهم قرآن، نقض می‌شود.

اجتهادی و تفسیر به رأی بودن

انگاره عمومیت وارثان کتاب فاقد مستند روایی معتبر از پیامبر ﷺ بوده و جوامع حدیثی و آثار تفسیری مدرسه خلفا حتی فاقد مستندی ضعیف و شاذ از رسول خدا در اثبات مدعای آنان است. در عهد معصومین به طور قطع مخالفان اگر به روایتی معتبر از پیامبر ﷺ در اثبات ادعای عام بودن وارثان دسترسی داشتند، می‌توانستند در مقابل نظر اهل بیت بدان استناد کنند و دیدگاه آنان را به چالش بکشند. فقدان روایت نبوی و سستی ظاهرگرایی مدعیان انگاره مذکور، نشانه آن است که این سخن برآیند تفسیر اجتهادی برخی از صحابه یا تفسیر به رأی عده‌ای از مفسران بوده است که سعی در نادیده انگاشتن نقش عترت نبوی در شناخت قرآن داشته‌اند.

تطبیق انحصاری وارثان برگزیده بر عترت نبوی

اهل بیت علیهم السلام در روایاتی دیگر و همچنین در بخش‌هایی از روایات دسته اول، بعد از ابطال

گفت برای حج خارج شدم، حضرت محمد بن علی علیه السلام را ملاقات کردم، از این آیه پرسیدم ثُمَّ أَوْثَقْنَا الْكِتَابَ... فرمود: اهل کوفه در تفسیر آیه چه می‌گویند؟ گفتم: می‌گویند آیه در باره آنهاست. فرمود پس از چه می‌ترسند، وقتی اهل بهشت باشند؟ عرض کردم نظر شما چیست؟ فرمود: آیه اختصاص به ما دارد (سعد السعوی، ص ۱۰۷ - ۱۰۸).
 ۵۳. تحف العقول، ص ۴۲۵ - ۴۲۶؛ الأمالی، ص ۶۱۵ - ۶۱۷.

عام بودن وارثان قرآن، مقصود خاص خداوند از وارثان برگزیده قرآن را عترت رسول خدا ﷺ بیان کرده‌اند. به سخن دیگر، مقصود الهی در آیه وراثت از وارثان برگزیده قرآن فقط امامان معصوم را شامل می‌شود که در آغاز آنان علی علیه السلام قرار دارد و به ترتیب و به تدریج بر دیگر امامان انطباق پیدا می‌کند. گویی این آیه نیز به سان آیاتی چون مباحله، تطهیر و ولایت، مودت قابل انطباق بر افراد دیگر نیست؛ هر چند آن فرد رابطه نسبی و نژادی با امامان هم داشته باشد. روایات اهل بیت علیهم السلام به دو شیوه منطوقی و عنوان مشیر بر انحصار و انطباق آیه وراثت کتاب در شان عترت دلالت دارند.

دلالت منطوقی

تعبیری چون «هِيَ لَنَا خَاصَّةٌ»،^{۵۴} «فَهِيَ فِي وُلْدِ عَلِيٍّ وَ فَاطِمَةَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ»،^{۵۵} «نَزَلَتْ فِيْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ»^{۵۶} و گاهی با تأکید مکرر و سه گانه «نَزَلَتْ وَاللَّهِ فِيْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ - ثَلَاثَ مَرَّاتٍ -»^{۵۷} دلالت منطوقی بر این اختصاص و انحصار دارند.

عنوان مشیر

امام رضا علیه السلام نیز در عبارت «لَا أَقُولُ كَمَا قَالُوا وَ لَكِنِّي أَقُولُ أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِذَلِكَ الْعُتْرَةَ الظَّاهِرَةَ ... فَصَارَتْ الْوَرَاثَةُ لِلْعُتْرَةِ الظَّاهِرَةِ لَا لِغَيْرِهِمْ» به دلالت مفهومی به سه نکته مهم در تفسیر آیه وراثت کتاب اشاره می‌کنند که یکی از آنها انحصار و اختصاص موضوع آیه در شأن عترت نبوی است. سه نکته یاد شده عبارت‌اند از: نفی عمومیت وارثان، اختصاص وراثت به عترت نبوی، قطع در تبیین مراد الهی از آیه. بخش نخست فرمایش ایشان نفی ادعای عالمان سنی حاضر در جلسه مناظره است که ادعای عمومیت وارثان قرآن را داشتند؛ کاربرد لام اختصاص و لای نفی در عبارت «لِلْعُتْرَةِ الظَّاهِرَةِ لَا لِغَيْرِهِمْ» دلالت انحصاری بر وراثت کتاب در شأن عترت طاهره را دارد. عترت طاهره عنوان مشیر برای اهل بیت پیامبر ﷺ است و در خارج نیز منحصر در افرادی خاص و معین است. همچنین وصف طاهره در این عنوان به دلالت مفهومی (مفهوم وصف) بر فقدان این وصف در عموم امت اسلامی و بیان شرط بودن آن برای وراثت قرآن را دارد که عموم امت جز عترت نبوی فاقد این شرط هستند. تعبیر «أَقُولُ أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِذَلِكَ» نشانه صریحی بر قطع امام در بیان مراد الهی است. در مقابل این تطبیق انحصاری و ادعای قطع در بیان مراد الهی مأمون و عالمان اهل سنت سکوت نمودند و چنین زبان به تأیید تفسیری رضوی گشودند: «جَزَاكُمُ اللَّهُ أَهْلَ بَيْتِ

۵۴. سعد السعود، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.

۵۵. بصائر الدرجات، ص ۶۵.

۵۶. معانی الأخبار، ج ۳، ص ۱۰۵.

۵۷. تفسیر أبی حمزة الثمالی، ص ۲۷۷ - ۲۷۸.

نَبِّئُكُمْ عَنِ الْأُمَّةِ خَيْرًا فَمَا نَجِدُ الشَّرَّحَ وَالْبَيَانَ فِيمَا اسْتَبَّهَ عَلَيْنَا إِلَّا عِنْدَكُمْ؛ خدا شما اهل بیت را از امت جزای خیر دهد که ما در هر جا اشتباهی داریم شرح و بیانش را جز نزد شما بدست نیاوریم.^{۵۸}

نشانه‌های وراثان برگزیده قرآن

روایات اهل بیت علیهم‌السلام افزون بر بیان مصادیق وراثان برگزیده قرآن، ویژگی‌های و شاخصه‌های آنان را نیز بیان کرده‌اند که از آنها نیز نوعی انحصار این مقام در شأن امامان شیعه به دست می‌آید. در حقیقت این نشانه‌ها همان شرایط و لوازم وراثت کتاب است که به شکل توصیفی در روایات اهل بیت گزارش شده است تا مخاطب اهل اندیشه با درنگ در فحوای آن به اولویت و انحصار عترت نبوی در این مقام دست بیابد.

سبقت در خیرات

اهل بیت در معناشناسی و مصداق یابی بخش پایانی آیه سی و دو سوره فاطر «... وَ مِنْهُمْ سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ؛ برخی از آنان در کارهای نیک به فرمان خدا پیشگام‌اند»، مقصود از «سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ» را امامان معصوم معرفی کرده‌اند و علی بن ابی طالب علیه‌السلام نخستین مصداق امامان سابق در خیرات است.^{۵۹} و بعد از ایشان، امامی که از فرزندان علی علیه‌السلام و فاطمه علیها‌السلام باشد، جزء این دسته قرار دارد.^{۶۰} عنوان الامام و الشهید در این روایات عناوینی هستند که به عنوان کلمه جانشین «سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ» از آن استفاده شده است. از دقت در روایات چنین به دست می‌آید که عنوان الامام در باره امامانی به کار رفته است که در عهد معصوم مفسر آیه، وراثت و امامت وی پایان یافته و از دنیا رفته است. مقصود از عنوان الشهید، امام حی و حاضر و دیگر معصومانی است که در دوره‌های بعد وراثت و امامت را عهده دار خواهند شد. از این رو علامه طباطبایی مقصود از عنوان کلی الشهید در این روایات را به قرینه عطف و قراین دیگر شخص امام دانسته است.^{۶۱}

روایات تبیین‌گر «سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ»

روایات تبیین‌گر «سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ» دو قسم هستند: برخی به نحو موجب کلیه مقصود از سابق بالخیرات را شخص امام بیان کرده‌اند که شامل ائمه دوازده گانه شیعه است. نشانه متنی این قسم از روایات افزوده شرطی «از فرزندان علی و فاطمه علیهما‌السلام» است. برخی دیگر به صراحت

۵۸. الأُمَمِ، ص ۶۱۷.

۵۹. أَمَّا السَّابِقُ بِالْخَيْرَاتِ فَعَلَى بَنِي أَبِي طَالِبٍ وَ الْخَسْنِ وَ الْخَسَيْنِ وَ الشَّهِيدُ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ...؛ سابق بخیرات علی بن ابی طالب و حسن و حسین و شهید از ما خانواده است (سعد السعد، ص ۱۰۷ - ۱۰۸).

۶۰. السَّابِقُ بِالْخَيْرَاتِ الْإِمَامُ فَهُوَ فِي وَلَدِ عَلِيٍّ وَ فَاطِمَةَ علیهما‌السلام؛ سابق به خیرات امام است. و امام تنها در فرزندان علی علیه‌السلام و فاطمه علیها‌السلام است (بصائر الدرجات، ص ۶۵).

۶۱. المیزان، ج ۱۷، ص ۴۹.

مصادیقی از «سابق بالخیرات» نام برده‌اند که همان اسامی امامان معصوم علیهم‌السلام شیعه هستند. از جمع بندی این دو دست از روایات تبیین‌گر «سابق بالخیرات» به دست می‌آید که مقصود از آن انحصاراً امامان از عترت نبوی هستند و نشانه نژادی آنان این است که از فرزندان امام علی علیه‌السلام از حضرت فاطمه علیها‌السلام باشند؛ یعنی تنها شامل سادات فاطمی هستند و دیگر سادات از خاندان اهل بیت داخل در این عنوان نیستند. از مدلول التزامی روایات این نکته نیز به دست می‌آید، این است که لازمه وراثت کتاب داخل بودن فرد در زمره گروه «سابق بالخیرات» است و لازمه این سبقت در خیرات، طهارت و هدایت یافتگی است که ویژگی انحصاری عترت بوده دیگر مردمان فاقد این دو فضیلت هستند که در ادامه به تبیین آن خواهیم پرداخت. به اجمال در اینجا اشاره می‌شود که تاریخ صدر اسلام گویای این مهم است که عترت نبوی و در رأس آنان امام علی علیه‌السلام پیشتازی در تمامی خیرات را داشته‌اند و به مقتضای احادیث صحیح متفق بین شیعه و سنی، سابق امت اسلامی در اسلام و ایمان و جهاد تنها علی علیه‌السلام بوده است.^{۶۲} حاکم حسکانی (م ۴۷۰ ق) کتابی با عنوان *آن علیاً اول من أسلم و سبق اسلامه* تألیف کرده و در *شواهد التنزیل* از آن یاد کرده است.^{۶۳}

علم سرشار و بی نیازی از پرسش

به طور طبیعی و منطقی به ارث بردن هر شیء مادی و معنوی اقتضا می‌کند که فرد وارث، در اثر وراثت، دارندگی و توانایی مادی و معنوی خاصی پیدا کرده باشد و در موقع نیاز از آن بهره بجوید. منطقی می‌نماید که توان و حال مادی معنوی پیش از وراثت شخص وارث با توان و حال بعد از وراثت تفاوت پیدا کرده باشد و در او قوه و توانی خاص ایجاد نموده باشد که پیشتر آن را فاقد بوده است. صرف ادعای وراثت و عنوان وارث را با خود همراه داشتن دردی را دوا نمی‌کند و بیشتر به سراب می‌ماند تا حقیقت توارث؛ چرا که با ادعا چیزی ثابت نمی‌شود و نیازمند ادله اثباتی است. اگر عموم امت اسلامی، و در رأس آن جریان‌های شاخص علمی آن چون صحابه، دارنده مقام وراثت قرآن بودند، باید تاکنون این فضیلت را چنان در بوق و کرنا می‌کردند و در تاریخ آن را چنان شهره می‌نمودند که احدی را یارای مخالفت با آن نمی‌بود؛ لکن تاریخ خلاف این را گزارش کرده و عترت از اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را مخالفان سرسخت و جدی داعیه‌داران وراثت معرفی کرده است که با اندکی تلنگری از سوی اهل بیت علیهم‌السلام پوشالی و تو خالی بودن ادعای وراثت کاذب آنان آشکار شده است. آنچه مانع اصلی داعیه‌داران در ادعای وراثت قرآن بوده است، نداشتن دانش کافی در فهم قرآن است؛ به گونه‌ای که در فهم آن نیازمند به پرسش از غیر نباشند و با وجود چنین احاطه‌ای به قرآن - که از جامعیت و جاودانگی بر خوردار است - نیازی به روش‌های ظنی و

۶۲. «تشبیه المراجعات و تفنیید المکابرات» (۱۵)، ج ۵۹، ص ۶۲.

۶۳. *اهل البيت علیهم‌السلام فی مکتبه العربیه*، ص ۵۸.

قیاسی پیدا نکنند و در بیان احکام الهی دچار تناقض و اختلاف نشوند. در غیر این صورت یا ادعای وراثت‌شان کاذب است یا قرآن را چنین توانی در پاسخگویی به نیازها و پرسش‌ها نبوده است که سراغ ظن و قیاس رفته و سراز اختلاف آرا و انظار در آورده‌اند. فرض عدم جامعیت قرآن در پاسخگویی به نیازها و مسائل باطل است و بطلان آن مقبول عموم امت اسلامی است، پس آنچه می‌ماند و چاره‌ای جز آن نیست، فرض نخست است که مانع اصلی و تامه در عدم لیاقت عموم امت حتی گروه شاخص آن، در دستیابی به مقام وراثت قرآن است و آن فقدان دانش سرشار در شناخت قرآن نزد آنان است. بدهات این دلیل تا حدی است که عقل آدمی آن را درک و درستی آن را تأیید می‌کند. در برخی از روایات اهل بیت علیهم‌السلام غیرمستقیم به این دلیل عقلی به عنوان نشانه وارثان راستین قرآن اشاره شده و تأکید شده است که وارثان قرآن نیازی به پرسش از احدی در امور دینی نداشتند؛ در حالی که خود مرجع پرسش دیگران بوده‌اند؛ از جمله در روایتی آمده است:

... أَنَّنِي عَلِيًّا كَانَ أَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ مِنْ غَيْرِهِ لِأَنَّهُ كَانَ أَخُوهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، لِأَنَّهُ خَازِمِي رَأْتُهُ وَ سِلَاحُهُ وَ مَتَاعُهُ وَ بَغْلَتُهُ الشَّهْبَاءُ وَ جَمِيعُ مَا تَرَكَ، وَ وَرِثَ كِتَابَهُ مِنْ بَعْدِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا»، وَ هُوَ الْقُرْآنُ كُلُّهُ نَزَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ كَانَ يَعْلَمُ النَّاسَ مِنْ بَعْدِ النَّبِيِّ وَ لَمْ يَعْلَمْهُ أَحَدٌ وَ كَانَ يَسْأَلُ وَ لَا يَسْأَلُ أَحَدًا عَنْ شَيْءٍ مِنْ دِينِ اللَّهِ؛^{۶۴}

همانا علی علیه‌السلام به رسول الله ﷺ از هر کسی دیگری نزدیک‌تر بود؛ چرا که علی علیه‌السلام برادر پیامبر ﷺ در دنیا و آخرت است و علی علیه‌السلام است که میراث پیامبر ﷺ را به ارث برد. همچنین سلاح، متاع، مرکب ایشان به نام شهباء و همه ماترک ایشان را به ارث برد. و کتاب پیامبر ﷺ را بعد از رحلت ایشان، علی علیه‌السلام به ارث برد آن گونه که خداوند می‌فرماید «این کتاب را به بندگان برگزیده خود به ارث دادیم». و مقصود از کتاب قرآن است که تمام آن بر پیامبر ﷺ نازل شد. علی علیه‌السلام بعد از پیامبر ﷺ به مردمان علم می‌آموخت، در حالی احدی چیزی به وی نیاموخت، و هماره از علی علیه‌السلام سؤال می‌شد، در حالی وی از احدی در باره امری از مسائل دینی سؤال نمی‌کرد.

در بخش دوم روایت، با استناد به آیه وراثت کتاب و وجود دانش آن نزد علی علیه‌السلام برای ایشان دانشی بیان شده است که وی از هر گونه سؤال از غیر در امور دینی بی‌نیاز می‌کرده است و این همان وراثت حقیقی قرآن است. البته آن گونه که گذشت، طبیعت توارث نیز خود سنجه‌ای بر آزمون مدعیان راستین وراثت از مدعیان غیر حقیقی است.

طهارت و هدایت یافتگی

در بخشی از روایت رضوی در مناظره با عالمان اهل سنت، امام رضا علیه‌السلام به طهارت و هدایت

۶۴. سنن الإمام علی علیه‌السلام، ص ۵۲.

یافتگی به عنوان دو ویژگی ضروری وراثان کتاب اشاره می‌کند که از میان امت تنها عترت نبوی آنها را دارا بوده و دیگر افراد امت اسلامی فاقد این ویژگی‌ها هستند. حضرت رضا علیه السلام در تبیین این ویژگی‌ها با بهره‌گیری از روش تفسیر قرآن با روایت، به طهارت و هدایت یافتگی به عنوان دو پیش شرط قرآنی برای داعیه داران وراثت تاکید نمود^{۶۵} و با استناد به آیات قرآن پنداره عالمان اهل سنت را به چالش کشاند و تضاد ادعای آنان با قرآن را به اثبات رساند. شرط طهارت را حضرت رضا علیه السلام در پاسخ به پرسش مأمون که عترت طاهره چه کسانی هستند، با استناد به آیه تطهیر و حدیث ثقلین پاسخ داد؛^{۶۶} از آیه تطهیر برای اثبات طهارت اهل بیت و از حدیث ثقلین برای اثبات کارآمدی طهارت در شناخت کتاب و سنت و تعیین مصادیق خارجی افراد عترت بهره جسته‌اند. از ظاهر استدلال رضوی بر می‌آید که طهارت شرط تک تک افراد عترت یاد شده در حدیث ثقلین است که داناترین مردمان به کتاب خداوند هستند و میان آنان و قرآن تا قیامت جدایی وجود ندارد. همچنین از پیوند آیه تطهیر و حدیث ثقلین در استدلال ایشان به دست می‌آید که طهارت شرط وراثت کتاب و سنت نبوی است و بدون آن امکان توارث منتفی است و در فرد طهارت نایافته امکان خطا و لغزش وجود در فهم وجود دارد و خود نیازمند هدایت است؛ عقلاً سزایند نیست که چنین کسی، وارث مقام مهم و حساسی چون وراثت کتاب و سنت باشد.

حضرت رضا علیه السلام در ادامه، ضمن تذکر عالمان اهل سنت به دست شستن از تقلید، تعصب و تأکید بر قرآن محوری در اندیشه‌ها،^{۶۷} با بهره‌گیری از آیات «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النَّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» و «يَا نُوحُ... إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَأْذِنُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» به پیش شرط هدایت یافتگی وراثان اشاره می‌کند و از مجموع آن دو نتیجه می‌گیرد که نبوت و وراثت کتاب مخصوص اهل

۶۵. أَمَّا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ وَقَعَتِ الْوَرَاثَةُ وَالطَّهَارَةُ عَلَى الْمُصْطَفِيِّينَ الْمُهْتَدِينَ دُونَ سَائِرِهِمْ؛ وای بر شما! کجا می‌برند شما را از قرآن رو گردانید یا اسراف‌کارید، آیا نمی‌دانید که وراثت و طهارت مخصوص برگزیدگان رهیابست نه دیگران (تحف العقول، ص ۴۲۵ - ۴۲۶؛ الأملی، ص ۶۱۵ - ۶۱۷).

۶۶. فَقَالَ الرَّضَا علیه السلام: الَّذِينَ وَصَفَهُمُ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا وَهُمْ الَّذِينَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي مُخَلِّفٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي أَلَا وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَى الْخَوْصِ فَانْظُرُوا كَيْفَ تَخْلُقُونَ فِيهِمَا أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَعْلَمُوهُمْ فَإِنَّهُمْ أَغْلَمُ مِنْكُمْ؛ حضرت رضا علیه السلام فرمود: عترت آنانی هستند که خدا در قرآن وصفشان کرده و فرموده: همانا خدا می‌خواهد پلیدی را از شما خاندان ببرد و به خوبی پاکتان کند. و هم آنان‌اند که رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در باره‌شان فرمود من در میان شما دو ثقل را بر جا می‌گذارم کتاب خدا و خاندانم که اهل بیت من‌اند و این دو از هم جدا نشوند تا سر حوض بر من درآیند. شما بنگرید چگونه با آنها هستید بعد از من! ای مردم، به آنها نیاموزید، زیرا آنها از شما داناترند (تحف العقول، ص ۴۲۵ - ۴۲۶؛ الأملی، ص ۶۱۵ - ۶۱۷).

۶۷. وَيَحْكُمُ آيِنٌ يَذْهَبُ بِكُمْ أَصْرَبْتُمْ عَنِ الذِّكْرِ صَفْحًا أَمْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُشْرِفُونَ...؛ وای بر شما کجا می‌برند شما را از قرآن رو گردانید یا اسراف‌کارید (تحف العقول، ص ۴۲۵ - ۴۲۶؛ الأملی، ص ۶۱۵ - ۶۱۷).

هدایت است، نه فاسقان؛ هر چند که فرد مدعی از نزدیکان نسبی انبیا باشد، لکن هدایت یافته نباشد، لیاقت وراثت کتاب را ندارد. امام علیه السلام در حقیقت با استناد به آیات مذکور صرف رابطه نسبی با پیامبر صلی الله علیه و آله را برای احراز مقام وراثت قرآن ناکافی دانست و هر گونه توهّمات رایج در این باره را مردود اعلام کرد. در مقابل، هادیان برگزیده (المُصْطَفَیْنَ الْمُهْتَدِیْنَ^{۶۸}) را وارثان حقیقی کتاب معرفی نمود.

کاربرد کلمه الْمُصْطَفَیْنَ اشاره به نوعی برگزیدگی خاص دارد که از سوی خداوند انجام می شود و از طریق پیامبر اعلام می گردد. همچنین حضرت با استناد به این آیات، سنّت الهی در گزینش وارثان کتاب و نبوت در انبیاء سلف را گوشزد نمود و وراثت عترت را با آن همانند سازی کرد. در حقیقت، آن امام همام، غیر مستقیم به عالمان اهل سنّت گفت چطور وارثانی هستید که از به ارث برده خود آگاهی ندارید؟ شما اگر وارثان حقیقی این کتاب هستید، چرا از مقصود آیاتش آگاه نیستید؟ و پرسش هایی از این دست.

آستان آمرزش، کشتی نجات، پناهگاه امت اسلامی

در برخی از روایات بعد از تأکید بر انحصار آیه وراثت در شأن عترت، توصیفاتی از منزلت معنوی و ملکوتی عترت در میان امت تصویر شده است که نمودها و نشانه هایی از آثار وراثت کتاب در باره عترت است. از جمله این روایات سخنی از امام باقر علیه السلام در پاسخ به پرسش ابا اسحاق سبعی از حقیقت آیه وراثت است که حضرت پس از تأکید بر اختصاص آیه در شأن اهل بیت، مقام وارثان قرآن را چنین توصیف می کند:

... ابا اسحاق، به وسیله ما خدا عیب و ننگ را از شما برطرف نمود و به واسطه ما رشته خواری و ذلت را از گردن شما برداشته و به وسیله ما خدا گناهانتان را می بخشد؛ به ما می گشاید و به ما ختم می کند؛ نه به وسیله شما؛ ما پناهگاه شما هستیم؛ هم چون غار اصحاب و کهف و کشتی نجات شماییم؛ مانند کشتی نوح و درب حطه شما هستیم؛ مانند باب حطه بنی اسرائیل.^{۶۹}

در این روایت ویژگی های شخصیتی و اوصاف وجودی یاد شده با روایات نبوی چون حدیث سفینه، باب حطه، کهف ... در تبیین منزلت اهل بیت در میان امت اسلامی دارد. در حقیقت امام باقر علیه السلام بین گروه سابقان بالخیرات و عترت نبوی قایل به این همانی شده و به صورت تلویحی،

۶۸. تحف العقول، ص ۴۲۵ - ۴۲۶؛ الامالی، ص ۶۱۵ - ۶۱۷.

۶۹. یا أَبَا إِسْحَاقَ! یَبْنَیْ بِفِکُّ اللَّهِ عُیُوبَکُمْ، وَ یَبْنَیْ لِجَلِّ اللَّهِ رَبِّاقِ الدَّلِّ مِنْ أَعْنَاقِکُمْ، وَ یَبْنَیْ یَغْفِرُ اللَّهُ ذُنُوبَکُمْ، وَ یَبْنَیْ یَفْتَحُ اللَّهُ، وَ یَبْنَیْ یَخْتِمْ لَا یُکْم، وَ نَحْنُ کَهْفُکُمْ کَأَصْحَابِ الْکَهْفِ، وَ نَحْنُ سَفِیْنَتُکُمْ کَسَفِیْنَةِ نُوحٍ، وَ نَحْنُ بَابُ حِطَّیْکُمْ کَبَابِ حِطَّةِ بَنِی إِسْرَآئِیلَ (سعد السعد، ص ۱۰۷ - ۱۰۸).

تفسیری نبوی از این آیه را بیان کرده است. روایات نبوی استناد شده همگی در یک چیز مشترک هستند و آن این که عترت نبوی به فرمایش خود پیامبر ﷺ به سان کشتی نوح مایه نجات و هدایت امت اسلامی است و باید در تاریکی‌ها و گمراهی‌ها به آن تمسک جست. از جمله این تمسک‌ها بهره جستن از نظر آنان در شناخت قرآن است؛ مخصوصاً در مواردی که محل اختلاف است. این روایات به طور ضمنی دانش و اشراف عترت به کتاب و سنت نبوی را اثبات می‌کنند در غیر این صورت توصیه نبوی به تمسک بر آنان لغو و باطل خواهد بود. باب حطه همان دروازه اریحا یا بیت المقدس بود که بنی اسرائیل باید با فروتنی و آمرزش خواهی وارد آن می‌شدند. امت اسلامی نیز باید با تواضع به مودت اهل بیت متمسک و متوسل شوند تا از رحمت و آمرزش پروردگار بهره‌مند گردند.^{۷۰}

اسقامت و عدم تساهل در تبلیغ دین

در برخی از روایات کارکرد اجتماعی وارثان قرآن در عرصه‌های حیات جمعی مسلمان بازگو شده است. در تبیین این بُعد از رسالت وارثان به وظایفی چون دعوت به صراط الهی، امر به معروف و نهی از منکر، عدم حمایت از گمراهان و خائنان،^{۷۱} و جهاد حماسی در دعوت به خدا^{۷۲} اشاره شده است. مجموعه ویژگی‌های یاد شده بر استقامت وارثان کتاب در دعوت به سوی حق و عدم تساهل آنان در این مسیر دلالت دارند و خود معیارها و نشانه‌هایی برای شناخت آنان در گستره تاریخ اسلام به شمار می‌آیند. روشن است که توصیفات گفته شده برای وارثان تنها در پرتو شناخت صحیح آنان از کتاب و سنت نبوی حاصل می‌شود و الا ممکن است به جای صراط الهی مردمان را به سوی گمراهی هدایت کند. بر همین اساس محققان امامیه بر این نکته تأکید دارند که عموماً روایات متکثر دلالت دارند که امام از طریق قرآن بر همه چیز اشراف علمی دارد و آن را از قرآن استخراج می‌کند.^{۷۳} بدون چنین معرفتی از کتاب و سنت هر نوع فراخوانی به سوی حق، گام نهادن در وادی ضلالت خواهد بود، همان گونه که امام صادق (علیه السلام) عملکرد برخی از این مدعیان اصلاحگر از فاطمیان را نقد و طرد نمود.

نقد فاطمیان

شایان ذکر است برخی از گروه‌های داخلی شیعه در عهد معصومین (علیهم السلام) سعی در انحصار رأی و وراثت کتاب در شأن فاطمیین (عموم فرزندان فاطمه (علیها السلام)) داشتند که با نفی و ابطال معصومان رو

۷۰. خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنت، ص ۲۲۳.

۷۱. معانی الأخبار، باب معنی الظالم لنفسه والمقتصد والسابق، ح ۳، ص ۱۰۵.

۷۲. تفسیر آیه حمزة الثمالی، ص ۲۷۷ - ۲۷۸.

۷۳. مکال المکارم، ص ۳۲۳.

به رو شدند. این نگره بعد از امام سجاد علیه السلام توسط زیدیه مطرح شد. امام صادق علیه السلام در گفتگوی با سلیمان بن خالد^{۷۴} که روزگاری از طرفدارن زید بن علی علیه السلام بود و بر اختصاص آیه در شأن عموم فاطمیان نظر داشت، مهر بطلان بر این ادعا زد و با ارائه مختصات شخصیتی وارثان برگزیده قرآن، فاطمیان را از شمول موضوع آیه از باب تخصص خارج دانست.^{۷۵} شارحان تعبیر امام صادق علیه السلام «لَيْسَ حَيْثُ تَذْهَبُ لَيْسَ يَدْخُلُ فِي هَذَا مَنْ أَشَارَ بِسَيْفِهِ وَ دَعَا النَّاسَ إِلَى خِلَافٍ؛ چنان که تو پنداری نیست، کسی که شمشیر کشد و مردم را به مخالفت دعوت کند، در این آیه داخل نیست». خطاب به سلیمان بن خالد را دال بر عدم اطلاق نزول آیه وراثت کتاب در شأن همه فرزندان فاطمه علیه السلام دانسته و در تبیین مقصود امام چنین گفته‌اند:

گویی امام چنین فرموده است که اگر آیه به طور مطلق شامل فاطمیان می‌شد لازم می‌آمد که هر کسی از فرزندان فاطمه علیه السلام که شمشیر از نیام بر کشیده و مردم را به گمراهی و خلاف حق فرا می‌خواند، داخل در افراد آیه وراثت کتاب باشد حال آن که این گونه نیست و آیه مذکور در شأن کسانی نازل شده است که مردمان را به امر الهی به سوی خداوند و دین حق راهنمایی می‌کنند و آنان علی علیه السلام و بعضی از فرزندان فاطمه علیه السلام هستند.^{۷۶}

با توجه به آنچه گذشت حدیث پژوهان امامیه تأکید دارند که روایات مذکور دلالت بر اختصاص آیه وراثت در شأن فرزندان فاطمه علیه السلام دارند^{۷۷} و مراد از وارثان برگزیده کتاب، ذریه پیامبر صلی الله علیه و آله از فرزندان فاطمه علیه السلام است.^{۷۸} اخباریان امامیه نیز چنین انحصار و اختصاصی را از آیه استنباط کرده‌اند^{۷۹} و تحت تأثیر همین روایات در عدم جواز استنباط احکام از غیر ظواهر قرآن به

۷۴. نجاشی در توصیف وی چنین آورده است: «كان قارئاً فقيهاً وجهاً روى عن أبي عبد الله و أبي جعفر عليهما السلام و خرج مع زید و لم يخرج معه من أصحاب أبي جعفر عليه السلام غيره فقطعت يده و كان الذي قطعها يوسف بن عمر بنفسه و مات في حياة أبي عبد الله عليه السلام فتوجع لفقده و دعا لولده و أوصى بهم أصحابه» (رجال النجاشی، ص ۱۸۳). همین مضمون در دیگر منابع رجالی امامیه تکرار شده است: (رجال البرقی، ص ۳۲؛ رجال ابن داود، ص ۴۵۹).

۷۵. عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا»، فَقَالَ: أَيْ شَيْءٍ تَقُولُونَ أَنْتُمْ؟ قُلْتُ: نَقُولُ إِنَّهَا فِي الْفَاطِمِيِّينَ. قَالَ: لَيْسَ حَيْثُ تَذْهَبُ...؛ سلیمان بن خالد گوید: از امام صادق علیه السلام درباره قول خدای تعالی «آن گاه این کتاب را به کسانی که از میان بندگان خود انتخاب کرده‌ایم، به ارث دادیم» پرسیدم، فرمود: شما در این باره چه می‌گویید؟ عرض کردم: ما می‌گوییم: این آیه در باره فرزندان فاطمه علیه السلام است. فرمود: چنان که تو پنداری نیست... (الكافی، ج ۱، ص ۲۱۵).

۷۶. شرح أصول الکافی، ج ۵، ص ۲۸۱ - ۲۸۲.

۷۷. سعد السعود، ص ۱۰۷ - ۱۰۸؛ المیزان، ج ۱۷، ص ۵۰.

۷۸. المیزان، ج ۱۷، ص ۴۴ - ۴۵.

۷۹. الحدائق الناطرة، ج ۱، ص ۲۷ - ۲۸.

این آیه استناد جسته‌اند.^{۸۰}

نکات تکمیلی

شایان ذکر است در بررسی و تحلیل مجموع روایات تفسیرگر آیه وراثت کتاب، نکات ذیل قابل توجه است:

از مجموع روایات تفسیرگر آیه وراثت کتاب، به دست می‌آید که اصطلاحات آل محمد، اهل بیت و ذریه رسول خدا بر افراد غیر معصوم از این خاندان نیز اطلاق می‌شود. این عناوین حتی بر افراد ظالم از این خاندان که به امامت امام زمان خود اقرار نداشته و دیگر ظالمان از این خاندان نیز اطلاق شده است. این افراد به اعتبار این که به پیامبر ﷺ نسبت داده می‌شوند، آل ایشان هستند و به اعتبار این که از طریق ولادت رابطه نسبی با آن حضرت پیدا می‌کنند ذریه و اهل بیت رسول خدا به شمار می‌آیند.^{۸۱}

اهل بیت علیهم السلام و ذریه رسول خدا بر چهار گروه هستند. سه گروه از آنان مورد غفران الهی هستند لکن یک گروه از این لطف محروم هستند و آنان کسانی هستند که شمشیر از نیام بر کشیده و با اسلاف خود مخالفت نموده و در اثر آن از دایره اسلام خارج شده‌اند، چون با ائمه اطهار مخالفت کرده‌اند. این گروه از شمول روایات خارج هستند.^{۸۲}

بالجمله تعظیم و تکریم دو گروه سابق بالخیرات (پیشتران در خیرات) و مقتصد (میانه روان) از اهل بیت، به مقتضای امر نبوی در حدیث «أكرموا ذریتی الصالحین لله والطالحین لی» واجب است؛ چرا که آنان از گروه صالحان هستند. از گروه ظالمان لنفسه اگر مقصود کسانی باشند که بعد از شناخت امام زمان خویش، حسنات و سیئاتشان یکسان باشد، یا فردی باشد که گاه عمل صالح و گاه سیئه انجام می‌دهد، داخل در غیر صالحان (الطالحین) خواهد بود. این گروه نیز مورد غفران الهی هستند و اکرام و اعظام آنان به خاطر امر رسول خدا ﷺ واجب است، لکن از گروه ظالمان لنفسه اگر مقصود کسانی باشند که جاهل به امام زمان خویش هستند و حق ایشان را نمی‌شناسند، اکرام شان واجب نخواهد بود، حتی اکرام، یاری رساندن و محبت آنان نیز جایز نیست، نه به خاطر خدا و نه به خاطر رسول خدا؛ چرا که این گروه به خاطر عدم معرفت به امام عصر خویش دشمن خدا و پیامبرش شده و از این رو، بغض و اهانت به آنان واجب است هر چند که از فرقه‌های شیعه امامیه باشد.^{۸۳} لکن اگر مقصود از اکرام این گروه، فقط به سبب انتساب آنان به

۸۰. بنگرید: الحداثی الناظره، ج ۱، ص ۲۷-۲۸؛ وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹، «باب وجوب الرجوع فی جمیع الاحکام الی الائمة»؛ البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۶۷-۲۷۰.

۸۱. ر. ک: «الفوائد فی تعظیم الفاطمیین»، ص ۳۱۴.

۸۲. ر. ک: همان.

۸۳. همان، ص ۳۱۵-۳۱۶.

