

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حدیث علوم ۱۰۳

فصلنامه علمی
سال بیست و هفتم، شماره اول
بهار ۱۴۰۱

فصلنامه علوم حدیث به استناد نامه شماره ۳/۶۲۱۹ کمیسیون بررسی نشریات
۸۵/۷/۳
علمی کشور دارای امتیاز علمی - پژوهشی است.

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)
حجة الاسلام والمسلمین دکتر رضا برنجکار
(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)
حجة الاسلام والمسلمین دکتر عباس پسندیده
(دانشیار دانشگاه علوم حدیث)
حجة الاسلام والمسلمین دکتر عبدالکریم بی‌آزار شیرازی
(دانشیار دانشگاه الزهراء)
دکتر فاطمه علایی رحمانی
(استادیار دانشگاه الزهراء)
دکتر سید کاظم طباطبایی
(استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر مجید معارف
(استاد دانشگاه تهران)
حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمدباقر حجتی
(استاد دانشگاه تهران)
حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمدعلی مهدوی راد
(دانشیار دانشگاه تهران)
دکتر محمدکاظم شاکر
(استاد دانشگاه علامه طباطبایی)
دکتر سید محمدکاظم طباطبایی
(استاد دانشگاه علوم حدیث)

صاحب امتیاز:
دانشگاه قرآن و حدیث
مدیر مسئول و سردبیر:
محمد محمدی نیک (ری شهری)
جانشین سردبیر:
سید محمدکاظم طباطبایی
مدیر اجرایی:
محمدکریم صالحی
ویراستار:
محمد قنبری
صفحه آرا:
مهدی خوشرفتار اکرم

نشانی مجله:
قم، بلوار پانزده خرداد، شهرک جهاد،
مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث
ص. پ: ۳۴۳۱ - ۳۷۱۸۵
تلفن: ۳۷۱۷۶۱۳۱ - نمابر: ۳۷۷۸۵۰۵۰
امور مشترکان: ۳۷۱۷۶۴۱۳
نشانی در اینترنت:
<http://www.ulumhadith.ir>
پست الکترونیک:
ulumhadith@hadith.net

فصلنامه علوم حدیث براساس نامه شماره ۲۲۱۴۰/۱. 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 بررسی تطبیقی روایات تأویلی اثنا عشری و اسماعیلی ناظر ... / ابوالفضل فتحی، عبدالهادی مسعودی، محمد مرادی
- ۲۸ مناسبات عصری و تأثیر آن بر رویکرد فیض کاشانی ... / سیده زینب رضوی کیا، محسن قاسم‌پور، امیر توحیدی
- ۴۵ مفهوم حدیث تقدم کفر بر شرک / سید رسول موسوی جروکانی
- ۶۸ تحلیل مصدرشناختی منقولات علی بن بابویه از ... / انسیه مخبری، محمد غفوری نژاد
- ۹۰ تبیین دلالتی احادیث عرضه بر قرآن و ... / نفیسه فقیهی مقدس، سعید غفراللهی، امیر حسین بانکی پور فرد
- ۱۱۲ واکاوی سیر تحول تاریخی روایات نماز زنان مبتنی بر تحلیل متن و اسناد / معصومه ریعان
- ۱۴۱ بررسی و نقد حدیث «ولد الزنا لا یدخل الجنة» / روح الله زینلی
- ۱۶۳ آرایه‌های معنوی در متون دعایی؛ مطالعه موردی توافقی و تقابلی در دعای صباح / زهرا جلیلی

قابل توجه نویسندگان محترم

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

بررسی تطبیقی روایات تأویلی اثناعشری و اسماعیلی ناظر به آیات توحیدی قرآن

تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۲۶

تاریخ پذیرش: ۹۸/۲/۱۰

ابوالفضل فتحی^۱
عبدالهادی مسعودی^۲
محمد مرادی^۳

چکیده

بحث تأویل یکی از مباحث مهم در جهان اسلام است. مسئله اصلی این تحقیق بررسی تطبیقی روایات تأویلی اثناعشری و اسماعیلی ناظر به قرآن کریم در حوزه معارف توحیدی است. تا کنون میراث اسماعیلی با روایات تأویلی اثناعشری در مباحث اعتقادی به ویژه معارف توحیدی اشتراک زیادی دارند؛ برای نمونه: تأویل آیه نور، تأویل عرش و کرسی، تأویل اسمای حسناى خداوند. بررسی سندی روایات تأویلی مشترک نشان‌گر نقش فعال راویان متهم به غلو و راویان دارای گرایش فطحی و واقفی است. در نتیجه، به صورت موجهه جزئیه تأثیرپذیری منابع حدیثی اثناعشری و اسماعیلی در حوزه معارف توحیدی از جریان غلو و فرق انحرافی دو قرن نخست ثابت می‌شود. همچنین راویان مجهول در این اسناد به وفور یافت می‌شوند که برخی از آنان گزارش شده‌اند. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی به سامان رسیده است.

کلیدواژه‌ها: تأویل، روایات تأویلی اثناعشری، روایات تأویلی اسماعیلی، توحید.

۱. مقدمه

بحث توحید و اعتقاد به یگانگی خداوند ریشه مباحث اعتقادی در میان ادیان توحیدی است. مسلمانان با وجود اختلاف در روش علمی، با تکیه به آیات قرآنی و روایات اسلامی و

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اراک (abolfazlfathi1361@gmail.com) (نویسنده مسئول).

۲. دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث (masoudy@gmail.com).

۳. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث (moradi_215@yahoo.com).

مسلمات عقلی، اندیشه توحیدی را تبیین می‌کنند. در فرهنگ شیعی روایات تأویلی ناظر به آیات توحیدی قرآن نقش زیادی در تدوین و تصنیف پژوهش‌های مربوط به خداشناسی دارند. میراث روایی اسماعیلیه یکی از منابع معرفتی پنهان در طول قرن‌های گذشته برای غیر اسماعیلیه بوده است. مقاله حاضر به بررسی تطبیقی روایات تأویلی اثناعشری و اسماعیلی ناظر به آیات توحیدی می‌پردازد. تاکنون از این زاویه به بحث توحید پرداخته نشده است. مسئله این است که میزان تأثیر و تأثر روایات تأویلی دو فرقه در بحث توحید چیست؟ چگونه این روایات ارزیابی می‌شود؟ اشتراکات و افتراقات دو فرقه بر مبنای روایات تفسیری و تأویلی کدام‌اند؟

در این نوشتار، ابتدا روایات اثناعشری و سپس روایات اسماعیلی گزارش می‌شود. گاهی به دلیل حجم زیاد بحث و رعایت اختصار، از شیوه یاد شده چشم‌پوشی شده است؛ مانند بحث تحلیل روایات عرش و کرسی. در صورتی که مطلب یافت شده از منابع اسماعیلی مقدم بر منابع اثناعشری باشد، مطلب متن کهن نخست نقل می‌شود. البته به تناسب اقتضای بحث، گاهی در وسط روایات اثناعشری از حدیث اسماعیلی استفاده می‌شود. مبنای انتخاب حدیث تأویلی ارتباط آیه مورد نظر با بحث توحید است؛ گرچه برخی از روایات تأویلی توحیدی با بحث امامت نیز ارتباط دارد.

در بررسی وضعیت راوی، دیدگاه کتب رجالی متقدم در اولویت قرار گرفته است. منظور از اصطلاح «مجهول» در توصیف برخی از راویان، مجهول متأخرین است. برای دسترسی دقیق به روایات اسماعیلی منابع آنان به طور کامل مطالعه شد تا خطای احتمالی در پژوهش به حداقل خود برسد.

گفتنی است نگارنده، برای مطالعه خود، پیشینه‌ای سراغ ندارد.

۲. تأویل

دانشمندان تعریف‌های گوناگونی برای تأویل ارائه نموده‌اند.^۱ علم تأویل در کلام اسماعیلیه عبارت است از موازنه امور دینی با موجوداتی که با شناخت آن‌ها نفس (روح) و حیات ابدی انسان زنده می‌شود.^۲ این تعریف کرمانی از تأویل، مبنای فلسفه کرمانی را نشان می‌دهد. به نظری، هر آنچه در یکی از عوالم یافت شود، حتماً در عالم دیگر نیز یافت خواهد

۱. المیزان، ج ۳، ص ۴۴ به بعد.

۲. راحة العقل، ص ۱۸۵.

شد. از نظر کرمانی، در منابع دینی، تأویل معنای باطنی تنزیل است. و تقابل تأویل - تنزیل، همان تقابل ظاهر - باطن، است.^۱ همچنین آن را بعد تمثیلی و رمزگون آیات قرآن دانسته‌اند؛^۲ اما علامه طباطبایی آن را حقیقتی واقعی دانسته که بیانات قرآنی مستند به آن است. چنین حقیقتی در باطن همه آیات قرآنی هست؛ چه محکم‌ش و چه متشابه‌ش. و از قبیل مفاهیمی که از الفاظ به ذهن می‌رسد نیست، بلکه اموری عینی است که از بلندی مقام ممکن نیست در چارچوب شبکه الفاظ قرار گیرد، و اگر خداوند آن‌ها را در قالب الفاظ و آیات کلامش درآورده، در حقیقت خواسته است ذهن بشر را به گوشه‌ای از آن حقایق نزدیک سازد.^۳

با توجه به معنای لغوی و کاربردهای روایی تأویل، باید گفت که تأویل در حالت مصدری، گاهی به معنای تفسیر آمده است؛ اما بیشتر از آن، به معنای «بطن»، در برابر «ظاهر»، به کار می‌رود و مقصود از آن تبیین غرض نهایی پدیدآورنده متن و ارائه مقصود نهفته او است. این مقصود نهایی، در ذهن و نیت پدیدآورنده متن، نهفته است و به سادگی از متن فهمیده نمی‌شود. علت نهفتگی نیز می‌تواند چند معنایی بودن متن، به همراه دور افتادن قرینه‌ها باشد و یا تعارض معنای ظاهری آن با دیگر سخنان و مفاهیم مسلم و مقبول نزد پدیدآورنده. و نیز تأویل در روایات، معنای اسم مفعولی نیز دارد که از باب کاربرد مصدر (تأویل) به جای اسم مفعول (مؤول) است. تأویل در این معنا، برای اشاره به «فرد تحقق یافته از مفهوم» و تطبیق آیه بر «مصدق خارجی» به کار می‌رود. به دیگر سخن، اگر مقصود نهایی گوینده، مصداق خارجی و تحقق عینی هم داشته باشد، گاه آن مصداق خارجی را نیز تأویل می‌خوانند.^۴

گاهی بیان مصداق خارجی از باب بیان مصداق بارز و آشکار است، نه تأویل. در این نوشته حتی روایتی که در مقام بیان مصداق بارز بوده است نیز از باب توسعه در معنای تأویل، روایت تأویلی شمرده شده است؛ زیرا اسماعیلیه تعیین مصداق آشکار را نیز تأویل می‌دانند. منظور از روایات تأویلی در این مقاله اعم از تأویل آیات متشابه و محکم است. تأویل در گذشته به معنای تفسیر نیز کاربرد داشته است و بخش بزرگی از روایات تفسیری وارد در منابع اثناعشری به عنوان تأویل در منابع اسماعیلی یاد شده‌اند.