رسول خدا باشد از این حیث که اکرام فرزند اکرام پدر است، به اکرام آنان مأمور هستیم. شبیه این مطلب در روایاتی چون «أكرموا الضيف و لو كان كافراً» نیز آمده است. کافر از حیث کفر دشمن مسلمان محسوب می‌شود و شایسته اکرام نیست لکن از حیث مهمان بودن شایستگی این اکرام را پیدا می‌کند.^{۸۴}

صریح روایت نبوی «أكرموا ذریتی الصالحین لله و الطالحین لی» بر این نکته دلالت دارد که مراد از ذریه در این روایات مطلق سید علوی فاطمی است. اگر مراد رسول خدا در اینجا تنها ائمه معصومین از ذریه ایشان بود، در این صورت، سخن ایشان فایده‌ای نداشت؛ چرا که در وجوب تعظیم و مودت ائمه معصومین در میان امامیه هیچ اختلافی وجود ندارد و جزئی از ایمان است و آیه مودت و اخباری متعدد نزدیک به تواتر بر این مطلب دلالت دارند.^{۸۵} تأکید بر قید علوی در بیان ذریه، دلالت بر انصراف آن از سایر ذراری علوی دارد و این انحصار از آن به دست می‌آید که بزرگداشت و دوستداری تنها به ذریه رسول خدا از اولاد امام علی علیه السلام اختصاص دارد.^{۸۶} مقصود از اولاد علوی نیز فرزندان و نوادگان ایشان از فاطمه علیها السلام هستند. بعدها رسول خدا از این ذریه به العلویة الفاطمیة یاد کرده‌اند.^{۸۷} البته این حکم در باب کسانی که از دایره اسلام خارج شده و به کفر گراییده باشند و همچنین کسانی با مخالفت با ائمه نمایند و آلوده به گناهان شده باشند، جاری نیست و این افراد از عموم ادله و اخبار این باب خارج هستند.^{۸۸} همچنین حکم اکرام شامل سادات عقلی، جعفری و علوی غیر فاطمی نیز نمی‌شود؛ چرا که اینان از ذریه رسول خدا و از زمره القربی در آیه مودت نیستند.^{۸۹} در نتیجه، تعظیم و دوست داشتن ذریه نبوی علوی به حکم آیه مودت^{۹۰} و روایات متعدد نبوی واجب است.^{۹۱}

نتیجه

مهم‌ترین دلیل اهل بیت علیهم السلام در اثبات حجیت سنت ایشان، بویژه در قرآن شناسی، دلیل وراثت کتاب است. در سایه سار این وراثت علم و عصمت نیز برای آنان ضرورت یافته است. اصل مبنای وراثت در قرآن گزارش و در روایات اهل بیت علیهم السلام مورد توجه و بسط قرار گرفته است. مقصود

۸۴. همان، ص ۳۶۶-۳۶۷.

۸۵. همان، ص ۳۲۴-۳۲۵.

۸۶. همان، ص ۳۰۷-۳۷۵.

۸۷. همان، ص ۳۱۰.

۸۸. همان، ص ۳۱۱.

۸۹. همان، ص ۳۶۷.

۹۰. سوره شوری، آیه ۲۳.

۹۱. همان، ص ۳۰۹.

از وراثت، آگاهی جامع و خطا ناپذیر عترت علیهم السلام از تمامت قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله در تبیین و تعلیم قرآن است که از طریق وراثت به آنان انتقال یافته است. لازمه این آگاهی اعطای فهم و قوه استنباط ویژه و خطا ناپذیری به افراد عترت نبوی است؛ به گونه‌ای که تحصیل آن فراتر از تعلیم و تعلم عادی باشد. مراد از وصف برگزیده نیز انتخابی و انحصاری بودن وراثت از طریق وحی است. انتخاب عترت نبوی به عنوان وارثان قرآن و حیانی و الهی بوده و بر حکمتی خاص استوار است، از این رو، عمومیت بردار و قابل توسعه نیست.

آموزه وراثت کتاب از سوی عترت در مؤلفه‌های نظریه تفسیری امامیه بویژه مؤلفه منبع تفسیر (حجیت سنت اهل بیت)، روش و داوری نتایج تفسیری تأثیرگذار است. شعاع این تأثیر تا حدی است که در مبانی کاربردی مفسران تأثیر ایجابی و سلبی دارد و نوع مبانی کاربردی آنان را از همدیگر متفاوت و حتی متضاد می‌سازد؛ یعنی گستره منابع تفسیری، نوع روش تفسیری و معیارهای سنجش آرای تفسیری مفسر را یکسر متفاوت از دیگران ساخته و حدود و قیودی را برای مفسران در این مؤلفه‌ها الزام کرده است. به سخن دیگر پذیرش عترت نبوی به عنوان وارثان حقیقی قرآن، الزامات عقلی به همراه دارد که مفسر باید در تفسیر قرآن به این لوازم عقلی، به عنوان معیارها و سنجه‌های تفسیر توجه داشته باشد. از جمله این الزامات، اعتبار آرای تفسیری، توجه به روش تفسیری عترت در چگونگی تبیین آیات و عدم مخالفت رأی مفسر با مجموعه تعالیم قرآنی عترت نبوی است.

متکلمان امامیه با استناد به دلیل عقل ضرورت وراثت کتاب و سنت برای عترت را به اثبات رسانده‌اند که در آیه مذکور ضرورت مذکور از سوی وحی تمهید شده است. متکلمان امامیه از این مبنا با عنوان «ایداع علم الكتاب عند العتره و الاحاطة بالسنة» یاد کرده و آن را دلیلی برهانی و مستفاد از سنت نبوی دانسته‌اند که مطابق آن هیچ گونه جدایی بین قرآن و عترت نبوی وجود ندارد و با وجود عترت، تردیدی در شریعت نمی‌ماند و نیازی به کاربرد قیاس در استنباط احکام شرعی پیدا نمی‌شود.

روایات تفسیرگر آیه وراثت کتاب، شاخصه‌های متعددی دارند؛ دو قرن حضور گسترده و مستمر در بیانات اهل بیت علیهم السلام، نقل در جوامع حدیثی - تفسیری کهن امامیه، تواتر معنوی و استفاضه، پرسمانی، جدلی، مناقبی از جمله آنها هستند. این روایات به سه دسته نفی و ابطال انگاره عمومیت وارثان برگزیده قرآن، تطبیق انحصاری وارثان برگزیده بر عترت نبوی، نشانه‌های وارثان برگزیده قرآن تقسیم می‌شوند.

از نظر اهل بیت علیهم السلام انگاره عمومیت وارثان برگزیده قرآن دچار اشکالاتی چون عدم تناسب با بخش پایانی آیه وراثت، تردید افراد امت اسلامی در تحصیل وراثت کتاب، وجود قول مخالف از میان امت اسلامی، اجتهادی و تفسیر به رأی بودن است که در مناظرات اهل بیت به آنها اشاره

شده است.

وراثان برگزیده قرآن نشانه‌هایی دارند: سبقت در خیرات، علم سرشار و بی نیازی از پرسش، طهارت و هدایت یافتگی، آستان آمرزش، کشتی نجات، پناهگاه امت اسلامی، اسقامت و عدم تساهل در تبلیغ دین از جمله آنها هستند که تنها در شأن عترت نبوی قابل تطبیق هستند. فاطمیان سعی در انحصار آیه وراثت کتاب در شأن خودشان داشتند؛ این نگره بعد از امام سجاد علیه السلام توسط زیدیه مطرح شد و امام صادق علیه السلام مهر بطلان بر این ادعا زد.

کتابنامه

- *الأصول الستة عشر*، عدة محدثین، قم: دار الشبستری للمطبوعات، دوم، ۱۳۶۳ ش.
- *الاعتقادات فی دین الإمامیة*، محمد بن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، تحقیق: عصام عبد السید، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.
- *الأمالی*، محمد بن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، قم: مؤسسة البعثة، اول، ۱۴۱۷ ق.
- *البيان فی تفسیر القرآن*، ابوالقاسم خویی، بیروت: دار الزهراء، چهارم، ۱۳۹۵ ق.
- *التبیان*، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق و تصحیح: أحمد حبیب قصیر العاملی، قم: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامی، اول، ۱۴۰۹ ق.
- *التفسیر العیاشی*، محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: مكتبة علمية اسلامية، ۱۳۸۰ ق.
- *الحدائق الناضرة*، یوسف بن احمد بحرانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، اول، ۱۴۰۵ ق.
- *الكافی*، کلینی، محمد بن یعقوب، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الكتب الاسلامیة، ۱۳۶۳ ش.
- *الكشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل*، زمخشری، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ۱۹۶۶ م.
- *المیزان فی تفسیر القرآن*، محمد حسین طباطبایی، قم: موسسه نشر الاسلامی، پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- *اهل البيت عليهم السلام فی مكتبة العربية*، سید عبد العزیز طباطبایی، قم: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۷ ق.
- *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار أئمة الأطهار*، محمد باقر مجلسی، به کوشش: محمد باقر بهبودی و عبد الرحیم ربانی شیرازی و دیگران، بیروت: مؤسسة الوفاء و دار احیاء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۳ ق.
- *بصائر الدرجات*، محمد بن حسن صفار قمی، تصحیح و تعلیق و تقدیم: حاج میرزا حسن کوچه باغی، تهران: منشورات الأعلمی، ۱۴۰۴ ق.

- تحف العقول عن آل الرسول، ابن شعبه ابو محمد حسن بن علی بن حسین حرانی، به کوشش: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، دوم، ۱۴۰۴ق.
- تفسیر ابن ابی حاتم الرازی، ابن ابی حاتم الرازی، تحقیق: أسعد محمد الطیب، صیدا: المكتبة العصرية.
- تفسیر ابی حمزة الثمالی، أبو حمزه ثمالی، تحقیق، أعاد جمعه و تألیفه: عبد الرزاق محمد حسین حرز الدین، مراجعة و تقدیم: - شیخ محمد هادی معرفت، اول، قم: الهادی، ۱۳۷۸ش.
- تفسیر البغوی، حسین بن مسعود فراء بغوی، تحقیق: خالد عبد الرحمن العک، بیروت: دار المعرفة، بی تا.
- تفسیر السمرقندی، أبو الیث سمرقندی، تحقیق: د. محمود مطرجی، بیروت: دار الفکر، بی تا.
- تفسیر السمعانی، منصور بن محمد سمعانی، تحقیق: یاسر بن إبراهیم و غنیم بن عباس بن غنیم، ریاض: دار الوطن، اول، ۱۹۹۷م.
- تفسیر القمی، علی بن إبراهیم القمی، تحقیق و تصحیح و تعلیق و تقدیم: سید طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتاب للطباعة و النشر، سوم، ۱۴۰۴ق.
- تفسیر النسفی، عبدالله بن احمد نسفی، بی نا، بی جا، بی تا.
- تفسیر فرات الکوفی، فرات بن ابراهیم کوفی، تحقیق: محمد الکاظم، تهران: سازمان و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، اول، ۱۴۱۰ق.
- تفسیر مجاهد، مجاهد بن جبر، تحقیق: عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتی، اسلام آباد: مجمع البحوث الإسلامية، بی تا.
- تفسیر مقاتل بن سلیمان، مقاتل بن سلیمان، تحقیق: أحمد فريد، الأولى، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۳م.
- تفسیر منهاج الصادقین فی الزام المخالفین، فتح الله کاشانی، مقدمه و پاورقی: ابوالحسن مرتضوی، تهران: انتشارات علمیة اسلامیة، بی تا.
- تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۴ش
- تفسیر نور الثقلین، عبد علی بن جمعه عروسی حویزی، تحقیق و تصحیح و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: مؤسسة إسماعیلیان، چهارم، ۱۳۷۰ش.
- جامع البیان فی تاویل آی القرآن، محمد بن جریر طبری، تحقیق: الشیخ خلیل المیس، ضبط و توثیق و تخریج: صدقی جمیل العطار، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۹۹۵م.
- خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنت، محمد تقی شریعتی، تهران: انتشارات حسینیه ارشاد، دوم، ۱۳۵۱ش.

- رجال البرقی، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد برقی، قم: نشر القیوم، بی تا.
- رجال النجاشی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
- سعد السعود، سید ابن طاووس، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۳ش.
- سنن الإمام علی علیه السلام، لجنة الحديث معهد باقر العلوم علیه السلام، قم: نور السجاد، ۱۳۸۰ش.
- شرح أصول الكافي، ملا محمد صالح مازندرانی، تعليقات: ميرزا ابو الحسن شعرانی، ضبط و تصحيح: سيد علي عاشور، بيروت: دار إحياء التراث العربي للطباعة و النشر و التوزيع، اول، ۱۴۲۱ق.
- عيون أخبار الرضا علیه السلام، محمد بن علي بن بابويه قمی (شيخ صدوق)، تصحيح و تعليق: شيخ حسين اعلمی، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
- غاية المرام و حجة الخصام فی تعيين الامام من طريق الخاص و العام، سيد هاشم بحرانی، تحقيق: السيد علي عاشور، بی نا، بی جا، بی تا.
- کمال الدين و تمام النعمة، محمد بن علي بن بابويه قمی (شيخ صدوق)، تصحيح و تعليق: علي اكبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
- مجمع البيان فی تفسير القرآن، ابوعلی فضل بن حسين طبرسی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، سوم، ۱۳۷۲ش.
- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ميرزا حسين نوري طبرسی، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۸ق.
- معانی الأخبار، محمد بن علي بن بابويه قمی (شيخ صدوق)، تصحيح و تعليق: علي اكبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۳ش.
- مکیال المکارم، ميرزا محمد تقی اصفهانی، تحقيق: سيد علي عاشور، الأولى، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بيروت، ۱۴۲۱ق.
- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تحقيق: جواد الشهرستاني، بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۲۴ق.
- «الفوائد في تعظيم الفاطميين»، محمد اسماعيل مازندرانی خواجهوي، الرسائل الاعتقادية، ج ۱، تحقيق: سيد مهدي رجائي، دار الكتب الاسلامية، قم: ۱۴۱۱ق.
- «تشديد المراجعات و تفنييد المكابرات (۱۵)»، سيد علي ميلاني، تراثنا، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم: ۱۴۲۰ق.
- «تطور الفقه عند الشيعة في القرنين ۴ و ۵»، جعفر سبحاني، تراثنا، شماره دوم، سال اول، ج ۲، قم: ۱۴۰۶ق.

بررسی رویکرد مقدس اردبیلی به اخبار و روایات سبب نزول

مهدی جلالی*

الهه شاه‌پسند**

چکیده

بیشتر روایات سبب نزول اخبار آحادند که از طریق اهل سنت وارد شده‌اند. طرز نگرش شخص به مقوله روایت، به طور عام و به خبر واحد، به طور خاص، در چگونگی تعامل او با روایات و اخبار سبب نزول مدخلیت تام دارد. فقیه اخباری گرچه به نقل روایات سبب نزول مبادرت شایسته می‌ورزد، اما به بهره‌گیری از مضمون آنها چندان علاقه‌ای نشان نمی‌دهد. در مقابل، فقیه اصولی برخوردی متفاوت با این روایات دارد؛ آن گروه از اصولیانی که خبر واحد را منشأ عمل ندانسته‌اند، کمتر به نقل روایات سبب نزول پرداخته‌اند و آنان که به خبر واحد عمل کرده‌اند، به نقل این نوع روایات بیشتر مبادرت ورزیده‌اند و بهره‌برداری‌های متنوعی از این روایات در آثارشان مشاهده می‌گردد. مقدس اردبیلی، فقیه اصولی، از گروه اخیر است. او مانند سلف خود، شیخ طوسی به خبر واحد بها داده است و به استناد روایات سبب نزول به تأیید یا رد استنباط‌های فقهی، رفع ابهام از چهره برخی آیات و حتی به برداشت‌های اصولی از مضامین روایات مزبور مبادرت کرده و در هنگام ضرورت، به نقد این روایات نیز پرداخته است.

کلید واژه‌ها: مقدس اردبیلی، روایات اسباب نزول، فقه، رویکرد، تبیین، استناد، نقد.

درآمد

احمد بن محمد اردبیلی (م ۹۹۳ق)، معروف به محقق و مقدس اردبیلی، فقیهی متکلم،

* استادیار دانشگاه فردوسی مشهد.

** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد.

عالمی فاضل و هم عصر با شیخ بهایی (م ۱۰۳۱ ق) است.^۱

محقق اردبیلی در فقه روشی کاملاً مستقل و مخصوص به خود داشت که مکتبی خاص به وجود آورد. او اگر چه در اساس فقه تغییر و تحوّل به وجود نیاورد، اما دقّت‌های خاص، موشکافی‌ها، روش آزاد و شجاعت حقوقی او مکتب وی را کاملاً ممتاز ساخت. گروهی از بهترین فقه‌های این دوره، پیرو روش اردبیلی و دنباله‌رو او هستند.^۲ مقدس اردبیلی اولین کسی بود که بعد از عصر شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) دایره عمل به خبر واحد را گسترش داد. نیز او به خبر شخص موثق (غیر امامی ثقه) توجه داشت؛ با آن که فقیهان پیش از او، یعنی شهید ثانی (م ۹۶۵ ق) و محقق کرکی (م ۹۴۰ ق) به خبر موثق عمل نکرده‌اند.^۳

اسباب نزول در آثار مقدس اردبیلی جایگاهی ویژه دارد؛ مخصوصاً در *زبدة البیان* که اثری در آیات الاحکام است. این موقعیت سبب نزول را نزد محقق اردبیلی شاید بتوان ناشی از موضع‌گیری او در قبال خبر واحد دانست. در مجموع دو اثر فقهی محقق اردبیلی، یعنی *زبدة البیان* و *مجمع الفائدة* - که محل اصلی این مطالعه هستند - برای شصت آیه، ۷۵ سبب نزول مطرح شده؛ ۶۶ مورد آن سهم *زبدة البیان* است و نه مورد هم در *مجمع الفائدة* مذکور افتاده است. مقدس اردبیلی را با تقواترین و عابدترین اهل زمان خود دانسته‌اند و گفته‌اند: وثاقت و امانتش برتر از آن است که در گفتار بگنجد.

وی در صفر سال ۹۹۳ ق، دار فانی را وداع گفت و در مشهد مقدس علوی مدفون گردید.^۴

اسباب نزول

اسباب نزول حوادثی است که آیاتی از قرآن در باره آنها نازل شده، تا حکمشان را بیان کند؛ وقایعی که در زمان رسول الله ﷺ اتفاق افتاده، یا سؤالی که از ایشان پرسیده شده است؛ فرقی نمی‌کند که نزول آیه بلافاصله بعد از حادثه یا به اقتضای حکمتی با تاخیر از آن حادثه باشد.^۵ برای فهم اسباب نزول فوایدی را بر شمرده‌اند که مهم‌ترین آنها دریافت بهتر معناست. قشیری می‌گوید: بیان سبب نزول شیوه‌ای توانمند در فهم معانی کتاب الله است؛ امری که برای صحابه از طریق قراین محفوف به قضایا حاصل می‌شده است.^۶

۱. *أمل الآمل*، ج ۲، ص ۲۳.

۲. *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ص ۵۶.

۳. *فقه و فقه‌های امامیه در گذر زمان*، ص ۳۹.

۴. *نقد الرجال*، ج ۱، ص ۱۵۱.

۵. *مناهل العرفان*، ج ۱، ص ۸۱-۸۲.

۶. *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۱، ص ۱۱۷.

برخی معتقدند اسباب نزول از مهم‌ترین دانش‌هایی است که پیوند متن قرآنی با واقعیت و تعامل آن دو با یکدیگر را نشان می‌دهد و با حقایقی که بر ما عرضه می‌کند، دستمایه‌ای نو در اختیار ما می‌نهد که متن قرآنی را، در آنجا که به سبب نزول خود ناظر است، پاسخ و واکنشی در ردّ یا قبول واقعیت خارجی بدانیم و بر رابطه گفتگو و تعامل سازنده میان متن قرآنی و واقعیت صحه گذاریم.^۷

جایگاه اسباب نزول در برداشت‌های فقهی

آگاهی از شأن نزول آیات می‌تواند دارای آثار و پیامدهایی در فرایند استنباط باشد که از آن جمله شناخت حکمت تشریع حکم، فهم معنای آیه و رفع ابهام از چهره آن است. همچنین سبب نزول می‌تواند برطرف کننده توهّم حصر باشد.^۸

بیاناتی که در شأن و سبب نزول آیات قرآن کریم آمده، چند نوع است:

الف. بیاناتی که به صورت تاریخ است، نه روایتی از معصوم علیه السلام؛ مانند این که از ابن عباس نقل کنند این آیه در چنین زمینه‌ای نازل شده است. این گونه شأن نزول‌ها مانند اقوال مفسران تنها زمینه ساز برداشت‌های تفسیری است و حجیت (شرعی و تعبدی) ندارد؛ البته اگر در موردی اطمینان حاصل شود، مانند آن که از قول ابن عباس طمأنینه و وثوق پدید آید، خود آن وثوق و طمأنینه معتبر است، نه آن که صرف تاریخ، اعتبار تعبدی داشته باشد؛ بر خلاف حدیث معتبر که حجیت تعبدی دارد؛ هر چند وثوق حاصل نشود.

ب. روایات فاقد سند صحیح و معتبر؛ این گونه شأن نزول‌ها گرچه به سبب احتمال صدور آن از معصومین علیهم السلام با کلام بشری متفاوت است، اما نصاب لازم در حجیت را ندارد.

ج. شأن نزول‌هایی که به صورت روایت نقل شده و دارای سند صحیح و معتبر است؛ این گونه روایات در تبیین شأن و یا سبب نزول آیه حجیت دارد، ولی همان گونه که روایات تطبیقی شمول و گستره معنای آیه را محدود نمی‌کند، روایات شأن نزول نیز بیانگر مورد و مصداقی برای مفهوم کلی آیه است و هیچ گاه مخصص یا مقید آن نیست. بنا بر این، روایات سبب نزول، گرچه مایه کاهش عموم یا اطلاق آیه نیست، اما راهگشای خوبی برای مفسر است تا آیه را به گونه‌ای تفسیر کند که با مورد خود هماهنگ و سازگار باشد.^۹

اعتبار عموم لفظ

روش فقها در تحلیل متن و استنباط دلالت آن بسیار مهم است. روش تحلیل زبانی - که

۷. معنای متن، ص ۱۷۹.

۸. الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۹.

۹. تسنیم، ج ۱، ص ۲۳۲-۲۳۳.

روش فقیهان است - به ما می آموزد که برای یافتن دلالت متن قرآنی، نه می توان میان متن قرآنی و حوادثی که بیانگر آن هستند، جدایی افکند، و نه صحیح است که تنها در محدوده همین حوادث بایستیم؛ بی آن که خصوصیت بیان زبانی متن قرآنی و توانایی آن در گذراز حوادث جزئی را دریابیم. پژوهش در اسباب نزول علت و حکمتی را که در پس احکام قرآن است، در اختیار فقیهان می نهد و ایشان با یافتن این علل می توانند حکم را به دیگر حوادث مشابه تعمیم دهند.^{۱۰}

هنگامی که آیه ای با سبب خاص نازل می شود، با آن که لفظ آن عام است، عمومیت لفظ مورد توجه است و نه خصوص سبب. عادت قرآنی این بوده که برخی از احکام، تعلیمات و ارشاداتش در پی بعضی وقایع و حوادث - که در زندگی مردم روی داده و آنان پی جوی حکم و تعلیمی از جانب خداوند بوده اند - نازل شود تا این که بیان قرآنی تأثیری رساتر و اهمیتی بیشتر در نظر مسلمانان داشته باشد. این در حالی است که مضمون آیات عام و شامل است. بر این اساس، علمای اصول اتفاق نظر دارند که این عموم نص قرآنی و شمول لفظ آن است که مد نظر قرار می گیرد و سبب نزول تنها سبب ساز و برانگیزنده نزول حکمی عام است.^{۱۱}

محقق اردبیلی از جمله اصولیانی است که عموم لفظ را معتبر می داند و نه خصوص مورد نزول را. اشارات او به این مطلب را در این موارد می توان جست:

۱. بعد از ذکر آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»^{۱۲} و یادکرد گفتار زمخشری و بیضاوی در باره مقصود از «الذین» - که آن را مخصوص اخبار یهود می دانند - از گفتار طبرسی - که مراد را یهود و نصاری تکذیب کننده پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دانسته - پیروی کرده، می گوید:

بر فرض که یهود مورد نزول بوده اند، این امر به آنان منحصر نیست؛ زیرا عمومیت لفظ معتبر است و نه خصوص سبب ... همچنان که در بسیاری از آیات، حکم موجود در آن را با وجود سبب خاص تعمیم می دهیم. حتی در صورت تخصیص این آیه، بعید نیست که بتوان حکم آن را تعمیم داد؛ چرا که آیه ارائه دهنده علت حکم نیز هست و بر این اساس می توان دیگر موضوعات را از آن استخراج کرد.^{۱۳}

۲. در باره آیه «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا

۱۰. معنای متن، ص ۱۸۹.

۱۱. علوم القرآن، ص ۴۲.

۱۲. سوره بقره، آیه ۱۵۹.

۱۳. زیادة البيان، ص ۶۹۶.

هُم يَحْزَنُونَ»^{۱۴}، ابتدا به یادکرد سبب نزول مشهوری که آن را در شأن امیر المؤمنین علیه السلام دانسته، پرداخته، سپس دو قول دیگر را نقل می‌کند که یکی آیه را در شأن سوارانی می‌داند که در برابر دشمن ایستادگی کردند، و دیگری در باره هر انفاق کننده‌ای. مقدس اردبیلی آن گاه می‌نویسد:

ظاهر اخبار مشهور نشان می‌دهد که آیه در شأن آن حضرت علیه السلام نازل شده، اما در باره هر انفاق کننده‌ای عمومیت دارد.^{۱۵}

اعتبار خصوص سبب

درست است که محقق اردبیلی به عموم لفظ اعتبار می‌بخشد، اما در بعضی موارد خصوص سبب را در استنباط مد نظر قرار می‌دهد؛ البته او خود این موارد را به عدم عموم لفظ باز گردانیده تا به این ترتیب از قاعده اصولی «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» تخطی نکرده باشد. نمونه‌ها بدین قرارند:

۱. در باره آیه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»^{۱۶} می‌گوید:

این آیه دال بر وجوب دعا برای زکات دهندگان، بر هر کس که زکات را بگیرد نیست؛ زیرا که امر مخصوص رسول الله صلی الله علیه و آله است. بلکه به صورت مطلق بر وجوب اخذ زکات و دعا برای زکات دهنده نیز دلالت ندارد؛ زیرا آیه در باره جماعتی مخصوص چون ابولبابه و یارانش وارد شده که جریان آنها مشهور است و ضمیر نیز به آنها بازگشت دارد.^{۱۷}

بدین ترتیب، مقدس اردبیلی در توجه به خصوصیت سبب، از خاص در گذشته، به اخص رسیده است. وی که به تعارض ابتدایی این گفتار با قاعده اصولی پیش گفته آگاه است، در رفع آن می‌گوید:

این از باب تخصیص به خصوص سبب نیست، بلکه از قبیل عدم عموم لفظ است؛ چرا که ضمیر به جماعتی خاص باز می‌گردد.^{۱۸}

۲. در باره آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»^{۱۹}

۱۴. سوره بقره، آیه ۲۷۴.

۱۵. زیادة البيان، ص ۱۹۵.

۱۶. سوره توبه، آیه ۱۰۳.

۱۷. زیادة البيان، ص ۱۸۳.

۱۸. مجمع الفائدة، ج ۴، ص ۲۱۶.

۱۹. سوره مائده، آیه ۵۵.

نیز خصوص مورد نزول را معتبر می‌داند؛ چنان که نخست، گفتار فاضل قوشچی را در شرح *التجريد* می‌آورد که از اجماع مفسران در باره نزول این آیه در شأن حضرت مرتضی علیه السلام، آن گاه که انگشتر خویش را در هنگام رکوع صدقه داد، خبر می‌دهد و در ادامه افزوده است که احتمال عدم تخصیص آیه به آن حضرت نیز وجود دارد و ممکن است مراد از رکوع، خشوع و غیر آن باشد.^{۲۰} محقق اردبیلی به نظر فاضل قوشچی در باره عمومیت حکم اعتراض کرده و ملاک‌هایی را برای انصراف آیه از عموم ظاهری ارائه می‌دهد که بعد از وجود ادات حصر در آیه و انحصار اوصاف در امیر مؤمنان علیه السلام و اتفاق مفسران بر این که آیه در شأن ایشان است - که همه بر اختصاص حکم به آن حضرت دلالت دارد - معنا ندارد که «وَهُمْ رَاكِعُونَ» را عطف گرفته یا آن را به معنای خاضعون بدانیم.^{۲۱} اما مقدس اردبیلی به دیدگاه دیگری که در اخبار شیعه بیان شده است و طبق آن حکم آیه به سایر ائمه علیهم السلام نیز تسری می‌یابد، اشاره صریحی ندارد. شاید بتوان اشاره و پاسخ محقق را در جای دیگری از کلام وی یافت؛ او برای اشاره به تعمیم لفظ «آل» در ذکر صلوات، به چهارده معصوم علیهم السلام و عدم اختصاص آن به خمسه طیبه علیهم السلام می‌گوید که ظاهراً لفظ آل به صورت حقیقی، و نه به گونه تغلیبی، بر همه ائمه علیهم السلام و حضرت فاطمه علیها السلام دلالت دارد و روایات سبب نزول آیه تطهیر^{۲۲} که فقط به خمسه طیبه علیهم السلام اشاره کرده‌اند، از آن روست که ایشان در آن زمان موجود بوده‌اند، لذا حصر آیه اضافی است.^{۲۳} در نتیجه، اگر محقق معتقد به حصر این آیه بر امیر مؤمنان علیه السلام باشد، این حصر از نوع اضافی و از آن روست که تنها معصومی که در هنگامه نزول آیه در حال نماز به اعطای زکات پرداخت، ایشان بود و گر نه حکم آیه، دیگر ائمه علیهم السلام را نیز در بر می‌گیرد.

۳. محقق، نزول سوره انسان را در شأن حضرت امیر، صدیقه کبرا و حسنین علیهم السلام می‌داند. او بعد از اشاره به ماجرای نزول می‌گوید:

پس سوره هل آتی همراه با مدحی عظیم فرود آمد که جز ایشان و جز به واسطه ایشان، بدان دست نمی‌توان یافت.

با این حال، از طبرسی نقل می‌کند که این مخصوص به ایشان نیست، بلکه هر مؤمنی که چنین عمل کند، می‌تواند به این درجه از مدح دست یابد.^{۲۴}

۲۰. مجمع الفائدة، ج ۳، ص ۲۱۷.

۲۱. زیادة البيان، ص ۱۰۸.

۲۲. سوره احزاب، آیه ۳۳.

۲۳. مجمع الفائدة، ج ۲، ص ۲۷۷.

۲۴. همان، ج ۹، ص ۲۰۱.

این نقل بدون نقد، با ملاک‌های سه گانه مقدس اردبیلی در باره چگونگی انحصار حکم در مورد نزول متضاد به نظر نمی‌رسد، چرا که طبق بیان تفاسیر در سبب نزول این سوره، فضّه خادمه هم در این عمل سهیم بود. لذا محقق اردبیلی مضمون آیه را جزء آن بخش از مختصات ائمه علیهم‌السلام که برای شاگردان ایشان قابل دستیابی نباشد، ندانسته است.

کیفیت نقل روایات سبب نزول

۱. نقل سند

روایات شأن نزول در آثار محقق، گاهی با ذکر منبع و گاه بدون ذکر آن، بدون سند نقل می‌شوند؛ با مطلعی چون: قیل، روی و نقل. در موارد محدودی به صحابی ناقل روایت اشاره رفته است؛ البته همچنان بدون آن که به سلسله سند اشاره شود. نقل سند در روایات معصومان علیهم‌السلام نیز چندان دیگر گونه نیست. محقق در این موارد به ذکر مأخذ روایت، نام آخرین راوی و ذکر نام معصوم علیه‌السلام اکتفا می‌کند. گاهی نیز نوع روایت (صحیح / غیر صحیح) را ذکر می‌کند. روشن است که این گونه مغفول گزاردن سند از شفافیت علمی فضای بحث می‌کاهد و به نوبه خود نقطه ضعفی محسوب می‌گردد.

۲. نقل متن

مقدس اردبیلی در بیشتر موارد به گونه‌ای کوتاه و کلی به ماجرای سبب نزول اشاره می‌کند. البته نقل تفصیلی را هم می‌توان در تعامل او با متن روایات ملاحظه کرد؛ این آنجاست که وی قصد بهره‌گیری از جزئیات روایات داشته باشد.

او گاهی روایات متعددی در سبب نزول یک یا چند آیه می‌آورد. در این موارد، آنجا که انتظار او از این اخبار تنها روشن کردن فضای کلی آیه‌هاست، به نقد روایات اهتمام خاصی ندارد، اما اگر بخواهد متن روایت را در برداشت فقهی به کار گیرد، به اظهار نظر، ارزیابی و احیاناً نقد روایت می‌پردازد. گاهی نیز یک روایت را با مطلع «المشهور» یا «الخبر الصحیح» و دیگری را با «قیل» یا «روی» آغاز می‌کند. این روش، موضع او را در تعامل با این روایات چندگانه آشکار می‌سازد.

نقد روایات سبب نزول

از آن رو که محقق اردبیلی در آثارش به ذکر سند روایات سبب نزول نمی‌پردازد، نقد سندی را در کلام او مشاهده نمی‌کنیم. وی گاهی در صورت نقل اسباب متعدد نیز اصراری در تعیین یکی به عنوان سبب اصلی ندارد؛ چنان که در باره آیه «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا

تَعُولُوا»^{۲۵} به سه سبب اشاره کرده، اما در مورد هیچ کدام نظری ارائه نمی دهد.^{۲۶} البته گاهی از لحاظ مضمونی به نقد برخی از اخبار سبب نزول می پردازد که نمونه هایی از آن به قرار ذیل است:

۱. در سبب نزول آیه «وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»^{۲۷} گفتار فخر رازی را - که می گوید بر اساس اجماع مفسران و به تواتر معلوم است که مقصود از «أُولُوا الْفَضْل» ابو بکر است؛ امری که بر برتری ابو بکر بعد از رسول الله ﷺ دلالت دارد - تخطئه نموده و اشاره می کند که روایتی از ابن عباس آیه را در شأن گروهی از صحابه دانسته است که سوگند خوردند دیگر به کسانی که در باره افک سخن گفته اند، صدقه ندهند.^{۲۸}

۲. در باره روایتی که آیه «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا»^{۲۹} را در شأن پیامبر ﷺ دانسته است که بعد از بخشش لباس خود از نماز در مسجد باز ماند، می گوید:

نمی دانم فایده این گونه گفتارها چیست، بلکه من چنین دریافت‌ه‌ام که احسان و بخشش نیکوست. نیز برگزیدن دیگران بر خود یا بر خانواده خود، در صورت رضایتشان، زیباست؛ چنان که سوره هل اُتی بر آن دلالت دارد و آیه «وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ»^{۳۰} بر آن شهادت می دهد و عقل نیز آن را می پسندد. البته اگر شخص بداند خود چنان به آنچه می بخشد، نیاز پیدا می کند که امر واجب یا برتر از آن انفاق از او فوت می شود، عطا جایز نیست و این را یک انسان عاقل معمولی درک می کند؛ چه رسد به آن حضرت ﷺ. بنا بر این، آیه تنها بر تحریم بخل و اسراف دلالت دارد^{۳۱} و بذل مال برای تقرب به خداوند و در راه انواع اعمال خیر تبذیر یا اسراف نام نمی گیرد؛ چنان که حضرت امیر علی علیه السلام نیاز مسکین و یتیم و اسیر را بر نیاز خود، فرزندان، همسر و کنیزش ترجیح داد؛ حال آن که به شدت به آن عطا نیاز داشتند.^{۳۲}

۳. نقد محقق اردبیلی بر روایات سبب نزول تنها در هنگامه چالش های کلامی پیش روی این

۲۵. سوره نساء، آیه ۳.

۲۶. زیده البیان، ص ۵۰۷-۵۰۸.

۲۷. سوره نور، آیه ۲۲.

۲۸. زیده البیان، ص ۳۸۹-۳۹۱.

۲۹. سوره اسراء، آیه ۲۹.

۳۰. سوره حشر، آیه ۹.

۳۱. زیده البیان، ص ۳۸۴ و ۳۸۵.

۳۲. مجمع الفائدة، ج ۹، ص ۲۰۰ و ۲۰۱.

اخبار نیست، او شأن نزولی که آیه «فَمَنْ يَهْدِ إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَى»^{۳۳} را در باره منع کفار از پرستش بت‌ها می‌داند، در صورت صحت، غیر مخصص می‌داند و می‌گوید که ظاهر عبارت «أَنْ يَهْدَى» نشانگر آن است که آیه در باره غیر بت‌هاست؛ زیرا بت هدایت‌پذیر نیست. او با این نقد، عموم آیه را تثبیت کرده و در پرتو آن، نکات فقهی و اصولی چندی از آیه دریافت می‌دارد.^{۳۴}

۴. در باره آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ»^{۳۵} می‌گوید:

شکی نیست که این آیه به صورت مؤکد و معلل بر تحریم خمر دلالت دارد؛ چرا که فرمود: «فِيهِمَا إِثْمٌ» و آن را با کبیر مؤکد نمود ... و قول مشهور بین اصحاب ما این است که خمر نه تنها در اسلام، بلکه در دیگر ادیان نیز حلال نبوده است، در حالی که سبب نزول بیانگر آن است که شراب (نه تنها در دیگر ادیان که) در اسلام نیز حلال بوده است. در *الکشاف* و *انوار التنزیل* آمده است: «آن هنگام که آیه «وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»^{۳۶} نازل شد، مسلمانان شراب می‌نوشیدند و بر آنان حلال بود». محقق اردبیلی می‌نویسد:

اما این معنا ظاهر نیست، بلکه گفته شده است که معنای «سکراً» رزق حسن است و آنچه عقل را زایل نماید، زیبا نیست. بیضاوی و زمخشری در بیان اولین مرتبه تحریم، به نزول آیه ۲۱۹ بقره اشاره می‌کنند: «عمر و معاذ و برخی از صحابه گفتند: ای رسول خدا، حکم خمر را برای ما روشن نما که نابود کننده عقل و مال است». پس این آیه نازل شد: «فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ». بعد از آن، گروهی نوشیدند و برخی آن را ترک گفتند».

وی سپس می‌نویسد:

اما این نیز روشن کننده معنا نیست؛ زیرا حلال شمردن امری را به خداوند نسبت داده است که عمر و برخی دیگر از صحابه به فساد آن آگاه بوده و خواهان تحریم آن‌اند. مرحله بعدی در نظر زمخشری و بیضاوی جریان شراب نوشیدن عبد الرحمن بن عوف و برخی دیگر است که بعد از آن به نماز ایستادند و ... در پی همین ماجرا بود که این آیه نازل شد: «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى»^{۳۷} پس از نزول این آیه شراب بسیار کم نوشیده می‌شد.

۳۳. سوره یونس، آیه ۳۵.

۳۴. زیة البیان، ص ۶۴۵ و ۳۴۶.

۳۵. سوره بقره، آیه ۲۱۹.

۳۶. سوره نحل، آیه ۶۷.

۳۷. سوره نساء، آیه ۴۳.

و در ادامه می‌نویسد:

اشکال این سبب، آن است که آیات پیش‌تر نازل شده دلالت بیشتری از این آیه بر تحریم دارند. در نتیجه، عدم ترک شراب تا پیش از این آیه، در اثر عدم فهم برخی از آیات سابق است. آخرین مرحله از تحریم در سیر فرضی تفسیر بیضاوی و کشاف آن که: «سعد بن ابی وقاص در حال مستی شعری در هجو انصار سرود و در نتیجه، یکی از انصار او را مجروح کرد و او شکایت به نزد رسول الله ﷺ برد و عمر گفت: خدایا، بیانی کافی در باره خمر فرو فرست و این آیه نازل شد: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ»^{۳۸}. پس عمر گفت: «انتبهنا یا رب». این بیان نیز محل تأمل است و این که صحابه تحریم را از آیات پیشین درک نکرده باشند، بعید می‌نماید.^{۳۹}

کارکردهای روایات سبب نزول

مقدس اردبیلی از آن رو که فقهی اصولی است، در نقد روایات و اخبار سبب نزول و فهم و برداشت از آنها با دستی باز وارد عمل می‌شود و از آن جهت که خبر واحد را می‌پذیرد، کمیت بهره‌گیری از این اخبار نزد او جایگاهی دارد که با جایگاه آن نزد اصولیانی همچون شهید ثانی - که به خبر واحد عمل نمی‌کنند - متفاوت است. روایات سبب نزول با حجم قابل توجهی که در آثار محقق دارند، کاربرد و کارکردهای متنوعی را نیز نزد او به خود اختصاص داده‌اند:

۱. تأیید برداشت‌های فقهی

محقق اردبیلی در فرآیند استنباط، گاه به موافقت نکته‌ای فقهی با سبب نزول آیه اشاره می‌کند و گاه در هنگام طرح احتمالات مختلف به موافقت یک یا چند احتمال با سبب اشاره می‌کند. البته پیداست که این اشاره لزوماً به معنای پذیرش آن احتمال یا سبب نزول از سوی او نیست، بلکه برای دریافت نظر نهایی او باید در فرآیند فهمی که از ابتدای باب فقهی مورد نظر پی می‌گیرد، با او همراه شد. اما در این مجال به مواردی از تأیید برخی احتمالات با سبب نزول نگاهی گذرا می‌افکنیم:

۱-۱. محقق در باره آیه «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»^{۴۰} دو شأن نزول را مطرح کرده است: الف) مقصود قتال با اهل مکه است؛ چرا که گفته‌اند در باره صلح حدیبیه نازل شده است. ب) تمام کفار مورد نظرند. او سپس مورد نخست را موافق با

۳۸. سوره مائده، آیه ۹۱.

۳۹. زیادة البيان، ص ۶۲۹ - ۶۳۰.

۴۰. سوره بقره، آیه ۱۹۰.

سبب می‌داند.^{۴۱}

۱-۲. محقق ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أَمِينَ النَّبَيْتِ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»،^{۴۲} سه احتمال را در باره جمله «يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا» مطرح کرده است: الف) فضل و رضایی که آنها از خداوند می‌جویند، هر دو در آخرت است؛ ب) منظور از فضل، رزقی است که از تجارت در دنیا حاصل شود و رضوان، رضای الهی در سرای دیگر است؛ ج) فضل و رضا چیزی است که آنان هر دو را در دنیا می‌جویند. آن گاه می‌افزاید:

در دو مورد اول، فایده حال اشاره به علت منع است. در مورد سوم هم ممکن است مراد چنین باشد؛ حتی اگر تنها قصد آنها دنیا است، به خاطر حرمت بیت الله متعرض آنها نشوید. مؤید این نظر سبب نزول است؛ چرا که گفته‌اند در شأن حجاج یمامه - که مشرک بودند - نازل شده و قصد آنها فقط دنیا بود.^{۴۳}

۱-۳. ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ»،^{۴۴} پس از بحث در این باره که تسویه چه مناسبتی با اجاره و خرید و فروش منازل این سرزمین دارد، این معنا را محتمل می‌داند که خداوند آن را قبله‌ای برای نماز و محلی برای دفن اموات، ذبح، انجام مناسک حج و طواف قرار داده است که مقیم و مسافر در آن یکسان‌اند و سپس می‌گوید این معنا ظاهر است و مورد تأیید این خبر است که «مشرکان مانع نماز گزاردن و طواف مسلمانان در مسجد الحرام می‌شدند و خود را صاحب اختیار بیت الله می‌دانستند، پس این آیه نازل شد». بنا بر این، آیه بر تسویه و معبد بودن مسجد الحرام و نیز بر تحریم ممانعت از عبادات در مسجد الحرام دلالت دارد.^{۴۵}

۲. تأمل در پاره‌ای برداشت‌ها

مقدس اردبیلی در این جایگاه با توجه به اسباب نزول، برخی از دریافت‌های فقهی را مورد تأمل و تردید قرار می‌دهد. او ذیل آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ

۴۱. زیادة البيان، ص ۳۰۷.

۴۲. سوره مائده، آیه ۲.

۴۳. زیادة البيان، ص ۲۹۶.

۴۴. سوره حج، آیه ۲۵.

۴۵. زیادة البيان، ص ۲۲۱-۲۲۲.

مِنْ الْمَيْسِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»^{۴۶} می گوید:

این آیه بیان گر تحریم قیاس است و این که قیاس حجت شرعی محسوب نمی شود، چرا که در غیر این صورت مذموم نبود، (قیاس حجت نیست) گرچه کسی که آن را به کار گرفته، خطا کرده باشد؛ مگر آیه را بر این معنا حمل کنیم که آنان چنین می گفتند با وجود ثبوت تحریم ربا، و این خلاف ظاهر و مخالف با آن چیزی است که در سبب نزول گفته شده و آن این که آنان ربا می کردند و از آن ممانعت نداشتند، آن گاه قیاس مذکور را به کار می گرفتند. پس این آیه نازل شد و قولشان را تخطئه کرد و فرمود: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ».^{۴۷}

نیز او نظر زمخشری را در باره معنای عبارت «وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ»^{۴۸} - که آن را به معنای تفویض امر غنایم به آن حضرت دانسته - محل تأمل می داند. زمخشری به سبب نزول متمسک می شود که مسلمانان خواهان تقسیم این غنیمت ها بودند و آیه نازل شد؛ اما مقدس اردبیلی با اشاره به آیات بعدی که موارد مصرف فیء را بیان می دارد: «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۝ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ»^{۴۹} - که موارد خاصی است - و نیز با تذکر به این نکته که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در ماجرای مورد نظر، با لحاظ کردن خاص بودن موارد، به تقسیم اموال پرداختند، تفویض امر غنایم را نمی پذیرد و این معنا را در صورتی قابل قبول می داند که تقسیم فقط تفضلی از جانب رسول الله باشد و یا این که مقصود آیه هفتم سوره، نفی قسمتی همچون تقسیم آنچه با جنگ گرفته شده است، باشد.^{۵۰}

۳. تقييد عموم آيه

در باره آیه «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَرَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عِلْمَهُ»^{۵۱} در *زبدة البيان* دو شأن نزول مطرح شده است:

۴۶. سوره بقره، آیه ۲۷۵.

۴۷. *زبدة البيان*، ص ۴۳۳.

۴۸. سوره حشر، آیه ۶.

۴۹. سوره حشر، آیه ۷-۸.

۵۰. *زبدة البيان*، ص ۲۱۳ و ۲۱۴.

۵۱. سوره بقره، آیه ۱۱۵.

گفته شده یهود گردش قبله از بیت المقدس به سوی کعبه را انکار می‌کردند که آیه نازل شد. نیز گفته‌اند در مورد نماز مستحبی در حالت سوار بر مرکب فرود آمده است و امین الاسلام طبرسی این سبب را مروی از ائمه علیهم‌السلام خوانده است.

او در ادامه می‌گوید:

آنچه از ظاهر آیه و قبل از تأمل به دست می‌آید، این است که رعایت قبله به صورت مطلق شرط نیست؛ در حالی که (عدم اشتراط) به حال ضرورت و یا نافله سوار بر مرکب مقید می‌شود؛ به دلیل آنچه گذشت...^{۵۲}

۴. رفع ابهام از مفردات آیه و ترکیبات کلام

نمونه‌های این کارکرد سبب نزول در آثار محقق اردبیلی را با نظر به نتایج حاصل از آن می‌توان با این عناوین مطرح نمود:

۴-۱. گزینش لفظ مشعر به اباحه با وجوب فعل منافات ندارد. وی در باره آیه «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرٌ فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ»^{۵۳} می‌گوید:

برگزیدن این لفظ مشعر به اباحه، در باره سعی بین صفا و مروه، از آن روست که مسلمانان آن را ناروا می‌پنداشتند، بنا بر روایتی که می‌گوید در جاهلیت بر آن دو کوه بت‌هایی بود و مردم بین آن دو کوه طواف کرده، اصنام را لمس می‌کردند؛ حال آن که مسلمانان این عمل را گناه می‌دانستند. وقتی بت‌ها در هم شکسته شد، این گناه رخت بر بست؛ اما مسلمانان همچنان بنا بر تصور پیشین، از سعی اجتناب می‌کردند. این آیه نازل شد تا این گمان را دفع کند. پس معنای «من تطوَّع» می‌تواند چنین باشد: هر کس سعی [بین صفا و مروه] را - که طاعت است - انجام داد... پس در این صورت، «تطوَّع» به معنای مطلق طاعت است، واجب باشد یا مستحب؛ اما وجوب آن از بیان سنت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام استفاده می‌شود.^{۵۴}

اردبیلی با این گفتار، در پی بیان این نکته است که نفی حرج و اثم، با وجوب منافاتی ندارد؛ گرچه وجوب را ثابت نیز نمی‌کند و ثبوت آن به سبب امر دیگری است که همانا سنت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است.^{۵۵}

۵۲. زیادة البيان، ص ۶۹.

۵۳. سوره بقره، آیه ۱۵۸.

۵۴. زیادة البيان، ص ۲۸۸.

۵۵. همان، ص ۲۸۷.

۲-۴. تعیین معنای فعل امر: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ»؛^{۵۶} چنان که از ظاهر آیه پیداست، کَلُوا به مفهوم ترغیب بر اکل و یا اباحه، به مفهوم عدم تحریم، آن است. سبب نزول آیه در مجمع‌البیان به روایت ابن عباس چنین است:

آیه در شأن ثقیف و بنی عامر بن صعصعة و بنی مدلج نازل شده است؛ چرا که آنان برخی رستنی‌ها و برخی انعام را بر خویش تحریم کرده بودند و خداوند با این بیان آنان را نهی نمود. پس در این صورت، «کَلُوا» برای وجوب و به معنای «أَنْتَ لَا بَدَّ مِنَ الْأَكْلِ» یا برای ردِّ حُسن این گونه اجتناب‌ها و نیز به منظور تحریم تبعیت از شیطان وارد شده است.^{۵۷}

۳-۴. عموم لغوی لفظ قابل تخصیص به سبب نیست: «وَأْتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ».^{۵۸} در باره معنای «أُخْصِرْتُمْ» در این آیه، دو احتمال مطرح شده: الف) الصَّدِّ بالعدو؛ این معنا بر سبب نزول آیه تکیه زده است که می‌گوید پس از ممانعت مشرکان به هنگام محرم شدن رسول الله ﷺ برای عمره نازل شده است و آن حضرت پس از قربانی از انجام ادامه مناسک حج بازمانده و به مدینه بازگشتند. شافعی حتی ادعای اجماع مفسران بر این سبب را مطرح نموده است.^{۵۹} ب) المنع بالمرض؛ اصحاب ما حصر را به این معنا مخصوص دانسته و سبب نزول مذکور را صحیح نمی‌دانند.^{۶۰} محقق اردبیلی می‌افزاید که عبارت علامه در منتهی‌المطلب در نقل کلام ابن ادریس مبنی بر این است که حصر به معنای «الصَّدِّ بالعدو» و احصار به معنای «المنع بالمرض» است [و می‌تواند مؤید نظر اصحاب ما (شیعه) باشد]. و سپس متذکر می‌شود که این امر (نظر اصحاب) به دلیل مطلبی که در مورد اجماع در سبب نزول آیه گفته آمد، مخالف ظاهر می‌نماید.^{۶۱} محقق، پس از نقل عبارت ابن ادریس، گزارش اجماع مفسران بر سبب نزول را از جانب علامه نشان از آن دانسته که وی به قابلیت حمل کلمه به هر دو معنا معتقد است؛ چرا که لفظ از نظر لغوی دارای عمومیت بوده و سبب نزول قادر به تخصیص آن نیست، بلکه ظاهر لفظ مورد

۵۶. سوره بقره، آیه ۱۶۸.

۵۷. زیادة البیان، ص ۳۶۴.

۵۸. سوره بقره، آیه ۱۹۶.

۵۹. مجمع‌الفائدة، ج ۷، ص ۳۹۷.

۶۰. زیادة البیان، ص ۲۳۵.

۶۱. مجمع‌الفائدة، ج ۷، ص ۳۹۷.

توجه قرار می‌گیرد.^{۶۲} نیز او در *زبدۃ البیان* - که بعد از *مجمع الفائدة* به خامه درآمده - ابتدا به عموم لفظ اشاره کرده و بعد به بحث در دو نظریه یاد شده می‌پردازد.^{۶۳} به این ترتیب، مفهومی فراتر از «المنع بالمرض» برای احصار قایل است و آن را به معنای مطلق منع دانسته است.

۴-۴. تمسک به رهیافت مفهوم مخالف برآمده از سبب نزول آیه‌ای دیگر در تعیین حجیت یا عدم حجیت مفهوم دیگر: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».^{۶۴} بیضاوی در باره معنای قصر در آیه، این احتمال را مطرح کرده است:

اگر گفته شود که إِنَّمَا مفید قصر حکم بر موارد مذکور در آیه است و چه بسیار حرام‌هایی هست که در این آیه یاد نشده است، می‌گوییم: مراد قصر حرمت است بر آنچه ذکر شده و آنها حلال می‌پنداشتند و نه به صورت مطلق.

مقدس اردبیلی در ارزیابی این سخن می‌نویسد:

وقوع این امر روشن نیست. پس باید گفت حصر در این آیه، نسبت به آنچه آنها بر خود تحریم کرده بودند، اضافی است. و ذکر آن در سبب نزول کریمه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ خَلَا لَا ظُلُمًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ»^{۶۵} گذشت.^{۶۶} یعنی آنچه شما حرام شمرده‌اید، حرام نیست، بلکه این‌ها [که ما می‌گوییم] حرام است.^{۶۷}

به این ترتیب، با تردید افکندن در اصلت یک سبب نزول، توجه خود را به سبب نزول دیگری که صحیح می‌داند، معطوف داشته و با بهره‌گیری از مفهوم مخالف برآمده از سبب نزول یک آیه، به تفسیر و تبیین آیه‌ای دیگر می‌پردازد.

۵. مصداق یابی موضوع حکم

مقدس اردبیلی ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ حَضَرْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُوهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَئِمْسَمَانِ بِاللَّهِ إِنْ اْتَخَذْتُمْ لَأَنْتُمُ لَا تَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّآ إِذَا لَمِنَ الْآثِمِينَ»^{۶۸} در تعیین

۶۲. مجمع الفائدة، ج ۷، ص ۴۱۰.

۶۳. زبدۃ البیان، ص ۲۳۵.

۶۴. سوره بقره، آیه ۱۷۳.

۶۵. سوره بقره، آیه ۱۶۸.

۶۶. رک: تعیین معنای فعل امر.

۶۷. زبدۃ البیان، ص ۶۳۷.

۶۸. سوره مائده، آیه ۱۰۶.

منظور از «أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ» می‌گوید:

شاید مراد این است: دو نفر دیگر که آنها نیز چنین‌اند؛ یعنی دو عادل از غیر شما. نیز احتمال دارد که به غیر عادل غیر مسلمان اکتفا شود. اما این بعید است؛ چرا که مسلمان غیر عادل برای شهادت کافی نیست. پس غیر مسلمان به طریق اولی چنین است. و چنان که در سبب نزول آمده، آخر آن مخصوص اهل ذمه است؛ به خاطر اجماع در مقبول نبودن شهادت حربی در باره مسلمان، و بلکه مطلق کافر مگر در مسأله وصیت و عدم حضور مسلمان که نزد اصحاب ما شهادت کافر در آن پذیرفته می‌شود.^{۶۹}

وی همچنین ذیل کریمه «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»^{۷۰} می‌گوید

ظاهراً مقصود از «أَمْوَالَهُمْ» تمام اموال است؛ چنان که سبب نزول نیز بر آن دلالت دارد.^{۷۱}

۶. برداشت‌ها و دریافت‌های اصولی

دریافت‌های محقق اردبیلی از اسباب نزول آیات تنها به برداشت‌های فقهی محدود نمی‌شود، بلکه می‌توان نمونه‌هایی از دریافت‌های اصولی را در آنها ملاحظه کرد:

۱-۶. او شأن نزول آیه «...إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»^{۷۲} را - که بیان‌گر جواز تطهیر با آب است - شاهد بر آن می‌گیرد که مصادف شدن عمل با حقیقت و واقع صحیح است، گرچه آن عمل از روی علم انجام نشده باشد.^{۷۳} البته این سخن وی نشان دهنده جواز عمل به وهم نیست، بلکه او در این جایگاه عمل به ظن را جایز شمرده است.

۲-۶. در باره آیه «وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»^{۷۴} سبب نزولی از جابر روایت شده است که:

نبی اکرم ﷺ سریه‌ای روانه کرد که من در میان آنها بودم. به تاریکی برخورد کرده و قبله را در نیافتیم. گروهی از ما گفتند ما قبله را یافتیم و به سویی نماز خوانده، علامتی بر آن گذاشتند. و بعضی دیگر، به سمتی دیگر نماز کرده، بر آن نشانی قرار دادند. اما به هنگام طلوع خورشید، آن خطوط را مغایر با قبله یافتند. هنگامی که بازگشتیم، از رسول الله ﷺ

۶۹. زیادة البيان، ص ۴۷۴.

۷۰. سوره بقره، آیه ۲۷۴.

۷۱. زیادة البيان، ص ۱۹۶.

۷۲. سوره بقره، آیه ۲۲۲.

۷۳. مجمع الفائدة، ج ۱، ص ۹۳.

۷۴. سوره بقره، آیه ۱۱۵.

در آن باره پرسیدیم، ایشان سکوت فرمود تا این که این آیه نازل شد.

محقق اردبیلی بعد از نقل این خبر می گوید:

از این روایت فهمیده می شود... که علم قبل از عمل شرط (انجام عمل) نیست؛ بلکه چنان که از عبارات اصحاب پیداست، اگر بعد از حصول ظن عمل کرد و این عمل موافق [کذا!! فی نص المقدس الاردبیلی] با غرض او بود، عمل مجزی است و نیازی به اعاده ندارد.^{۷۵}

۷. اشاره به یک واقعه تاریخی به منظور روشن شدن فضای نزول

محقق اردبیلی گاهی سبب نزول را فقط به عنوان یک رویداد تاریخی - که فضای نزول آیه را اندکی روشن تر می کند - نقل کرده و می گذرد؛ بدون آن که هیچ گونه استفاده فقهی از آن بنماید. یا ذکر آن حادثه در فرآیند استنباط او تأثیری گذارد. گویی سبب را در این موارد تنها نقل می کند که بگوید گر چه این آیه پس از آن واقعه نازل شده، اما این امر موجب تخصیص حکم آیه بدان سبب نمی شود؛ همچنان که در بعضی از این موارد، بعد از آن که سبب نزول را در ابتدا نقل کرد، در انتها و بعد از پردازش احکام مستفاد از آیه می گوید: آن شأن نزول مخصص نیست؛ به عنوان نمونه در شرح آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»^{۷۶} می نویسد:

مقصود آیه، حرام دانستن ممانعت از یاد خداوند در مساجد است، هر مسجدی که باشد و ذکر هر چه باشد؛ گر چه سبب نزول آن خص جنگی است که در روم رخ داد و موجب تخریب بیت المقدس شد، یا در باره مشرکان است؛ آن گاه که حضرت رسول ﷺ را در سال حدیبیه از ورود به مسجد الحرام باز داشتند.^{۷۷}

نقد برخی برداشت های مبتنی بر سبب نزول

در این مجال دیدگاه انتقادی مقدس اردبیلی را در خصوص برخی برداشت های مبتنی بر اسباب نزول بررسی می کنیم:

۱. ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا حَرَّيْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَصَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ أَلَّهِ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا»^{۷۸} به سبب نزولی اشاره دارد که بیضاوی نقل کرده است که این آیه در باره مقدار نازل شده

۷۵. زیادة البيان، ص ۶۹.

۷۶. سوره بقره، آیه ۱۱۴.

۷۷. زیادة البيان، ص ۷۷.

۷۸. سوره نساء، آیه ۹۴.

است که قصد کشتن مردی را کرده بود که گوسفندانی به همراه داشت و با آن که مرد لا اله الا الله گفت، مقدار او را کشت و سپس استنباط بیضاوی را که می‌گوید: «این سبب دلالت دارد بر این که ایمان از روی اکراه صحیح است و این که مجتهد گاهی خطا می‌کند و این خطا نزد خداوند بخشوده است»، به چالش می‌گیرد و می‌نویسد:

این معلوم نیست چرا که مجتهد بودن او (مقداد) بر ما روشن نیست؛ بلکه بدیهی است کسی که این چنین عمل کند، اساساً مجتهد محسوب نمی‌گردد. نیز معلوم نیست که ایمان آن فرد از روی اکراه بوده باشد.^{۷۹}

۲. ذیل کریمه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا»^{۸۰}، نخست، سبب نزول آیه را گزارش می‌کند که در باره ابن عمر است، هنگامی که همسرش را در حال حیض طلاق داده بود و پیامبر او را به رجعت امر کرده و فرموده بودند اگر قصد طلاق دارند به هنگام طهر چنین کنند و سپس نظر بیضاوی را - که با توجه به سبب نزول و نظر به این که امر به شیء مستلزم نهی از ضد آن است، دلالت بر حرمت طلاق در این حال دارد - بیان می‌کند و آن گاه در نقد نظر او می‌نویسد:

بر فرض که استدلال بیضاوی را بپذیریم، دلالت آیه بر عدم وقوع طلاق روشن تر است تا تحریم آن... و ممکن است که رجعت در خبر ابن عمر به معنای لغوی باشد و نه رجعت به اصطلاح فقها.^{۸۱}

نتیجه

مقدس اردبیلی در تحلیل اخبار و روایات سبب نزول کوشاست. او گاه با رویکرد پذیرش روایات اسباب نزول از مضمون آنها استفاده فقهی یا اصولی می‌کند و گاه در صحت روایات سبب نزول تردید می‌افکند؛ بی آن که به سند این روایات نقدی وارد سازد. دریافت‌ها و برداشت‌های متنوع وی از اخبار و روایات سبب نزول نشان می‌دهد که او نقش این مآثورات را در فهم فضای نزول قرآن و در نتیجه، دریافت مفهوم صحیح آیات نه تنها می‌پذیرد، بلکه مهم می‌داند.

کتابنامه

- الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، قاهره: مطبعة حجازی، ۱۳۶۸ق.

۷۹. زیادة البيان، ص ۳۱۲ - ۳۱۳.

۸۰. سورة طلاق، آیه ۱.

۸۱. رک: زیادة البيان، ص ۵۸۰ - ۵۸۱.

- أمل الآمل، محمد بن حسن حرّ عاملی بغداد: مكتبة الاندلس، ۱۴۰۴ق.
- البرهان فی علوم القرآن، زركشى، تحقيق: يوسف مرعشلى، بيروت: دار المعرفة، دوم، ۱۴۱۵ق.
- تسنيم، عبد الله جوادى آملی، قم: اسراء، اول، ۱۳۷۸ش.
- زبدة البيان فی أحكام القرآن، احمد بن محمد مقدس اردبیلی، تهران: المكتبة الجعفریة، اول، بی تا.
- علوم القرآن، محمد باقر حکیم، قم: مجمع الفكر الاسلامی، سوم، ۱۴۱۷ق.
- فقه وفقهای امامیه در گذر زمان، محمد حسن ربانی، تهران: چاپ و نشر بین الملل، اول، ۱۳۸۶ش.
- مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، احمد بن محمد مقدس اردبیلی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، اول، ۱۴۰۳ق.
- معنای متن، ابوزید نصر حامد، ترجمه: مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰ش.
- مقدمه ای بر فقه شیعه، سید حسین مدرسی طباطبائی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، اول، ۱۴۱۰ق.
- مناهل العرفان، عبد العظیم زرقانی، بيروت: دار الاحیاء، اول، ۱۴۱۶ق.
- نقد الرجال، سید مصطفی حسینی تفرشی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول، ۱۴۱۸ق.

بررسی و تحلیل احادیث شیعه درباره قضا شدن نماز صبح پیامبر ﷺ

مهدی اکبرنژاد*

طاهر علی محمدی**

چکیده

یکی از موضوعاتی که در برخی روایات آمده، این است که رسول خدا ﷺ شبی برای انجام نماز صبح در خواب مانده و نماز آن حضرت قضا شده است. این مطلب - که هم در احادیث شیعه و هم اهل سنت ذکر شده - در این نوشتار، تنها از نگاه شیعه بررسی و تحلیل می‌شود. و ابتدا احادیث مورد نظر از لحاظ سندی بررسی شده، سپس با ذکر دیدگاه موافقان و مخالفان، مضمون روایات به نقد کشیده شده و در پایان، با توجه به شواهد و قرائین موجود و نیز ادله کلامی اثبات گردیده است که محتوای آنها قابل پذیرش نخواهد بود.

کلید واژه‌ها: نماز صبح، قضا شدن نماز، پیامبر، تحلیل روایات.

درآمد

بنا به گفته قرآن، رسول خدا ﷺ بشری چونان سایر انسان‌ها با همان ویژگی‌های انسانی بوده است؛^۱ اما با این وجود از برجستگی‌های خاصی برخوردار بوده که دیگر انسان‌ها را توان دست یافتن به آنها نیست.^۲ از این رو، تکالیف و وظایف ویژه‌ای هم بر عهده آن حضرت سپرده شده که دیگر مسلمانان نسبت به آنها تعهد و الزامی ندارند.^۳ آن خصوصیات و مسؤولیت‌ها به طور طبیعی

* استاد یار دانشگاه ایلام، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

** استاد یار دانشگاه ایلام، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

۱. سوره کهف، آیه ۱۱۰.

۲. سوره نجم، آیه ۸.

۳. سوره اسراء، آیه ۷۹؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۶۷۱.

اقتضا دارند که حالات معنوی و عبادی پیامبر ﷺ فوق دیگر مسلمانان بوده باشد و جامعه بشری هم به حق، همین توقع و انتظار را از ایشان به عنوان اسوه^۴ و راهبر داشته و دارند. اما برخلاف این توقع و انتظار، در برخی روایات چنین آمده که در یکی از روزها نماز صبح آن حضرت قضا شده است؛ گرچه قضا شدن غیر عمدی نماز برای افراد عادی خطا محسوب نمی‌شود؛ اما قطعاً برای پیامبری که وظیفه سنگین رسالت و رهبری جامعه را بر عهده داشته و لحظه‌ای از یاد خدا غافل نبوده، چگونه ممکن است اتفاق افتاده باشد؟! آیا از دست دادن فضیلت نماز صبح، آن هم در بهترین زمان ذکر و یاد خدا - که گاه برای افراد عادی هم سرزنش آور و مذمت آمیز است - برای آن حضرت مایه سرزنش و مذمت و تنزل به درجه افراد معمولی نخواهد شد؟ آن هم کسی که نماز شب هم بر او واجب بوده است؟! آیا چنین باوری در باره ایشان با عقل سازگاری دارد؟ آیا روا دانستن این امر در باره آن حضرت، اعتراف به جواز وقوع سهو از ایشان را - که با ادله نقلی و عقلی رد شده است - به دنبال ندارد؟

از این رو، ضرورت دارد که به طور دقیق و همه جانبه به بررسی روایاتی که چنین مضمونی را در بر دارند، پرداخته و غبار از چهره حقیقت برداشته شود.

روایات در این باره و بررسی آنها حدیث ۱.

حدثنا الحسين بن أحمد بن إدريس، قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى، قال: أخذني محمد بن يحيى الخزاز، قال: حدثني موسى بن اسماعيل، عن أبيه، عن موسى بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن علي أمير المؤمنين عليه السلام قال: إن يهودياً كان له على رسول الله دنائز فتقاضاه، فقال له: يا يهودي! ما عندى ما أعطيك ... قال: فإني لا أفارقك يا محمد! حتى تقضيني. فقال: إذا اجلس معك ... ثم قال علي عليه السلام: كان فراش رسول الله ﷺ عباءة وكانت مرفقة أدم حشوها ليف، فثبت له ذات ليلة، فلما أصبح قال: لقد منعني الفراش الليلة الصلاة، فأمر ﷺ أن يجعل بطاق واحد؛^۵

امام موسی بن جعفر علیه السلام از پدر بزرگوارش و ایشان از پدراننش و آنان از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده است که فرمود: فردی یهودی چند دینار از رسول خدا ﷺ طلبکار بود و آنها را از آن حضرت درخواست کرد. پیامبر ﷺ به او فرمود: ای یهودی، چیزی ندارم که به تو بدهم ... یهودی گفت: ای محمد، پس من از تو جدا نمی‌شوم تا [دینارهایم را] پرداخت کنی. پیامبر فرمود: پس با تو می‌نشینم ... سپس امام علی علیه السلام فرمود: فراش رسول خدا ﷺ یک عبا و متکایش از پوست و درونش لیف خرما بود. شبی فراش را برایش تا نمودند [و

۴. سوره احزاب، آیه ۲۱.

۵. امالی الصدوق، ص ۵۶۵؛ مرآة العقول، ج ۱۵، ص ۲۱۶.

برای استراحت آن حضرت پهن کردند]. چون صبح شد، فرمود: این فراش، امشب مرا از نماز [صبح] باز داشت. به همین علت، دستور داد [از آن پس] آن فراش یک تا برایش گسترانده شود.

در سند این حدیث موسی بن اسماعیل قرار دارد که کتاب‌های رجالی همانند *رجال النجاشی*^۶، *الفهرست* شیخ^۷، *معالم العلماء* شهرستانی^۸، *رجال ابن داود*^۹ و *نقد الرجال* تفرشی^{۱۰} تنها به ذکر او و برخی از کتاب‌هایش اکتفا کرده‌اند و توثیق و یا تضعیف نشده است. بنا بر این، سند این روایت مجهول است.

حدیث ۲.

و بأسناده، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده علي بن الحسين، عن أبيه، عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: كان فراش رسول ﷺ عباءة كانت من قطن حشوها ليف، قال: فبيت له عائشة ذات ليلة العباءة، فلما أصبح قال لها: لقد منعتي فراشك الليلة الصلاة، فأخبرتني أنها بيتت العباءة فأمرها أن تجعلها بطاق واحدة؛^{۱۱}

از امام علی عليه السلام نقل شده است که فرمود: فراش پیامبر ﷺ عبايي از پنبه و درونش از ليف خرما بود. امام فرمود: شبی عایشه عبا را تا کرده [و پهن نمود]. چون صبح شد، پیامبر ﷺ به عایشه فرمود: فراش تو امشب مرا از نماز باز داشت. عایشه به ایشان خبر داد که وی عبا را برایش تا کرده است. به همین سبب، پیامبر به عایشه دستور داد که [از آن پس] فراش را یک تایی پهن کند.

سند این حدیث از چند جهت ضعیف است:

اولاً، در کتاب *الجعفریات* و *یا الاشعثیات* نقل شده^{۱۲} که برخی فقیهان آن را معتبر نمی‌دانند و روایاتش را برگرفته از احادیث اهل سنت می‌دانند.^{۱۳} ضمناً شیخ حر عاملی و علامه مجلسی نیز از این کتاب حدیثی نقل نکرده‌اند؛

ثانیاً، در سلسله سند این حدیث، موسی بن اسماعیل قرار گرفته که در بررسی سند حدیث

۶. *رجال النجاشی*، ص ۴۱۰.

۷. *فهرست الطوسی*، ص ۱۶۳.

۸. *معالم العلماء*، ص ۱۲۰.

۹. *رجال ابن داود*، ص ۳۴۵.

۱۰. *نقد الرجال*، ص ۴۲۷.

۱۱. *الجعفریات*، ص ۱۸۴.

۱۲. از آن جهت که روایات این کتاب از امام جعفر بن محمد عليه السلام است، به *الجعفریات* معروف شده است و چون راوی این کتاب محمد بن محمد اشعث بوده، به نام *الاشعثیات* خوانده می‌شود.

۱۳. *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، ج ۲۱، ص ۳۹۸.

پیش گفته شد، توثیق و یا تضعیفی برای وی ذکر نشده است. بنا بر این، قطع نظر از ماهیت و اعتبار خود کتاب،^{۱۴} حدیث نیز از نظر سند محکم و معتبر نیست.

حدیث ۳.