۱. اساس التأویل، ص ۲۷ - ۳۰ و ۱۳۴.

۲. وجه دین، ص ۶۵-۶۶؛ تاریخ و سنت‌های اسماعیلیه، ص ۱۴۷، ۱۶۴ و ۱۶۵.

۳. المیزان، ج ۳، ص ۴۹.

۴. تفسیر روایی جامع، ج ۱، ص ۴۲-۴۳.

۳. نگاهی به معارف توحیدی اثناعشری و اسماعیلی

اعتقاد به یگانگی خداوند یکی از مشترکات مسلمانان است. قرآن کریم خداوند متعال را با صفات کمال وصف نموده و نیکوترین نام‌ها و اوصاف مخصوص او است. مسلمانان در تبیین برخی از اوصاف خدا اختلاف نظر دارند. در این میان، اسماعیلیه پا را فراتر نهاده، می‌گویند:

خدا برتر از اسم و صفت و موصوف و فوق وجود و شیء و هویت است.^۱
اطلاق صفت ازل بر خدا جایز نیست؛ زیرا آن صفت ممتنع از حدّث نیست و کاربرد آن در وجوددهنده موجودات جایز نخواهد بود. و چون اَیسیات (جمع اَیس به معنای وجود) همه با هم، متضاد هستند، به کار بردن لفظ وجود هم بر خدا جایز نیست؛ زیرا خداوند تمام موجودات را بالقوه و به یک‌باره ابداع نمود و به تدریج، با گذشت زمان، بالفعل می‌شوند.^۲

آنان خدا را به «تمام» و «تام» متصف نمی‌دانند؛ زیرا اتصاف خداوند به تام و تمام، تشبیه کردن به خلق است. تمام، عقل اول است و تام عقل ثانی و خدای سبحان مبدع این‌ها است.^۳
ابوحاتم عالم را حادث و علتِ اولی عالم را امر الهی (کلمه کن) می‌داند که با عقل اول متحدند و آن را اَیس واحد می‌داند؛ همچنان که عقل اول و زمان واحدند. وی قایل است ابداع عقل اول بدون زمان است و عقل ثانی با زمان منبعت شد؛ زیرا حرکت لازمه فعل عقل ثانی است و عقل سوم - که هیولای نخستین نام دارد - در زمان است.^۴ پس با امر الهی، عقل اول ابداع شد و خود امر با عقل متحد گردید. بنا بر این، دو موجود نیستند و از عقل اول، نفس کلی منبعت گردید، که این دو جوهری بسیط، روحانی، معادن شرف، نور، رحمت تام و علم و نهایت تام هستند و فقط عقل از نظر رتبه، نه ذات، اشرف از نفس کلی است.^۵ عقل اول همان سابق و قلم در سنت الهی و نفس کلی همان تالی و لوح است.^۶

۱. الاصلاح، ص ۳۶.

۲. همان، ص ۲۴ و ۲۵.

۳. همان، ص ۲۵.

۴. همان، ص ۲۴ - ۳۹.

۵. همان، ص ۲۹، ۳۰، ۳۴ و ۳۵.

۶. همان، ص ۲۷ و ۴۵؛ راحة العقل، ص ۴۱ - ۷۳؛ کنز الولد، ص ۱۰ - ۱۳؛ گشایش و رهایش، ص ۲۱؛ الرياض، ص ۴۵ - ۵۶ و ۱۵۳.

در کلام اسماعیلیه، کاربرد لفظ «هویت»^۱، «شیء»^۲ و «وجود»^۳ بر خدا جایز نیست. او «هو» است لا غیر.^۴ او به هیچ صفتی توصیف نمی‌شود و هیچ شباهتی با خلق ندارد؛^۵ اگرچه به اضطرار و به سبب ناتوانی بعضی صفات را به خدا نسبت می‌دهیم و می‌گوییم او «باری»، «فرد»، «واحد»، «احد» و... است.^۶ خدا والاتراز آن است که گفته شود دارای قدرتی است، بلکه او قدرت بخش است.^۷ کار خداوند تأییس ایسیات (وجود دادن به موجودات) است.^۸ خدا علة العلل نیست، بلکه علت ساز است که همان امر الهی (کُن) است.^۹ سرتاسر جهان هستی مورد خطاب امر الهی واقع شده و عوالم یک باره بالقوه ایجاد شدند و به تدریج تعین یافته، بالفعل شدند. پس علت عوالم، امر الهی بود که از آن به «کن» تعبیر می‌شود. امر الهی شیء نیست، بلکه شیء مطلق حقیقی همان سابق (عقل اول) است.^{۱۰}

اما شیعه اثناعشری قایل است که خداوند دارای توحید در صفات، الوهیت، ربوبیت، افعال و استحقاق عبادت است و هیچ‌کس را در این زمینه‌ها شریک خود نساخته است. شناخت ذات او و صفات ذاتش - که عین ذات است - محال است و تنها در مقام فعل، قابل شناخت است. تمام اوصاف قرآنی خداوند، صفات او است. خدای قرآن حتی از رگ گردن به انسان‌ها نزدیک تر است و از انسان‌ها دور نیست. البته اثناعشریه هیچ‌گاه خدا را به صفات مخلوقات تشبیه نکرده‌اند.^{۱۱} روایات متعددی دلالت به نفی صفات ممکنات از خداوند و اثبات صفات ذاتی، مانند علم، برای خداوند دارد.^{۱۲}

به نظر می‌رسد اسماعیلیه از همان روایات تنزیه‌ای استفاده کرده‌اند که در اثناعشریه

۱. الینابیع، ص ۷۲.

۲. همان، ص ۸۲ و ۸۳.

۳. الافتخار، ص ۸۲ - ۹۹.

۴. کنز الولد، ص ۱۴.

۵. الافتخار، ص ۸۳ - ۸۹.

۶. همان، ص ۸۷ و ۱۱۰؛ ونیز: الریاض، ص ۱۳۱؛ زهر المعانی، ص ۱۹، ۲۴ و ۲۸.

۷. زهر المعانی، ص ۲۴؛ الینابیع، ص ۸۴.

۸. الافتخار، ص ۸۲.

۹. همان، ص ۱۰۰ - ۱۰۲.

۱۰. همان، ص ۱۰۱، ۱۰۲ و ۱۰۶؛ نیز: تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۲، ص ۲۱۳ - ۳۳۷؛ «خدا و صفات او در نگاه

اسماعیلیان»، ص ۳۳ - ۵۳؛ الحركات الباطنية فی الاسلام، ص ۱۱۷ و ۱۱۸.

۱۱. التوحید للصدوق، ص ۷۶، ح ۳۱؛ فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۸.

۱۲. التوحید للصدوق، ص ۵۰، ح ۱۳، ص ۵۶ و ۵۷، ح ۱۴، ص ۷۶، ح ۳۲؛ نیز: الکافی، ج ۱، ص ۱۴۰ و ۱۴۱، ح ۶.

موجود است؛ اما دو برداشت متفاوت در میان است: اسماعیلیه نفی مطلق صفات را برای خداوند فهمیده‌اند و اثناعشریه نفی صفات ممکنات را از خداوند متعال. و طبق روایات فراوان در التوحید صدوق، فهم اثناعشریه در مورد صفات خداوند درست است؛^۱ اگرچه در مقام تطبیق و تأویل، روایات مشترک مبنی بر تطبیق برخی از اوصاف الهی به مقامات امام یافت می‌شود که بیشترین گونه روایات در میان امامیه از نظر سندی نقد شده‌اند.

۴. تطبیق روایات تأویلی

تأویلات نقل شده در میراث اسماعیلیه با روایات تفسیری و تأویلی اثناعشری مشترکات زیادی دارند؛ هر چند موارد افتراقی نیز یافت می‌شود. نمونه‌هایی از تأویلات مشترک عبارت است از:

۴-۱. تأویل ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ﴾^۲ به توحید، دین اسلام، نبوت پیامبر خاتم، امام و ولایت

روایات فطرت الهی را به توحید، دین اسلام، نبوت پیامبر خاتم، امام و ولایت تفسیر و تأویل کرده‌اند.^۳ تأویل فطرت الهی به «التَّوْحِيدُ وَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ عَلِيٌّ»^۴ بر طبق حدیث سلسله الذهب^۵ درست بوده و بیان تفصیلی از توحید به شمار می‌رود؛ زیرا شرط صحت اعتقاد به توحید وابسته به پذیرش ولایت دوازده امام معصوم پس از رسول الله ﷺ است. قاضی نعمان نیز در بحث از زکات فطر، منظور از روز فطر و نیز نماز فطر را مثل مهدی و نیز قیام مهدی دانسته است.^۶ و چه بسا ایشان در به کارگیری این تأویل از تأویل فطرت به پیامبر ﷺ و علی (ع) استفاده کرده باشد. همچنین ذیل آیه، تعبیر «فَطَرَهُمُ اللَّهُ عَلَى الْمَعْرِفَةِ»^۷ به کار رفته است. در رویکرد به مسئله فطرت، بین اسماعیلیه و اثناعشریه تفاوتی وجود

۱. رک: التوحید للصدوق، ص ۱۷ و ۱۸، ۱۱۹ و ۱۲۰. مرحوم صدوق در باب رؤیت خداوند می‌نویسد: روایاتی از مشایخ شیعه نزد من وجود دارد که صحیح هستند، ولی به خاطر اختصار، آن‌ها را نقل نمی‌کنم. این دیدگاه در باره صفات الهی، در مقابل اسماعیلیه قرار دارد (همان، ص ۱۲۲).

۲. سوره روم، آیه ۳۰.

۳. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۵۴ و ۱۵۵؛ تفسیر فرات الکوفی، ص ۳۲۲؛ نیز: بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۷۸؛ التوحید للصدوق، ص ۳۲۸ - ۳۳۱؛ التوحید للقاضی.

۴. التوحید للصدوق، ص ۳۲۸ - ۳۳۱؛ نیز: الکافی، ج ۲، ص ۱۲؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۷۸؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۱.

۵. أمالی الصدوق، ص ۲۳۵، ح ۸؛ التوحید للصدوق، ص ۲۵، ح ۲۳؛ ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ص ۶ و ۷.

۶. تأویل الدعائم، ج ۱، ص ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۱۹؛ ج ۳، ص ۱۰۹، ۱۳۵، ۲۳۲.

۷. التوحید للصدوق، ص ۳۳۰، ح ۹؛ نیز: الزینة، ج ۱، ص ۴۲۰ - ۴۲۸.

ندارد. منظور هر دو از تعبیر فطرت به توحید و نظیر آن، این است که انسان در آغاز تولد خود هیچ خطایی انجام نداده است و هنوز خالی از هر نوع گناهی است و به صورت طبیعی و ناخودآگاه انسان در زمان نوزادی متوجه خدا است.^۱

۲-۴. تأویل اسمای حسناى خدا به امامان

نمونه‌ای از تأویلات یاد شده از ائمه ذیل آیه ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ...﴾^۲ عبارت است از:

... نحن والله الأسماء الحسنی ...^۳

نَحْنُ وَاللَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا.^۴

اسماعیلیه معتقدند همان طور که اسم نشانه و علامت برشیء نام‌گذاری شده (مُسَمًّى) است، اهل بیت نیز نشانه خداوند و راهنمایی کننده مردم به سوی خداوند هستند. با شناخت درست از اهل بیت و ایمان به ولایت آنان به خداشناسی خواهیم رسید.^۵ منظور از اسماء الله اشخاص ویژه‌ای است که به وسیله آنان به مسما (خداوند) رسیده می‌شود. و آن اشخاص عاقل و شریف عبارت از انبیا، اوصیا و ائمه معصوم علیهم‌السلام هستند که واسطه بین عبد و معبود قرار گرفته‌اند و انسان‌ها را به سمت خداوند هدایت می‌کنند.^۶

در طریق حدیث مرحوم کلینی،^۷ سعدان مهمل است. البته برخی در توثیق وی، او را «شیخ کبیر القدر، جلیل المنزلة، ...»^۸ توصیف کرده‌اند؛ اما وثاقت راوی لزوماً به معنای اثنا عشری بودن وی نیست. نظیر این تعابیر درباره قاضی نعمان نیز به کار رفته است.^۹ علامه مجلسی ضمن مجهول دانستن سند، در توجیه اسم خدا بودن ائمه سه احتمال مطرح کرده است:

ائمه به سوی کمالات خداوند راهنمایی می‌کنند. پس آنان به منزله اسم برای مسمی هستند. یا این که اسم به معنای لغوی یعنی علامت است. یا این که آنان آشکار کننده

۱. همان؛ التوحید للصدوق، ص ۳۳۰ و ۳۳۱، ح ۱۰.

۲. سوره اعراف، آیه ۱۸۰.

۳. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۴۲.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۳ و ۱۴۴، ح ۴؛ نیز: تأویل الآیات، ص ۱۹۴.

۵. سرائر و اسرار النطقاء، ص ۱۱۷.

۶. المجالس المؤیدیه، ص ۱۵۰ و ۱۵۱.

۷. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۳ و ۱۴۴، ح ۴.

۸. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۹، ص ۱۰۵.

۹. «قاضی نعمان و مذهب او»، ص ۳۰۹ به بعد.

نام‌های خداوند، حفظ کنندگان اسامی خداوند بوده و به معانی آن‌ها شناخت کاملی دارند.^۱ تحلیل علامه مجلسی با بیان علمای اسماعیلی (به عنوان مدعیان آگاهی از اسرار تأویل موجود نزد امامان اسماعیلیه) مشترک است. برخی بدون توجه به این اشتراک، چنین تحلیل‌هایی را مورد نقد قرار داده، آن را مخالف با قرآن و حکم عقل دانسته‌اند.^۲ چه بسا مجلسی نیز به این نکته توجه داشته است. به همین جهت دیدگاه خود را قاطعانه بیان نکرده است؛ در صورتی که اگر معنای حدیث، توقف قبولی عمل بر معرفت امام باشد، بهتر می‌توان از محتوای حدیث دفاع کرد؛ اما این معنا فقط با ذیل حدیث سازگار است و تأمین‌کننده صدر آن نیست.

اگر گفته شود: اشکال یاد شده ذیل حدیثی از الکافی^۳ چنین پاسخ داده شده است: منظور حدیث این است که مردم به سبب راهنمایی ما اهل بیت به یگانگی خداوند اعتقاد پیدا کرده‌اند و خدا را پرستش می‌کنند یا این که غیر از ما اهل بیت کسی حق بندگی، پرستش و یگانگی خدا را به جا نیاورده است و پیامبر، واسطه فیض خداوند به سوی بندگان است. بنا بر این، امامان، اسامی حسنی الهی به شمار می‌روند،^۴ پاسخ این است که علاوه بر اشتراک تبیین صاحب الوافی با دیدگاه علمای اسماعیلیه، مشکل جدی از ناحیه صدور خود این حدیث از سوی امام معصوم است؛ زیرا در سند حدیث اعتماد به «العمی» محل اختلاف است.^۵ «محمد بن جمهور العمی» فاسد المذهب و متهم به غلو است.^۶ «علی بن الصلت» و «الحکم بن حبیب» هر دو راوی مجهول‌اند. در طریق دیگر نیز اسماعیل بن حبیب، مجهول است. در نهایت، ضعف حدیث قطعی است. نقل محمد بن جمهور غالی از دو فرد مجهول پشت سرهم و پیروی اسماعیلیه از چنین مطلبی حداقل دلالت بر تأثیر اندیشه غلو بر میراث اثناعشری و اسماعیلی دارد. توجیه علمای اثناعشری، به فرض صدور روایت از معصوم، بسیار خوب است، اما بحث اصلی در صحت صدور است که هنوز با توجه به اطلاعات موجود نمی‌توان قطع و یا اطمینان به صدور پیدا کرد؛ به ویژه در روایات

۱. مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۱۵.

۲. عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، ص ۱۳۴ و ۱۳۵.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۵، ح ۱۰.

۴. الوافی، ج ۱، ص ۴۲۴.

۵. رجال النجاشی، ص ۴۱۸.

۶. رجال الطوسی، ص ۳۶۴؛ فهرست کتب الشیعة، ص ۴۱۳.

مربوط به اصول دین نیاز به دقت بیشتری است. شرح‌های مطرح در ذیل چنین احادیثی شرح بر میراث شیعه به شمار می‌رود؛ نه شرح بر حدیث قطعی الصدور.

البته نقد یک اثر فاخر، مانند الکافی، از سوی دانشمندان، بیان‌گر ارزش بالای کتاب و جایگاه مهم آن در معارف اثناعشری است. اعتبار یک کتاب به معنای صحت تمام روایان کتاب و اقوال آن‌ها نیست و همچنین ضابطه صحت در نزد کلینی روشن نیست. شاید وی به قراین اجتهادی دور از حس و مورد اختلاف برای اثبات صحت احادیث اعتماد ورزیده باشد که برای دیگران اعتبار ندارد.^۱

روایات تأویلی اثناعشری و اسماعیلی اهل بیت، به ویژه علی (علیه السلام) را جنب الله، عین الله، وجه الله و... معرفی کرده‌اند.^۲ المعز لدین الله در تأویل آیه شریفه ﴿وَلْيُضَعَّ عَلَى عَيْنِي﴾^۳ چنین نقل می‌کند: علی (علیه السلام) فرمود:

انا عین الله الناظرة علی عباده.^۴

اما حدیث دیگری وجه الله را به دین خدا، راه حق، پیروی از دستور خدا و پیامبر (علیه السلام) تأویل کرده است.^۵ البته این دو گروه روایات، متناقض و یا متضاد نیستند، بلکه در نتیجه، ملازم همدیگر هستند و تفاوتشان در این است که دسته‌ای از روایات شخص را تعیین کرده‌اند و دسته دیگر با مفهوم کلی (مانند دین خدا) آیه را تبیین کرده‌اند که به نظر می‌رسد رویکرد دسته دوم با خطابات قرآنی سازگارتر باشد. البته با اطمینان به صدور دسته نخست (تعیین مصداق) از معصوم اثناعشریه پیروی از آن واجب بوده و هیچ گونه تعارضی با آیات قرآن نخواهد داشت.

هر قائمی در عصر خودش، اسم الله است که به وسیله آن قائم به سوی خدا دعوت

۱. جرعه‌ای از دریا، ج ۱، ص ۱۵۷ - ۱۹۰.

۲. همان؛ نیز: تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۴۷ و ۲۵۱؛ تفسیر فرات الکوفی، ص ۲۵۸ و ۳۶۶؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۴۵، ح ۹؛ التوحید للصدوق، ص ۱۶۴ و ۱۶۵؛ البقین باختصاص مولانا علی (علیه السلام) بامارة المؤمنین، ص ۳۵۱؛ تأویل الآیات الظاهرة، ص ۵۰۸ و ۵۰۹؛ سرائر و اسرار النطقاء، ص ۱۱۷؛ زهر المعانی، ص ۲۲۴.

۳. سوره طه، آیه ۳۹.