عن علی رضی الله عنه کان فراش رسول الله ﷺ عباءة وكانت مرفقة أدم حشوها ليف، فثنيت ذات ليلة، فلما أصبح، قال: لقد منعني الليلة الفراش الصلاة، فأمر ﷺ أن يجعل له بطاق واحد. وكان له ﷺ فراش من ادم حشوه ليف وكانت له عباءة تفرش له حيثما انتقل...^{۱۵}

از امام علی رضی الله عنه نقل شده که فراش رسول خدا ﷺ یک عبا و متکایش پوستی که درونش لیف خرما بود. پس یک شب آن فراش [برای استراحت آن حضرت] به صورت تا شده پهن گردید. چون صبح شد، پیامبر ﷺ فرمود: این فراش، امشب مرا از نماز باز داشت. پس دستور داد که یک تا برایش پهن گردد. آن حضرت فراشی از پوست داشت که داخلش لیف خرما بود و عبايي داشت که هر گاه نقل مکان می کرد، برایش گسترانده می شد.

این حدیث، هر چند در کتاب ارزشمند *مکارم الاخلاق*، نوشته حسن بن فضل طبرسی، فرزند امین الاسلام ذکر شده است و هم کتاب و هم نویسنده مورد توجه بوده اند، ولی سند آن مرسل است و به همین دلیل، نمی توان آن را حدیثی محکم و معتبر تلقی کرد.

حدیث ۴.

محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن علی بن النعمان، عن سعید الأعرج، قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: نام رسول الله ﷺ عن الصبح، والله عزوجل أنامه حتى طلعت الشمس عليه، وكان ذلك رحمة من ربك للناس، الا لو أن رجلاً نام حتى تطلع الشمس لعيره الناس وقالوا: لا تتورع لصلواتك فصارت أسوة و سنة، فإن قال رجل لرجل نمت عن الصلاة، قال: قد نام رسول الله ﷺ فصارت أسوة و رحمة، رحم الله سبحانه بها هذه الامة؛^{۱۶}

سعید اعرج می گوید: از امام صادق عليه السلام شنیدم فرمود: رسول خدا ﷺ از نماز صبح خواب ماند تا این که خورشید براو طلوع کرد و این قضیه رحمتی از جانب خدایت برای مردم است. آیا نمی بینی که اگر کسی بخوابد تا این که آفتاب طلوع کند، مردم او را سرزنش می کنند و می گویند از نمازت مواظبت نکردی. پس این قضیه نمونه و سنت شد. پس اگر کسی به دیگری بگوید: از نماز خواب ماندی، می گوید: رسول خدا ﷺ [از نماز] خواب ماند. پس آن یک نمونه و رحمتی شد که خداوند سبحان به وسیله اش به امت اسلامی

۱۴. آیه الله داوری در کتاب *اصول علم الرجال بین النظرية والتطبيق*، ص ۳۲۰-۳۲۹ به تفصیل درباره اعتبار کتاب و دیدگاه هایی که در این باره ذکر شده، بحث کرده است.

۱۵. *مکارم الاخلاق*، ص ۳۸؛ *مرآة العقول*، ج ۱۵، ص ۲۵۲.

۱۶. *الکافی*، ج ۳، ص ۲۹۴؛ *مرآة العقول*، ج ۱۵، ص ۱۰۴.

رحم کرد.

سند این حدیث براساس معیارهای رجالی صحیح است؛ چون افراد واقع در سند، همه امامی مذهب و عادل هستند. پس همان گونه که علامه مجلسی نیز گفته^{۱۷} از نظر سند، حدیثی معتبر است.

حدیث ۵.

روی زرارة فی الصحيح، عن أبي جعفر عليه السلام قال: ... أن رسول الله ﷺ عرس في بعض اسفاره وقال: من يكلؤنا؟ فقال بلال: أنا. فنام بلال و ناموا حتى طلعت الشمس. فقال عليه السلام: يا بلال! ما اركدك؟ فقال: يا رسول الله! أخذ بنفسى الذى أخذ بانفاسكم. فقال رسول الله ﷺ: قوموا فتحولوا عن مكانكم الذى اصابكم فيه الغفلة ...

امام باقر عليه السلام فرمود: رسول خدا ﷺ در برخی سفرهایش فرود آمد و [آن گاه] فرمود: چه کسی عهده دار [فوت نشدن نماز صبح] ما می شود؟ بلال گفت: من، ولی بلال خوابش برد و آنان [هم] خوابیدند تا خورشید طلوع کرد. پس پیامبر فرمود: ای بلال، چه چیزی تو را به خواب برد؟ بلال جواب داد: ای رسول خدا، جانم را آن کسی گرفت [مرا به خواب برد] که جان شما را گرفت [شما را خواباند]. آن گاه پیامبر فرمود: برخیزید و از محلی که این غفلت از آنجا به شما رسید، نقل مکان بدهید.

این حدیث را شهید اول در *التهذیب* نقل کرده و با این الفاظ در کتاب های حدیثی پیش از شهید روایت نشده است. محدثان دیگر بعد وی، مثل مجلسی،^{۱۸} و شیخ حر عاملی،^{۱۹} نیز به نقل از شهید، حدیث را ذکر کرده اند.

با توجه به این که این روایت در منابع شناخته شده حدیثی وجود ندارد و از طرفی تصحیح شهید بر اساس مبانی خودش بوده است، شاید نتوان این روایت را به عنوان یک حدیث صحیح براساس مبانی فعلی تلقی کرد.

حدیث ۶.

عدة من اصحابنا، عن احمد بن محمد بن خالد، عن علي بن الحكم، عن ابان الاحمر، عن حمزة بن طيار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لى: اكتب فأملى على إن من قولنا إن الله تحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ... فنام رسول الله ﷺ عن الصلاة، فقال: أنا أنيمك وأنا أوقظك، فإذا قمت فصل ليعلموا إذا اصابهم ذلك كيف يصنعون ليس كما يقولون إذا نام عنها هلك ...^{۲۰}

۱۷. *مرآة العقول*، ج ۱۵، ص ۶۵.

۱۸. *بحار الانوار*، ج ۱۷، ص ۱۰۷؛ ج ۸۴، ص ۲۴؛ ج ۸۵، ص ۲۹۰.

۱۹. *وسائل الشيعة*، ج ۴، ص ۲۸۵-۲۸۶.

۲۰. *الكافي*، ج ۱، ص ۱۶۴-۱۶۵؛ *وسائل الشيعة*، ج ۸، ص ۳۵۴-۳۵۵؛ *مرآة العقول*، ج ۱۵، ص ۳۰۰-۳۰۱؛ *المحاسن*، ج ۱، ص ۲۳۶؛

حمزة بن طیار از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که به من فرمود: بنویس. پس به من املا کرد که از گفته های ما این است که خدا بر بندگان به آنچه که به آنها داده و به آنان شناسانده، احتجاج می کند... رسول خدا صلی الله علیه و آله از نماز صبح خواب ماند و خدا فرمود: من تو را به خواب می برم و من تو را بیدار می کنم. پس هرگاه برخاستی، نماز بگزار تا مردم بدانند هرگاه این قضیه برایشان اتفاق افتاد، چگونه عمل کنند و چنین نیست آن گونه که می گویند؛ هرگاه شخص از نماز صبح خواب ماند، نابود شده است.

اگر وثاقت حمزة بن الطیار ثابت شود، این روایت موثق محسوب می شود؛ اما به لحاظ تردیدی که آیه الله خویی در باره نقل کشی ابراز داشته ^{۲۱} و آن را بر پدرش محمد طیار تطبیق داده، نه بر خود حمزه، ^{۲۲} توثیق روایت کاری مشکل است. البته طبق نظریه معروف و مشهور، این حدیث به خاطر این که أبان بن عثمان از ناووسیه ^{۲۳} است، موثق تلقی شده است.

حدیث ۷.

ورینا عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام أن رسول الله صلی الله علیه و آله نزل في بعض أسفاره بوادي فبات فيه، فقال: من يكلؤنا الليلة؟ فقال بلال: أنا يا رسول الله. فنام الناس جميعاً فما أيقظهم إلا حر الشمس، فقال رسول الله صلی الله علیه و آله: ما هذا يا بلال؟ فقال: أخذ بنفسي الذي أخذ بأنفاسكم يا رسول الله! فقال صلی الله علیه و آله: تنحوا من هذا الوادي الذي اصابكم فيه هذه الغفلة، فإنكم بتم بوادي الشيطان ثم توضعاً وتوضعاً الناس وأمر بلالاً فأذن و صلى ركعتي الفجر ثم أقام فصلى الفجر؛ ^{۲۴}

از امام علی علیه السلام نقل شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله در برخی سفرهایش در یک سرزمینی فرود آمد و در آنجا بیتوته کرد. سپس فرمود: چه کسی امشب عهده دار [فوت نشدن نماز] ما می شود؟ بلال عرض کرد: من ای رسول خدا. [آن گاه همه مردم با پیامبر خوابیدند و چیزی جز گرمای خورشید آنان را بیدار نکرد. پس رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: ای بلال، این چه کاری است [که کردی]؟ بلال عرض کرد: مرا خواباند همان کسی که شما را خواباند. پس پیامبر فرمود: از این سرزمینی که این غفلت در آنجا به شما رسیده، دور شوید؛ زیرا شما در سرزمین شیطان خوابیدید. سپس پیامبر وضو ساخت و مردم وضو گرفتند. و آن گاه [به بلال] دستور داد [که اذان بگوید]. بلال اذان گفت. پیامبر دو رکعت نماز خواند. آن گاه برخاست و [قضای] نماز صبح را به جای آورد.

التوحيد، ص ۴۱۳.

۲۱. رجال الکشی، ص ۳۴۸.

۲۲. معجم الرجال الحديث، ج ۷، ص ۲۹۵.

۲۳. ناووسیه فرقه ای بوده اند که معتقد بودند امام صادق علیه السلام زنده است و نمرده و نخواهد مرد و بعداً ظهور خواهد کرد و آن حضرت، همان مهدی موعود است که وعده ظهورش داده شده است (کلیات فی علم الرجال، ص ۳۹۸).

۲۴. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۱۴۱.

این روایت - که در دعائم الاسلام نقل شده - قطع نظر از اعتبار کتابکه در باره آن بحث‌هایی شده و برخی همانند علامه مجلسی روایات آن را تنها به عنوان مؤید قبول کرده‌اند^{۲۵} - مرسل است و اعتبار کافی ندارد.

حدیث ۸.

وعنه [حسین بن سعید]، عن النضر بن سويد، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: إن رسول الله ﷺ رقد فغلبته عيناه فلم يستقيظ حتى أذاه حرُّ الشمس، ثم استيقظ فعاد نأديه ساعة وركع ركعتين، ثم صلى الصبح وقال: يا بلال مالك؟ فقال بلال: أرقدني الذي أرقدك يا رسول الله ﷺ. قال: وكره المقام وقال نمت بؤادي الشيطان؛^{۲۶} عبدالله بن سنان می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: رسول خدا ﷺ خوابید و خواب بر او غلبه کرد؛ به گونه‌ای که بیدار نشد تا این که گرمای خورشید او را اذیت کرد. پس بیدار شد و به جایی که اصحابش بودند، برگشت و ساعتی ماند و دو رکعت نماز خواند؛ سپس نماز صبح خواند و به بلال فرمود: تو را چه شده [که ما را بیدار نکردی]؟ بلال گفت: همان کسی که شما را خوابانید، مرا خواباند. امام صادق علیه السلام فرمود: پیامبر از آن وضعیت ناراحت شد و فرمود: شما در سرزمین شیطان خوابیدید.

بر اساس معیارهای معمول، سند این حدیث، صحیح است.^{۲۷} با توجه به آنچه ذکر شد، در هشت روایتی که وجود دارد، دو روایت بنا بر نظر مشهور صحیح هستند و یک حدیث نیز موثق است و دیگر احادیث اعتبار کافی ندارند.

دیدگاه موافقان و مخالفان

الف) موافقان

برخی از عالمان و صاحب نظران شیعه با ذکر این احادیث و استناد به آنها در بعضی از جاها به ظاهر، آنها را پذیرفته‌اند و برخی دیگر، ضمن پذیرش مضمون این احادیث به بعضی از ایرادات وارد شده بر آنها نیز پاسخ داده‌اند.

برخی علما، مانند شهید اول،^{۲۸} شهید ثانی،^{۲۹} علامه مجلسی،^{۳۰} شیخ بهایی،^{۳۱} جواد

۲۵. اصول علم الرجال، ص ۱۵۴.

۲۶. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۲۶۵؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۲۸۶.

۲۷. ملاذ الأخیار، ج ۴، ص ۳۳۶؛ استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، ج ۴، ص ۴۷۵.

۲۸. ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۲، ص ۴۲۲.

۲۹. مسالک الأفهام الی تنقیح شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۳۸۵.

۳۰. مرآة العقول، ج ۱۵، ص ۱۵۷.

۳۱. الحبل المتین فی أحكام الدین، ص ۱۴۹ - ۱۵۰.

عاملی،^{۳۲} صاحب جواهر^{۳۳} و حکیم^{۳۴} برای اثبات یک فلسفه فقهی به این روایات اشاره کرده و آنها را دلیلی بر تأیید نظر خود دانسته و چندان بحثی در ماهیت و چگونگی اثبات یاردهشان نداشته‌اند. ولی تعداد دیگری از عالمان و فقیهان، ضمن استناد به این احادیث به تحلیل ماهوی آنها پرداخته و دلایل پذیرش آنها را نیز ذکر کرده‌اند:

شیخ انصاری - که خود مخالف مضمون آنهاست - به هنگام ذکر این احادیث به برخی از دلایل موافقان اشاره کرده و می‌گوید:

چون خواب بر انبیا عیب و نقصی نیست و از آن روی که هیچ انسانی از غلبه خواب در امان نمی‌ماند و این عیب نیست؛ بر خلاف سهو که یک نوع کاستی تلقی می‌شود و سهو گاهی از ناحیه خود انسان است، در حالی که خواب تنها از جانب خداوند است ... و حکیمان و خردمندان از امانت دادن اموال و اسرار خودشان به افرادی که مرتکب سهو می‌شده‌اند، خودداری می‌کرده، ولی از به ودیعه گذاشتن آن اموال در نزد کسانی که خواب بر آنها غلبه می‌کرده است، امتناع نمی‌کرده‌اند.^{۳۵}

علامه مجلسی در ضمن دفاع از این روایات می‌گوید:

از پیشینیان از اصحاب کسی را ندیده‌ام که این احادیث را رد کند، مگر گروه اندکی از متاخرین که گمان برده‌اند این حالت با عصمت سازگاری ندارد؛ ولی باور من این است که آنچه آنان ادعا کرده‌اند [یعنی عصمت پیامبر ﷺ] با خواب ماندن ایشان منافات ندارد، چون مرادشان از عصمت، عصمت در حال تکلیف، تمییز و توانایی است ...^{۳۶}

ایشان در جایی دیگر در شرح یکی از این احادیث می‌نویسد:

خواب ماندن پیامبر - که باعث قضا شدن نمازش شده - از جمله روایاتی است که عامه و خاصه آن را نقل کرده‌اند و این مانند سهو نیست. لذا جز اندکی، کسی سهو را نگفته است ...

وی در ادامه می‌گوید:

اگر گفته شود در روایات آمده که خواب رسول خدا ﷺ همانند بیداری وی است و آنچه که در بیداری می‌بیند، در خواب هم می‌بیند، پس با این حال چگونه نمازش قضا شده؛ جواب داده می‌شود که اولاً، این حالتی که برای ایشان گفته شده که خواب آن حضرت

۳۲. مفتاح الکرامه، ج ۹، ص ۶۳۵.

۳۳. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۱۳، ص ۷۱.

۳۴. مستمسک العروة الوثقی، ج ۷، ص ۸۹.

۳۵. رسائل فقیهه، ۳۲۰-۳۲۱.

۳۶. مرآة العقول، ج ۱۵، ص ۱۲۰.

مانند بیداری بوده، در اغلب حالاتش بوده و گرنه ممکن است به اراده الهی در برخی اوقات خواب ایشان همانند خواب بقیه مردم بوده باشد. ثانیاً، آن حضرت مکلف به عمل کردن به این علم نبوده است. ثالثاً، در آن زمان به خاطر مصلحتی که ذکر شده [سرزنش نشدن سایر مسلمانان به هنگام قضا شدن نماز صبحشان] مکلف به خواب ماندن بوده است.^{۳۷}

علامه طباطبائی در پاسخ به سؤالی در باره این احادیث می‌گوید:

حضرت رسول اکرم ﷺ بشر بوده‌اند، بدنشان احساس [نیاز به] استراحت نمود و به خواب ادامه دادند و این روایت، حدیث مشهوری است. البته بعد از آن، روی عباى دو لایه نخوابیدند.^{۳۸}

آیه الله بهجت با پذیرش ضمنی حدیثی که شهید در *الذکری* آورده و این که ایشان گفته است کسی را نیافته‌ام که به جهت مخالفت با عصمت، این حدیث را رد کرده باشد، می‌گوید:

راهی برای ما نیست [که بگوییم] حضرت در وقت، نمازش را نخوانده است؛ زیرا چه بسا دیگران به واسطه خواب از اقامه نمازش مطلع نشده باشند و گفتار ایشان که خطاب به آنان فرمود: «نمتم»، اشعار به این مطلب دارد، ولی اعاده نماز بعد از وقت به صورت جماعت، مشروعیتش نیاز به دلیل خاص دارد.^{۳۹}

ملا احمد نراقی در *مستند الشیعه*، بعد از ذکر چند حدیث از روایات یاد شده، می‌گوید:

اگر به این روایات، چنین اشکال شود که باعث ایراد بر پیامبر ﷺ به سبب خواب ماندنش از نماز می‌شوند؛ به خصوص این که [در روایت آمده است:] قلبش به خواب نمی‌رود و خصوصاً با در بر داشتن برخی از آنها این گفتار پیامبر را که فرمود: «انما نمتم بوادى الشیطان»، که دلالت می‌کند بر این که منشأ خواب آنان تسلط شیطان بوده، در حالی که سلطنت شیطان بر کسانی است که ولایت او را پذیرفته‌اند، نه بر مؤمنانی که با پیامبر بوده‌اند، [ایرادشان] جداً مخدوش است؛ چون خواب ماندن، عیبی برای حضرت محسوب نمی‌شود، بلکه رحمتی برای امت است؛ چنان که در بعضی از این اخبار به آن اشاره شده و این که خداوند به سبب مصلحتی خواب را بر او غلبه داده، هرگز موجب ایراد به آن حضرت نمی‌شود و با بیداری دلش [نیز] منافاتی ندارد و در سرزمین شیطان بودن بر تسلط شیطان بر همه دلالت ندارد. نهایتش این بوده که برخی از آنها را به خواب برده باشد. این احتمال رد نمی‌شود؛ چون همه آنان معصوم نبوده‌اند؛ بلکه شاید منافقان نیز

۳۷. همان، ص ۶۶.

۳۸. پژوهشی در باب علم امام، ص ۱۶۳.

۳۹. بهجت الفقیه، ص ۱۵۰.

در میانشان بوده باشند.^{۴۰}

(ب) مخالفان

بی گمان، بیشتر صاحب نظران و دانشمندان شیعه که به تحلیل مضمون این حدیث پرداخته‌اند، به دلایل مختلف، محتوای این احادیث را - که گویای در خواب ماندن رسول خدا ﷺ برای نماز صبح است - نپذیرفته‌اند. در اینجا سخنان برخی از معروفین آنان ذکر می‌شود: شیخ مفید - که از استوانه‌های اصلی شیعه محسوب می‌شود - می‌نویسد:

نیز آن خبری که گویای در خواب ماندن رسول خدا ﷺ از نماز صبح است، از جنس خبری است که گویای سهو پیامبر ﷺ در نماز است و این اخبار [در خواب ماندن]، از اخبار آحاد است که نه باعث علمی می‌شود و نه عملی بر طبق آنها و هر کس بر طبق آنها عمل کند، به یقین به ظن عمل کرده است.^{۴۱}

البته ایشان در ادامه مطلب، با تفاوت گذاشتن بین سهو و خواب، به گونه‌ای خواسته سهو را به دور از شأن رسول خدا ﷺ بدانند؛ در حالی که خواب ماندن برای نماز را خیلی مستبعد و دور از شأن مقام آن حضرت نشمرده است.^{۴۲}

سید بن طاووس با اشاره به برخی از روایات نقل شده از اهل سنت - که به همین مضمون آمده است - می‌گوید:

بین این احادیث و آنچه در حدیث: «تنام عینه و لا تنام قلبه» آمده، تناقض وجود دارد.^{۴۳}

صاحب جواهر بعد از مطرح کردن برخی از دلایل موافقان این احادیث می‌گوید:

با همه این احوال، انصاف این است که نمی‌توان جرأت کرد که این قضیه را به آن حضرت نسبت داد؛ چون آیات و روایات؛ چنان که نقل شده است، بر پاک بودن آن حضرت و اهل بیتش علیهم‌السلام از تمام پلیدی‌ها، گناهان، زشتی‌ها و عیوب و [نیز] بر مصون ماندن از هرگونه لغزش و خطایی در گفتار و رفتار دلالت دارند و این که آنان به بالاترین درجات کمال رسیده‌اند و از نظر کمالات بر همگان برتری دارند و چشم‌هایشان به خواب می‌رود و دل‌های آنان بیدار است، و این که حالت آنان در خواب، مانند حالشان در بیداری است. و خواب، چیزی از ادراک آنها را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد ... و این که ملائکه شب و روز نماز صبح پیامبر را مشاهده می‌کردند و به هنگام هر نمازی نزد ائمه علیهم‌السلام

۴۰. مستند الشیعة، ج ۷، ص ۲۸۱.

۴۱. رساله عدم سهو النبی، ص ۲۷.

۴۲. همان، ص ۲۸.

۴۳. به نقل از: رسائل فقهیه شیخ انصاری، ص ۳۲۱-۳۲۲.

می آمدند و روز و ساعت و زمان نمازی نبود، مگر آن که متوجهش بودند تا با آنان ﷺ نماز برگزار کنند و آنان مؤید به روح القدس بودند و او آنان را خبر می داد و تأییدشان می کرد... و کمتر از خروس نبوده اند که در هنگام نمازهای واجب بانگ بر می آوردند...^{۴۴}

وحید بهبهانی می گوید:

... این روایت [صحیح عبد الله بن سنان] و آنچه با آن موافقت دارد، هرچند صحیح تلقی می شوند، ولی دربردارنده موضوعاتی هستند که هیچ یک از شیعیان به آن باور ندارند و عقل و قرآن و روایاتی بر فساد آن دلالت می کنند.^{۴۵}

وی در جایی دیگر می گوید:

گفتار حضرت رسول ﷺ که فرموده اند: «نتمم بواذی الشیطان»، چنین اعلام می دارد که شیطان منشأ خواب رفتن آنان شده؛ در حالی که شک و شبهه ای وجود ندارد که شیطان جز بر موالیان خود بر مؤمنینی که در این آیه^{۴۶} ذکر شده اند، هیچ سلطه ای ندارد. پس چگونه بر حضرت رسول ﷺ تسلط خواهد داشت؟!^{۴۷}

بحرانی هم می گوید:

همه تعجب از اصحاب ما [علمای امامیه] این است که با وجود اجماعی که بر عدم جواز سهو از پیامبر ﷺ دارند، به طوری که مخالفتی از آنان در این خصوص ذکر نشده جز از صدوق و استادش ابن ولید - که بر آنان نیز در این باره خورده گرفته اند - ، ... چگونه این اخبار [قضا شدن نماز صبح پیامبر] را پذیرفته و به مثل چنین حکمی که در آن روایات نقل شده است و با اعتقاداتشان مخالفت دارد، اعتماد کرده اند؟!^{۴۸}

شیخ انصاری نیز بعد از پرداختن به برخی از روایات وارد شده در این موضوع می نویسد:

انصاف این است که در خواب ماندن پیامبر ﷺ یا یکی از ائمه معصوم ﷺ برای نماز واجب، بخصوص مؤکدترین واجبات، کاستی برای آنان است که اخبار گویای کمالاتشان، آن را رد می کند...؛ بلکه عقل عقلاً شهادت می دهد که سهو در دو رکعت نماز، آسان تر است از این که پیامبر از نماز صبح خواب مانده باشد و این که چنین خواب رونده ای بیشتر از سهو کننده سزاوار سرزنش است.^{۴۹}

۴۴. جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۱۳، ۷۲-۷۶.

۴۵. الحاشیه علی مدارک الأحکام، ج ۳، ص ۳۳۶.

۴۶. سوره نحل، آیه ۱۰۰.

۴۷. الحاشیه علی مدارک الأحکام، ج ۳، ۴۰۱.

۴۸. الحدائق الناضرة، ج ۶، ص ۲۷۳.

۴۹. رسائل فقیهه، ص ۳۲۲.

نیز محمد حسین مظفر،^{۵۰} آیه الله بروجردی^{۵۱} و آیه الله تبریزی در چند جا^{۵۲} با صراحت این موضوع را رد کرده‌اند و ساحت پیامبر اسلام ﷺ را از این که برای نماز در خواب مانده باشد، مردود دانسته‌اند.

آیه الله خویی بعد از اشاره به این مسأله و پذیرش دلالت تام و تمام روایات بر موضوع، پذیرفتن مضمون آنها را دشوار دانسته و در پایان، گفته است که علم آن را باید به اهلش واگذار کرد و یا آنها را حمل بر تقیه باید کرد.^{۵۳}

بررسی و تحلیل آنچه گذشت

در باره این موضوع از منابع شیعی، هشت حدیث را با عبارت‌های مختلف از ائمه معصومین علیهم‌السلام نقل کردیم که هر چند بیشتر آنها اعتبار و صحت لازم را نداشت، اما در میانشان روایاتی که بر اساس سنجش‌های رجالی معتبر باشند، نیز وجود دارد. با این وجود، واضح است که صرف صحت و اعتبار روایت نمی‌تواند معیار پذیرش باشد؛ چون در موارد مشابه، با این که روایت معتبر و مورد قبولی وجود دارد، اما مضمون آن احادیث مورد قبول پذیرش قرار نگرفته است؛ مثلاً با وجود روایات معتبر در باره سهو النبی، از جمله موثقه سماعه^{۵۴} و صحیحه سعید اعرج،^{۵۵} تقریباً تمامی علمای شیعه، بجز شیخ صدوق و استادش ابن الولید، این قضیه را نپذیرفته‌اند.

بنا بر این، نمی‌توان فقط به دلیل این که در باره موضوعی، حدیث و یا چند حدیث معتبر وجود داشته باشد، آن را به عنوان یک امر قطعی و حتمی تلقی کرد؛ چون اولاً برخی از عالمان شیعه همانند سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) اصولاً عمل کردن به مفاد خبر واحد را قبول ندارند^{۵۶} و ثانیاً کسانی هم که خبر واحد را حجت دانسته‌اند، هرگز رأی به حجیت مطلق اخبار آحاد نداده، بلکه با شرایط و ضوابط خاصی آن را پذیرفته‌اند؛ از جمله این که مفاد حدیث نباید مخالف با قرآن باشد؛ چنان که در روایاتی چند این عدم مخالفت مورد تصریح واقع شده است.^{۵۷} بسیاری از علما نیز بر اساس همین گونه روایات، عمل به خبر واحد را مشروط به مخالفت نداشتن با کتاب و سنت

۵۰. علم امام، ص ۷۰.

۵۱. نه‌ایة التقریر، ج ۳، ص ۱۴۱.

۵۲. الانوار الالهیه، ص ۵۱؛ صراط النجاة، ج ۵، ص ۲۸۷.

۵۳. معجم رجال الحديث، ج ۷، ص ۱۷۲.

۵۴. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۴۶.

۵۵. همان، ص ۳۴۵.

۵۶. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۷ و ۳۰۹.

۵۷. الفصول المختارة، ص ۱۷۷؛ العمدة، ص ۸۴.

قطعی کرده‌اند.^{۵۸}

نکات قابل تأمل در این احادیث

اکنون باید دید آیا این دو یا سه حدیثی که به نگاه رجالی دارای اعتبار و وثوق‌اند، می‌توانند در مقابل شواهد و قرائین دیگر؛ از جمله برخی از آیات و روایات دلالتشان مورد قبول باشد یا نه؟ به نظر می‌رسد که پذیرش دلالت این روایات به دلایلی که در پی می‌آید و احیاناً در لابه لای نوشته‌های پیش به برخی از آنها اشاره شده، کاری مشکل و دشوار است:

۱. تعلیلی که در حدیث صحیح سعید اعرج^{۵۹} آمده که خواب ماندن حضرت رسول ﷺ را رحمت برای امت و به هدف جلوگیری از سرزنش کسانی که گاه نماز صبحشان قضا می‌شود، ذکر کرده، با آنچه که در روایت صحیح دیگری که در *تهذیب الأحکام*^{۶۰} آمده و در آن، حضرت رسول ﷺ فرموده‌اند: «نتمم بواदी الشیطان»، همخوانی ندارد؛ زیرا در حدیث سعید اعرج، خواب ماندن حضرت، رحمت الهی برای امت محسوب شده؛ در حالی که در حدیث دیگر، شیطان، عامل خواب ماندن معرفی شده است! همین ناهمخوانی نیز بین حدیث سعید اعرج و حدیثی که شهید در *الذکری* نقل کرده، وجود دارد؛ چون در این حدیث، حضرت رسول ﷺ بعد از بیدار شدن می‌فرماید: «قوموا فتحوا لواء عن مکانکم الذی اصابکم فیہ الغفلة»؛ یعنی بلند شوید و از جایی که در آن دچار غفلت شده‌اید، نقل مکان کنید. واضح است که حضرت، کمال ناخرسندی و ناخشنودی خود را از این حالت پیش آمده ابراز می‌دارد؛ در حالی که در حدیث *الکافی* گویی آن حضرت اصلاً از جریان پیش آمده ناراحت نشده‌اند!

۲. از روایتی که شیخ در *تهذیب* ذکر کرده که حضرت در آن فرمودند: «نتمم بواदी الشیطان» و نیز از آنچه که شهید در *الذکری* آورده، چنین فهمیده می‌شود، آن خوابی که بر حضرت مستولی شد، همانند خوابی است که از جانب شیطان بر بقیه مردم غلبه می‌کند؛ در حالی که چنین امری قطعاً نسبت به آن حضرت غیر ممکن و ممتنع است؛ چون این خود به معنای غلبه غفلت بر حضرت خواهد بود. در روایات آمده است: شب را شیطانی است که به او زهاد گویند و چون بنده برای نماز خواندن از خواب بیدار شود، به او گوید: هنوز ساعت تو فرا نرسیده؛ پس بار دیگر از خواب بیدار شده و باز می‌گوید: وقتت نرسیده و به همین صورت او را باز می‌دارد تا صبح طلوع می‌کند. آن گاه در گوش او ادرار کرده و به سرعت می‌رود و بر خود می‌بالد.^{۶۱}

۵۸. الخلاف، ج ۴، ص ۴۴۸؛ الحاشیة علی مدارک الأحکام، ج ۳، ص ۳۹۵؛ عوائد الأيام، ص ۱۴۴.

۵۹. الکافی، ج ۳، ص ۲۹۵.

۶۰. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۲۵۵.

۶۱. المحاسن، ص ۸۶؛ مرآة العقول، ج ۱۵، ص ۱۷۰.

نیز جمله «نمتم بواذی الشیطان» مثبت نوعی تسلط شیطان بر آن حضرت خواهد بود که مخالف صریح چند آیه قرآن است که در آنها تسلط شیطان را بر بندگان خاص خداوند منتفی دانسته‌اند. در یکی از آن آیات می‌فرماید:

إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٦٢﴾ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ؛^{۶۲}

شیطان را بر کسانی که ایمان آورده‌اند و بر خدا توکل می‌کنند، تسلطی نیست. تسلط او تنها بر کسانی است که دوستش می‌دارند و به خدا شرک می‌آورند.

همین مضمون در آیه ۴۲ سوره حجر و ۶۵ سوره اسراء نیز آمده است. حال وقتی طبق مفاد این آیات، تسلط شیطان بر مؤمنان منتفی باشد، به طور قطع، در باره پیامبر ﷺ نیز منتفی خواهد بود؛ چه در خواب باشد و چه در بیداری؛ مگر آن که توجیهی را که آیه الله بهجت مطرح کرده است، بپذیریم. به نظری این احتمال وجود دارد که رسول خدا ﷺ نماز خوانده باشند؛ چرا که خطاب به همراهان فرمودند: «نمتم بواذی الشیطان».^{۶۳} اما به نظر می‌رسد این توجیه درست نباشد؛ به چند دلیل:

الف. در این دو روایت آمده که حضرت نماز را در خارج وقت، آن هم به صورت جماعت اقامه کرده است. اگر ایشان نمازش را دور از انتظار همراهانی که در خواب بوده‌اند، در وقت خودش اقامه کرده، پس کدام نماز قضا شده را به صورت جماعت در خارج وقت خوانده است؟!

ب. بر اساس همین دو روایت، پیامبر ﷺ بلال را مأمور بیدار کردن خود و مردم کرده که این نشان از اهمیت موضوع دارد. حال اگر واقعاً خود آن حضرت برای نماز بیدار شده، چرا همراهانش را بیدار نکرده است تا این فضیلت از آنها سلب نگردد؟ آیا تفاوتی بین بیدار شدن مردم توسط بلال و توسط پیامبر ﷺ بوده است؟!

ج. در این دو حدیث، پیامبر ﷺ بلال را به دلیل خواب ماندن و انجام ندادن مأموریتش مورد عتاب قرار داده است. اگر آن حضرت بیدار شده و با این وجود، همراهانش را بیدار نکرده‌اند، آیا توبیخ بلال معنایی پیدا می‌کند؟

پس در هر صورت، تناقض بین مضمون این دو روایت با آیات مورد بحث به حال خود باقی است و موجب طرد آنها خواهد شد.

با توجه به نکات یاد شده، این نوع روایات، اشکالات دیگری نیز پیدا می‌کنند؛ زیرا در صورتی که بپذیریم نماز پیامبر قضا شده است، خطاب آن حضرت به همراهانش (نمتم بواذی الشیطان)

۶۲. سوره نحل، آیه ۹۹ و ۱۰۰.

۶۳. بهجة الفقیه، ص ۱۵۰.

درست نخواهد بود؛ زیرا خودش را از این خطاب بیرون کرده؛ در حالی که طبق فرض، نماز خودش هم قضا شده است! پس در مضمون خود این روایات هم تناقض وجود دارد. ضمناً از پاسخ بلال به پیامبر ﷺ یا باید بپذیریم جوابش به آن حضرت یک نوع بی ادبی بوده که با توجه به سابقه و فضایل بلال، پذیرش چنین امری از او بسیار مشکل است و یا باید العیاذ بالله بپذیریم که سؤال آن حضرت در غیر موردش بوده، که چنین چیزی قطعاً محال است.

ایراد دیگری که در مضمون این دو روایت خودنمایی می‌کند، این است که طبق مفاد آنها پیامبری که نماز شب هم براو واجب بوده، آیا به خاطر بیداری برای نماز صبح خود محتاج یکی از همراهان خود بوده است؟! به تعبیر دیگر، لازم می‌آید که یک انسان معصوم، آن هم با آن همه تقرب و غرق بودن در یاد خدا، برای انجام عبادت خود نیازمند یک انسان معمولی غیر معصوم باشد! آیا این قابل قبول است؟ اصلاً این چه نوع تقریبی بوده که با وجود آن همه سفارش خداوند به بیداری در بخشی از شب برای اقامه نماز شب، حتی برای نماز صبح خود نیز نیاز داشته دیگران او را بیدار کنند؟!

۳. اگر بپذیریم که نماز صبح آن حضرت قضا شده، باید بپذیریم که نماز شبش نیز قضا شده است؛ زیرا نمی‌توان قبول کرد که حضرت برای نماز شب بیدار شده و بعد از ساعاتی راز و نیاز با خدا و پیش از اقامه نماز صبح خوابیده و بدین سبب، نمازش قضا شده باشد. این در حالی است که روایات یاد شده تنها به قضای نماز صبح آن حضرت اشاره کرده و ذکری از نماز شب - که بر ایشان واجب بوده - به میان نیاورده‌اند! مگر نه این است که اهمیت نماز شب برای آن حضرت مثل سایر نمازهای یومیه بوده است؟ پس چرا هیچ اشاره‌ای به آن نشده است؟ آیا این ترجیح بلامرجح نیست؟

۴. در برخی روایات چنین آمده که حضرت رسول ﷺ فرموده است:

تنام عینای ولا ینام قلبی؛^{۶۴}

چشمانم به خواب می‌رود، ولی قلبم نمی‌خوابد.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که پیامبری که قلبش خواب نمی‌رود، چگونه می‌توان پذیرفت که برای خواندن نماز، خواب مانده باشد؟
۵. پیامبری که خداوند در قرآن به وی می‌فرماید:

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنُصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ؛^{۶۵}

۶۴. مستند/احمد، ج ۱، ص ۲۲۰ و ۳۶؛ سنن ابی داود، ج ۱، ص ۵۲؛ مرآة العقول، ج ۱۵، ص ۲۵.

۶۵. سوره مزمل، آیه ۲۰.

پروردگار تو می‌داند که تو و گروهی از آنان که با تو هستند، نزدیک به دو ثلث شب و نیم شب و ثلث شب را به نماز می‌ایستید.

چگونه می‌توان تصور کرد که برای نماز واجبش در خواب مانده باشد؟! مگر نه این است که خدا خبر از تحقق این امر داده، آیا قضا شدن نماز صبح آن حضرت، نقض خبر و علم خداوند نمی‌کند؟

۶. همان گونه که پیش‌تر در سخنان شیخ انصاری ذکر شد که اگر سهو بر پیامبر ﷺ ناروا و غیر صحیح است و مقام نبوت پیامبر ﷺ از آن مبرا است، به طریق اولی باید از این حالت هم به دور باشد؛ چون سرزنی که نسبت به خواب ماندن از نماز صورت می‌گیرد، بیش از سهو است و بدی و زشتی سهو اگر بتوان آن را کاستی تلقی کرد، به مراتب کمتر از خواب ماندن برای نماز است.

نتیجه

هر چند در میان روایاتی که گویای خواب ماندن رسول خدا ﷺ برای نماز صبح هستند، دو روایت صحیح و یکی موثق هستند، ولی با توجه به آنچه که گذشت، معتبر بودن سند حدیث هرگز به معنای پذیرش قطعی آن نیست و مواردی این چنین وجود دارد که در عین اعتبار سند، محتوای آنها مورد عمل و قبول واقع نشده است. در اینجا نیز با توجه به وجود برخی ناهمخوانی‌های میان این احادیث با هم از یک سو و تناقضاتی که در مضمون هریک از آنها دیده می‌شود از دیگر سو، نمی‌توان مفادشان را پذیرفت؛ بخصوص با منافاتی که با جایگاه رفیع پیامبر ﷺ از نظر قرآن، سنت و عقل دارند. به راستی چگونه این حالت را می‌توان برای پیامبر ﷺ فرض کرد، در حالی که از شاگردان مکتب آن حضرت گاه نقل می‌شود که حتی نماز شبشان نیز قضا نشده است. بنا بر این، به هیچ وجه نمی‌توان مضمون این احادیث را قبول کرد و دست کم به قول آیه الله خویی علم آن را باید به اهلش واگذار کرد^{۶۶} و باید گفت فهم ما نمی‌تواند این مطلب را بپذیرد.

کتابنامه

- الاستبصار، محمد بن حسن طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
- استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، محمد بن حسن بن الشهید، قم: مؤسسه آل البيت، اول، ۱۴۱۹ ق.
- اصول علم الرجال بین النظرية والتطبيق، مسلم داوری، قم: ناشر: مؤلف، اول، ۱۴۱۶ ق.

۶۶. معجم رجال الحديث، ج ۷، ص ۱۷۲.

- الانوار الالهیه، جواد تبریزی، بی جا، بی تا.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- بهجة الفقیه، محمد تقی بهجت، قم: اول، بی تا.
- پژوهشی در باب علم امام، محمد حسین طباطبائی، تحقیق: دکتر علی شیروانی، قم: انتشارات دارالفکر، دوم، ۱۳۸۵ش.
- التوحید، محمد بن علی صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
- تهذیب الأحکام، محمد بن حسن طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ق.
- الجعفریات، محمد بن اشعث، تهران: مکتبه نینوی، بی تا.
- جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، محمد حسن نجفی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، هفتم، بی تا.
- الحاشیه علی مدارک الأحکام، وحید بهبهانی، بی جا، بی تا.
- الحبل المتین فی أحكام الدین، محمد بن حسین بهایی عاملی، قم: کتابفروشی بصیرتی، اول، ۱۳۹۰ق.
- الحدائق الناضرة، یوسف بن احمد بحرانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، اول، ۱۴۰۵ق.
- الخلاف، محمد بن حسن طوسی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، اول، ۱۴۰۷ق.
- دعائم الاسلام، نعمان بن محمد تمیمی مغربی، قم: مؤسسه آل البيت، دوم، ۱۳۸۵ق.
- ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة، شهید اول محمد بن مکی، بی تا، بی جا.
- رجال ابن داود، حسن بن علی ابی داود، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
- رسائل الشریف المرتضی، علی بن حسین مرتضی، قم: دارالقرآن الکریم، اول، ۱۴۰۵ق.
- رسائل فقیهه، مرتضی انصاری، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم، اول، ۱۴۱۴ق.
- رساله عدم سهو النبی، محمد بن نعمان مفید، بیروت: دارالمفید، دوم، ۱۴۱۴ق.
- سنن ابی داود، سلیمان بن محمد ابی داود، بیروت: دارالفکر، اول، ۱۴۱۱ق.
- صحیح البخاری، محمد بن اسماعیل بخاری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
- صراط النجاة، جواد تبریزی، بی جا، بی تا.
- علم امام، محمد حسین مظفر، بیروت: دارالزهراء للطباعة و النشر، دوم، ۱۴۰۲ق.
- العمدة، ابن بطریق حلی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، اول، ۱۴۰۷ق.
- عوائد الأيام، ملا احمد نراقی، بی جا، بی تا.
- الفصول المختارة، محمد بن نعمان مفید، بیروت: دارالمفید، دوم، ۱۴۱۴ق.

- الفهرست، محمد بن حسن طوسی، نجف اشرف: المكتبة الرضویه، بی تا.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- کلیات فی علم الرجال، جعفر سبحانی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، دوم، ۱۳۶۶ش.
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، سوم، ۱۳۷۲ش.
- المحاسن، احمد بن محمد برقی، قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ق.
- مرآة العقول، محمد باقر مجلسی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، دوم، ۱۴۰۴ق.
- مسالك الأفهام الی تنقیح شرائع الإسلام، شهید ثانی زین الدین بن علی، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، اول، ۱۴۱۳ق.
- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، قم: مؤسسه آل البيت، اول، ۱۴۰۸ق.
- مستمسک العروة الوثقی، محسن حکیم، قم: مؤسسه دارالتفسیر، اول، ۱۴۱۶ق.
- مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، ملا احمد نراقی، قم: مؤسسه آل البيت، اول، ۱۴۱۵ق.
- مسند احمد، احمد بن حنبل، بیروت: دارحباد، بی تا.
- مصابیح الظلام، وحید بهبهانی، قم: مؤسسه العلامة البهبهانی، اول، ۱۴۲۴ق.
- معجم رجال الحدیث، ابوالقاسم خویی، بی جا، بی تا.
- مفتاح الکرامة، سید جواد عاملی، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، اول، ۱۴۱۹ق.
- مکارم الاخلاق، حسن بن فضل طبرسی، قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۳ق.
- ملاذ الأخیار، محمد باقر مجلسی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، اول، ۱۴۰۶ق.
- موسوعة الإمام الخویی، ابوالقاسم خویی، بی جا، بی تا.
- نقد الرجال، مصطفی تفرشی، قم: مؤسسه آل البيت، اول، ۱۴۱۸ق.
- نهاییه التقرير، آقا حسین بروجردی، بی جا، بی تا.
- وسائل الشیعة، محمد بن حسن عاملی، قم: مؤسسه آل البيت، اول، ۱۴۰۹ق.

نقش غالیان در اشتها تهمت غلو به جابر جعفی

عباس احمدوند*

سعید طاوسی مسرور**

چکیده

جابر بن یزید جعفی (حدود ۵۰ - ۱۲۸ق) از اصحاب نامدار و مورد وثوق امام باقر و امام صادق علیه السلام و از دانشمندان بزرگ شیعه امامیه در نیمه دوم قرن اول و نیمه اول قرن دوم هجری است. با وجود اعتقاد راسخ او به مکتب اهل بیت علیهم السلام، توجه وی به بطون آیات و احادیث - که در برخی از روایات و اقوال منقول از او نیز بدان تصریح گردیده - سبب شده که غالیان وی را از پیشکسوتان خویش شمرده، از او به عنوان کسی که از اسرار، علوم الهی و مقامات معنوی و فوق انسانی امامان علیهم السلام آگاه بود، یاد کنند. سوء استفاده غالیان از نام و شخصیت وی باعث شده که برخی جابر جعفی را شبه غالی بدانند و یا او را از غالیان نیمه افراطی به شمار آورند و عده‌ای نیز به صراحت او را غالی معرفی کنند؛ حال آن که او از اتهام غلو مبرا است. اخبار منتسب به جابر جعفی در آثار غلات به خصوص نصیریّه نمونه‌هایی گویا از سوء استفاده غالیان از شخصیت او است که می‌توان آن را اصلی‌ترین عامل اشتها روی به عنوان یک غالی نزد بدنه اصلی شیعه قلمداد نمود. **کلید واژه‌ها:** جابر جعفی، شیعه امامیه، غلو، غالیان، نصیریّه، رجال شناسان.

درآمد

ابو محمد جابر بن یزید جعفی کوفی (م ۱۲۸ق)^۳ از اصحاب نامدار امام باقر و امام صادق علیه السلام

* استاد یار دانشگاه شهید بهشتی.

** پژوهشگر بنیاد دائرة المعارف اسلامی و دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران.

۳. *التاریخ الکبیر*، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۱۱؛ *قاموس الرجال*، ج ۲، ص ۵۴۳.

است.^۴ از پدر و مادر و تاریخ ولادت جابر جعفری اطلاع دقیقی در دست نیست. در روایتی منقول از وی تصریح به جوان بودنش در نخستین دیدار با امام باقر علیه السلام در زمان امامت ایشان (۹۴ - ۱۱۴ ق) شده است؛^۵ اما این گزارش با روایت کردن وی از صحابه‌ای چون جابر بن عبدالله انصاری (م ۷۹ ق) و اکابر تابعان سازگار نیست؛ از این رو، احتمالاً ولادت او در حدود سال ۵۰ بوده است.^۶ او اهل کوفه بود^۷ و به احتمال فراوان در سراسر عمر، جز مدت هیجده سال (بین سال‌های ۹۴ تا ۱۱۴ ق) - که برای کسب علم از امام باقر علیه السلام در مدینه اقامت نمود -^۸ در کوفه می‌زیست و در این شهر نیز درگذشت.^۹

روایات جابر به روشنی نشان می‌دهد که وی شیعه امامی بوده و نه تنها علاقه فراوانی به اهل بیت علیهم السلام داشته،^{۱۰} بلکه از خلفای پیش از امام علی علیه السلام و بنی امیه نیز تبری جسته است.^{۱۱} و^{۱۲} بعضی از معاصران سنی او به شیعه بودن وی تصریح کرده‌اند.^{۱۳} برخی از بزرگان اهل تسنن نیز او را از بزرگ‌ترین علما و رؤسای شیعه معرفی کرده‌اند.^{۱۴}

جابر بن یزید جعفری از تابعان بوده^{۱۵} و از برخی اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، عمدتاً از ابوطیفیل عامر بن واثله لثی^{۱۶} و جابر بن عبدالله انصاری^{۱۷} روایت کرده است.

او از مشایخ بسیاری حدیث شنید، اما بیشتر دانش خویش را از امام باقر علیه السلام در مدینه دریافت کرده است؛ چنان که خود گفته مدت هیجده سال شاگرد آن امام علیه السلام بوده و سپس مدینه را ترک کرده و به کوفه بازگشته است.^{۱۸} البته از بعضی گزارش‌ها چنین فهمیده می‌شود که او پس از

۴. رجال الطوسی، ص ۱۲۹، ۱۷۶.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۴۷۲؛ رجال الکشی، ص ۱۹۲ - ۱۹۳.

۶. تهذیب المقال، ج ۵، ص ۴۵ - ۴۷.

۷. المعجروحين، ج ۱، ص ۲۰۸.

۸. امالی الطوسی، ص ۲۹۶.

۹. «صلة تاریخ الطبری»، ج ۱۱، ص ۶۴۶.

۱۰. اصل، ص ۶۰ - ۶۵؛ بصائر الدرجات، ج ۶۹، ۹۵، ۱۱۰؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۴، ص ۱۷۰، ج ۴۲، ص ۲۴۲.

۱۱. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۵۰، ۸۴؛ ارشاد القلوب، ج ۲، ص ۳۸۴ - ۳۹۱.

۱۲. عامه و خاصه روایاتی از او در باب وجوب صلوات بر پیامبر و خاندانش در هر نماز واجب نقل کرده‌اند (شعار اصحاب الحدیث، ص ۱۰۸؛ التمهید، ج ۱۶، ص ۱۹۵؛ الخلاف، ج ۱، ص ۳۷۳). از وی روایتی در مورد لعن بر بنی امیه پس از هر نماز

واجب نیز نقل شده است (تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۱۰۹، ۳۲۱).

۱۳. برای نمونه رک: رجال الکشی، ص ۱۹۵.

۱۴. الکاشف، ج ۱، ص ۲۸۸؛ التفسیر والمفسرون، ج ۲، ص ۳۸.

۱۵. رجال الطوسی، ص ۱۷۶.

۱۶. طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۴، ص ۱۷۸؛ نعمانی، الغیبه، ص ۲۷۶.

۱۷. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۴۵؛ کفایه الاثر، ص ۶۶ - ۶۷.

۱۸. امالی الطوسی، ص ۲۹۶.

بازگشت به کوفه، در ایام حج نیز به حضور امام علیه السلام شرفیاب می‌شده است.^{۱۹} او همچنین از امام صادق علیه السلام نیز روایت کرده،^{۲۰} اما این روایات در مقایسه با روایات از امام باقر علیه السلام بسیار اندک است.^{۲۱} از آن جا که جابر در زمان امامت امام ششم علیه السلام در کوفه مقیم بوده، احتمالاً برای شنیدن حدیث از آن حضرت، برخی اوقات (مثلاً ایام حج) به مدینه مسافرت می‌کرده است.^{۲۲}

جابر بن یزید به امامت امام باقر علیه السلام اعتقاد راسخی داشت. وی از آن حضرت، با عنوان «سیدنا الامام» یاد کرده و امام علیه السلام را دریایی دانسته که هرگز نمی‌توان به قعر آن دست یافت.^{۲۳} او هنگام نقل حدیث از ایشان چنین می‌گفته است:

شنیدم از وصی اوصیا و وارث علم انبیا^{۲۴} محمد بن علی بن الحسین علیه السلام.^{۲۵} رابطه وی با امام باقر علیه السلام چنان بود که او را نماینده امام خود در کوفه معرفی کرده‌اند.^{۲۶} ابن شعبه خزّانی، دو وصیت از امام باقر علیه السلام به جابر جعفی را نقل کرده که نشان دهنده جایگاه والای او نزد امام علیه السلام است.^{۲۷} از امام صادق علیه السلام نیز روایتی صحیح در مدح او نقل شده است.^{۲۸} به غیر از صادقین علیهما السلام، برخی از مشهورترین مشایخ جابر^{۲۹} عبارت‌اند از: مجاهد بن جبر، عطاء بن ابی رباح و عامر بن شراحیل شعبی. برخی از مهم‌ترین شاگردان و راویان احادیث او^{۳۰} نیز عبارت‌اند از: شفیان ثوری، شعبه بن حجاج و عمرو بن شمیر جعفی.

جابر جعفی از دانشمندان برجسته مسلمان است^{۳۱} و مرجعیت علمی او، مطلبی است که حتی مخالفان سرسخت وی نیز بدان اقرار کرده‌اند؛ هر چند شمس الدین ذهبی و صفدی، او را ضعیف و

۱۹. الکافی، ج ۱، ص ۳۹۶ - ۳۹۷.

۲۰. همان، ج ۱، ص ۲۷۱ - ۲۷۲؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۸۳.

۲۱. «جابر بن یزید جعفی»، ص ۱۸۳.

۲۲. چهارده نور پاک، ج ۸، ص ۱۰۵۵.

۲۳. امالی الطوسی، ص ۲۹۶.

۲۴. وصی الاوصیاء و وارث علم الانبیاء، همان تعبیری است که پیش از جابر، مالک اشتر، آن را در مورد امیر المؤمنین علی علیه السلام به کار برد؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۷۹.

See, Jafri, The Origins and Early Development of Shi'a Islam, p. 92 - 93.

۲۵. رجال الکشی، ص ۱۹۲.

۲۶. نخستین اندیشه‌های شیعی، ص ۱۴۸.

۲۷. تحف العقول، ص ۲۸۴ - ۲۸۷.

۲۸. رجال الکشی، ص ۱۹۱ - ۱۹۲؛ معجم الثقات و ترتیب الطبقات، ص ۲۵.

۲۹. برای فهرست مشایخ جابر، رک: تهذیب الکمال، ج ۴، ص ۴۶۶.

۳۰. برای فهرست راویان احادیث وی رک: همان، ج ۴، ص ۴۶۶ - ۴۶۷؛ جامع الرواة، ج ۱، ص ۱۴۴ - ۱۴۶.

۳۱. موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱، ص ۳۰۷.

رافضی خوانده‌اند،^{۳۲} اما از وی به «معدن و منبع علم» و «مرجع علمی» تعبیر کرده‌اند. او در کوفه از جایگاه علمی والایی برخوردار بود و شیعه و سنی از او روایت می‌کردند و علما با گرایش‌های گوناگون و متفاوت از او کسب علم می‌نمودند.^{۳۳} او در اواخر دوره اموی، یک مرجع عمده در باره علوم دینی زمانش به شمار می‌رفت، به طوری که بسیاری از دانشمندان معروف اوایل دوره عباسی، نزد وی شاگردی کرده و از او به عنوان راوی قابل اعتماد و دانشمند، روایت حدیث می‌کردند؛ حتی اگر با عقاید شیعی او موافقت نداشتند.^{۳۴}

علت توجه غالیان به جابر جعفی

توجه جابر به بطون آیات و احادیث^{۳۵} - که در برخی از روایات و اقوال منقول از او نیز بدان تصریح شده -^{۳۶} سبب گردیده که غالیان وی را از پیشکسوتان خویش شمرده،^{۳۷} از او به عنوان کسی که از اسرار، علوم الهی و مقامات معنوی و فوق انسانی امامان علیهم‌السلام آگاه بود، یاد کنند.^{۳۸} یکی از مشهورترین گزارش‌ها در باره جابر - که مورد توجه غالیان قرار گرفته است - چنین می‌گوید: وی بسیاری از احادیث خود را برای دیگران نقل نکرد و از سوی امامان علیهم‌السلام دستور داشت تا بسیاری از آن چه را که از ایشان شنیده بود، برای مردم آشکار نسازد.^{۳۹} یا آن که سر خود را در چاهی در بیابان

۳۲. تاریخ الاسلام، ج ۸، ص ۵۹؛ الوافی بالوفیات، ج ۱۱، ص ۲۵.

۳۳. موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱، ص ۳۰۷.

34. Modarressi, Tradition and Survival..., 1, pp.86 – 87.

۳۵. احتمالاً امام باقر علیه‌السلام او را به توجه در بطون آیات و روایات تشویق و ترغیب کرده است؛ بنا بر روایت برقی، روزی جابر از تفسیر آیه‌ای از امام باقر علیه‌السلام پرسش نموده و امام علیه‌السلام به او پاسخ داده و پس از مدتی بار دیگر، از همان آیه پرسش نموده و جواب دیگری شنیده است. وقتی جابر علت این اختلاف را از امام علیه‌السلام جویا شد، امام علیه‌السلام به او فرمود: «قرآن باطنی دارد و باطن آن نیز باطنی دارد و قرآن ظاهری دارد و آن ظاهر، ظاهر دیگری دارد. هیچ چیز دورتر از خرد آدمیان در تفسیر قرآن نیست...».

در روایتی دیگر از اصل جعفر بن محمد بن محمد بن شریح حضرمی، امام باقر علیه‌السلام به جابر فرموده است: «حدیث ما دشوار و دشوار شده (صعب مستصعب) است. ایمان نمی‌آورد بدان مگر فرشته مقرب یا نبی مرسل یا بنده‌ای که خداوند قلبش را به ایمان امتحان کرده است. اگر آن را فهمیدید، بپذیرید و اگر نفهمیدید آن را به ما واگذار کنید»؛ رک: اصل الحضرمی، در: الاصول ستة عشر، ص ۶۰ - ۶۱؛ المحاسن، ج ۲، ص ۳۰۰؛ رجال الکشی، ص ۱۹۳ - ۱۹۴؛ در باره حدیث دشوار بودن فهم کلام آل محمد علیهم‌السلام، رک: بصائر الدرجات، ص ۴۰ - ۴۵؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۸۲ - ۲۱۲؛ این گونه احادیث مورد سوء استفاده غالیان قرار گرفته است. رک: مجموع الاعیاد، ص ۵؛ ام الكتاب، ص ۱.

۳۶. برای نمونه رک: تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۴۹، ۵۰.

37. See Jafri, The Origins and Early Development of Shi'a Islam, p.302 – 303.

۳۸. رک: بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۵؛ و نیز:

Modarressi, Tradition and Survival..., 1, p.89.

۳۹. رک: کمال الدین، ص ۲۵۳؛ رجال الکشی، ص ۱۹۲ - ۱۹۴؛ اختصاص، ص ۲۷۱ - ۲۷۲.

فرو برده، اسرار خویش را در چاه بازبگوید.^{۴۰ و ۴۱} بعید نیست که این گزارش‌ها نیز از ساخته‌های غالیان باشد؛^{۴۲} زیرا راویان آنها، افرادی مانند یونس بن ظبیان، ابوجمیلہ مفضل بن صالح و عمرو بن شمر هستند که همگی از ضعفا و متهمان به غلو و تفویض به شمار می‌روند.^{۴۳} البته برخی روایات جابر با آن که در آنها غلو در حد ذات و صفات دیده نمی‌شود، استعداد سوء استفاده غالیان را داراست؛^{۴۴} هر چند به جهت ضعیف بودن بیشتر راویان او و انتساب روایات ساختگی به وی از سوی غلات، نمی‌توان به طور قطع، حکم به صدور این روایات از جابر نمود.^{۴۵} از وی، روایات فراوانی در باره معجزات پیامبر ﷺ و کرامات امامان علیهم‌السلام نقل شده است که بسیاری از آنها در میان روایات شیعی، غیر معمول است.^{۴۶ و ۴۷} جالب آن که زیاد بن ابی الحلال از راویان متقدم برخی روایات جابر را «عاجیب» نامیده،^{۴۸} ترمذی روایتی از روایات وی را «غریب» دانسته^{۴۹} و مجلسی نیز پاره‌ای از روایات وی را از «غرائب» دانسته است.^{۵۰} از عبد الرحمن بن شریک نخعی منقول است که نزد پدرم ده هزار حدیث غریب از جابر جعفی است.^{۵۱ و ۵۲}

اشتهاار جابر جعفی به غلو

میزان مسئولیت واقعی جابر در مورد روایات باطنی گرا و غلو آمیز منسوب به او هر اندازه بوده

۴۰/الکافی، ج ۸، ص ۱۵۷ - ۱۵۸؛ کشی، رجال، ص ۱۹۴.

41. Modarressi, Tradition and Survival..., 1, p.89.

42. Jafri, The Origins and Early Development of Shi'a Islam, p.303.

۴۳. رجال الکشی (تصحیح و تعلیق میرداماد)، ص ۴۴۷ - ۴۴۸؛ رجال النجاشی، ص ۱۲۸، ۲۸۷؛ خلاصة الاقوال، ص ۴۱۹.
۴۴. برای مثال روایت سفر سه ساعته او با امام باقر علیه‌السلام به «ملکوت ارض»، بصائر الدرجات، ص ۴۲۴ - ۴۲۵؛ مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ص ۲۲۶؛ برای نمونه‌هایی دیگر از این روایات، رک: الکافی، ج ۱، ص ۳۹۶، ۴۴۲؛ منه منقبة، ص ۱۶۹؛ الخرائج والجرانح، ج ۲، ص ۶۰۴ - ۶۰۵؛ غرر الاخبار صفات ۲۰۳ - ۲۰۴؛ تأویل الآیات، ج ۲، ص ۴۹۶ - ۴۹۷؛ خاتمة المستدرک، ج ۴، ص ۲۱۳؛ نخستین اندیشه‌های شیعی، ص ۱۸۰.
۴۵. نخستین اندیشه‌های شیعی، ص ۱۴۹ - ۱۵۰.

46. Modarressi, Tradition and Survival..., 1, pp.89 - 90.

۴۷. برای نمونه‌هایی از روایات او درباره معجزات پیامبر ﷺ و کرامات امامان علیهم‌السلام و برخی از خواص اصحاب آنان، رک: الکافی، ج ۱، ص ۳۹۶؛ رجال الکشی، ص ۱۴ - ۱۵؛ عیون المعجزات، ص ۶۹ - ۷۴؛ دلائل الإمامة، ۹۲ - ۹۳، ۱۰۳ - ۱۰۴، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۴ - ۲۲۶، ۲۴۲، نوادر المعجزات، ص ۲۲۰ - ۲۲۱، ۲۶۲ - ۲۶۸، ۲۸۳ - ۲۸۵؛ مناقب آل ابی طالب، ج ۲، ص ۱۲۰؛ فرج المهموم، ص ۲۲۴.
۴۸. بصائر الدرجات، ص ۲۵۸.
۴۹. الجامع الصحیح (سنن)، ج ۵، ص ۳۴۶.
۵۰. بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۱۷؛ ج ۳۰، ص ۳۰۰.
۵۱. میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۲۷۰.
۵۲. صاحب روضات، او را در بیان اسرار و اظهار عجائب فراوان، با حسین بن منصور حلاج مقایسه کرده است (روضات الجنات، ج ۳، ص ۱۰۵).

باشد، برخی علمای شیعه بعدی از جمله شخصیت بارزی چون شیخ مفید و شاگردش، نجاشی را بر آن داشت که نه تنها در روایات او، بلکه در عقیده شخصی او هم تردید کنند و او را مختلط (فاسد العقیده و منحرف) بخوانند.^{۵۳} تردیدهای دیگری هم در باره روایات وی در میان شیعه از دوران متقدم وجود داشت.^{۵۴} وجود این روایات سبب شده که برخی چون سید حسین محمد جعفری، جابر جعفری را شبه غالی بدانند^{۵۵} و یا مانند راجکوفسکی،^{۵۶} او را از غالیان نیمه افراطی به شمار آورند^{۵۷} و عده‌ای نیز به صراحت او را غالی معرفی کنند.^{۵۸ و ۵۹}

رد نظریه غالی بودن جابر

با وجود این، جابر را نمی‌توان فاسد العقیده یا غالی دانست،^{۶۰} زیرا در منابع، هیچ یک از تعبیر تند ائمه علیهم‌السلام که در مورد غالیان دیگر به کار رفته، در باب او ذکر نشده است.^{۶۱} برخی از فرقه نگاران متقدم شیعه، او را از اتهام غلو مبرا دانسته‌اند^{۶۲} و در میان رجالیان شیعه، حتی کسانی که او را تضعیف کرده‌اند، کسی به صراحت او را غالی نخوانده است.^{۶۳} افزون بر این، چنان که پیش از این آمد، روایتی صحیح از امام صادق علیه‌السلام در مدح وی و تأیید عقیده‌اش وجود دارد.^{۶۴} روایتی در *الکافی* به وضوح نشان می‌دهد که برخی روایات جابر برای عامه مردم و حتی شیعیان معاصرش، قابل پذیرش نبوده است؛ اما وقتی به یکی از ائمه علیهم‌السلام رجوع می‌کردند و از برخی روایات جابر می‌پرسیدند، امام علیه‌السلام به صدق جابر گواهی می‌داد.^{۶۵} از مهم‌ترین علل غالی دانستن جابر جعفری وجود اخبار حاوی غلو و ارتفاع در میان روایات منسوب به اوست؛ حال آن که غلات برای مشروع

۵۳. رک: نجاشی، رجال، ص ۱۲۸.

۵۴. *بصائر الدرجات*، ص ۲۵۸، ۴۷۹ - ۴۸۰؛ *رجال الکشی*، ص ۱۹۱ - ۱۹۲، ۳۷۳؛ *الاختصاص*، ص ۲۰۴؛ شایان ذکر است که در *بصائر الدرجات*، ص ۲۵۸، نام مغیره بن سعید به مغیره بن شعبه، تصحیف شده است.

55. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, pp.301 - 303.

56. W.Rajkowski.

۵۷. *نخستین اندیشه‌های شیعی*، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.

58. Farhad Daftari (1992), *The Ismailis*, p.88; E.Kohlberg (1993), "Muhammad b. 'Alī Zayn al-Ābidīn, Abū Dja'far, called al-Bākir", EI2, VII, p.399.

۵۹. «مفضل بن عمر جعفری و کتاب الصراط منسوب به او»، ص ۲۹؛ قس. همو، «نگاهی به کتاب الغنوصیه فی الاسلام»، ص ۴۲.

۶۰. رک: *تهذیب المقال*، ج ۵، ص ۹۸ - ۱۰۰.

۶۱. برای نمونه‌هایی از تعبیر ائمه علیهم‌السلام در مورد غالیانی چون مغیره بن سعید، بیان، ابو منصور و ابو الخطاب، رک: *رجال الکشی*، ص ۱۹۲، ۲۲۳، ۲۹۵، ۳۰۱ - ۳۰۴، ۵۲۸ - ۵۲۹.

۶۲. *فرق الشیعه*، ص ۳۴ - ۳۵.

۶۳. *منتهی المقال*، ج ۲، ص ۲۱۸ - ۲۱۹.

۶۴. *رجال الکشی*، ص ۱۹۱ - ۱۹۲.

۶۵. *الکافی*، ج ۱، ص ۳۰۷؛ و نیز رک: *بصائر الدرجات*، ص ۴۷۹ - ۴۸۰.

جلوه دادن اعتقاداتی چون تناسخ، اشباح و اظله، دور و دوری... روایاتی به نقل از اصحاب نامدار ائمه علیهم السلام چون جابر بن عبد الله انصاری، جابر بن یزید جعفری و... جعل نموده و منتشر ساختند. بدین سبب برخی احادیث سراسر مجعول غلات را روایات و اقوال خود جابر جعفری پنداشته و او را مختلط یا غالی معرفی کرده‌اند.^{۶۶} شاید علت این که غالیان در میان اصحاب امام باقر علیه السلام بیشتر به جابر جعفری توجه کرده‌اند، حضور او در کوفه، مرکز و کانون غلو در آن دوران و معاصر بودن با غالیانی چون مغیره بن سعید، بیان بن سمعان، ابو منصور عجلی و... باشد.

در باره غالی دانستن جابر و سوء استفاده غلات از شخصیت و اخبار او، کلام محمد تقی مجلسی، شایان ذکر است:

از تتبع در اخبار جابر جعفری فهمیده می‌شود که او از اصحاب اسرار صادقین علیهم السلام بوده و کراماتی را بیان می‌کرده که عقول ضعفا تاب درک آن نداشته، بنا بر این، بعضی او را غالی دانسته و دو گروه به دو افترا زده‌اند: عامه و غلات.^{۶۷}

خاقانی نیز، بر این نظر است که جابر از اتهام غلو مبرا است و این که بعضی او را غالی دانسته‌اند، به سبب برخی روایات اوست که متضمن مطالب بالاتر از عقول اغلب مردم است.^{۶۸} همچنین محمد هادی معرفت، اشاره دارد که جابر در مورد جایگاه و شأن ائمه اطهار علیهم السلام عقیده‌ای راسخ و متعالی داشت و همین سبب شد که او را در زمره غلات به شمار آورند.^{۶۹} مؤید این نظر روایتی از امام صادق علیه السلام است که امام علیه السلام ذریح مُحاربی را از نقل احادیث جابر برای «سَفله»^{۷۰} بر حذر داشته است.^{۷۱، ۷۲} مامقانی این روایت را نه تنها ذم جابر ندانسته، بلکه آن را مدح او محسوب کرده؛ زیرا وی را عالم به معارف و حقایقی می‌داند که سَفله از درک آن عاجزند.^{۷۳}

شاید مهم‌ترین تضعیف کننده جابر، در میان رجالیان شیعی، نجاشی باشد که او را مختلط خوانده است.^{۷۴} از سیاق کلام نجاشی فهمیده می‌شود که مراد او از اختلاط، بیشتر فساد عقیده و

۶۶. فرق الشیعه، ص ۳۴ - ۳۵؛ تاریخ العقیده الشیعیة و فرقها، ص ۱۰۳ و ۱۲۲ - ۱۲۵.

۶۷. منتهی المقال، ج ۲، ص ۲۱۷ - ۲۱۸.

۶۸. رجال الخاقانی، ص ۵۶.

۶۹. التفسیر والمفسرون، ج ۱، ص ۴۲۲.

۷۰. مردمان سست اعتقاد و مستضعف فکری است. رک: التعلیقه علی اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۴۳۷ - ۴۳۸.

۷۱. رجال الکشی، ص ۱۹۳، ۳۷۳؛ عبد الله بن جبلة کنانی راوی این روایت بر این نظر بوده که امام علیه السلام، خود ذریح را نیز از سَفله محسوب کرده‌اند؛ حر عاملی با وجود ورود مدح و ذم ذریح در رجال الکشی مدح را مرجح دانسته و به روایتی از من لایحضره الفقیه استشهد کرده است. مجلسی نیز ذریح را توثیق کرده است. از این رو نمی‌توان او را از سَفله محسوب نمود؛

رک: من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۴۸۵ - ۴۸۶؛ الرجال، ص ۱۱۹؛ الوجیزة فی الرجال، ص ۷۸.

۷۲. برای روایتی مشابه از امام صادق علیه السلام خطاب به مفضل، رک: رجال الکشی، ص ۱۹۲.

۷۳. تنقیح المقال، ج ۱، ص ۲۰۳ - ۲۰۴.

۷۴. رجال النجاشی، ص ۱۲۸.

انحراف به سمت غلو است و نه فساد عقل. محدث نوری و موحد ابطحی - که کتاب نجاشی را شرح نموده است - از این کلام نجاشی ابراز تعجب کرده، نوشته‌اند:

عجیب است که نجاشی به اشعاری که استادش مفید در مورد اختلاط جابر خوانده، استناد می‌کند، ولی اعتماد مفید و سایر مشایخ مانند: کلینی، صدوق، طوسی و دیگران به روایات او و روایات فراوان وی در کتب متقدم و احادیث وارد شده را در مدح وی نادیده می‌گیرد.^{۷۵}

عامل دیگری که پذیرش کلام نجاشی را دشوار می‌کند، این است که وی در این مورد به اشعار استادش مفید^{۷۶} استناد می‌کند^{۷۷} و مستند دیگری جز این که راویان احادیث او ضعیف هستند، ارائه نمی‌دهد؛^{۷۸} اما خود مفید در رساله عدویه، جابر بن یزید را از فقهای دانسته که طعن و ذمی بر آنان وارد نیست.^{۷۹}

محدث نوری و مامقانی در حل این تعارض چنین گفته‌اند که ممکن است مفید این اشعار را از باب حکایت و نه از باب اعتقاد به صدق مضمونش خوانده باشد. به نظر نوری، شاید این اشعار به مطالبی که ضعیفاً به جابر نسبت داده‌اند، اشاره داشته است و بنا بر این، ضعیفی متوجه جابر نمی‌شود؛ و چنان که متذکر شده‌اند، به هر حال، اکنون، شاعری که این اشعار را سروده برای ما مجهول است.^{۸۰} واضح است که ضعیف بودن راویان احادیث جابر جعفری نیز - که نجاشی آن را دلیلی بر مختلط بودن خود وی دانسته - دلیل بر ضعف خود او نمی‌شود؛ چنان که ابن غضائری بدان تصریح کرده است.^{۸۱}

در باره شبهه مختلط بودن جابر، بیان محدث نوری شایان توجه است. او بر این نظر است که مبنای شماری از عالمان شیعی قرون اولیه اسلامی - که جابر بن یزید را توثیق نکرده‌اند - این بوده است که برخی مسائل در باره معارف در نزد آنان مُنْکَر و نادرست محسوب می‌شده و معتقد به آن را گمراه و مختلط می‌دانسته‌اند؛ از جمله عالم دَرّ و أَظْلَه نزد شیخ مفید و طی الارض نزد سیدمرتضی و وجود بهشت و جهنم در زمان حاضر نزد سید رضی؛ در حالی که این معارف در عصر ما در حکم ضروریات به شمار می‌روند. بنا بر این، نسبت اختلاط دادن به وی به منزله اعتراف به دست‌یابی او به مقامات عالیه در معارف است.^{۸۲} او در جای دیگری می‌نویسد:

۷۵. خاتمة مستدرک، ج ۴، ص ۲۱۸؛ تهذیب المقال، ج ۵، ص ۹۳؛ رک: الجامع فی الرجال، ج ۱، ص ۳۵۳.