۴. ادعیه الایام السبعة، ص ۸ به بعد و ص ۲۴ به بعد؛ نیز: الرینة، ص ۱۳۴ - ۱۳۷. علامه مجلسی ذیل حدیث «... نَحْنُ عَیْنُ اللَّهِ...» می‌نویسد: «عین الله» امام از سوی خداوند و شاهد بر رفتار بندگان است (مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۱۵). طریق حدیث: محمد بن سنان، عن أبی سلام النخاس است که یکی متهم به کذب و دومی نیز مجهول است). بیشتر این نوع از تأویلات از نظر استعمال در ادبیات عرب مشکل ندارند، اما از سند مشکل دارند.

۵. المحاسن، ج ۱، ص ۲۱۸ و ۲۱۹؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۴۳؛ التوحید للصدوق، ص ۱۴۹ - ۱۵۳. شیخ صدوق نیز در حدیثی وجه الله را به امیر المؤمنین (علیه السلام) و اهل بیت (علیهم السلام) تأویل برده است.

می‌شود؛ همان‌طوری که می‌فرماید: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^۱ یعنی ائمه و پیامبران علیهم‌السلام برای خدا هستند.^۲ نیز در تأویل دیگر باشکوه‌ترین اسم خدا را ناطق بالسیف - که دارای صفات «صاحب الزمان، معدن القرآن، و المترجم عن الرحمة، باب الله في خلقه و...» است - برمی‌شمارد.^۳ همچنین کرمانی ذیل آیه ۲۴ سوره حشر، ﴿الْخَالِقُ﴾ را به باب، و ﴿الْبَارِئُ﴾ را به امام و ﴿الْمُصَوِّرُ﴾ را به اساس (علی علیه‌السلام) تأویل کرده است که تصویر کشیدن حقیقت آیات و تأویلشان به عهده اساس است.^۴ قاضی نعمان «حدود دین» (اعم از حدود علوی، قلم و لوح، و حدود سفلی، ناطق و صامت) را اسماء الله دانسته است.^۵ از این رو، در دعا‌های ایام هفته درود خداوند بر اسمای حسنی از خداوند طلب شده است.^۶ همچنین در حدیثی در فضای مترادف با بحث اسمای الله از علی علیه‌السلام نقل شده است که:

من وجه الله، جنب الله، اذن الله و... هستم.^۷

چنان‌که در حدیث دیگر:

انا القرآن، انا القلم، انا محمد و محمد انا، انا نبي العظیم انا الامر من الله، وجه الله و صراط الله.^۸ نیز در تأویل آیه ﴿... فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾^۹ علی علیه‌السلام «اله» آسمان و زمین شمرده شده است.^{۱۰} همچنین از زبان علی علیه‌السلام نقل شده که:

نام من در قرآن، حکیم است؛ همچنان که در صحف ابراهیم، اول و آخر است.^{۱۱} البته حاصل دیدگاه مشهور اسماعیلیان در تأویل نام‌های خداوند، پیوند دادن آن با جایگاه پیامبران و ائمه و تطبیق نام‌های خداوند بر حدود علوی و سفلی اسماعیلیه است.^{۱۲}

۱. سوره اعراف، آیه ۱۸۰.

۲. الکشف، ص ۱۰۴ و ۱۰۵.

۳. همان، ص ۱۳۳.

۴. راحة العقل، ص ۱۴۹ و ۱۵۰؛ نیز: المقاليد الملكوتية، ص ۹۲ و ۹۳.

۵. عقاید الباطنية فی الامامة و الفقه و التأویل عند القاضی النعمان، ص ۱۰۸؛ اساس التأویل، ص ۳۹ - ۴۸؛ ادعية الايام السبعة، ص ۸ و ۶۹.

۶. ادعية الايام السبعة، ص ۴۹.

۷. سرائر و اسرار النطقاء، ص ۱۱۷؛ ادعية الايام السبعة، ص ۶۰.

۸. زهر المعانی، ص ۲۲۴.

۹. زخرف، آیه ۸۴.

۱۰. سرائر و اسرار النطقاء، ص ۱۱۵.

۱۱. همان، ص ۱۱۷.

۱۲. المقاليد الملكوتية، ص ۹۹ - ۱۰۶؛ شجرة اليقين، ص ۸۲ - ۱۱۴.

بنا بر این، اسماعیلیه در تأویل‌های مورد بحث در باب اسماء الله و تأویل‌هایی نظیر جنب الله، عین الله و وجه الله، با اثناعشریه مشترک هستند.

۳-۴. تأویل آیه نور^۱ به امامان

تأویل آیه نور در منابع اثناعشری به گونه تعیین مصداق انحصاری (و یا فرد اکمل) نقل شده است. مرحوم کلینی شش حدیث تأویلی، از نوع تعیین مصداق، برای مفاهیم کلی بیان کرده که در همه آن‌ها نور را به ائمه تأویل نموده است؛^۲ برای نمونه؛

... فَاطِمَةُ عَلِیْهَا السَّلَامُ فِيهَا مَصْبَاحُ الْحَسَنِ، الْمَصْبَاحُ فِي زُجَاجَةِ الْحُسَيْنِ، ... نُورٌ عَلَى نُورِ إِمَامٍ مِنْهَا بَعْدَ إِمَامٍ^۳

کلینی این حدیث را با پنج طریق نقل نموده که دو طریق نخست، به دلیل متهم به غلو بودن سهل بن زیاد،^۴ فساد مذهب و اتهام به غلو محمد بن الحسن بن شمون واقفی،^۵ و ضعف در حدیث، کذاب و غالی بودن عبدالله بن عبدالرحمن الأصم^۶ و کذاب و غالی بودن عبدالله بن القاسم بن الحارث الحضرمی البطل واقفی^۷ ضعیف است. طریق سوم و چهارم نیز سهل بن زیاد است. طریق پنجم (محمد بن یحیی، عن العمرکی بن علی، عن علی بن جعفر، عن أخیه موسی عَلِیْهِ السَّلَامُ) به گزارش برنامه «درایة النور» صحیح است؛ اما روشن است که نقل مرحوم کلینی با سه واسطه از امام هفتم ممکن نیست؛ مگر این که برخی از راویان در سند حذف شده باشند. بنا بر این، طریق اخیر نیز قابل اطمینان نیست.

پنج حدیث دیگر الکافی نیز دارای راویان ضعیف و ضعف سندی هستند؛ در حالی که معارف این احادیث برای اسماعیلیه یک اصل اعتقادی است. بلی تعدد سند و نقل متکرر، اطمینان‌افزا است، اما با وجود نقصان سندی و اشتراک معنوی و هم مضمون بودن این دسته از روایات با منابع اسماعیلی، اطمینان‌افزایی با چالش مواجه می‌شود. برخی از احادیث نقل شده در میراث اسماعیلیه عبارت است از:

۱. نور، آیه ۳۵.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۹۴ - ۱۹۶.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۹۵، ح ۵؛ نیز: همان، ج ۸، ص ۳۸۰ و ۳۸۱؛ التوحید للصدوق، ص ۱۵۷.

۴. رجال النجاشی، ص ۱۸۵؛ فهرست طوسی، ص ۲۲۸؛ رجال کشی، ص ۵۶۶.

۵. رجال طوسی، ص ۴۰۲؛ رجال کشی، ص ۳۲۲؛ رجال نجاشی، ص ۳۳۵؛ خلاصه، ص ۲۵۲.

۶. رجال نجاشی، ص ۲۱۷.

۷. رجال نجاشی، ص ۲۲۶؛ الخلاصه، ص ۲۳۶ و ۲۳۸.

مفضل از امام صادق (ع) :

... وَ نَحْنُ نُورٌ مِنْ نُورِ اللَّهِ وَ شَيْعَتُنَا مِثَّا وَ سَائِرُ مَنْ خَالَفَنَا مِنَ الْخَلْقِ فَهُوَ فِي النَّارِ ...^۱

إن النبي (ص) قال لعلي (ع): يا علي! إن الله تعالى أمرني أن ابشرك إنك نور الهدى وإمام الأئمة ...^۲

در نظام فکری اسماعیلیه بر مبنای قول الصادق (ع) منظور از نور هفت ناطق (آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد (ص) و مهدی منتظرو به عبارت دیگر، محمد بن اسماعیل)، کالی (داعی الدعاة)، رقیب و باب - ده قبه نورانی خداوند - هستند. هر کسی که آن‌ها را بشناسد، خدا را شناخته، و هر کسی که آن‌ها را انکار کند، خدا را نیز انکار کرده است.^۳ نیز: «عقل اول» نور آسمان‌ها و زمین معرفی شده است. «مَثَلُ نُورِهِ» یعنی جایگزین عقل اول در عالم طبیعت (نبی (ص))، «كَمْشَكَاةٍ»: علم ناطق، «الْمُضْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ»: مصباح کنایه از علوم الهی و زجاجه کنایه از ائمه، «الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ» کنایه از وصی، و منظور آیه تشبیه کردن ائمه در استنباط معارف دینی و حکم نبوی به وصی در همه احکام ظاهری و باطنی است. «يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ» کنایه از رسول الله (ص) و صفت کوكب درّی به این منظور است که وصی در استنباط حکم الهی از دستور ناطق پیروی کرده و ائمه نیز همانند وصی عمل می‌کنند. «زَيْتُونَةٍ» یعنی ائمه ثمره نبی (ص) هستند؛ همان‌طور که زیتون میوه شجره است. «يَكَادُ زَيْتُهَا...» روغن زیتون همان فواید به دست آمده از ائمه است. «نُورٌ عَلَى نُورٍ» یعنی تولید علوم فراوان با ظهور امام بعد از امام قبلی.^۴ و طبق حدیثی «كُوكَبٌ دُرِّيٌّ»، مهدی (ع) است.^۵ منظور از نور در این آیه، نور طبیعی نیست، بلکه نور علمی و عقلی است؛ زیرا در آغاز آیه شریفه لفظ «نور» در کنار لفظ جلاله «الله» آمده و پایش «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» است. اگر منظور از نور، همان نور طبیعی بود، نیاز به قید زدن نداشت؛ زیرا، از نور طبیعی همه بشریت (مؤمن و کافر) بهره‌مند هستند. خداوند علم را به نور تشبیه کرد؛ زیرا، همان‌طوری که با نور طبیعی رنگ‌ها و

۱. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۵۰.

۲. شرح الأخبار، ج ۱، ص ۲۰۸، ح ۱۷۴؛ نیز نمونه‌های بیشتر: ج ۱، ص ۲۲۰، ح ۲۰۰؛ ج ۲، ص ۲۶۹ و ۲۷۰، ح ۵۷۷؛ ج ۳، ص ۹۲۳؛ ج ۳، ص ۶۲، ح ۹۸۵؛ ج ۳، ص ۳۹۵، ح ۱۲۷۵؛ مجموع این احادیث به نور بودن اهل بیت و ائمه دلالت دارند که مترادف با الکافی است. اگر کتاب تأویل القرآن قاضی نعمان نیز در دسترس باشد بهتری می‌توان مقایسه کرد.

۳. الكشف، ص ۲۷.

۴. اربعة كتب اسماعيلية، ص ۴۳ - ۴۵، نیز ص ۱۱۹ و ۱۲۰؛ و نیز: الافتخار، ص ۲۴۲؛ (عقل، اولین نور الهی است)؛ و نیز جهت آگاهی بیشتر: الكشف، ص ۳۵ و ۳۶؛ نیز: تأویل الدعائم، ج ۱، ص ۲۴۳.

۵. شرح الأخبار، ج ۳، ص ۳۷۸.

شکل‌های گوناگون از همدیگر تشخیص داده می‌شوند، با علم حقیقی نیز بین حق و باطل تشخیص داده می‌شود؛ چنان‌که در آیه هشتم سوره تغابن، منظور نور علمی است، نه نور طبیعی؛ چون ما بی‌نیاز از ایمان آوردن به نور طبیعی هستیم.^۱ و نیز منظور از نور در ﴿عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾^۲ معرفتی است که به وسیله علم و حکمت به دست آمده است. رابطه نور خدا و چراغدان این است که، چراغدان همان ناطق (محمد ﷺ) است که نور خدا را در روی زمین قبول نموده است و از ناطق، حلال و حرام، و نیز امر و نهی تشریعی خداوند به دست می‌آید. ﴿كَمْشَكَاةٌ﴾ شش حرف دارد؛ زیرا ناطق این دور تاریخی، ششمین ناطق است. منظور از المصباح، مصباح العلم و قائم بعد پیامبر است که علم را بین امتش نشر می‌دهد و مردم را به نور الهی دعوت می‌کند. ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ مصباح منسوب به مشکات است؛ زیرا اساس در نفس ناطق جا داده شده است. به همین جهت هر ناطقی اساس است، ولی هر اساسی ناطق نیست.^۳ ﴿الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ﴾ زجاجه همان مُتَمِّمِ اَوَّلِ (امام حسن عجلایه) که در آن اساس امامت قرار گرفته است. کوکب، متمم ثانی (امام حسین عجلایه) است. منظور از ﴿شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ امام سجاد عجلایه است. منظور از ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا...﴾ امام باقر عجلایه است. تأویل ﴿نَارِ﴾ امام صادق عجلایه است. افکار مختلف را به سوی خدا هدایت می‌کرد. و تأویل ﴿نُورٍ﴾ فرزند امام صادق عجلایه است که به خاطر پنهان بودنش، به هیچ‌کسی از قبل خودش نسبت داده نشده است؛ زیرا نور به صورت پنهانی بر جان اولیای خدا می‌درخشد. تأویل ﴿عَلَى نُورٍ﴾ قائم است. به وسیله قائم، همه نورها غروب نموده، نور جدیدی طلوع خواهد کرد که به وسیله آن کل زمین روشن خواهد شد.^۴

روایات تأویلی اثناعشری و اسماعیلی به طور مشترک، آمدن امامی پشت سر امام قبلی را تأویل ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ ارائه کرده‌اند. با توجه به انحصار امامت در دوازده نفر از نظر اثناعشریه و عدم انحصار تعداد امامان در اسماعیلیه، تأویل بدون قید انحصار امام در دوازده نفر و غالی و متهم بودن راویان روایات اثناعشری قرینه‌ای بردخالت غالیان در تأویل آیه شمرده می‌شود.^۵

۴-۴. تأویل عرش و کرسی به علم و خزائن علم

اسماعیلیه معتقد است باب عرش روایات متعددی دارد که برخی از آن‌ها دیگری را

۱. المقالید المملوکیه، ص ۲۳۸.

۲. سوره زمر، آیه ۲۲.

۳. المقالید المملوکیه، ص ۲۳۹ و ۲۴۰.

۴. همان، ص ۲۴۴.

۵. نمونه دیگر در مورد تأویل نور به امام: الکشف، ص ۵۰؛ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۰۶؛ تفسیر فرات الکوفی، ص ۲۸۷.

اشتباه می‌داند. جز خداوند و ائمه اسماعیلی، کسی توانایی درک تأویل صحیح عرش را ندارد.^۱ ابوحاتم روایات باب عرش و کرسی را از اهل بیت علیهم‌السلام تا امام صادق علیه‌السلام در اختیار داشته و همچنین دیدگاه صحابه و دیگر تابعین را می‌دانسته است. او منبعی در اختیار داشته که احتمالاً منبع مشترک شیخ صدوق در کتاب التوحید و ابوحاتم در کتاب الزینه بوده است. برخی از روایاتی که در باب عظمت خدا در التوحید صدوق آمده، در الزینه نیست. بنا براین، مطالب این دو کتاب عموم و خصوص من وجه است.

در کتاب التوحید، عرش و کرسی، با دو روایت جداگانه، به علم تأویل شده‌اند.^۲ کتاب الزینه نیز یکی از معانی کرسی را علم دانسته است.^۳

در کتاب الزینه، طبق حدیثی از امام صادق علیه‌السلام، عرش و همه مخلوقات خدا را مانند حلقه‌ای در وسط کرسی دانسته، و کرسی را وسیع‌تر از عرش توصیف نموده است. همچنین، در باب ۵۲ کتاب التوحید، در معنای الکرسی، کرسی را وسیع‌تر از همه مخلوقات و عرش می‌داند؛^۴ در حالی که، در حدیث دیگری عرش را وسیع‌تر از کرسی دانسته است.^۵

از پنج روایت باب الکرسی در کتاب التوحید، نخستین حدیث، کرسی را تأویل به علم کرده، چهار روایت بعدی، در مقام بیان وسعت بیشتر کرسی از دیگر مخلوقات است. این روایات در مقابل روایات دیگری است که عرش را وسیع‌تر از دیگر موجودات حتی کرسی معرفی کرده‌اند. برخی در جمع بین این دو دسته روایت معتقدند که «العرش» عطف بر «الکرسی» بوده، منظور این است که عرش، همانند کرسی از آسمان‌ها و زمین وسیع‌تر هست. اشکال این توجیه این است که این توجیه با الفاظ صریح روایات سازگاری ندارد. راه جمع دیگر، این که عرش را دارای دو معنای متفاوت بگیریم. به نظر می‌رسد حدیث نقل شده در «باب العرش و صفاته»^۶ به بخشی از این تفاوت معنا اشاره می‌کند. عرش و کرسی دو موجود از موجودات عالم غیب هستند. در هر کدام از آن دو، علم به اشیای عالم هستی وجود دارد؛ با این تفاوت که عرش مقدم بر کرسی است و علم از عرش به کرسی منتقل

۱. الزینه، ص ۳۳۴ - ۳۴۱، تصحیح همدانی.

۲. التوحید للصدوق، ص ۳۲۷، باب ۵۲، ح ۱ و ۲.

۳. الزینه، ص ۳۳۱. تصحیح همدانی.

۴. التوحید للصدوق، ص ۳۲۷.

۵. رک: همان، ص ۲۲۶ و ۲۲۷.

۶. رک: همان، ص ۳۲۱ - ۳۲۴.

می‌شود. علم در مرتبه عرش پنهان‌تر از علم در مرتبه کرسی است.^۱
برخی می‌نویسد:

عرش به معنای علم و علم نیز همان تأویل است.^۲

و تفاوت عرش و کرسی این است که کرسی دروازه آشکارکننده آغاز همه چیزها و بیان‌کننده صفات، ابزارها، علم الالفاظ، حرکت، مبدا و معاد است؛ اما عرش دروازه باطنی هستی را نشان می‌دهد. پس کرسی و عرش دو باب و دو علم جداگانه هستند که گستره عرش غیر از گستره کرسی است. و علم عرشی و باطنی با عظمت‌تر از علم کرسی و ظاهری است. و عرش وسیع‌تر از کرسی است.^۳ نحوه تأویل صاحب الکشف، همان روش برهان زوجیت در نظریه تأویل اسماعیلی است که بر اساس این نظریه، عالم هستی به دوزوج علوی و سفلی تقسیم شده، همراه با ده حد کامل که پنج حد از آن حدود روحانی و پنج حد دیگر جسمانی است. حدود جسمانی عبارت‌اند از نبی، وصی، امام، حجت و داعی. و حدود روحانی موازی با آنان عبارت‌اند از: سابق، تالی، جد، فتح و خیال که عالم علوی در امتداد عالم سفلی و عالم عرش نیز در امتداد عالم کرسی قرار گرفته است.^۴

۴-۵. تأویل ﴿مَنْ رَحِمَ اللَّهَ﴾ به علی (ع) و جانشینان و شیعیانش

بر اساس روایات تأویلی اثناعشری و اسماعیلی امیرالمؤمنین و شیعیانش از حکم عام عدم نصرت در روز قیامت استثنا شده‌اند. ممکن است گفته شود چنین روایاتی از باب تطبیق بر مصداق آشکار بوده و تأویل نیست. گفته می‌شود اگر این ادعا کامل بود، باید همه مخاطبان قرآن و مفسران آن این معنا را می‌فهمیدند و می‌پذیرفتند و نقل می‌کردند؛ در حالی که در منابع اهل سنت چنین تطبیقی یافت نشد. در این که اهل بیت نزد خداوند جایگاه خاصی دارند و مورد رحمت ویژه الهی قرار می‌گیرند، هیچ شکی نیست، اما برخی از این روایات شیعه اهل بیت را هم در ردیف خود اهل بیت شمرده‌اند و این قسمت از حدیث با وجود متهمان به غلو و ... خدشه پذیر است؛ نمونه‌ای از احادیث:

۱. همان.