۷۶. نجاشی نص شعر را نیاورده و تنها به مضمون آن اشاره کرده است.

۷۷. ابو علی حائری نیز استناد به اشعار در طعن جابر را از فردی مانند نجاشی غریب دانسته است؛ منتهی المقال، ج ۲، ص ۲۱۹.

۷۸. رجال النجاشی، ص ۱۲۸.

۷۹. جوابات اهل الموصل، ص ۲۵، ۳۵ - ۳۶؛ معجم رجال الحدیث، ج ۴، ص ۳۳۸.

۸۰. تنقیح المقال، ج ۱، ص ۲۰۳؛ خاتمة مستدرک، ج ۴، ص ۲۱۷ - ۲۱۸.

۸۱. خلاصة الاقوال، ص ۹۴؛ رک: تنقیح المقال، ج ۲، ص ۲۰۳.

۸۲. خاتمة مستدرک، ج ۴، ص ۲۱۸.

حق این است که او از راویان جلیل القدر، اعظم ثقات، بلکه از حاملان اسرار اهل بیت علیهم السلام و حافظان گنج‌های اخبار آنان است.^{۸۳}

رجال شناسان شیعه و جابر جعفری

در میان رجالیان شیعه، نجاشی^{۸۴} و به پیروی از او ابن داوود حلی،^{۸۵} جابر جعفری را تضعیف کرده‌اند؛ اما ابن غضائری، با آن که بیشتر به جرح راویان پرداخته؛^{۸۶} جابر را ثقه دانسته است.^{۸۷} عبد الجلیل قزوینی رازی نیز او را از روات و ثقات ائمه علیهم‌السلام معرفی کرده است.^{۸۸}

با وجود این اختلافات در باره وثاقت و عدم وثاقت وی، محدثان، رجالیان و شرح حال نگاران متأخر امامی عموماً در صدد توثیق وی برآمده‌اند و روایاتی را که در نکوهش او وارد شده، توجیه کرده‌اند.^{۸۹} از این میان، حر عاملی ضمن اشاره به اختلاف اقوال در باره جابر جعفری، وثاقت وی را مرجح دانسته، معتقد است که با وجود اختلافات روایات در مدح و ذم وی و این که اکثر رجالیان او را تضعیف کرده‌اند، آن چه از ظاهر احادیث برمی‌آید، مدح وی است و آن چه در ذم او وارد شده مبنی بر تقیه است.^{۹۰} مامقانی تنها به توثیق وی اکتفا نکرده و در باره او می‌نویسد:

آن چه از مجموع اخبار مستفاد می‌شود، این است که این مرد در نهایت جلالت بوده و نزد صادقین علیهم‌السلام منزلتی عظیم داشته است. بلکه او اهل اسرار آن دو بزرگوار و مورد الطاف خاص و عنایت مخصوص ایشان بوده و در اموری که ائمه علیهم‌السلام غیر از خواص آگاه به اسرار و مناقب اهل بیت علیهم‌السلام بر آن امین نمی‌شمردند، امین آنان بوده است.^{۹۱}

رجالی معاصر شیعه، سید ابوالقاسم خویی، تمامی علل تضعیف وی را در منابع شیعی توجیه کرده، نه تنها جابر را از ثقات جلیل القدر معرفی کرده، بلکه چون مامقانی، وی را محرم اسرار اهل

۸۳. همان، ج ۴، ص ۱۹۷.

۸۴. رجال النجاشی، ص ۱۲۸.

۸۵. رجال ابن داوود، ص ۶۱، ۲۹۹.

۸۶. منتهی المقال، ج ۲، ص ۲۱۸.

۸۷. خلاصة الاقوال، ص ۹۴.

۸۸. بعضی مطالب النواصب، ص ۲۰۹؛ از آن جا که عبد الجلیل قزوینی رازی خود از پیروان برجسته مکتب مفید به شمار می‌رود از دیدگاه مثبت وی نسبت به جابر می‌توان استنباط نمود که نظر نهایی مفید در باب جابر جعفری، توثیق وی بوده است؛ رک: مکاتب فقه امامی ایران...، ص ۴۰ - ۴۱، ۷۴.

۸۹. الوجیه فی الرجال، ص ۴۲؛ خاتمه مستدرک، ج ۴، ص ۱۹۷، ۲۱۸؛ معجم الثقات و ترتیب الطبقات، ص ۲۵؛ الجامع فی الرجال، ج ۱، ص ۳۵۱ - ۳۵۳، ۹۲۹؛ رک: «درنگی در شخصیت حدیثی جابر بن یزید جعفری»، ص ۱۰۸ - ۱۰۹.

۹۰. الرجال، ص ۷۵؛ وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۳۲۹.

۹۱. تنقیح المقال، ج ۱، ص ۲۰۳ - ۲۰۴؛ صاحب روضات نیز جابر را صاحب درجات و منازل و حاملان اسرار اهل بیت سلام الله علیهم معرفی کرده است؛ روضات الجنات، ج ۱، ص ۲۳۶ - ۲۳۷، ج ۲، ص ۱۴۲ - ۱۴۳.

بیت علیه السلام دانسته است.^{۹۲} شبیری زنجانی نیز، او را شیعه دوازده امامی و دانا به اسرار امام باقر علیه السلام معرفی کرده است.^{۹۳}

وثاقت جابر جعفری نزد اکثر رجال شناسان امامی خود دلیل دیگری است بر رد شبهه غالی بودن وی. همان طور که آمد، رجالیان متأخر با دید انتقادی نسبت به نوشته‌های برخی متخصصان متقدم نگریده‌اند و چون مستندی قوی در غالی دانستن جابر نیافته‌اند حکم به وثاقت جابر نموده‌اند.

ابعادی از چهره اسطوره‌ای جابر جعفری نزد غالیان

چنان که آمد، توجه جابر به باطن آیات و روایات سبب شد که او در میان غالیان منتسب به شیعه از محبوبیت خاصی برخوردار شود تا آن جا که غالیان خود را به وی منتسب می‌کردند و از وی به بزرگی یاد می‌نمودند.^{۹۴} روایتی که به روشنی منشأ غالیانه‌ای دارد، مقام جابر را نزد امامان برابر با مقام سلمان نزد پیامبر صلی الله علیه و آله می‌داند؛^{۹۵} چنان که مقام داوود بن کثیر رقی غالی^{۹۶} را مساوی با مقام مقداد ذکر کرده است.^{۹۷ و ۹۸} غالیان کراماتی نیز به جابر نسبت داده‌اند.^{۹۹}

روایات غیر معمول جابر جعفری در مورد معجزات پیامبر صلی الله علیه و آله و کرامات امامان علیهم السلام، نمونه‌های مشابهی در آثار فرقه‌های غالی افراطی دارد که از جریان اصلی شیعه امامی طرد شده بودند؛ برای مثال، می‌توان نمونه‌هایی را در کتاب *الهدایة الکبری* حسین بن حمدان خصبی ملاحظه کرد.^{۱۰۰} مواردی هم در آثار غلات از جابر نقل شده است که در آثار جریان اصلی شیعه امامی، وارد نشده است.^{۱۰۱} علاوه بر این، در آثار غلات، افکار باطنی صرف^{۱۰۲} مانند وجود پیشین ارواح

۹۲. معجم رجال الحدیث، ج ۴، ص ۳۴۴ - ۳۴۵.

۹۳. الجامع فی الرجال، ج ۱، ص ۳۵۲.

۹۴. در مورد برخی روایاتی که غالیان به جابر نسبت داده‌اند، رک:

Halm, Die Islamische Gnosis, pp.96 - 112; Modarressi, Tradition and Survival..., 1, p.93.

۹۵. برای روایتی غالیانه به نقل از جابر جعفری در فضیلت سلمان، رک: نفس الرحمن فی فضائل سلمان، ص ۲۶۸ - ۲۶۹.

۹۶. در مورد وی، رک: معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۱۲۶ - ۱۳۱.

۹۷. الاختصاص، ص ۲۱۶؛ رجال النجاشی، ص ۱۵۶؛ رک: Modarressi, Tradition and Survival..., 1, p.89.

۹۸. روایتی دیگر با منشأ غالیانه از رجال الکشی، می‌گوید که علم ائمه علیهم السلام به چهار نفر منتهی می‌شد که عبارت‌اند از: سلمان فارسی، جابر [جعفری]، ...؛ رک: رجال الکشی، ص ۴۸۵؛ منتهی المقال، ج ۲، ص ۲۱۹؛ تنقیح المقال، ج ۱، ص ۲۰۳؛ و نیز:

Modarressi, Tradition and Survival..., 1, p.89.

۹۹. رک: «اصل»، دز: الاصول ستة عشر، ص ۸۰؛ رجال الکشی، ص ۱۹۵ - ۱۹۸؛ خاتمة مستدرک، ج ۴، ص ۲۰۵.

۱۰۰. الهدایة الکبری، ص ۱۲۸ - ۱۲۹، ۱۶۰، ۲۱۵ - ۲۱۶، ۲۲۶ - ۲۳۲، ۲۳۹ - ۲۴۰.

۱۰۱. همان، ص ۴۱ - ۴۳، ۷۰ - ۷۳، ۱۲۴، ۱۵۳ - ۱۵۴.

۱۰۲. در باره مقالات باطنی غالیان، رک: تاریخ العقیده الشیعیة و فرقهها، ص ۱۱۳ - ۱۱۸.

آدمیان^{۱۰۳} به شکل ادوار و اکوار به جابر منسوب شده است.^{۱۰۴} همچنین پیشگویی‌هایی در باره حوادث آینده در روایات جابر به چشم می‌خورد که به احتمال فراوان از ساخته‌های غلات است؛ برای نمونه می‌توان به روایاتی اشاره کرد که نزاع‌های داخلی خاندان عباسی و حوادثی دیگر را پیشگویی می‌کند.^{۱۰۵} و یا روایتی دیگر که قیام ابو السرایا را در سال ۱۹۹ق، پیشگویی می‌کند.^{۱۰۶} دفن امام رضا (ع) در خراسان،^{۱۰۷} حفر کانال آب کوفه در زمان منصور عباسی،^{۱۰۸} امارت منصور بن جمهور بر کوفه^{۱۰۹} و خلافت عمر بن عبد العزیز،^{۱۱۰} از دیگر پیشگویی‌های منسوب به جابر است.^{۱۱۱} عجیب آن که در تاریخ یعقوبی نیز، ماجرای عجیب ملاقات قحطبه، یکی از رجال دولت عباسی در اواخر دولت بنی امیه، با جابر جعفی و خبر دادن جابر از آینده قحطبه، نقل شده است.^{۱۱۲}

در میان روایات منسوب به وی، روایاتی وجود دارد که با حقایق معروف تاریخی ناسازگار است؛ برای نمونه یکی از آنها نشان می‌دهد که امام باقر (ع) در زمان امامت خود، جابر را گسیل می‌دارد تا جابر بن عبد الله انصاری صحابی معروف پیامبر (ص) را به حضور ایشان فراخواند تا در باره موضوعی شهادت دهد.^{۱۱۳} جالب آن جاست که این صحابی پیامبر (ص) سال‌ها قبل از امامت امام باقر (ع) به سال ۷۹ (یا ۷۷ و یا ۷۸ق)، درگذشته بود.^{۱۱۴}

نسبت‌های دروغ به جابر، امری غیر عادی نیست؛ چنان که در نخستین سال‌های پس از وفات جابر، عبد الله بن حارث، رهبر پیروان عبد الله بن معاویه طالبی - که پس از قتل او به این مقام رسید - افکار و اندیشه‌های غالیانه‌ای (مانند اعتقاد به تناسخ، اظله و دور)^{۱۱۵} را مطرح کرده و

۱۰۳. در باره این نکته به طور کلی رک: حضرمی، اصل، در: الاصول ستة عشر، ص ۶۸؛ بصائر الدرجات، ص ۳۷۶ - ۳۷۷؛ الکافی، ج ۱، ص ۴۴۲.

104. Modarressi, Tradition and Survival..., 1, p.90.

۱۰۵. الفتن، ص ۱۱۸؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۶۴ - ۶۶.

۱۰۶. مقاتل الطالبیین، ص ۳۴۸.

۱۰۷. عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۱، ص ۲۸۸.

۱۰۸. الهدایة الکبری، ص ۱۲۸ - ۱۲۹؛ الخرائج والجرائع، ج ۲، صفحات ۷۵۴ - ۷۵۵؛ برای تحریر دیگری از این خبر، رک: رجال الکشی، ص ۱۹۸.

۱۰۹. الکافی، ج ۱، ص ۳۹۶ - ۳۹۷.

۱۱۰. مشارق انوار الیقین، ص ۱۳۸.

۱۱۱. ممکن است برخی از این روایات، مانند پیشگویی دفن امام رضا (ع) در خراسان به نقل از رسول خدا (ص) روایتی اصیل و به دور از دستکاری غلات باشد.

۱۱۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۴۳ - ۳۴۴.

۱۱۳. الخرائج والجرائع، ج ۲، ص ۵۸۹ - ۵۹۳.

۱۱۴. تهذیب المقال، ج ۵، ص ۴۷.

۱۱۵. مقالات الاسلامیین، ص ۶.

مدعی شد جابر بن عبدالله انصاری و جابر جعفری نیز دارای همین آرا بوده‌اند؛ حال آن که به تصریح نوبختی این دو از چنین اتهامی مبرا هستند.^{۱۱۶ و ۱۱۷} متنی به نام *رسالة الجعفی* نیز - که باور بر آن است که نظریات جابر جعفری را در باره معتقدات اسماعیلیه در بر دارد و در آن، جابر راوی عمده سخنان امام باقر علیه السلام است؛ به احتمال فراوان هیچ ارتباطی با وی ندارد و به دروغ بدو منسوب شده است؛^{۱۱۸} زیرا اصولاً نمی‌توان در دوران حیات جابر، بحثی از اسماعیلیه مطرح نمود.^{۱۱۹} نمونه‌ای دیگر کتاب *أنیس السمراء و جلیس السمراء* است که شیخ احمد أحسایی (۱۱۶۶ - ذی القعدة ۱۲۴۱ ق) در شرح زیارت جامعه کبیره فراوان از آن نقل کرده است. در این کتاب احادیث متعددی از طریق عمرو بن شمر به جابر جعفری منتهی می‌شود که اوایل اسناد آنها «مجاهیل» است. این احادیث به احتمال فراوان از افزوده‌های غلات در روایات جابر است.^{۱۲۰}

در میان غالیان، نصیری (نصیری) توجه خاصی به جابر جعفری دارند و نام او در آثار نصیری به فراوانی به چشم می‌خورد.^{۱۲۱} آنان جابر را «باب» امام صادق علیه السلام می‌دانند.^{۱۲۲} هر چند در برخی آثار غیر نصیری جابر باب امام باقر علیه السلام معرفی شده است؛^{۱۲۳} اما نصیری‌ها یحیی بن معمر بن ام طویل را باب امام باقر علیه السلام می‌دانند.^{۱۲۴} حسین بن حمدان خصیبی^{۱۲۵} (۲۶۰ - ۳۴۶ یا ربیع الاول

۱۱۶. *المقالات والفرق*، ص ۴۳؛ *فرق الشیعة*، ص ۳۴ - ۳۵؛ رک: *غلات در دو قرن اول هجری*، ص ۱۰۵ - ۱۰۷.

117. Modarressi, *Tradition and Survival...*, 1, pp 90 - 91.

۱۱۸. رک: *نخستین اندیشه‌های شیعی*، ص ۱۴۹ - ۱۵۰؛ و نیز:

Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, p.302 - 303.

۱۱۹. رک: *کلیات فی علم الرجال*، ص ۴۰۹ - ۴۱۰.

۱۲۰. *هدیه المعارفین*، ج ۱، ص ۱۸۵؛ *الذریعه*، ج ۲۶، ص ۶۶.

۱۲۱. فرقه‌ای نام گرفته از ابو شعیب محمد بن نصیر فهری نصیری که در زمان حیات امام هادی علیه السلام ادعا کرد که آن حضرت خداست و او را به پیامبری مبعوث نموده است. او به حلول، تناسخ و اباحه محارم و خصوصاً هم‌جنس بازی اعتقاد داشت. به نوشته طوسی او پس از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام ادعا کرد که باب امام زمان عجل الله فرجه الشریف است و با جهل و الحادی که از او بروز یافت، مورد لعن ابو جعفر محمد بن عثمان قرار گرفت. نصیری در حقیقت تنها جریان باقی مانده از غلات عراق است که در دوران غیبت صفرا شکل گرفته، هر چند تلفیقی از سنت جریان‌های مختلف غلات پیشین است. رک: *المقالات والفرق*، ص ۱۰۰ - ۱۰۱؛ *فرق الشیعة*، ص ۹۳ - ۹۴؛ *الغیبه للطوسی*، ص ۳۹۸؛ *تاریخ العقیده الشیعیة و فرقها*، ص ۱۱۰؛ *الفرقة الهامشیة فی الاسلام*، ص ۹۴ - ۹۷، ۱۱۲ - ۱۱۹؛ در باره گزارش و تحلیل جرح و تضعیف محمد بن نصیر در منابع شیعه، رک: همان، ص ۹۸ - ۱۰۷.

۱۲۲. برای نمونه رک: *الهیة الشریف*، ص ۱۱۹، ۱۹۲؛ *الهدایة الکبری*، ص ۴۱، ۶۵، ۱۶۰، ۱۹۵، ۲۳۹، ۳۳۹، ۳۷۶ - ۳۷۷، ۳۸۱.

۱۲۳. *الهیة الشریف*، ص ۲۰.

۱۲۴. برای نمونه رک: *تاریخ اهل البيت* علیهم السلام، ص ۱۴۸؛ *الدر النظیم*، ص ۶۰۳؛ *الفصول المهمة*، ج ۲، ص ۸۸۳؛ *خاتمة مستدرک*، ج ۴، ص ۲۱۲ - ۲۱۳؛ *تنقیح المقال*، ج ۱، مقدمه، ص ۱۹۰؛ مدرسی، باب را از اصطلاحات غلات می‌داند، رک:

Modarressi, *Tradition and Survival...*, p.89.

۱۲۵. *الهیة الشریف*، ص ۲۰.

۳۵۸ق) که می‌توان او را مؤسس مذهب نصیرییه دانست،^{۱۲۸} به سند خود از امام صادق علیه السلام، روایتی عجیب در باره جابر جعفی نقل کرده است:

او را جابر نامیدند، زیرا مؤمنان را به کسب علم از خویش وادار ساخت. او دریایی است که تمامی ندارد و او باب علم در روزگار خود بود و حجت بر مردم از جانب حجت خدا، ابو جعفر محمد بن علی علیه السلام.^{۱۲۹}

در مقدمه *الهیفت الشریف* نیز - که از زاویه دید نصیرییه است - از جابر جعفی با عنوان یکی از برجسته‌ترین راویان علم باطن یاد شده و گفته شده است که امام صادق علیه السلام، علم فراوانی را روزی وی ساخت.^{۱۳۰}

یکی از آشکارترین نمونه‌های ابراز علاقه نصیرییه را نسبت به جابر می‌توان در کتاب *مجموع الاعیاد* اثر ابوسعید میمون بن قاسم طبرانی نصیری (۳۵۸ - ۴۲۶ق) ^{۱۳۱} دید. او در این کتاب، ده «عید عربی» را معرفی کرده که از این میان دو عید به جابر جعفی اختصاص دارد و در یکی از این اعیاد جابر از جانب امام باقر علیه السلام به عنوان حجت خدا بر اهل زمین و آسمان تعیین شده است.^{۱۳۲} همچنین وی زیارت نامه‌ای از محمد بن نصیر نمیری نقل کرده که در آن، جابر با عبارت «قلوب عارفان از او استوار شد»^{۱۳۳} مورد تمجید قرار گرفته است.^{۱۳۴} در این کتاب، پس از نام جابر عبارت «علینا سلامه» (سلام او بر ما) آمده است.^{۱۳۵} جالب آن جاست که در متون غلات، این عبارت و تعبیری مشابه، مانند «علینا منه السلام» (سلام او بر ما باد) و «منه السلام» (سلام از او باد) و «منه الرحمة» (رحمت وی بر ما باد) در مورد ائمه اطهار علیهم السلام به کار رفته است.^{۱۳۶} این اشتراک بین احترام

۱۲۶. نجاشی به فساد مذهب وی تصریح کرده و ابن غضائری علاوه بر این او را کذاب و صاحب مقاله ملعونه معرفی کرده است؛ رجال النجاشی، ص ۶۷؛ رجال ابن الغضائری، ص ۵۴.

۱۲۷. ۳۴۶ هـ ق به روایت نصیرییه و ۳۵۸ هـ ق به روایت امامیه است (الفرقة الهامشية فی الاسلام، ص ۱۲۵).

۱۲۸. همان، ص ۱۲۰ - ۱۳۳.

۱۲۹. انما سمی جابر لأنه جبر المؤمنین بعلمه، و هو بحر لا ینزح، و هو الباب فی دهره، و الحجة علی الخلق من حجة الله أبی جعفر محمد بن علی علیه السلام (خاتمة مستدرک، ج ۴، ص ۲۱۳).

۱۳۰. الهیفت الشریف، ص ۳۸.

۱۳۱. در مورد وی، رک: الفرقة الهامشية فی الاسلام، ص ۱۳۵.

۱۳۲. مجموع الاعیاد، ص ۵ - ۷.

۱۳۳. «جبرت به قلوب العارفین».

۱۳۴. همان، ص ۵۹.

۱۳۵. همان، ص ۳۲.

۱۳۶. این در حالی است که برای افرادی چون حسین بن حمدان خصیبی از عباراتی چون رضی الله عنه و قدس الله روحه به کار می‌برند؛ در مورد امام علی علیه السلام؛ مولای امیر المؤمنین منه الرحمة و منه السلام؛ در مورد امام حسین علیه السلام؛ مولانا الحسین منه السلام؛ در مورد امام باقر علیه السلام؛ باقر العلم علینا منه السلام؛ در مورد امام صادق علیه السلام؛ مولانا الصادق علینا سلامه

به جابر و ائمه علیهم السلام نشان از جایگاه رفیع جابر جعفری در میان نصیرییه دارد. از نظر آنان، او پس از ائمه علیهم السلام بالاترین مقام را داراست و از سوی امام باقر علیه السلام، به عنوان حجت خدا معرفی شده است.^{۱۳۷} در اوایل کتاب *مجموع الاعیاد* هریک از ایام ذکر شده در قرآن کریم بر شخصی تطبیق شده است؛ برای نمونه «یوم یقوم الناس لرب العالمین»^{۱۳۸} بر امام علی علیه السلام، «یوم لا یغنی مولی عن مولی شیئاً ولا هم ینصرون»^{۱۳۹} بر امام حسین علیه السلام، «یوم عصیب»^{۱۴۰} بر ابوذر، «یوم التناد»^{۱۴۱} بر قنبر، «یوم الآزفة»^{۱۴۲} بر محمد بن حنفیه، «یوم ترجف الراجفة»^{۱۴۳} بر مفضل بن عمر و «یوم تمور السماء مورا»^{۱۴۴} بر جابر جعفری.^{۱۴۵ و ۱۴۶}

در کتاب *الأسوس* از متون این فرقه نیز، روایتی از جابر بن یزید - که افراط شدید در غلو در آن موج می زند - آمده است که بخش هایی از آن به قرار زیر است:

... از عالم [امام باقر یا امام صادق علیه السلام] خطبه ای شنیدم که در ابتدای آن، خود را مخلوق و در انتهای آن خود را خدای یکتا معرفی کرد. در حالی که در فکر بودم، فرمود: ای جابر، «من خداوند بزرگ بلند مرتبه و خبر بزرگ هستم ... و راه راست و کوه بلند و عروة الوثقی ...»^{۱۴۷} و بدانچه می کنید، محیط هستم» سپس فرمود: «من بزرگ بلند مرتبه، یکتای ازلی، معنای حقایق و پنهان از اندیشه ها هستم؛ غایت من درک نشود و کسی به معنای من نرسد و من بلند مرتبه بزرگوار هستم ...»^{۱۴۸} و جز قلیلی ما را نشناختند».^{۱۴۹}

از دیگر متون نصیری - که در آن اقوال فراوانی به جابر بن یزید منسوب شده است - می توان از

وموالی الصادق منه السلام؛ در مورد امام جواد علیه السلام؛ السید محمد بن علی الرضا منه السلام؛ در مورد امام هادی علیه السلام؛ علی بن محمد صاحب العسکر علینا سلامه؛ در مورد امام زمان علیه السلام؛ القائم منه السلام؛ در مورد همه ائمه علیهم السلام؛ عن الموالی منهم السلام (رک: *مجموع الاعیاد*، ص ۶، ۱۲، ۱۵، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۶۴، ۱۹۷، ۲۰۶؛ *ام الكتاب*، ص ۳).

۱۳۷. *مجموع الاعیاد*، ص ۶.

۱۳۸. سوره مطفین، آیه ۶.

۱۳۹. سوره دخان، آیه ۴۱.

۱۴۰. سوره هود، آیه ۷۷.

۱۴۱. سوره غافر، آیه ۳۲.

۱۴۲. سوره غافر، آیه ۱۸.

۱۴۳. سوره نازعات، آیه ۶.

۱۴۴. سوره طور، آیه ۹.

۱۴۵. *مجموع الاعیاد*، ص ۷ - ۱۰.

۱۴۶. در این کتاب خبری طولانی از گفتگوی جابر با امام صادق علیه السلام تحت عنوان «کتاب شرح السبعین الذین لا ینجبون و نعت نعوتهم و اجناسهم و اصنافهم» آمده است (همان، ص ۲۸ - ۴۹).

۱۴۷. الله العلی الکبیر و النبا العظیم....، صراط مستقیم و جبل منبع و عروة الوثقی...

۱۴۸. انا العلی الکبیر، الأحد القدیم معنی الحقائق و غیب العقول، لا أدرك بغایة، و لا احد بمعنی، و انا العلی العظیم...

۱۴۹. *الفرقة الهامشية فی الاسلام*، ص ۵۴۳ - ۵۴۴.

که به جهان بینی غالیان، به خصوص نصیری به بسیار نزدیک است^{۱۵۱} و بخش هایی از آن حاوی مکاشفاتی است که به جابر جعفری نسبت داده شده است^{۱۵۲} و ظاهراً هیچ ارتباطی با وی ندارد.^{۱۵۳} در/م/الکتاب نام جابر جعفری در کنار افرادی چون جابر بن عبد الله انصاری، جعفر جعفری^{۱۵۴} و صَعَصَعَة بن صوحان^{۱۵۵} (!؟) به عنوان «روشنیان»^{۱۵۶} معتقد به الوهیت امام باقر^{علیه السلام}^{۱۵۷} ذکر شده است.^{۱۵۸}

نتیجه

از آنچه آمد روشن شد که سوء استفاده غلات از شخصیت چهره موجهی چون جابر جعفری، باعث لکه دار شدن نام وی گردید؛ چنان که برخی رجالیان شیعه در وثاقت او تردید کردند و برخی صاحب نظران وی را به صراحت غالی معرفی نمودند؛ حال آن که با بررسی دقیق تر معلوم گردید که جابر بن یزید جعفری از اتهام غلو مبرا است. اخبار منتسب به جابر جعفری در آثار غلات به خصوص نصیری نمونه هایی گویا از سوء استفاده غالیان از شخصیت اوست که منجر به تخریب وجهه وی در بین بدنه اصلی شیعه گردید.

کتابنامه

- اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، محمد بن عمر کشی، [تلخیص:] ابو جعفر محمد بن حسن

۱۵۰. این رساله به تحقیق ر. شتروپمان (R. Strothman) منتشر شده است، در:

Estorische Sonderthemen Bei Den Nusairi, Berlin, 1978.

رک: الفرقة الهاشمية في الاسلام، همان، ص ۴۶۴.

۱۵۱. در باره این کتاب، رک: «ام الکتاب»، ص ۲۳۲ - ۲۳۴.

Halm, Die Islamische Gnosis, pp.113 - 198; W.Ivanow, "Ummu'l - Kitāb", Der Islam, pp.1 - 15.

۱۵۲. رک: ام الکتاب، ص ۱۳ - ۱۶ و ۱۶ - ۲۰؛ در این باره رک:

Halm, Die Islamische Gnosis, pp.139 - 198.

153. See.Jafri, The Origins and Early Development of Shi'a Islam, p.302 - 303.

۱۵۴. شاید مراد از وی، فردی به نام جعفر بن ابراهیم جعفری باشد که نام او در شمار اصحاب امام باقر^{علیه السلام} آمده است؛ طوسی، رجال، ص ۱۲۹.

۱۵۵. صعصعه از اصحاب امیر المؤمنین علی^{علیه السلام} بوده و امام باقر^{علیه السلام} را درک نکرده است؛ رک: طوسی، همان، ص ۶۹؛ طرائف المقال، ج ۲، ص ۸۹.

۱۵۶. در این کتاب منظور از این اصطلاح کسانی هستند که به نور امامان^{علیهم السلام} هدایت شدند و به خدایی آن بزرگواران عارف گشتند. یعنی کسانی که از دیدگاه بدنه اصلی شیعه غالیانی گمراه هستند و در کفر و نجاست آنان تردیدی نیست؛ برای نمونه رک: مستند الشيعة، ج ۱، ص ۲۰۴؛ مختصر الأحکام، ص ۹.

۱۵۷. در مجموع الاعیاد، جابر جعفری از امام باقر^{علیه السلام} با عنوان «باقر النور» یاد کرده است. مجموع الاعیاد، ص ۸۹.

۱۵۸. م/الکتاب، ص ۹ - ۱۰.

- طوسی، به کوشش: حسن مصطفوی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ش.
- *ارشاد القلوب*، حسن بن ابی الحسن علی بن محمد دیلمی، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.
- *الاختصاص*، [منسوب به] محمد بن محمد بن نعمان بغدادی (شیخ مفید)، به کوشش: علی اکبر غفاری و سید محمود زرنندی، بیروت: دارالمفید، دوم، ۱۴۱۴ ق.
- *الأمالی*، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، قم: دارالثقافة، اول، ۱۴۱۴.
- *التاریخ الكبير*، محمد بن اسماعیل بخاری، دیاربکر: المكتبة الاسلامية، بی تا.
- *التعليقة على اختيار معرفة الرجال*، میرداماد سید محمد باقر حسینی استرآبادی، در: *اختیار معرفة الرجال*، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، به کوشش: سید مهدی رجایی، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۴ ق.
- *التفسير العياشي*، محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: مكتبة علمية اسلامية، ۱۳۸۰ ق.
- *التفسير والمفسرون*، محمد حسین ذهبی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، دوم، ۱۳۹۶ ق.
- *التفسير والمفسرون*، محمد هادی معرفت، مشهد: الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامية، اول، ۱۴۱۸ ق.
- *التمهيد*، ابو عمر یوسف بن عبد الله بن عبد البر، به کوشش: مصطفی بن احمد علوی و محمد عبد الكبير بکری، مغرب: وزارة عموم الاوقاف و الشؤون الاسلامية، ۱۳۸۷ ق.
- *التوحيد*، محمد بن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ۱۳۹۸ ق.
- *الجامع الصحيح (سنن)*، محمد بن عیسی ترمذی، به کوشش: عبد الوهاب عبد اللطیف و عبد الرحمن محمد عثمان، بیروت: دار الفکر، دوم، ۱۴۰۳ ق.
- *الجامع فی الرجال*، سید موسی [شبری] زنجانی، قم: کتابخانه پیروز، ۱۳۹۴ ق.
- *الخراج والجرائح*، ابو الحسین سعید بن هبة الله قطب راوندی، به کوشش: سید محمد باقر موحد ابطلحی، قم: مؤسسة الامام المهدي عجل الله فرجه الشريف، اول، ۱۴۰۹ ق.
- *الخلاف*، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، اول، ۱۴۰۷ ق.
- *الدر النظیم*، جمال الدین یوسف بن حاتم عاملی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، [بی تا].
- *الذريعة الى تصانيف الشيعة*، آقا بزرك محمد محسن تهرانی، علی نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۳ ق.
- *الرجال*، علی خاقانی، به کوشش: سید محمد صادق بحر العلوم، قم: مكتب الإعلام الاسلامی، دوم، ۱۴۰۴ ق.
- *الرجال*، محمد بن حسن حر عاملی، به کوشش: علی فاضلی، قم: دار الحديث، اول، ۱۳۸۵ ش.

- الغیة، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، به کوشش: عباد الله طهرانی و علی احمد ناصح، قم: مؤسسة المعارف الاسلامية، اول، ۱۴۱۱ق.
- الغیة، محمد بن ابراهیم نعمانی، به کوشش: فارس حسون کریم، قم: انوار الهدی، اول، ۱۴۲۲ق.
- الفرقة الهامشية فی الاسلام، منصف بن عبد الجلیل، بیروت: دارالمدار الاسلامی، اول، ۲۰۰۵م.
- الفصول المهمة فی معرفة الائمة، ابن صباغ مالکی علی بن محمد بن احمد مکی، به کوشش: سامی الغریزی، قم: دار الحديث، اول، ۱۴۲۲ق.
- الکاشف فی معرفة من له الرواية فی الكتب الستة، شمس الدین ابو عبد الله محمد بن احمد ذهبی، به کوشش: محمد عوامة و احمد محمد نمر الخطیب، جده: دار القبله للثقافة الاسلامية و مؤسسة علوم القرآن، اول، ۱۴۱۳ق.
- الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامية، ۱۳۶۳ش.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، به کوشش: سید جلال الدین حسینی محدث، تهران: دارالکتب الاسلامية، اول، ۱۳۷۱ق.
- المعجم الاوسط، ابو القاسم سلیمان بن احمد طبرانی، قاهره: دارالحرمین، ۱۴۱۵ق.
- المقالات والفرق، سعد بن عبد الله اشعری قمی، به کوشش: محمد جواد مشکور، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ش.
- الوافی بالوفیات، صلاح الدین خلیل بن ایبک صفدی، به کوشش: احمد الأرناؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۰ق.
- الوافی بالوفیات، صلاح الدین خلیل بن ایبک صفدی، به کوشش: احمد الأرناؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۰ق.
- الوجیزة فی الرجال، محمد باقر مجلسی، به کوشش: محمد کاظم رحمان ستایش، تهران: سازمان و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول، ۱۴۲۰ق.
- الهدایة الکبری، ابو عبد الله حسین بن حمدان خصیبی، بیروت: مؤسسة البلاغ، چهارم، ۱۴۱۱ق.
- الهفت الشریف، منسوب به مفضل بن عمر جعفری، به کوشش: مصطفی غالب، [بی جا]: دار الاندلس، ۱۹۶۴م.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار أئمة الأطهار، محمد باقر مجلسی، به کوشش: محمد باقر بهبودی و عبد الرحیم ربانی شیرازی و دیگران، بیروت: مؤسسة الوفاء و دار احیاء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۳ق.