۲. الکشف، ص ۳۴.

۳. همان، ص ۵۶ و ۵۸ - ۶۱.

۴. همان، پاورقی، ص ۵۶، و نیز رک: کرمانی، راحة العقل.

۵. سوره دخان، آیه ۴۱ و ۴۲.

نَحْنُ وَاللَّهُ الَّذِي رَحِمَ اللَّهُ...^۱

ما استثنی الله عزذکره بأحد من أوصیاء الأنبیاء ولا أتباعهم ما خلا أمير المؤمنين (علیه السلام) و شیعتہ...^۲

نَحْنُ الْقَوْمُ الَّذِينَ رَحِمَ اللَّهُ وَنَحْنُ الْقَوْمُ الَّذِينَ اسْتَثْنَى اللَّهُ...^۳

۴-۵-۱. تأویل آیه در میراث اسماعیلی

... وَاللَّهُ مَا اسْتَثْنَى أَحَدًا غَيْرَ عَلِيٍّ وَأَهْلِ بَيْتِهِ وَشِيعَتِهِ وَ...^۴

بررسی سند حدیث ۵۶ الکافی: علی بن أسباط بن سالم فطحی مذهب،^۵ ابراهیم بن عبد الحمید الأسدی نیز امامی، ثقة و واقفی گزارش شده است.^۶ پس حدیث، فطحی و واقفی است. چند احتمال برای حذف سند از ناحیه قاضی نعمان قابل تصور است:

۱. آن راوی معروف به فطحی یا واقفی به اسماعیلیه گرویده باشد و اسماعیلیان بر مبنای برنامه ستر در آیین اسماعیلی از نام بردن آنان چشم پوشی کنند.

۲. آن راوی معروف به فطحی یا واقفی به اسماعیلیه تمایل نداشته است، اما روایت وی مورد پسند اسماعیلیه قرار گرفته و آن را نقل کرده اند؛ اما برای این که مذهب خود را آمیخته به مذهب فطحی یا واقفی ندانند، نام راوی را نقل نکرده اند.

۳. قایل به امام حاضر هستند و خود را بی نیاز از سند می دانند.

گفتنی است بیشتر روایات تأویلی نقل شده در منابع اثناعشری - که دارای راوی مجهول، فطحی یا واقفی هستند - در منابع اسماعیلی نیز به طور گسترده نقل شده اند. در باب «نکت و نتف» کتاب الکافی از ۹۲ حدیث، حدود ۷۲ حدیث با اسماعیلیه مشترک است.^۷

۴-۶. تأویل ذکر الهی به امام

در تأویل آیه ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي﴾^۸ جناب «الحکیم» ذکر خدا را به ولایت امیرالمؤمنین

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۲۳، ح ۵۶؛ الفضائل، ص ۱۳۹؛ الإختصاص، ص ۱۰۷.

۲. الکافی، ج ۸، ص ۳۵، ح ۶؛ نیز: تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۹۲.

۳. تأویل الآیات الظاهرة، ص ۵۵۶ و ۵۵۷.

۴. دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۷۷ و ۷۸؛ شرح الأخبار، ج ۳، ص ۴۶۵؛ الكشف، ص ۴۰.

۵. اختیار معرفة الرجال، ص ۵۶۲؛ رجال النجاشی، ص ۲۵۳.

۶. رجال الطوسی، ص ۳۳۲؛ رجال الکشی، ص ۴۴۷؛ الخلاصه، ص ۱۹۷.

۷. در این باره رک: «بررسی تطبیقی روایات تأویلی اثناعشری و اسماعیلی ناظر به قرآن»، ص ۱۳۰ - ۲۸۸.

۸. سوره طه، آیه ۱۲۴.

تأویل کرده است.^۱ این تأویل با استناد به حدیث نبوی است فقط در کتاب تأویل الآیات نقل شده است که عبارت است از:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّبِعُوا هُدَى اللَّهِ تَهْتَدُوا... وَهُدَى عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَاهُ فِي حَيَاتِي وَبَعْدَ مَوْتِي فَقَدْ اتَّبَعَ هُدَايَ... وَمَنِ اتَّبَعَ هُدَى اللَّهِ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى.^۲

روایت تأویلی دیگر:

... إِنَّ [مَنْ] تَرَكَ وَلَايَةَ [أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ] عَلِيٍّ [بْنِ أَبِي طَالِبٍ] أَغْمَاهُ اللَّهُ [تَعَالَى]... وَ ذِكْرِي يَغْنِي ذِكْرِي مِنَ الرَّسُولِ ﷺ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ﷺ...^۳

از آنجا که متن روایت استرآبادی با فرات کوفی فرق دارند، و با توجه به این که متن حسکانی زائده انتهای را ندارد، در این صورت می توان از باب تطبیق مصداق گرفت (یک مصداق رویگردانی از یاد خدا، اعراض از ولایت است). و اما زائده انتهای از مقوله اضافه مصدر به فاعل است و نه مفعول؛ یعنی خدا فاعل ذکر است که به پیامبر اکرم ﷺ ابلاغ ولایت علی ﷺ را یاد آور شد؛ اما پایان حدیث الکافی به تطبیق مصداق آیه پرداخته و می گوید:

... إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى... وَ نَحْنُ ذِكْرُ اللَّهِ وَ نَحْنُ أَكْبَرُ.^۴

سند حدیث الکافی ضعیف است؛ زیرا علی بن العباس الجراذینی ضعیف جدا و رمی بالغلو توصیف شده است.^۵ الحسین بن عبدالرحمن، عن سفیان الحریری، عن أبيه هر سه راوی مجهول هستند. اسماعیلیه نیز مترادف آن را ذیل آیه دیگری از جابر از امام نقل کرده اند:

... «فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ...» قال: نحن أهل الذكر.^۶

همچنین کلینی حدیث تأویلی زیر را از طریق احمد بن محمد سیاری (رمی بالغلو، فاسد المذهب، ضعیف الحدیث)^۷ نقل کرده است که صاحب الکشف نیز همین تأویل را بیان کرده است.^۸

۱. الکشف، ص ۸۲ و ۸۳؛ نیز: تأویل الآیات الظاهرة، ص ۳۱۶.

۲. تأویل الآیات الظاهرة، ص ۳۱۵.

۳. تفسیر فرات الکوفی، ص ۲۶۱؛ نیز: شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، ج ۱، ص ۴۹۶.

۴. الکافی، ج ۲، ص ۵۹۶ - ۵۹۸، ح ۱.

۵. رجال النجاشی، ص ۲۵۵.

۶. شرح الاخبار، ج ۲، ص ۳۴۴، ح ۶۸۸؛ نیز: بصائر الدرجات، ص ۳۸؛ باب فی أئمة آل محمد ﷺ أنهم أهل الذكر...

۷. رجال النجاشی، ص ۸۰؛ فهرست الطوسی، ص ۵۷؛ الخلاصة للحلی، ص ۲۰۳ و ۲۶۸؛ رجال الکشی، ص ۶۰۶؛ أحمد بن محمد بن عبد الله: مجهول.

۸. الکشف، ص ۷۹ (بیان جعفر بن منصور).

... ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ قَالَ مَنْ قَالَ بِالْإِثْمَةِ وَاتَّبَعَ أَمْرَهُمْ وَلَمْ يَحْنُ طَاعَتَهُمْ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى.^۱

بیشتر تطبیق بر مصداق‌های صورت گرفته در احادیث از باب تأویل (بیان مقصود نهایی متن) است و اسماعیلیه نیز در این سبک تأویلی با اثناعشری اشتراک دارند.

۴-۷. تأویل حروف قرآن به معارف توحیدی و امامت

میراث حدیثی اثناعشری و اسماعیلی کلمات مقطعه و گاهی حروف دیگر را به معارف توحیدی و امامت تأویل می‌کنند. نمونه‌های از این نوع تأویل عبارت است از:

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كَهَيْعَص﴾.

ابوحاتم رازی در الزینه از ابن عباس چنین نقل نموده است:

باء: بهاء الله؛ سین: سناء الله؛ میم: ملک الله. معنای باطنی که‌ی‌عص: کاف، هاد، عالم، صادق. و...^۲

همچنین در میراث اثناعشری پاسخ امام علی(ع):

... الْبَاءُ بِهَاءِ اللَّهِ وَالسِّينُ سَنَاءُ اللَّهِ وَالْمِيمُ مَجْدُ اللَّهِ وَ... الْمِيمُ مُلْكُ اللَّهِ وَاللَّهُ إِلَهٌ كُلِّ شَيْءٍ...^۳

... که‌ی‌عص قَالَ اللَّهُ هُوَ الْكَافِي الْمُنَادِي الْعَالِمُ... الصَّادِقُ ذُو الْأَيَادِي الْعِظَامِ...^۴

... فَالْكَافُ اسْمُ كَرْبَلَاءَ وَهَاءُ هَلَاكِ الْعَثَرَةِ وَالْيَاءُ يَزِيدُ وَهُوَ ظَايِمُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْعَيْنُ عَظْمُهُ وَالصَّادُ صَبْرُهُ...^۵

سند حدیث ۲۱ شیخ صدوق قابل اعتماد نیست؛ زیرا محمد بن علی بن محمد بن حاتم النوفلی المعروف بالکرمانی و أبو العباس أحمد بن عيسى الوشاء البغدادي و أحمد بن طاهر القمي و نیز أحمد بن مسرور در آن آمده‌اند که هر چهار راوی مجهول هستند. و پنجمین آن‌ها محمد بن بحر بن سهل الشیبانی نیز متهم به غلو شده است.^۶

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۱۴، ح ۱۰؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۴. این حدیث در نسخه چاپ شده کتاب القرائات سیاری توسط اتان کلبرگ یافت نشد.

۲. الزینه، ج ۱، ص ۱۶۵ - ۱۶۷؛ نیز: الايضاح، ص ۹۲ به بعد.

۳. الکافی ج ۱، ص ۱۱۴. حدیث بعدی (بحث از اشتقاق «الله») مشترک است: با کتاب الزینه، ج ۱، ۱۶۸ - ۱۷۵.

۴. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۴۸.

۵. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۴۵۴ - ۴۶۱، ح ۲۱؛ نیز: تأویل الآيات الظاهرة، ص ۲۹۲.