- بحوث فی علم الاصول: مباحث الحجج والاصول العملية، سید محمد باقر صدر، به کوشش: سید محمود هاشمی [شاهرودی]، قم: مرکز الغدير للدراسات الاسلامية، دوم، ۱۴۱۷ق.
- بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض، نصیر الدین ابوالرشید عبدالجلیل قزوینی رازی، تصحیح: میر جلال الدین محدث ارموی، تهران: انجمن آثار ملی، اول، ۱۳۵۸ش.
- تاریخ الاسلام، شمس الدین ابو عبد الله محمد بن احمد ذهبی، به کوشش: عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربی، اول، ۱۴۰۷ق.
- تاریخ العقيدة الشيعية و فرقها، زنجانی، فضل الله بن نصر الله زنجانی، به کوشش: غلام علی غلام علی پور (یعقوبی)، مشهد: مجمع البحوث الاسلامية، اول، ۱۴۲۸ق.
- تاریخ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن واضح، بیروت: دار صادر، بی تا، افست قم: مؤسسه نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام، بی تا.
- تاریخ اهل البيت عليه السلام، به کوشش: سید محمد رضا حسینی، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، اول، ۱۴۱۰ق.
- تاریخ مدینه دمشق، ابوالقاسم علی بن حسن بن عساکر، به کوشش: علی شیر، بیروت: دار الفکر، اول، ۱۴۱۵ق.
- تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، شرف الدین علی حسینی استرآبادی نجفی، به کوشش: سید محمد باقر موحد ابطحی اصفهانی، قم: مدرسه الامام المهدي، اول، ۱۴۰۷ق.
- تحف العقول عن آل الرسول، ابن شعبه ابو محمد حسن بن علی بن حسین حرانی، به کوشش: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، دوم، ۱۴۰۴ق.
- تنقيح المقال فی علم الرجال، عبدالله مامقانی، طبع قدیم به خط احمد بن محمد حسین زنجانی، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
- تهذيب الاحکام، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، به کوشش: سید حسن موسوی خراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چهارم، ۱۳۶۵ش.
- تهذيب الکمال فی أسماء الرجال، جمال الدین ابو الحجاج یوسف مزی، به کوشش: بشار عواد معروف و شعیب الأرناؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة، سوم، ۱۴۰۸ - ۱۴۰۹ق.
- تهذيب المقال فی تنقيح کتاب رجال النجاشی، سید محمد علی موحد ابطحی، قم: سید محمد موحد ابطحی، اول، ۱۴۱۷ق.
- جامع الرواة، محمد بن علی اردبیلی، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ق.
- جوابات اهل الموصل فی العدد والرؤية، محمد بن محمد بن نعمان بغدادی (شیخ مفید)، به

- کوشش: مهدی نجف، بیروت: دار المفید، دوم، ۱۴۱۴ق.
- چهارده نور پاک، [عبدالرحیم] عقیقی بخشایشی، قم: انتشارات نوید اسلام، اول، ۱۳۸۱ش.
- خاتمة مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، اول، ۱۴۱۶ق.
- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ابو منصور حسن بن يوسف بن مطهر اسدی حلی، به کوشش: جواد قیومی [اصفهانى]، [قم]: مؤسسة نشر الفقه، اول، ۱۴۱۷ق.
- دلائل الامامة، ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم طبری، قم: مؤسسة البعثة، اول، ۱۴۱۳ق.
- رجال ابن الغضائری، احمد بن حسین غضائری، تحقیق: سید محمد رضا جلالی، قم: دار الحديث، اول، ۱۴۲۲ق.
- رجال ابن داود، تقی الدین حسن بن علی بن داوود حلی، به کوشش: سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: مطبعة الحیدریة، ۱۳۹۲ق.
- رجال الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، اول، ۱۴۱۵ق.
- رجال النجاشی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانى، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
- روایات الجنات فی احوال العلماء والسادات، سید محمد باقر موسوی خوانساری اصفهانی، بیروت: الدار الاسلامیة، اول، ۱۴۱۱ق.
- شعار اصحاب الحديث، ابو احمد محمد بن محمد بن احمد بن اسحاق حاکم کبیر نیشابوری کرابیسی، به کوشش: عبدالعزیز بن محمد سرحان، کویت: دار الخلفاء، [مجدد] بیروت: دار البشائر الاسلامیة، اول، ۱۴۰۵ق.
- طرائف المقال فی معرفة طبقات الرجال، سید علی اصغر بن سید محمد شفیع جابلقی بروجردی، به کوشش: سید مهدی رجایی و سید محمود مرعشی، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی، اول، ۱۴۱۰ق.
- عیون أخبار الرضا علیه السلام محمد بن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، تصحیح و تعلیق: شیخ حسین اعلمی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
- عیون المعجزات، حسین بن عبد الوهاب، نجف: المطبعة الحیدریة، ۱۳۶۹ق.
- غرر الاخبار و درر الآثار فی مناقب ابی الائمة الاطهار حسن بن ابی الحسن علی بن محمد دیلمی، به کوشش: اسماعیل ضیغم همدانی، قم: دلیل ما، اول، ۱۴۲۷ق.
- غلات در دو قرن اول هجری، رقیه میر ابو القاسمی، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه

- تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، ۱۳۷۷ش.
- *فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم*، سید رضی الدین ابو القاسم علی بن موسی بن طاووس حلی، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۳ش.
- *فرق الشیعة*، ابو محمد حسن بن موسی نوبختی، به کوشش: سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: المكتبة المرتضوية، ۱۳۵۵ق.
- *قاموس الرجال*، محمد تقی شوشتری (تستری)، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰-۱۴۲۴ق.
- *کتاب الفتن*، ابو عبد الله نعيم بن حماد مروزی، به کوشش: سهیل زکار، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
- *کتاب المجروحین*، ابن حبان، ابی حاتم محمد، به کوشش: محمود ابراهیم زاید، مکه: دار الباز، [بی تا].
- *کفایة الاثر*، علی بن محمد خزاز قمی، به کوشش: سید عبد اللطیف حسینی کوه کمری خویی، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۱ق.
- *کلیات فی علم الرجال*، جعفر سبحانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، سوم، ۱۴۱۴ق.
- *کمال الدین وتمام النعمة*، محمد بن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
- *مائة منقبة*، ابوالحسن محمد بن احمد بن شاذان قمی، قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۷ق.
- *مختصر الأحكام*، سید محمد رضا موسوی گلپایگانی، قم: دار القرآن الکریم، [بی تا].
- *مستند الشيعة فی أحكام الشريعة*، احمد بن محمد مهدی نراقی، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، اول، ۱۴۱۵ق.
- *مشارك انوار اليقين فی اسرار امير المؤمنين*، رجب برسی، به کوشش: سید علی عاشور، بیروت: مؤسسة الاعلمی، اول، ۱۴۱۹ق.
- *معجم الثقات وترتيب الطبقات*، ابو طالب تجلیل تبریزی، به کوشش: سید حسین موسوی، قم: مطبعة مهر استوار، بی تا.
- *معجم رجال الحديث*، سید ابوالقاسم موسوی خوئی، [بی جا]: [بی نا]، پنجم، ۱۴۱۳ق.
- *مقاتل الطالبین*، ابو الفرج علی بن حسین اصفهانی، به کوشش: کاظم مظفر، قم: دار الکتاب، دوم، ۱۳۸۵.
- *مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین*، ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری، به کوشش: هلموت ریتز، ویسبادن: دار النشر فرانز شتاینر، سوم، ۱۴۰۰ق.
- *مکاتب فقه امامی ایران پس از شیخ طوسی تا پای گیری مکتب حله*، احمد پاکتچی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، اول، ۱۳۸۵ش.

- من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، به کوشش: علی اکبر غفاری، قم: موسسه نشر الاسلامی، دوم، ۱۴۰۴ق.
- مناقب آل ابی طالب، ابن شهر آشوب مازندرانی، ابو عبد الله محمد بن علی، نجف: مطبعة حیدریه، ۱۳۷۶ق/ ۱۹۵۶م.
- منتهی المقال فی احوال الرجال، ابو علی محمد بن اسماعیل حائری مازندرانی، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لاحیاء التراث، اول، ۱۴۱۶ق.
- موسوعة طبقات الفقهاء، جعفر سبحانی، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۲۰ق.
- میزان الاعتدال، شمس الدین ابو عبد الله محمد بن احمد ذهبی، به کوشش: علی محمد بجای، بیروت: دار المعرفة، اول، ۱۳۸۲ش.
- نخستین اندیشه های شیعی: تعالیم امام محمد باقر (ع)، ارزینا آر لالانی، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران: فرزانه روز، اول، ۱۳۸۱ش.
- نفس الرحمان فی فضائل سلمان، حسین نوری طبرسی، به کوشش: جواد قیومی اصفهانی، تهران: مؤسسه الآفاق، اول، ۱۴۱۱ق.
- نوادر المعجزات، ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم طبری، به کوشش: باسم محمد اسدی، قم: دلیل ما، اول، ۱۴۲۷ق.
- وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، الحرّ العاملی، محمد بن الحسن، تحقیق: جواد الشهرستانی، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۲۴ق.
- هدیة العارفین، اسماعیل باشا بغدادی، استانبول: وكالة المعارف، ۱۹۵۵م، افسست بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
- «اصل»، جعفر بن محمد بن شریح حضرمی، در: الاصول الستة عشر، قم: دار الشبستری للمطبوعات، دوم، ۱۴۰۵ق.
- «ام الكتاب»، در: "Ummul-kitab", edited by W.Ivanow, Der Islam, 1936.
- «ام الكتاب»، علی اشرف صادقی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، اول، ۱۳۸۰ش، ج ۱۰، صفحات ۲۳۲- ۲۳۴.
- «جابر بن یزید جعفی»، نعمت الله صفری فروشانی، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، اول، ۱۳۸۴ش، ج ۹، صفحات ۱۸۱ تا ۱۸۴.
- «درنگی در شخصیت حدیثی جابر بن یزید جعفی»، علی رضا هنزار، علوم حدیث، شماره ۲۴ (تابستان ۸۱)، صفحات ۹۸- ۱۱۵.
- «صلة تاریخ الطبری»، عریب بن سعد قرطبی، در: تاریخ الامم والملوک، ابو جعفر محمد بن جریر

- طبری، به کوشش: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث، دوم، ۱۳۸۲-۱۳۸۷ق.
- «مجموع الاعیاد»، میمون بن قاسم طبرانی نصیری، در:
- «مفضل بن عمر جعفی و کتاب الصراط منسوب به او»، محمد کاظم رحمتی، کتاب ماه دین، شماره‌های ۱۰۲ و ۱۰۳، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۵.
- «نگاهی به کتاب الغنوصیة فی الاسلام»، محمد کاظم رحمتی، کتاب ماه دین، شماره‌های ۱۰۴، ۱۰۵ و ۱۰۶، خرداد، تیر و مرداد ۱۳۸۵.
- Daftari, Farhad (1992), The Ismailis: Their history and doctrines, Cambridge: Cambridge University Press.
- Halm, Heinz (1982), Die Islamische Gnosis: die extreme Schia und die Alawiten, Zurich – Munchen: Artemis.
- Ivanow, W.(1936), "Ummul-kitab", Der Islam.
- Jafri, S.Husain M.(1981), The Origins and Early Development of Shi'a Islam, London and New York: Longman.
- Kohlberg, Etan (1993), "Muhammad b. 'Alī Zayn al-Ābidīn, Abū Dja'far, called al-Bākir", EI2, VII, pp.397 _ 400.
- Modarressi, Hossein (2003), Tradition and Survival a bibliographical survey of early Shi'ite literature, Oxford: One World.
- Tiberias, Maimun Ibn el-Kasim, "Festkalender der Nusairier", by R.Strothman, Der Islam, 1946, Vol XXVII.

بررسی و نقد سند و متن حدیث «کنز مخفی»

مهدی آریان فر*

حسن نقی زاده**

چکیده

در متون اسلامی، بویژه متون عرفانی و فلسفی حدیثی قدسی با این عبارت یا شبیه آن به چشم می خورد: «كنت كنزاً مخفياً فخلقت الخلق لكي اعرف» که به صورت گسترده و به مناسبت های گوناگون از جمله فلسفه آفرینش مورد استناد قرار می گیرد. این حدیث می تواند با چند رویکرد مورد بررسی قرار گیرد: با رویکرد شبهات محتوایی حدیث که مباحث فلسفی و کلامی و عرفانی را تشکیل می دهد و توضیحات و شروح متعدد حدیث مزبور ناظر به این جنبه است، با رویکرد تأثیر آن بر عرفان نظری و همچنین سیر تاریخی آن، و بالاخره با رویکرد علم الحدیث که با این رویکرد به جز اظهار نظرهای متناقض و پراکنده در لایه لای کتاب های اسلامی تحقیق مستقلی صورت نگرفته است. رویکرد اخیر، برخلاف رویکردهای گذشته - که بیشتر با تأیید و پذیرش حدیث همراه است - با دیدگاه نقادانه دانش حدیثی به سراغ آن رفته است و با استناد به قراینی همچون الفاظ حدیث، موضوع حدیث، سند حدیث و دیدگاه محدثین و نقد محتوایی اجمالی، ساختگی بودن آن را به عنوان حدیث نتیجه گیری نموده؛ گرچه از جنبه محتوایی با تأویلاتی می تواند قابل قبول باشد. کلید واژه ها: کنز مخفی، فقه الحدیث، فلسفه آفرینش، عرفان و حدیث.

درآمد

یکی از احادیث نسبتاً مهمی که در لایه لای آثار و نگاشته های دینی به صورت گسترده مورد

* دانشجوی دکتری دانشکده الهیات فردوسی مشهد.

** استادیار دانشکده الهیات فردوسی مشهد.

استناد قرار گرفته، حدیث «کنز مخفی» است. این حدیث - که به موضوع فلسفه آفرینش مربوط می‌شود - در متون عرفانی^۱ و نیز کتاب‌های فلسفی^۲ و گاه در متون تفسیری^۳ و غیره^۴ آمده است. شهرت حدیث به اندازه‌ای است که کمتر کسی در اصل اعتبار آن تشکیک می‌کند و بیشتر تلقی می‌شود که اصل آن خدشه ناپذیر باشد.

درجه اهمیت و صیت شهرت حدیث به قدری بالا گرفته که بیش از ده شرح و توضیح مستقل برای آن نگاشته‌اند و بیشتر آنها در ضمن کتاب‌های عرفانی و فلسفی وجود دارد؛ به عنوان نمونه برخی از آنها عبارت‌اند از: شرح حدیث «کنت کنزاً مخفیاً»، منسوب به نجم الدین^۵، شرح حدیث «کنت کنزاً مخفیاً»، تألیف بالی حلیفه در قرن دهم هجری^۶، الرسالة الکاشفة فی شرح حدیث «کنت کنزاً مخفیاً»، تألیف صباح الدین علی بن علی شعوری بالیکسری^۷، الاعیان الثابتة (شرح حدیث قدسی «کنت کنزاً مخفیاً») که در ضمن کتاب کلمات المحققین چاپ شده است^۸ و حل مشرک ل معنای حدیث «کنت کنزاً مخفیاً» که به شکل نسخه خطی بوده و در کتابخانه ملی موجود است^۹.

مهم‌تر آن که این حدیث توسط فیلسوفان، عارفان و فقیهان بزرگی شرح و توضیح داده شده که مراتب علمی آنان بر کسی پوشیده نیست؛ بزرگانی چون: صدر المتألهین^{۱۰}، فیض کاشانی^{۱۱}، ملا احمد نراقی^{۱۲}، مرحوم شاه آبادی^{۱۳} و امام خمینی^{۱۴} از این جمله‌اند.

رویکرد عالمانی که این حدیث را مورد استناد قرار داده‌اند، گویا مبتنی بر تأیید و پذیرش اصل آن به عنوان حدیث قدسی است. اما از سوی دیگر، دانشمندانی که بیشتر آنان محدث‌اند، این حدیث را جعلی دانسته‌اند. بنا بر این، محقق با دیدگاه‌های متناقض و پراکنده‌ای در رد یا قبول این حدیث رو به رو می‌گردد. با توجه به این که تحقیق مستقلی با رویکرد علم الحدیثی نسبت به

۱. الفتوحات المکیة، ج ۱۲، ص ۵۷۴.

۲. مفاتیح الغیب، ص ۲۹۳.

۳. روح المعانی، ج ۱، ص ۴۹.

۴. مانند: خاتم النبیین ﷺ، ص ۲۰۴.

۵. جاویدان خرد، شماره ۳، ص ۲۷-۳۱.

۶. کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۰۴۰.

۷. ایضاح المکنون، ج ۱، ص ۵۶۸.

۸. الذریعة، ج ۱۳، ص ۲۰۵.

۹. به شماره: ۸/ ۳۳۶.

۱۰. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ص ۳۵۶.

۱۱. اصول المعارف، ص ۷۹.

۱۲. معارج السعادة، ج ۱، ص ۲۴.

۱۳. رشحات البحار، ص ۱۴۳.

۱۴. آداب الصلوة، ص ۱۵۱.

این حدیث صورت نگرفته است، این مقاله در صدد است تا با کمک قراین و شواهد موجود، حدیث را از دو جنبه سند و متن، نقد و بررسی کند. پرسش اصلی این است که آیا حدیث قدسی «کنز مخفی» در منابع حدیثی با عنوان حدیث ذکر شده است تا به مثابه حدیث تلقی گردد؟ اعتبار سند آن چگونه است؟ و سرانجام متن و محتوای آن نیز با کدامین چالش‌ها مواجه است؟ در این باره، ابتدا سند و سپس متن و محتوای حدیث مزبور را بررسی می‌کنیم.

متن حدیث

حدیث مورد نظر گاهی به پیامبر اسلام ﷺ منتسب شده است^{۱۵} و گاه از زبان پیامبری چون حضرت داوود علیهِ السلام نقل شده که در مناجات با خداوند از فلسفه آفرینش پرسیده است و خداوند در پاسخ وی، آن را بازگو فرموده است.^{۱۶} متن حدیث نیز با عبارات گوناگون و الفاظ مختلفی نقل شده است که برخی از نقل‌ها بدین گونه‌اند:

حکى فى بعض الأخبار أن نبياً من أنبياء الله تعالى قال فى مناجاته مع ربه: يا رب! لم خلقت الخلق بعد أن لم تكن خلقتهم؟ فقال له ربه، على سبيل الزم: كنت كنزاً مخفياً من الخيرات والفضائل، و لم أكن أعرف فأردت أن أعرف.^{۱۷}

قال الله تعالى: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق و تحببت إليهم بالتعم حقى عرفونى.^{۱۸}

قال لبعض أنبيائه عليه السلام: وقد سأله: لم خلقت الخلق يا رب؟ بقوله: كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فخلقت الخلق لأعرف.^{۱۹}

كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف فخلقت الخلق فى عرفونى.^{۲۰}

كنت كنزاً لا اعرف فأحببت أن اعرف.^{۲۱}

روى عن رسول الله ﷺ عن الله سبحانه، أنه قال: كنت كنزاً لم أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق و تعرفت إليهم فعرفونى.^{۲۲}

۱۵. به عنوان نمونه رک: الفتوحات، ج ۲، ص ۲۳۲.

۱۶. به عنوان نمونه رک: ممد الهمم، ص ۲۳.

۱۷. رسائل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۳۵۷.

۱۸. مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، ص ۳۷۱.

۱۹. الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۳۰۱.

۲۰. تفسیر المراغی، ج ۲۵، ص ۱۳۳.

۲۱. شرح نهج البلاغه، ج ۵، ص ۶۳؛ فصوص الحکم، ج ۲، ص ۱۱۲.

۲۲. الفتوحات، ج ۲، ص ۱۱۲.

کنت کتراً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف.^{۲۳}

از میان موارد ذکر شده، مورد هفتم مشهورترین چهره نقل حدیث است که بیش از سایر نقل‌ها، بویژه در متون معاصر، شهرت یافته است. در برخی از منابع به جای واژگان «لکی اعرف»، «لاعرِف» آمده است.^{۲۴} و در برخی نقل‌ها تقطیع شده و بدون «لکی اعرف» وارد شده است.^{۲۵} دیگر این که عدم وجود واژه «مخفياً» در نقل ابن ابی الحدید و نیز ابن عربی - که عارفی عرب زبان بود - احتمال دارد به نکته‌ای برگردد که در بحث مفهوم شناسی بدان خواهیم پرداخت. این اختلاف نقل‌ها گرچه به نوعی موجب اضطراب در متن حدیث می‌شود، اما از آنجا که چندان خدشه‌ای به حوزه معنایی وارد نمی‌سازد، نمی‌تواند مشکل ساز باشد. از این رو، در این نوشتار می‌توان به همان نقل مشهور نظر افکند. اینک حدیث را در منابع شیعی و اهل سنت جستجو می‌نماییم:

کاوشی در منابع و مصادر حدیث

در اینجا مناسب است متون حدیثی و منابع روایی را دسته‌بندی کرده و حدیث کنز مخفی را در هر یک جداگانه جستجو می‌کنیم:

جوامع حدیثی متقدم

در لابه لای آثار گرانسنگ، حدیث شیعه و اهل سنت در جوامع متقدمان دو طایفه گردآوری شده است. جستجو در این منابع مشخص می‌کند که از حدیث مزبور اثری یافت نمی‌شود. در این میان، کتب اربعه حدیثی شیعه، یعنی کتاب الکافی شیخ کلینی، کتاب من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق، التهذیب والاستبصار شیخ طوسی و همچنین صحاح سته اهل سنت از اعتبار و شهرت فراوانی برخوردارند. این منابع به اضافه دیگر منابع متقدمین، همچون مسند احمد بن حنبل، الموطأ ابن مالک، معجم طبرانی (کبیر و صغیر)، نهج البلاغه، الامالی‌های سید مرتضی و شیخ مفید و طوسی و ده‌ها منبع حدیثی دیگر مورد جستجو و تحقیق قرار گرفت، اما حدیث کنز مخفی یا مضمونی قریب به متن آن به هیچ عنوان در این جوامع به دست نیامد.^{۲۶}

جوامع حدیثی متأخر

از مهم‌ترین جوامع متأخر شیعه: کتاب‌های الوافی فیض کاشانی، وسائل الشیعه شیخ حر عاملی

۲۳. مفاتیح الغیب، ص ۲۹۳؛ آداب الصلوة، ص ۱۵۱.

۲۴. تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۲، ص ۱۷۵.

۲۵. کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۶، ص ۴۷۷؛ جامع الاسرار و منبع الأنوار، ص ۱۰۲، ۱۴۴ و ۱۶۴.

۲۶. بدین منظور نرم افزارهایی همچون جامع الاحادیث نور، معجم فقهی و کتابخانه اهل بیت (علیهم‌السلام) در جستجوی واژگان حدیث مورد استفاده قرار گرفت.

و بحارالانوار علامه مجلسی است و در میان اهل سنت نیز مهم ترین آنها جامع الصغیر سیوطی، کنز العمال متقی هندی و مجمع الزوائد هیثمی است.

بررسی ها نشان می دهد که به هیچ عنوان، نه متن حدیث و نه جمله ای که قریب به مضمون آن باشد، در منابع فوق، بجز کتاب بحارالانوار یافت نمی شود.

تنها علامه مجلسی، حدیث را دو بار ذکر کرده است: بار اول، ضمن توضیح روایتی در جمله «تم نورک فهدیت» - که بخشی از دعای قنوت نماز وتر است - به این حدیث اشاره می کند و می نویسد:

بیان: تم نورک فهدیت: قال الوالد علیه السلام ای لماکنت کمالاتک تامة هدیت عبادک کما قال سبحانه: کنت کنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف.^{۲۷}

در جای دیگر نیز، ضمن شرح دعای صباح امیر المؤمنین علیه السلام و در خلال توضیح واژگان دعای مزبور به این حدیث اشاره می کند:

قولهم: لا یعرف الله إلا به، أو هو سبحانه أعطی العقل وأوجد ما یستدل به العقل علیه، کما روی: کنت کنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف، فخلقت الخلق لکی اعرف.^{۲۸}

همان طور که مشاهده می شود، علامه مجلسی این حدیث را نه به عنوان احادیث اصلی، بلکه استطراداً به عنوان شاهد ذکر می کند و هیچ گونه سندی هم برای آن نمی آورد. بنا بر این، ذکر حدیث، گویا توسط ایشان، تنها به خاطر شهرت و رواج آن بوده است؛ زیرا در غیر این صورت آن را در زمره احادیث اصلی کتاب می آورد. پس نمی توان ادعا نمود که صرف آوردن روایت، دلیلی بر صحت و تأیید آن به عنوان حدیث توسط علامه مجلسی باشد.

سایر منابع حدیثی

حدیث یاد شده در سایر کتاب های حدیثی نیز که برخی بر حسب موضوعات و موارد گوناگون تدوین شده اند، یافت نمی شود؛ کتاب هایی چون *فقه الرضا* علیه السلام، *تحف العقول*، *بصائر الدرجات*، *قرب الاسناد* و کتب ادعیه مانند *کامل الزیارات*. تنها در *شرح اصول الکافی* مرحوم محمد صالح مازندرانی، در ضمن توضیح خطبه کتاب از آن یاد نموده است، اما مرحوم شعرانی در تعلیقه خود به نقد محتوایی آن پرداخته که در پایان به این نقد اشاره خواهد شد. طرفه آن که در کتاب معروف احادیث قدسی شیخ حر عاملی به نام *الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه* نیز اثری از این حدیث یا مشابه آن به چشم نمی خورد.

۲۷. بحارالانوار، ج ۸۴، ص ۱۹۹.

۲۸. همان، ج ۸۴، ص ۲۴۵.

داوری برخی از حدیث پژوهان متأخر یا معاصر

برخی از عالمان و محدثان شیعه هم به مناسبت، از حدیث کنز مخفی سخن به میان آورده و به نقد آن پرداخته‌اند. شوشتری (م ۱۰۱۹ق) در *احقاق الحق*^{۲۹}، شیخ علی نمازی (م ۱۴۰۵ق) در *مستدرک سفینه البحار*^{۳۰} و از عالمان اهل سنت نیز: زرکشی (م ۷۹۴ق) در *الآلی المتشورة*^{۳۱} سخاوی (م ۹۰۲ق) در *المقاصد الحسنة*^{۳۲} ابن کنانی (م ۹۶۳ق) در *تنزیه الشریعة*^{۳۳} فتنی (م ۹۸۶ق) در *تذکرة الموضوعات*^{۳۴} عجلونی (م ۱۱۶۲ق) در *كشف الخفاء*^{۳۵} ابو المحاسن قاوقچی (م ۱۳۰۵ق) در *اللو اللمر صوغ*^{۳۶} و صابلی در *جامع الاحادیث القدسیة*^{۳۷} همگی حدیث را جعلی دانسته‌اند. البته مستند قول اهل سنت، بیشتر ابن تیمیه (م ۷۲۸ق) است که می‌گوید:

لیس من کلام النبی ﷺ ولا اعرف له اسناداً صحیحاً ولا ضعیفاً.^{۳۸}

در این میان، برخی ضمن مجعول دانستن حدیث، محتوای آن را صحیح و مطابق با قرآن دانسته‌اند.^{۳۹}

اعتراف ابن عربی

وی در کتاب *الفتوحات* می‌گوید:

ورد فی الحدیث الصحیح کشفاً، الغیر الثابت نقلاً عن رسول الله عن ربه - جل وعزه - انه قال ما هذا معناه: کنت کتراً لم اعرف ...^{۴۰}

با توجه به این اظهارات معلوم می‌شود حدیث ساخته عرفایی همچون ابن عربی است که از راه مکاشفه بدان راه یافته‌اند و گزاره‌ای که از راه مکاشفه به دست آمده باشد، نمی‌تواند مشمول عنوان حدیث قرار گیرد؛ زیرا طریق کشف و شهود تنها برای خود عارف حجت است، اما برای

۲۹. همان، ج ۱، ص ۶۳۴.

۳۰. همان، ج ۹، ص ۱۹۳.

۳۱. همان، ج ۱، ص ۱۳۶.

۳۲. همان، ج ۱، ص ۵۲۱.

۳۳. همان، ج ۱، ص ۱۴۸.

۳۴. همان، ج ۱، ص ۱۱.

۳۵. همان، ج ۲، ص ۱۳۲.

۳۶. همان، ج ۱، ص ۱۴۳.

۳۷. همان، ج ۱، ص ۶۶.

۳۸. *الفتاوی الکبری*، ج ۵، ص ۸۸.

۳۹. مانند: ملا علی قاری (م ۱۰۱۴ق) در *الاسرار المرفوعة*، ص ۲۷۳.

۴۰. *فصوص الحکم*، ج ۲، ص ۳۹۹.

دیگران وقتی از اصالت و اعتبار برخوردار می‌گردد که فقط از طریق راویان به معصوم علیه السلام مرتبط شود. در غیر این صورت، ممکن است حدیث جعلی و ساختگی باشد.

خاستگاه صدور حدیث

بر خلاف نظر برخی که ورود این حدیث را از *الطبقات الصوفیه*، تألیف خواجه عبدا... انصاری (م ۴۸۱ ق)، نوشته ۴۶۱ هجری می‌دانند،^{۴۱} تحقیق بیشتر حکایت از آن دارد که ورود این حدیث به اوایل قرن چهارم می‌رسد. قدیمی‌ترین کتاب در بردارنده حدیث - که به دست ما رسیده است - کتاب *رسائل اخوان الصفا* است که از دیدگاه محققان و مصححان کتاب، تألیف آن قرن چهارم است.^{۴۲} برخی تألیف آن را در ۳۵۰ هجری می‌دانند.^{۴۳} در متن عبارت این کتاب - که پیش از این بازگو شد و ضمن نقل‌های مختلف متن حدیث گذشت - چنین می‌گوید: «حکی فی بعض الاخبار ...».^{۴۴} از این رو، معلوم می‌شود که حدیث از منبع دیگری اخذ شده است و بر ساخته مؤلفان این رسائل نیست.

از طرف دیگر، خالی بودن منابعی همچون *قوت القلب* ابوطالب مکی و *احیاء العلوم* غزالی و دیگر عرفای آن سده از نقل روایت، این گمان را تقویت می‌کند که صدور آن نباید به قبل از قرن چهارم مربوط باشد؛ چرا که در این صورت باید در برخی از این منابع، اثری از حدیث یافت می‌گردید.

افزون بر این، رساله منسوب به بوعلی سینا (م ۴۲۸ ق)، با عنوان *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات* بر جای مانده است که متن حدیث را آورده است: پس موجب ایجاد موجودات ظهور اول حق است؛ چنانکه اشارت آمد: «کنت کنزاً مخفیاً و اردت ان اعرف (فخلقت الخلق لکی اعرف)».^{۴۵}

و این نکته خود قرینه دیگری بر صدور حدیث قبل از کتاب *طبقات الصوفیه* است. اوج نشر و گسترش این حدیث را می‌توان به دوره محی الدین عربی (م ۶۳۸ ق) مربوط دانست. وی که پایه گذار عرفان نظری به شمار می‌رود، روایت را در اکثر کتاب‌های خود، مانند *الفتوحات*،^{۴۶}

۴۱. «حدیث کنز مخفی و سیر تاریخی آن»، ص ۱۶.

۴۲. *رسائل اخوان الصفا*، ج ۱، ص ۵.

۴۳. اندیشه سیاسی *اخوان الصفا*، ص ۲۸؛ *الذریعة*، ج ۸، ص ۹؛ *معجم المطبوعات العربیة و المعریة*، ج ۱، ص ۴۰۹.

۴۴. *رسائل اخوان الصفا*، ج ۳، ص ۳۵۷.

۴۵. *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات*، ص ۷.

۴۶. ج ۲، ص ۱۱۲، ۲۳۲، ۳۱۰، ۳۲۲، ۳۳۱، ۳۳۹، ج ۳، ص ۲۶۷؛ ج ۴، ص ۴۲۸.

فصوص الحکم، ^{۴۷} عقلة المستوفى ^{۴۸} و رسائلش ^{۴۹} ذکر و به شدت از آن دفاع کرده است. بعد از او، گویا متن یاد شده، به طور گسترده به درون منابع عرفان و فلسفه راه می‌یابد و مورد استناد و شرح قرار می‌گیرد. نمونه‌هایی از آثار عارفان و فیلسوفانی که این حدیث را آورده‌اند - افزون بر مواردی که قبلاً ذکر شد - بدین قرارند: طبقات الصوفیة ^{۵۰} از خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱ ق)، مثنوی معنوی ^{۵۱} و فیه ما فیه ^{۵۲} از مولوی (م ۶۲۸ ق)، رسالة النصوص ^{۵۳} از صدرالدین قونوی (م ۶۷۳ ق)، مشارق الدراری ^{۵۴} از سعید فرغانی (م ۶۹۱ ق)، تاریخ‌گزیده ^{۵۵} از احمد مستوفی (م ۷۳۰ ق)، مصباح الانس ^{۵۶} از ابن فناری (م ۸۳۴ ق)، تمهید القواعد ^{۵۷} از صائن الدین (م ۸۵۳ ق)، عوالی اللئالی ^{۵۸} از ابن ابی جمهور الاحسانی (م حدود ۸۸۰ ق)، الدرّة الفاخرة ^{۵۹} از عبد الرحمن جامی (م ۸۹۸ ق)، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم ^{۶۰} از سید حیدر آملی (ق ۸)، کسر الاضنام الجاهلیة ^{۶۱} از صدر المتألهین (م ۱۰۵۰ ق)، اصول المعارف ^{۶۲} از فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ق)، اسرار الحکم ^{۶۳} از محقق سبزواری (م ۱۲۸۸ ق)، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة ^{۶۴} از گنابادی (م ۱۳۲۷ ق)، و ده‌ها کتاب دیگر که بیشتر از عرفا، متصوفه و فلاسفه بوده‌اند.

بررسی متن حدیث

پس از واکاوی سندی، وضعیت متن و محتوا را مورد تأمل قرار می‌دهیم:

۴۷. ص ۲۰۳.

۴۸. ص ۴۸.

۴۹. رسائل ابن عربی، ص ۱۹۷ و ۳۰۶.

۵۰. ص ۶۴۵.

۵۱. ص ۷۰۱.

۵۲. ص ۳۵.

۵۳. ص ۴۲.

۵۴. ص ۵۷۹.

۵۵. ص ۱۲۸.

۵۶. ص ۳۸۷ و ۴۷۳.

۵۷. ص ۱۵۸.

۵۸. ج ۱، ص ۵۵.

۵۹. ص ۱۵۱.

۶۰. ج ۳، ص ۱۱۱.

۶۱. ص ۱۷۹.

۶۲. ص ۷۹.

۶۳. ص ۸۲.

۶۴. ج ۴، ص ۱۱۷.

مفهوم شناسی

از میان مفردات حدیث دو واژه «کنز» و «مخفی» نیازمند توضیح است:

۱. واژه کنز

واژه، کنز به معنای گنج، به مالی گفته می شود که انسان ذخیره و دفن می نماید^{۶۵} از نظر فقهی هر مالی است که زکاتش را نپرداخته اند. روایت «کل مال لا تؤدی زکاته فهو کنز» بر این نکته دلالت دارد.^{۶۶} برخی کنز را عبارت از گردآوری و جمع دانسته اند^{۶۷} که بازگشت آن از یک جهت به همان معنای پیشین است؛ زیرا در گنج مفهوم جمعیت نهفته است؛ گرچه جمع با پنهان کردن و دفن کردن مساوی نیست. مراد از کنز در حدیث مورد بحث، دارایی و غنای حق تعالی است.^{۶۸} از این نکته نباید غافل ماند که لغت شناسان معروفی مانند خلیل بن احمد، ابن منظور، جوهری، طریحی و ابن اثیر که غالباً در مقام بررسی واژه مورد بحث به آیات و روایات مربوط اشاره کرده و شواهدی را آورده اند، هیچ کدام به مناسبت ذکر واژه کنز به حدیث کنز مخفی اشاره نکرده اند! این امر می تواند تأیید کننده این فرضیه باشد که در عصر آنان یا این حدیث موجود نبوده و یا حداقل از شهرت کنونی را نداشته است. البته عدم ذکر این حدیث، به تناسب توضیح برخی از واژگان آن در کتب لغت، گرچه دلیلی بر اثبات جعل و وضع آن نیست، اما دست کم می تواند قرینه ای بر ادعای یاد شده محسوب گردد.

۲. واژه مخفی

با آن که این واژه، به ظاهر از ریشه خفی، به معنای پنهان و پوشیده گرفته شده است،^{۶۹} خفی به معنای آشکار کردن نیز آمده است. گفته می شود: «خفیه ای اظهارته». از این رو، این واژه می تواند از اضداد باشد.

ریشه «خفی» به صورت های ثلاثی مجرد و مزید در باب های افعال (اخفاء)، تفعیل (خفی)، افتعال (اختفاء) و استفعال (استخفاء) آمده است؛ اما در هیچ کدام از این اشتقاق ها و طبق گفته هیچ لغت شناسی واژه «مخفی» وجود ندارد. گویا استعمال واژه مخفی خلاف فصاحت عربی است و مورد استعمال عرب نبوده است؛ چنان که در آیات قرآن و احادیث فریقین نیز موردی یافت نشد

۶۵. کتاب العین، ج ۵، ص ۳۲۱؛ الصحاح، ج ۳، ص ۸۹۳.

۶۶. وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۳۰.

۶۷. موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی، ص ۶۳۵.

۶۸. شذرات المعارف، ص ۸۰.

۶۹. المفردات، ص ۱۵۲.

۷۰. الصحاح، ج ۶، ص ۲۳۲؛ لسان العرب، ج ۱۴، ص ۲۳۴.

که در آن از واژه «مخفی» استفاده شده باشد.

این مطلب خود یکی از چالش‌های عمده حدیث کنز مخفی است که برخی از دانشمندان نیز آن را دلیل بر ساختگی بودن حدیث دانسته‌اند.^{۷۱} با توجه به این نکته، ذهنیت ورود حدیث از منابع غیر عربی، مانند فارسی زبانان تقویت می‌شود.

موضوع حدیث

از معیارهای اهمیت حدیث، اهمیت موضوع آن است. اگر موضوع حدیثی سرنوشت ساز باشد، دقت و تأمل بیشتری در سند و دلالت می‌طلبد. از این رو، فقیهان به احادیث فقهی بیش از سایر احادیث اهتمام ورزیده و احادیث احکام را مورد توجه ویژه قرار می‌دهند؛ چرا که مربوط به حوزه اعمال مکلفان است.

اما باید دید موضوع حدیث مورد بحث - که با جنبه‌های اعتقادی سرو کار دارد - از چه جایگاهی برخوردار است. آیا مفاد این گونه احادیث هم، مانند مفاد احادیث «من بلغ» است^{۷۲} که به گفته برخی عالمان دینی نیازمند بررسی سندی نیست؟^{۷۳} یا این که با توجه به جنبه اعتقادی این نوع احادیث، واکاوی آن بیشتر ضرورت دارد؟

دیدگاه بیشتر دانشمندان و برداشت‌های دقیق عرفانی و فلسفی از حدیث مورد بحث، مؤید نظر اخیر است. از این رو، باور به عدم اعتبار خبر واحد در گزاره‌های اعتقادی، دیدگاه مشهور امامیه است:

بناء الامامية على عدم الاعتماد على خبر واحد في اصول...^{۷۴}

البته در اینجا دیدگاهی وجود دارد که میان اصول عقاید و کلیات آن، با جزئیات عقاید - که مجرد عقد قلب و تسلیم را از مکلف می‌خواهد - فرق نهاده و یقین آور بودن را در قسم دوم ضروری نمی‌داند.^{۷۵} طبق این دیدگاه، حدیث «کنز مخفی» حتی اگر خبر واحد باشد، می‌تواند مورد نظر قرار گیرد. اما طبق دیدگاه نخست، خبر واحد در بخش اعتقادات، فاقد حجیت خواهد بود و یکی از اشکالات حدیث مورد بحث خواهد بود؛ همچنان که برخی مفسران معاصر با این رویکرد بر این حدیث اشکال گرفته‌اند.^{۷۶}

۷۱. تفسیر و تحلیل و نقد مثنوی، ج ۲، ص ۳۵۶.

۷۲. احادیثی که بیشتر با «من بلغه...» آغاز شده و بیانگر تسامح در احادیث ضعیف مربوط به امور مستحبی است (رک:

رسالة فی التسامح فی أدلة السنن، ص ۱۴۲-۱۴۴).

۷۳. رک: رسائل فقهیه، ص ۱۳۷.

۷۴. شرح اصول الکافی، ج ۷، ص ۳۶۱.

۷۵. مصباح الاصول، ص ۲۳۷.

۷۶. رک: تفسیر نمونه، ج ۲۲، ص ۳۹۴.

چالش‌های محتوایی حدیث

پس از مباحث سندی اندکی به وضعیت محتوای حدیث نیز می‌پردازیم: متن حدیث ادعایی نیز با اشکالاتی رو به روست که برخی از عارفان یا فیلسوفان کوشیده‌اند به آنها پاسخ گویند.

اولین چالشی که به نظر ما فراییش متن قرار دارد، به واژه کنز مربوط می‌شود. گرچه از منظر اهل معرفت تعبیر کنز یا گنج کنایه از دارایی و غنای ذات حق تعالی است، اما تشبیه خداوند به کنز چندان درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا واژه کنز یا گنج، ما را به یاد سکه و اشیای قیمتی و صندوق گنج می‌اندازد و این‌ها مستلزم رهیافت کثرت و جمعیت به ذات حق است. همچنین اگر معنای کنز را همان ظرف نگهدارنده شیء قیمتی بدانیم،^{۷۷} تهی بودن درون را به ذهن تداعی می‌کند و خداوند - که صمد است - از این وصف منزّه است. مؤید این اشکال، یافت نشدن آیه یا حدیثی معارض است که خداوند را به کنز تشبیه نموده باشد!

اشکال دیگر، مربوط به تعبیر «مخفیاً» است. خفاء امری نسبی و لازمه آن وجود مخفی و مخفی علیه (پنهان و پنهان شونده) است. در اینجا مخفی علیه نمی‌تواند خدا باشد؛ زیرا ذاتاً و ازلاً آشکار و هویدا است.

همچنین، نمی‌تواند مراد از آن، مخلوقات باشند؛ زیرا آفریده‌ها از ازل موجود نبوده‌اند تا خداوند از آنها مخفی باشد؛ مخلوقات خود مسبب خفایند نه سبب آنها! پس خداوند از چه چیزی مخفی است؟^{۷۸} افزون بر این، آیا درست است بر خداوند که وجودی آشکار و هویدا دارد، مخفیاً اطلاق شود؟

عارفان به این پرسش چنین پاسخ گفته‌اند که:

الف: مراد از خفا نبودن موجودی غیر از خداست که عارف به او باشد و خدا خواسته تا تعداد عارفین به او افزونی گیرند. از این رو، آنان را آفرید. مؤید این جواب، نقل واژه «لم اعرف» به جای مخفیاً در برخی متون است.

ب: همان طور که قبلاً اشاره شد، واژه خفا از اضداد است و معنای ظهور و کتمان می‌دهد و در اینجا مراد، ظهور است.

ج: معنای جمله این است که «کنت ظاهراً فی غایة الظهور». و اگر چیزی به شدت ظاهر باشد، مخفی و نیازمند حجاب خواهد بود؛ مانند خورشید که از شدت نور وجود حجاب را

۷۷. کتاب العین، ص ۳۲۱؛ لسان العرب، ج ۵، ص ۴۰۱.

۷۸. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ص ۳۵۶؛ «شرح حدیث کنت کنزاً مخفیاً»، ص ۲۸؛ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۴۸.

ضروری می‌کند.^{۷۹}

د: مراد از مخفی، مرتبه اعیان ثابت است که ازلی هستند. توضیح، این که خداوند مراتب و تجلیاتی دارد:

۱. مرتبه اول مقام لاتعین است که آن را مرتبه هویت و اطلاق گویند. خداوند در این مرتبه هیچ قیدی ندارد و به اصطلاح «وجود لا بشرط مقسمی» دارد.^{۸۰} مرتبه اطلاق به حسب رتبه مقدم بر تقيید است. «تاء» در کنت کنزاً اشاره به این مرتبه است.

۲. مرتبه بعدی تعیین برای ذات لا تعین و تجلی ذات است برای ذات. این مرتبه عبارت است از علم ذات به ذات به نحو اجمال؛ به طوری که ذات الهی به نحو اجمال و بساطت کمالات ذاتیه را مشاهده می‌کند. این مرتبه را عرفا «احدیت» می‌گویند. در این مرتبه فقط اطلاق کنزیت می‌شود و حکم به تفصیل سایر صفات نمی‌شود.

۳. مرتبه بعدی تجلی عشقی است که از لوازم تجلی علمی است. در این مرتبه به خاطر این که ذاتش در نهایت جمال و کمال است، پس عاشق و محب ذات خواهد بود و لذا گفته می‌شود: «انه تعالی مرید بذاته». کلمه «فاحبیت» در حدیث اشاره به این مرتبه است.

۴. بعد از تجلی علمی و عشقی ذات حق تعالی کمالات خود را به نحو تفصیل مشاهده می‌کند و اولین کثرت در هستی به وجود می‌آید. در نتیجه کمالات صفاتی از یکدیگر جدا شده و گفته می‌شود: هو العلم و القدرة و الحیة و الإرادة، و السمع و البصر و الکلام. و با ملاحظه صفات ذاتیه با ذات اسامی سبعة، یعنی عالم و قادر، حی، سمیع، بصیر، مرید و متکلم محقق می‌شود. از این مرتبه به مرتبه «واحدیت» تعبیر می‌شود. هر اسمی از این اسامی لوازمی دارد؛ مثلاً عالم که بدون معلوم نیست. از این لوازم به اعیان ثابت تعبیر می‌شود. همه اعیان ثابت به وجودی واحد و بسیط در ذات الهی موجودند.

۵. در تجلی چهارم، اعیان ثابت به واسطه فیض مقدس وجود خارجی پیدا کرده و در جهان هستی پا به عرصه وجود می‌گذارند. «فخلقت الخلق» اشاره به این مرتبه است.

۶. نتیجه خلقت پروردگار ظهور خودش است در مرتبه واحدیت. و احدیت ظهور علمی داشت و در اینجا ظهور فعلی دارد که عبارت «لکی اعرف» اشاره به این ظهور فعلی است؛ یعنی «لکی اظهر».^{۸۱}

مرحوم شعرانی می‌گوید:

۷۹. ر.ک: مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ص ۳۵۷.

۸۰. سیر تکاملی و اصول و مسائل عرفان و تصوف، ص ۲۱۳.

۸۱. ر.ک: فلسفه آفرینش، ص ۳۰۰؛ رشحات البهار، ص ۱۵۴-۱۴۳؛ شذرات المعارف، ص ۸۰-۷۳.

این حدیث مستلزم راه یافتن نقص و کاستی به ساحت ذات خداوند است؛ نقصی که از رهگذر خلقت اشیا بر طرف می‌شود؛ در حالی که افعال حق تعالی، مانند خلقت، هیچ گاه به علل غائبی و غیری منتهی نمی‌شود.^{۸۲}

پاسخ به این شبهه نیز با توجه به آیه «و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون»^{۸۳} واضح می‌گردد؛ یعنی غرض به ذات الهی بر می‌گردد؛ یعنی آفرینش تجلی ذات خداوند می‌شود.^{۸۴}

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، قراین و شواهد فراوانی برای اثبات این مدعا وجود دارد که حدیث کنز مخفی از خداوند و معصوم صادر نشده است؛ قراینی از قبیل: چالش برانگیز بودن الفاظ حدیث، اعتراف محی الدین که منبع آن را عبارت از مکاشفه دانسته است، نیافتن هیچ گونه سند و منبع قابل ملاحظه حدیثی، دیدگاه محققان و یا محدثانی که آن را جعلی دانسته‌اند. بنا براین، به گمان ما حدیث ساخته متصوفه است و شایسته نیست که آن را به عنوان حدیث تلقی کرده و سپس احکام حدیث را بر آن جاری سازیم؛ گرچه تلاش عارفان و فیلسوفان در شرح و توضیح آن ستودنی است، اما فقط باید آن را عبارت عرفانی دانست که قسمتی از مفاد آن با قرآن می‌تواند مطابقت یابد یا دست کم مخالف نباشد. و فراتر از این، دلیل و شاهی را با خود به همراه ندارد.

کتابنامه

- آداب الصلوة، روح الله موسوی خمینی رحمه الله، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، اول، ۱۳۷۰ ش.
- احقاق الحق وازهاق الباطل، قاضی نورالله شوشتری، قم: مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۹ ق.
- اسرارالحکم، تصحیح کریم فیضی، ملا هادی سبزواری، قم، مطبوعات دینی، اول، ۱۳۸۳ ش.
- الاسرار المرفوعة فی الاخبار الموضوعة، نورالدین علی بن محمد قاری، تحقیق: محمد الصباغ، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۳۹۱ ق.
- اصول المعارف، ملا محسن فیض کاشانی، تعلیق و تصحیح و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، سوم، ۱۳۷۵ ش.
- اندیشه سیاسی اخوان الصفا، علی فریدونی، قم: بوستان کتاب، اول، ۱۳۸۰ ش.
- ایضاح المکنون، اسماعیل باشا بغدادی، تصحیح: محمد شرف الدین، بیروت: دار احیاء التراث

۸۲. شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۲۲.

۸۳. سوره ذاریات، آیه ۵۶.

۸۴. المیزان، ج ۱۸، ص ۳۸۶.

- العربی، بی تا.
- بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، سوم، ۱۴۰۳ق.
- تاریخ گزیده، حمد الله بن ابی بکر بن احمد مستوفی، تحقیق: عبد الحسین نوایی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۴ش.
- تذکرة الموضوعات، محمد طاهر بن علی فتنی، بی جا، بی نا، بی تا.
- ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، محمد تقی جعفری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، هفتم، ۱۳۷۶ش.
- تفسیر المحيط الاعظم والبحر الخضم، سید حیدر آملی، تحقیق: سید محسن موسوی تبریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، سوم، ۱۴۲۲ش.
- تفسیر المراغی، احمد بن مصطفی مراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- تفسیر بیان السعادة فی مقامات العباد، سلطان محمد گنابادی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، دوم، ۱۴۰۸ق.
- تفسیر غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدین حسن بن محمد نیشابوری، تحقیق: شیخ زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیة، اول، ۱۴۱۶ق.
- تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، قم: دارالکتب الاسلامیة، اول، ۱۳۷۴ش.
- تفسیر و تحلیل و نقد مثنوی، محمد تقی جعفری، تهران: چاپخانه حیدری، ۱۳۴۹ش.
- تفصیل وسائل الشیعة، محمد بن حسن حرعاملی، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، دوم، ۱۴۱۴ق.
- تمهید القواعد، علی بن محمد صائن الدین، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰ش.
- تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأحادیث الشنیعة الموضوعة، أبی الحسن علی بن محمد بن عزّاق ابن کنانی، تحقیق: عبد الوهاب عبد اللطیف و عبد الله بن محمد الغماری، بی جا: دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۱م.
- جامع الاحادیث القدسیة، ابو عبد الرحمن عصام الدین صابطی، بی جا، بی نا، بی تا.
- جامع الأسرار ومنبع الأنوار، سید حیدر آملی، بی جا: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، اول، ۱۳۶۸ش.
- الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، محمد بن ابراهیم صدر المتألهین، بیروت: دار احیاء التراث، سوم، ۱۹۸۱م.
- خاتم النبیین ﷺ، محمد ابو زهره، قاهره: دار الفكر العربی، ۱۴۲۵ق.
- الدرة الفاخرة، عبد الرحمن جامی، به اهتمام: نیکولاهیر و علی موسوی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ش.

- الذریعة الى تصانیف الشيعة، آقا بزرگ محمد محسن تهرانی، بیروت: دارالاضواء، دوم، ۱۴۰۳ق.
- رسائل ابن عربی، محی الدین ابن عربی، تحقیق: قاسم محمد عباس و حسین محمد عجیل، ابوظبی: منشورات مجمع الثقافی، اول، ۱۹۹۸م.
- رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، تحقیق بطرس البستانی، بیروت: الدار الاسلامیة، اول، ۱۴۱۲ق.
- رسائل فقهیه، مرتضی انصاری، قم: باقری، اول، ۱۴۱۴ق.
- رسالة النصوص، صدر الدین محمد بن اسحاق قونوی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی، بی تا.
- رسالة فی التسامح فی أدلة السنن، مرتضی انصاری، قم: کتابفروشی مفید، ۱۴۰۴ق.
- رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، شیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبدالله ابن سینا، تصحیح: دکتر موسی عمی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، دوم، ۱۳۸۳ش.
- رشحات البحار، محمد علی شاه آبادی، تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ش.
- روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، سید محمود آلوسی، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت: دارالکتب العلمیة، اول، ۱۴۱۵ق.
- سیر تکاملی و اصول و مسائل عرفان و تصوف، سید یحیی یثربی، تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۶۸ش.
- شذرات المعارف، محمد علی شاه آبادی، تصحیح: بنیاد علوم و معارف اسلامی دانش پژوهان، تهران: ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت، اول، ۱۳۸۰ش.
- شرح اصول الکافی، ملا محمد صالح مازندرانی، با تعلیقه: می رزا ابوالحسن شعرانی؛ بی جا، بی تا.
- شرح نهج البلاغه، فخر الدین ابو حامد ابن ابی الحدید، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا: دارالکتب العربیة، اول، ۱۳۷۹ق.
- الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، اسماعیل بن حماد جوهری، تحقیق: احمد بن عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- طبقات الصوفیة، خواجه عبدالله انصاری هروی، تصحیح: محمد سرور مولایی، بی جا: انتشارات توس، ۱۳۶۲ش.
- عقلة المستوفی، محی الدین ابن عربی، نسخه عکسبرداری شده از لندن: چاپخانه بریل، ۱۳۳۶ق.
- عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، محمد بن علی ابن ابی جمهور، قم: سید الشهداء، اول، ۱۴۰۳ق.
- الفتاوی الکبری، تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیه، بی جا: دارالکتب العلمیة، جاپ اول، ۱۴۰۸ق.

- *الفتوحات المکیة*، محی الدین ابن عربی، تحقیق: عثمان یحیی، مصر: بی نا، دوم، ۱۴۰۵ ق.
- *الفتوحات* (۴ جلدی)، محی الدین ابن عربی بیروت: دارالصادر، بی تا.
- *فصوص الحکم*، محی الدین ابن عربی، بی جا: انتشارات الزهراء علیها السلام، دوم، ۱۳۷ ش.
- *فلسفه آفرینش*، عبد الله نصری، قم: دفتر نشر معارف، دوم، ۱۳۸۶ ش.
- *فیه ما فیه* (براساس نسخه فروزانفر)، به کوشش: زینب یزدانی، تهران: انتشارات عطار و فردوس، اول، ۱۳۷۸ ش.
- *کتاب العین*، خلیل بن احمد فراهیدی، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامیری، قم: دار الهجرة، دوم، ۱۴۰۹ ق.
- *کسرالانعام الجاهلیة*، محمد بن ابراهیم صدر المتألهین، تصحیح: دکتر جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدرا، اول، ۱۳۸۱ ش.
- *کشف الاسرار و عدة الابرار*، رشید الدین مبینی، تحقیق: علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر، پنجم، ۱۳۷۱ ش.
- *کشف الخفاء و مزیل الالباس عما اشتهر من الاحادیث علی السنة الناس*، اسماعیل بن محمد عجلونی، بیروت: دارالکتب العلمیة، سوم، ۱۴۰۸ ق.
- *کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون*، حاجی خلیفه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- *اللاؤلئ المرصوع فیما لا اصل له او باصله موضوع*، ابو المحاسن محمد بن خلیل قاوقچی، تحقیق: فواز احمد زمرلی، بیروت: دارالبشائر الاسلامیة، ۱۴۱۵ ق.
- *اللائی المشورة فی الأحادیث المشهورة*، بدر الدین أبی عبد الله محمد بن عبد الله زركشی، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۶ ق.
- *لسان العرب*، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم ابن منظور، قم: نشر ادب الحوزة، اول، ۱۴۰۵ ق.
- *مثنوی معنوی* (براساس نسخه قونیه)، جلال الدین محمد بلخی مولوی، به اهتمام: پرویز عباسی داکانی، تهران: نشر الهام، سوم، ۱۳۸۷ ش.
- *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، محمد بن ابراهیم صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، اول، ۱۳۷۵ ش.
- *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، کمال الدین عبد الرزاق کاشانی، تصحیح و تعلیق: مجید هادی زاده، تهران: میراث مکتوب، دوم، ۱۳۸۰ ش.
- *مستدرک سفینه البحار*، شیخ علی نمازی، تحقیق: حسن نمازی؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.

- مشارق الدراری، سعید الدین سعید فرغانی، مقدمه و تعلیقات: سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، دوم، ۱۳۷۹ ش.
- مصباح الاصول (تقریرات مرحوم خویی)، سید محمد سرور واعظ حسینی بهسودی، قم: کتابخانه دآوری، ۱۴۱۷ ق.
- مصباح الانس، محمد بن حمزة فناری، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، اول، ۱۳۷۴ ش.
- معجم المطبوعات العربیة والمعرية، یوسف الیان سرکیس، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۱۰ ق.
- معراج السعادة، ملا احمد نراقی، قم: هجرت، ۱۳۷۷ ش.
- مفاتیح الغیب، محمد بن ابراهیم صدر المتألهین، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی، اول، ۱۳۶۳ ش.
- المفردات فی غریب القرآن، ابی القاسم حسین بن محمد راغب اصفهانی، بی جا: دفتر نشر الکتاب، اول، ۱۴۰۴ ق.
- المقاصد الحسنة فی بیان کثیر من الأحادیث المشتهرة علی الألسنة، عبد الرحمن سخاوی، بی جا: دار الکتب العربی، بی تا.
- ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، حسن حسن زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول، ۱۳۷۸ ش.
- موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی، سمیع دغیم، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، اول، ۲۰۰۱ م.
- المیزان فی تفسیر القرآن، محمد حسین طباطبائی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- «حدیث کنز مخفی و سیر تاریخی آن»، علی خادم، کیهان فرهنگی، دی ۱۳۶۶ ش، شماره ۴۶.
- «شرح حدیث کنت کنزاً مخفیاً» منسوب به نجم الدین رازی، محمد تقی دانش پژوه، جاویدان خرد، بهار ۱۳۵۶ ش، شماره ۳.

اصل الحمل على الصحة

السيد حسن الإسلامى

ورد في العديد من الأحاديث التأكيد على ضرورة حمل فعل الآخرين على الصحة، واختيار أفضل تفسير لأقوال وأفعال الآخرين. وقد استنتج منها علماء الدين أصلاً هو أصل الحمل على الصحة، وطبقوه غالباً في المجال والمستوى الفقهي، ورتبوا عليه آثاراً.

حاول الكاتب في هذا المقال بعد استعراض هذه الروايات وتبويبها أن يبين الأبعاد المختلفة لهذا الأصل، وتطبيقاته في المجالات الأخلاقية والتفسيرية لأفعال الآخرين. ومن خلال هذه الزاوية فإن مجرى هذا الأصل قبل أن يكون فقهياً سيكون ناظراً للتصرف العقلاني الذي بإنكاره سينتفي كل فهم من قبل الآخرين.

هذه النظرة لهذا الأصل تفتح أمامنا آفاق الفهم العقلاني واصطبياد الحقائق، وتمنحنا أداة لكشف وفهم الوقائع الخارجية، وتحد من انحرافنا في فهمها. وعلى هذا الأساس فقد جعل الكاتب مقاله ضمن عشرة أقسام، كي يبين من خلالها الشروط والحدود لتطبيق هذا الأصل، ويوضح عقلانية هذا الأصل من خلال السنة الحديثية والاستلهام مما توصل اليه علم النفس.

الألفاظ المحورية: أصل الحمل على الصحة، قاعدة التفسير بالأحسن، اخلاق النقد، الأحاديث الأخلاقية، التصرفات العقلانية.

معرفة خصوصيات المعصومين عليه السلام وتأثيره على فهم الحديث

نصرت نيل ساز

محمد كاظم رحمان ستايش

محمد مجيد شيخ بهائي

تعد معرفة خصائص المخاطب المباشر للمعصوم عليه السلام من أهم القرائن لفهم الحديث بمعناه الصحيح، فالخصائص العقائدية للمخاطب نظير: دينه، مذهبه، ميوله العقائدية، مستوى إيمانه. وكذلك خصائصه العلمية نظير: مستواه العلمي، فهمه وإدراكه للقضايا، علمه أو جهله. مضافاً لخصائصه في الطباع، هي من أهم خصوصيات المخاطب والتي تستتبع خطاباً خاصاً من المعصوم عليه السلام.

الألفاظ المحورية: خطاب المعصوم، مخاطب المعصوم، فهم الحديث.

المصادر غير المباشرة لعلم الرجال، أنواعها واستعمالاتها

من منظار العلامة التستري في قاموس الرجال

محمد علي رضائي الكرمانى

أحمد زارع الزرديني

يعد التعرف على مصادر علم الرجال من أهم الأدوات للبحث في هذا العلم. وتنقسم مصادر هذا العلم في منظار العلامة محمد تقى التستري في قاموس الرجال الى قسمين هما: المصادر المباشرة والمصادر غير المباشرة. هذا المقال يسلط الضوء على المصادر غير المباشرة من منظاره عليه السلام من جهة، ومن جهة أخرى يبين مقدار تأثير كل واحد منها في التعريف بالرواة و تقييمهم.

الألفاظ المحورية: علوم الحديث، علم الرجال، المصادر غير المباشرة، محمد تقى التستري،

قاموس الرجال

التعرف على أنواع روايات القراءات للسيارى

روح الله الشهيدي

يعد كتاب «القراءات» للسيارى أهم المصادر الحديثية التي يظهر من رواياتها تحريف القرآن الكريم، وقد نقد بعض الباحثين الشيعة الكتاب ومؤلفه. المقال الحاضر يسلط الأضواء على الكتاب بصورة مستقلة، ومن خلال دراسة روايات الكتاب يتضح أنها تندرج ضمن الأقسام الأربعة التالية: التفسير، فضائل وأحكام وآداب التلاوة، والقراءات، والمتفرقات. وعلى هذا الأساس فإنه ليس أكثر من ثلث روايات الكتاب تنطوي ضمن نطاق تحريف القرآن، وأما باقى الروايات فإنها وردت ضمن الكتاب وغيره لأسباب عديدة نظير كونها تفسيرية، واختلاف القراءات المروية عن امام واحد فى خصوص آية واحدة، مضافاً لدلالة السياق على أنها تفسيرية، وتضمن الإمام كلامه بآية، وغير ذلك، هى قرائن على عدم تغيير النص القرآنى.

الألفاظ المحورية: السيارى، كتاب القراءات، الروايات، التحريف، القرآن.

دراسة نظريتين فيما يتعلق بـ «الورثة المنصطفين للقرآن» وذلك بالتأكيد

على أحاديث الإمامية

على راد

كاظم قاضى زاده

وراثه القرآن وسنة النبى ﷺ والبيان والعلامة لمعرفة لقرآن تعد منهجاً عقلياً ومنطقياً أشارت اليه الآيات ٣١ حتى ٣٣ من سورة فاطر المباركة، واعتبرته من لوازم خاتمية الكتاب والنبوة. وطبقاً للدلالة الظاهرية للآيات المذكورة فإن الله سبحانه منح العلم الكامل والدقيق والصحيح للقرآن لمجموعة خاصة من مخلوقاته، واعتبرهم الورثة المنصطفين للقرآن الكريم كي يتمكن المسلمون بعد رحيل النبى ﷺ من المضى قدماً فى طريق الحق والهداية وذلك

بالاستلزام من علمهم بالقرآن واطلاعهم على السنة النبوية.

وفيما يتعلق بالورثة المصطفين للقرآن توجد نظريتان متضادتان بين المذاهب الإسلامية؛ فيرى عموم مفسري أهل السنة أن المراد بهم هو: عموم الأمة الإسلامية، والصحابة والتابعين، والأنبياء الماضين، والأئم الماضية؛ كل ذلك اعتماداً على ظاهر عموم الفاظ آيات سورة فاطر المباركة. وهذه النظرية اجتهادية وفاقة للدعامة الروائية، مع ما في معنى «الورثة» من التكثر في هذا التفسير.

وفي قبال ذلك أبطل أهل البيت عليه السلام هذه النظرية وأثبتوا انحصار مفهوم ورثة القرآن بالعترة النبوية، وتؤكد نظرية أهل البيت عليه السلام أن العلم بالسنة النبوية التعليمية في معرفة لقرآن. والذي يعد الاطلاع عليه مقدمة ضرورية لفهم القرآن بشكل صحيح. قد وصلت عن طريق الورثة وبصورة كاملة وشاملة إلى أهل البيت عليه السلام، هذه الوراثة بأمر من الوحي واختيار أهل البيت لهذا المقام هو اختيار الهي.

والمفهوم المستفاد من ظاهر الآيات المشار إليها في هذا المنظار منسجم مع النصوص النبوية، وخاصة حديث الثقلين الشريف، وبذلك تستقر دلالة الآيات على المعنى المذكور بنحو التنصيص. وبعد رحيل النبي الأعظم صلى الله عليه وآله تم التأكيد في نصوص أهل البيت عليه السلام على تحقق هذه الوراثة في العترة النبوية الطاهرة، وقد فسر المعصومون هذه الآية تفسيراً تطبيقياً على مصداق واحد هو أهل البيت خاصة، وأصروا على هذا التفسير واحتجوا على مخالفهم بها. النقطة المشتركة بين هذه الأحاديث هي المنزلة العلمية الممتازة لأهل البيت عليه السلام في معرفة القرآن والاطلاع الواسع والشامل على السنة النبوية، بنحو لا نجد له نظيراً بين كبار الصحابة والشخصيات المرموقة منهم ومن العلماء.

المقال الحاضر قام بدراسة النظريتين المذكورتين بشأن ورثة القرآن؛ نظرية أهل البيت عليه السلام ونظرية أهل السنة، وقام بنقد نظرية أهل السنة اعتماداً على روايات أهل البيت عليه السلام.

الألفاظ المحورية: الورثة المصطفون للقرآن، التفسير التطبيقي، وراثة الكتاب، الآيات ٣١ -

٣٣ من سورة فاطر

دراسة اتجاه المقدس الأردبيلي للروايات الواردة في أسباب النزول

مهدى الجلالى

إلهة شاه بسند

أكثر الأخبار الواردة في أسباب النزول هي من أخبار الآحاد، مع أنها وردت من طرق العامة. فالاتجاه الفكرى للأفراد في خصوص التعاطي مع الروايات بصورة عامة، والعمل بأخبار الآحاد بصورة خاصة، لهما التأثير البالغ في كيفية تعاطيه مع الروايات الواردة في أسباب النزول. فالفقيه ذو الاتجاه والمسلک الاخبارى على الرغم من أنه يبدى اهتماماً في نقل الروايات المذكورة، إلا أنه أنه يبدى رغبة في الاستلهاهم منها والانتفاع بمضامينها.

وفي قبال ذلك نجد أن الفقهاء ذوى الاتجاه الأصولى يتعاملون معها بنحو آخر؛ فمن قال منهم بعدم حجية خبر الواحد نقلوا قليلاً من هذه الأخبار، ومن قال منهم بحجية خبر الواحد نقلوا هذه الأخبار بشكل أكثر، وانتفعوا منها بأنحاء متعددة وأشكال مختلفة كما يظهر ذلك من مراجعة مؤلفاتهم.

المقدس الأردبيلى، فقيه أصولى من القسم الأخير، فهو كسلفه الصالح الشيخ الطوسى يرى القيمة العلمية لخبر الواحد، وبالاغتماد على الروايات الواردة في أسباب النزول حاول تأييد أو تضعيف الاستنباطات الفقهية، مضافاً لإزالة غشاوة الإبهام عن بعض الآيات الكريمة. بل إنه حاول أن يستلهم منها بعض القضايا الأصولية أيضاً. نعم هو قد ببدى بعض النقود تجاهها أحياناً وذلك عند اقتضاء الضرورة.

الألفاظ المحورية: المقدس الأردبيلى، روايات أسباب النزول، الفقه، اتجاه، بيان، الاغتماد، النقد.

دور الغلاة في نشر تهمة الغلو بحق جابر الجعفي

الدكتور عباس أحمدوند

سعيد طاوسى مسرور

جابر بن يزيد الجعفي (حدود سنة ٥٠ - ١٢٨ هـ) من الأصحاب المعروفين للإمامين الباقر و

الصادق عليه السلام ومن كبار علماء الشيعة في النصف الثاني من القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني. وعلى الرغم من اعتقاده الراسخ بأهل بيت الرسالة عليه السلام فإن اهتمامه بالمعاني الباطنية للآيات والأحاديث. كما جاء التصريح به في الروايات والأقوال المنقولة عنه صار سبباً لأن يعده الغلاة من قاداتهم، وأن يعدوه ممن يحمل الأسرار والعلوم الإلهية والمقامات المعنوية السامية لأهل البيت عليه السلام.

الاستغلال السيئ لاسم وشخصية جابر الجعفي من قبل الغلاة صار سبباً لأن يعده البعض في عداد أشباه الغلاة، أو أن يعده من الغلاة غير المفرطين، بل إن صريح البعض عده من الغلاة، مع أنه بريء من تهمة الغلو.

وتعد الروايات المنسوبة لجابر الجعفي في كتب الغلاة وخاصة النصيرية منهم خير شاهد لاستغلال الغلاة لشخصية جابر الجعفي، ولعل هذا من أهم الأسباب التي أدت لاشتهاره باعتباره غالباً.

الألفاظ المحورية: جابر الجعفي، الشيعة الإمامية، الغلو، الغلاة، النصيرية، الرجاليين.

دراسة وتحليل أحاديث الشيعة حول قضاء النبي ﷺ لصلاة الصبح

مهدي اكبر نجاد

طاهر على المحمدي

أحد القضايا الواردة في روايات الفريقين هي أن رسول الله ﷺ أخذته النوم في بعض الليالي فلم يستيقظ لصلاة الصبح حتى فات وقتها. هذا المقال يسلط الضوء على هذه الروايات من طرقها الشيعية فحسب، فدرسنا أسانيدنا أولاً، ثم استعرضنا آراء الموافقين والمخالفين وأخضعنا مضمون هذه الروايات للنقد، وأخيراً وبلحاظ القرائن والشواهد المتوفرة - مضافاً للأدلة الكلامية - أثبتنا أن هذا المضمون لا يمكن قبوله.

الألفاظ المحورية: صلاة الصبح، قضاء الصلاة، النبي ﷺ، تحليل الروايات.

دراسة و نقد لسند و متن حديث الكنز المخفى

مهدى آريان فر

حسن نقى زاده

ورد فى المتنون الإسلامية وخاصة المتنون العرفانية والفلسفية حديث قدسى بالعبارة التالية ونظائرها «كنت كنزاً مخفياً فخلقت الخلق لكى أعرف». وقد تم الاستناد اليه بصورة واسعة وفى مجالات عديدة منها فلسفة الوجود.

يمكن دراسة هذا الحديث من زوايا عديدة؛ فيمكن دراسته من زاوية الشبهات المضمونية للحديث، والتي تتألف من الأبحاث الفلسفية والكلامية والعرفانية، والإيضاحات والشروح العديدة للحديث ناظرة لهذا الجانب. والزاوية الثانية هى التأثير على العرفان النظرى وكذلك السير التاريخى له، والزاوية الثالثة هى من وجهة نظر علم الحديث، وفى هذا الاطار لا نجد سوى آراء متناقضة ومتناثرة فى الكتب الاسلامية، ولا نجد بحثاً مستقلاً وجامعاً فى هذا المجال. زاوية النظر الأخيرة - على خلاف الزوايا السابقة والتي تقارنت بقبول الحديث وتأنيده - فإنها وردت البحث بصورة نقدية، ومن خلال الاعتماد على القرائن المتوفرة - نظير: ألفاظ الحديث، موضوعه، سنده، آراء المحدثين حوله - ونقد مضمون الحديث بلحاظها، توصلنا الى أنه حديث موضوع لا أساس له من الصحة، على الرغم من إمكان قبول مضمونه من خلال التأويل.

الألفاظ المحورية: الكنز المخفى، فقه الحديث، فلسفة الخلقة، العرفان والحديث.