۶. فهرست الطوسی، ص ۳۹۰؛ رجال الطوسی، ص ۴۴۷؛ الرجال، ابن غضائری، ص ۹۸.

نمونه دیگر:

... الْم فِي أَوَّلِ الْبَقَرَةِ فَغَنَاهُ أَنَا اللَّهُ الْمَلِكُ ... وَكَهَيْصَ فَغَنَاهُ أَنَا الْكَافِي الْهَادِي الْوَلِيُّ
الْعَالِمُ الصَّادِقُ الْوَعْدُ.^۱
... كَأَنَّ كَافٍ لِيُشِيعَتِنَا هَاهَا هَادٍ لَهُمْ يَا وَلِيُّ لَهُمْ عَيْنٌ عَالِمٌ بِأَهْلِ طَاعَتِنَا صَادِقٌ لَهُمْ
وَعْدُهُمْ...^۲

حدیث نخست معانی الاخبار نیز ضعیف است؛ زیرا ابوالحسن محمد بن هارون الزنجانی، معاذ بن المثنی العنبری، عبدالله بن أسماء و جویریة مجهول هستند. همچنین حدیث شماره ۶، ص ۲۸ نیز به دلیل مجهول بودن دو راوی: جعفر بن محمد بن عمارة و پدرش ضعیف است. پس بار دیگر به نمونه‌هایی از روایات تأویلی در منابع اثناعشری برخوردیم که مشابه آن‌ها در منابع اسماعیلی نیز یافت شد و دارای راویان مجهول‌اند؛ آن‌ها گاهی بیشتر از دو نفر مجهول در یک سند! این پژوهش به کشف میراث مشترک اثناعشری و اسماعیلی در حوزه روایات تأویلی کمک می‌کند؛ اما ارتباط راویان مجهولی که ادبیات و سبک روایت آنان با سبک احادیث اسماعیلی مشترک است (و گاه در منابع اسماعیلیه، شناخته شده‌اند و مجهول نیستند)^۳ هنوز به تفصیل از سوی علمای رجال مورد نقد و بررسی قرار نگرفته است.

چنان‌که مشاهده شد، منابع حدیثی شیعه اثناعشریه و اسماعیلیه به طور مشترک به تأویل حرفی پرداخته‌اند. نمونه‌هایی دیگر از کتاب التوحید مرحوم صدوق^۴ و کتاب الکشف^۵ گزارش شده است که برخی از حروف را به صفات خدا و برخی را به ائمه تأویل کرده‌اند؛ برای نمونه:

... الْأَلِفُ آلاءُ اللَّهِ ... وَالتَّاءُ تَمَامُ الْأَمْرِ بِقَائِمِ آلِ مُحَمَّدٍ وَالتَّاءُ ثَوَابُ الْمُؤْمِنِينَ ... وَالضَّادُ
ضَلَّ مَنْ خَالَفَ مُحَمَّدًا وَآلَ مُحَمَّدٍ...^۶

نمونه‌ای از تأویل حرفی اسماعیلی. حکیم (علیه السلام) درباره معنای ابراهیم گفت:

معنای ابراهیم از اسم آن گرفته شده است؛ الف: باری تعالی، باء: بابا لباری تعالی،

۱. معانی الاخبار، ص ۲۲، ح ۱.

۲. همان، ص ۲۸، ح ۶.

۳. رک: رسالة المذهب، ص ۱۳۹؛ اعلام الاسماعیلیه، ص ۱۳۲.

۴. التوحید للصدوق، ص ۲۳۲ - ۲۴۱.

۵. الکشف، ص ۹۱ و ۹۲ و ۱۰۷.

۶. التوحید للصدوق، ص ۲۳۳ و ۲۳۴، ح ۱.

راء: فصار رؤوفا رحیما متحننا رسولا کریماء، هاء: حجت، یاء: صاحب شریعت و قبله و وجه و حقیقت، ...^۱

گفتنی است میراث اسماعیلیه در تأویلات عددی و حرفی بیشتر از اثناعشریه است. آنان به ویژه در استفاده از علم اعداد گسترده تر عمل کرده اند. و به طور مشخص به دنبال اعداد خاصی چون ۴، ۷، ۱۲، ۱۹ و ... هستند.^۲

جمع بندی: تأویل حروف از سوی اثناعشری و اسماعیلی گاهی مشترک است و گاهی هم در مضمون معنایی و یا در روش تأویل کردن - که حرف را نشانه ای از یک معنا می گیرند - با یکدیگر مترادف هستند.

۵. تطبیق نمونه های مفارق از روایات تأویلی مربوط به معارف توحید

تأویل برخی از آیات مربوط به توحید در منابع اثناعشری و اسماعیلی متفاوت است. نیز گاهی یک آیه ای تنها از طرف یکی از دو فرقه تأویل شده، و فرقه دیگر تأویلی ارائه نداده است. در این صورت تأویل چنین آیه ای از افتراقات بین روایات تأویلی اثناعشری و اسماعیلی خواهد بود؛ برای نمونه:

۵-۱. تأویل دیدار خداوند در قیامت به امام یا ثواب الهی

در میراث اثناعشری منظور از «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»^۳ نگاه به رحمت و نعمت خدا^۴ و ثواب الهی است.^۵ سید مرتضی نیز دیدار خداوند در قیامت را به معنای دیدن نعمت خداوند دانسته است.^۶ همچنین برخی از اسماعیلیه حدیث «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ يَعْنِي أَلَى ثَوَابِ رَبِّهَا»^۷ را نقل

۱. الکشف، ص ۱۰۷.

۲. المقالید الملکوتیه، ص ۲۴۵ - ۲۵۰؛ عقاید الباطنیه فی الامامة و الفقه و التأویل عند القاضی النعمان، ص ۲۳۰؛ تأویل عددی لفظ جلاله «الله» رک: وجه دین، ص ۷۴؛ و تأویل «بسم الله الرحمن الرحیم» رک: همان، ص ۱۰۸ و ۱۰۹؛ المجالس المستنصریه، ص ۲۹ - ۳۰؛ تأویل «کُن» رک: خوان اخوان، ص ۲۱۰ و ۲۱۱؛ تأویل عددی آیات مربوط به انسان، رک: اساس التأویل، ص ۴۴ و ۴۵؛ تأویل لا اله الا الله، رک: وجه دین، ص ۷۲ - ۷۸؛ المجالس المستنصریه، ص ۳۴؛ اساس التأویل، ص ۴۲ و ۴۶ و ۴۷.

۳. سوره قیامت، آیه ۲۳.

۴. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۹۷.

۵. الامالی للصدوق، ص ۴۰۹؛ التوحید للصدوق، ص ۱۱۶.

۶. امالی المرتضی، ج ۱، ص ۳۷.

۷. الإيضاح، ص ۱۲۷.

کرده است؛ اما صاحب الکشف در تأویل ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ می‌نویسد:

یعنی به سوی امیرالمؤمنین (علیه السلام) نگاه می‌کند.^۱

بنا براین، در تأویل این آیه بین دو گروه تفارق وجود دارد.

۵-۲. تأویل عفت یوسف (علیه السلام) و برهان خداوند به معارف امامت

صاحب الکشف ذیل آیه ﴿...لَوْلَا أَن رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لَتَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ...﴾^۲ تفسیر میراث اثناعشری را^۳ - که سوء را به قتل و فحشا را به زنا معنا کرده است - به عنوان معنای ظاهری پذیرفته و سپس به تأویل باطنی اسماعیلی (مخصوص اسماعیلیه) پرداخته، می‌نویسد:

منظور از «زن عزیز مصر» یکی از وزرای وی بود که به «حق» علاقه داشت و می‌خواست یوسف، حق را به او عرضه کند. حُسن یوسف در باطن به معنای حُسن بیان و شرح است (یعنی زیبا توضیح دادن حق). پس وزیر تلاش می‌کرد که یوسف، او را به حق دعوت کند. و دعوت در باطن، مَثَل برای نکاح است. سوء یعنی تجاوز از حدود دین و نظر دادن قبل از رسیدن درجه مخصوص امامت، و فحشا یعنی کشف علم برای کسی که امام ندارد.^۴

گاهی در تأویل آیه‌ای، هم اشتراک وجود دارد و هم تفارق، مانند تأویل آیه ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ...﴾^۵ میراث اثناعشری^۶ و اسماعیلی^۷ امام را به علی (علیه السلام) تفسیر نموده‌اند، اما برخی از روایات اسماعیلی نیز بر رخ و معاد مؤمنین را دیدار با امام خودشان تأویل می‌نماید.^۸

۱. الکشف، ص ۴۴.

۲. یوسف، آیه ۲۴.

۳. الأُمالی للصدوق، ص ۹۱؛ عیون أخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۹۳؛ أُمالی المرتضی، ج ۱، ص ۴۷۷.

۴. الکشف، ص ۴۲ و ۴۳؛ سرائر اسرار النطقاء، ص ۱۴۹ - ۱۵۳؛ اساس التأویل، ص ۱۳۵ - ۱۶۴.

۵. سوره اسراء، آیه ۷۱.

۶. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۲ و ۲۳؛ المحاسن، ج ۱، ص ۱۴۴ و ۱۵۵؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۳؛ صحیفه الإمام الرضا (علیه السلام)، ص ۴۹؛ الکافی، ج ۱، ص ۲۱۵، ح ۱ با سند صحیح و ص ۳۷۱، ح ۲، با سند ضعیف به خاطر مجهول بودن و غلو راوی؛ و همان، ص ۳۷۲، ح ۷، سند صحیح؛ و همان ص ۵۳۶، ح ۳ با سند ضعیف؛ و نیز: عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ج ۲، ص ۳۳، ح ۶۱.

۷. الکشف، ص ۷۴؛ أربعة کتب إسماعيلية، ص ۱۵۰ - ۱۵۲؛ خوان الإخوان، ص ۳ و ۲۰۶؛ دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۲۷.

۸. کنز الولد، ص ۲۴۵ و ۲۹۰ - ۲۹۲.

نتیجه‌گیری

میراث روایی اثناعشری و اسماعیلی در عرصه تأویل آیات مربوط به توحید، غالباً مشترک و هم‌مضمون است و گاهی هم افتراق دارند. نمونه مهم روایات تأویلی مشترک در معنای عرش و کرسی است. همچنین در تأویل صفات خداوند به مقام و منزلت ائمه مشترک هستند. تأویل آیه نور نیز از موارد مشترک و قابل توجه است. بیزاری از دشمنان امامت در تأویل آیات مرتبط با توحید به صورت مشترک یافت می‌شود. تعداد روایات تأویلی مفارق در عرصه آیات مربوط به توحید کم‌تر از مشترکات است. نمونه بارز آن تأویل باطنی جریان زن عزیز مصرو یوسف و تأویل ایمان به روز قیامت است. تأویلات عددی اسماعیلیه گسترده‌تر است.

در بیشتر اسناد روایات تأویلی مشترک، حداقل یکی از راویان متهم به غلو، فطحی یا واقفی یافت می‌شود که بیان‌گر تأثیرپذیری میراث اثناعشری و اسماعیلی از آن جریان‌ها است.

کتابنامه

قرآن کریم

الإختصاص، شیخ محمد بن محمد بن نعمان مفید، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، ابو عمرو محمد کشی، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.

ادعية الايام السبعة، المعز لدين الله، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۷ق.

اربعة كتب اسماعيلية، ابوفراس، شهاب الدین و دیگران، دمشق، التکوین، ۲۰۰۶م.

اساس التأویل، قاضی نعمان، بیروت: دارالثقافة، بی‌تا.

الاصلاح، ابوحاتم احمد رازی، تهران: مرکز مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.

اعلام الاسماعيلية، مصطفى غالب، بی‌جا، دارالیقظة العربية، ۱۳۴۳ق.

الافتخار، ابویعقوب اسحاق سجستانی، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۰م.

أمالی المرتضی، علم الهدی علی بن حسین موسوی (شریف مرتضی)، بیروت: دارالفکر العربی، ۱۹۹۸م.

الأمالی، محمد بن علی ابن بابویه صدوق، تهران: کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶ش.

- الایضاح، شهاب الدین ابوفراس، بیروت: المطبعة الكاثوليكية، ۱۹۶۴م.
- بصائر الدرجات، محمد صفار، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، عبدالرحمن بدوی، ترجمه: حسین صابری، مشهد: قدس رضوی، ۱۳۷۴ش.
- تاریخ و سنت‌های اسماعیلیه، فرهاد دفتری، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز، ۱۳۹۳ش.
- تأویل الآيات الظاهرة، علی استرآبادی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
- تأویل الدعائم، قاضی نعمان، قاهره: دارالمعارف، بی‌تا.
- تفسیر روایی جامع، عبد الهادی مسعودی، قم: دارالحديث، ۱۳۹۵ش.
- تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
- تفسیر فرات، فرات بن ابراهیم کوفی، تهران: وزارت ارشاد، ۱۴۱۰ق.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، قم: دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
- التوحید، قاضی نعمان، مخطوط، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی، شماره نسخه: ۱۳۰۱ عکسی.
- التوحید، شیخ صدوق، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ق.
- ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، شیخ صدوق، قم: دارالشریف الرضی، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- جرعه‌ای از دریا، موسی شبیری، قم: مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه، چاپ پنجم، ۱۳۹۲ش.
- الحركات الباطنية في الاسلام، غالب، مصطفی، بیروت: دارالاندلس، بی‌تا.
- خوان اخوان، ناصر خسرو قبادیانی، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۴ش.
- دعائم الإسلام، ابوحنیفه نعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حُیون تمیمی مغربی، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ دوم، ۱۳۸۵ق.
- راحة العقل، حمیدالدین احمد کرمانی، بیروت: الاعلامی، ۱۴۲۷ق.
- رجال الطوسی، محمد بن حسن طوسی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۳ش.
- رجال النجاشی، احمد نجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ ششم، ۱۳۶۵ش.
- الرجال، احمد بن حسین غضائری، قم: دارالحديث، ۱۴۲۲ق.
- رسالة المذهب، یعقوب بن یوسف بن کلس، تحقیق: عارف تامر، بیروت: دارالمسیرة، ۱۴۰۸ق.

- زهر المعاني، ادريس عماد الدين قرشي، بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٤١١ق.
- الزينة في الكلمات الاسلامية العربية، ابوحاتم احمد رازي، تحقيق: سعيد الغانمي، بيروت: الجمل، ٢٠١٥م.
- سرائر و اسرار النطقاء، جعفر ابن منصور اليماني (المنسوب)، بيروت: دارالاندلس، ١٤٠٤ق.
- شجرة اليقين، عبدان داعي قرمطي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٢ق.
- شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، قاضي نعمان، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٠٩ق.
- شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، عبيد الله حسان، تهران: وزارت ارشاد، ١٤١١ق.
- صحيفة الإمام الرضا شهاب الدين (عليه السلام)، امام هشتم، مشهد: كنز جہانی امام رضا (عليه السلام)، ١٤٠٦ق.
- عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، سيد ابوالفضل ابن الرضا برقي، ويرایش ٢، بی جا، بی تا.
- عقاید الباطنیة فی الامامة و الفقه و التأویل عند القاضي النعمان، محمد الهادي الطاهري، بيروت: انتشارات العربي، ٢٠١١م.
- عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، شيخ صدوق، تهران: جهان، ١٣٧٨ق.
- فرائد الاصول، مرتضى انصاري، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، چاپ پنجم، ١٤١٦ق.
- فضائل أمير المؤمنين (عليه السلام)، ابن عقده احمد بن محمد كوفي، قم: دليل ما، ١٤٢٤ق.
- فهرست كتب الشيعة، محمد بن حسن طوسي، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ١٤٢٠هـ ق.
- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، تهران: دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم، ١٤٠٧ق.
- كتاب سليم بن قيس الهلالي، سليم بن قيس هلالی، قم: الهادي، ١٤٠٥ق.
- كمال الدين و تمام النعمة، شيخ صدوق، تهران: اسلاميه، چاپ دوم، ١٣٩٥ق.
- كتاب الرياض، احمد حميد الدين كرماني، بيروت: دار الثقافة، بی تا.
- كتاب الزينة، رازي، ابوحاتم احمد، تحقيق: حسين همداني، صنعاء: مركز الدراسات، ١٤١٥ق.
- كتاب الكشف، جعفر ابن منصور اليماني (المنسوب)، تصحيح: شتروطمان، قاهره، ١٩٥٢م.
- الكشف، جعفر ابن منصور اليماني (المنسوب)، تحقيق و تقديم: مصطفى غالب، بيروت: دارالاندلس، ١٤٠٤ق.
- كنز الولد، ابراهيم حامدي، بيروت: دارالأندلس، ١٤١٦ق.

- گشایش و رهایش، ناصر خسرو قبادیانی، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰ش.
- المجالس المستنصرية، مؤيد الدين هبة الله شيرازي، قاهره: مكتبة مدبولي، ۱۴۱۳ق.
- المجالس المؤيدية، المؤيد الدين هبة الله شيرازي، تعليقه: محمد عبدالغفار، قاهره: مكتبة مدبولي، ۱۴۱۴ق.
- المحسن، احمد برقي، قم: دارالكتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
- مرآة العقول، محمد باقر مجلسي، تهران: دارالكتب الاسلاميه، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- معاني الأخبار، شيخ صدوق، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۰۳ق.
- معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، ابوالقاسم خويي، بي جا، بي نا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ق.
- المقالات المملوكية، ابويعقوب اسحاق سجستاني، تونس: دارالغرب الاسلامي، ۱۴۳۲ق.
- الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين طباطبائي، بيروت: مؤسسه الأعلمی، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
- الوافي، فيض كاشاني، محمد محسن، اصفهان، كتابخانه امام أمير المؤمنين، ۱۴۰۶ق.
- وجه دين، قبادياني، ناصر خسرو، تهران: انتشارات اساطير، چاپ دوم، ۱۳۸۴.
- اليقين باختصاص مولانا علي بن أبي طالب بإمرة المؤمنين، ابن طاووس، علي، قم: دارالكتاب، ۱۴۱۳ق.
- الينابيع، سجستاني، ابويعقوب اسحاق، بيروت: المكتب التجاري، ۱۹۶۵م.
- «بررسی تطبیقی روایات تأویلی اثنا عشری و اسماعیلی ناظر به قرآن کریم با تأکید بر روایات ولایت»، ابوالفضل فتحی، (پایان نامه دکتری) قم: دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۸ش.
- «خدا و صفات او در نگاه اسماعیلیان»، مهدی فرمانیان، ضمن مجموعه مقالات اسماعیلیه، قم: دانشگاه ادیان، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.
- «قاضی نعمان و مذهب او»، امیر جوان آراسته، چاپ شده در ضمن مجموعه مقالات اسماعیلیه، قم: ادیان و مذاهب، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.

مناسبات عصری و تأثیر آن بر رویکرد فیض کاشانی در مواجهه با روایات تفسیری

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۲۲

سیده زینب رضوی کیا^۱
محسن قاسم پور^۲
امیر توحیدی^۳

چکیده

در نوع نگاه و رویکرد یک مفسر نباید از شرایط حاکم بر عصر مفسر غافل بود. رویکرد و نگرش تفسیر الصافی به روایات تفسیری متأثر و برآیند فضای حاکم بر عصری است که مفسر در آن می زیسته است. تأثیر فضای حاکم بر سده یازدهم هجری، نیز بر رویکرد فیض کاشانی در ارزیابی روایات قابل انکار نیست. در نگاهی کلی و با ملاحظه شرایط فرهنگی و تاریخی عصر فیض کاشانی، می توان تصدیق کرد که رویکرد حاکم بر این تفسیر، رویکرد نقلی بر پایه روایات اهل بیت علیهم السلام است. احادیثی نظیر «ان الله جعل ولايتنا اهل البيت قطب القرآن و قطب جميع الكتب عليها ...» و «نحن والله المأذونون نشفع لشيعتنا فلا يردنا ربنا» و «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله» نمونه هایی است که فیض کاشانی برای تثبیت گفتمان و هویت شیعه در عصر خود از آن ها بهره گرفته است. بر همین اساس، او در مواجهه با روایات به مبانی همچون عدم تعارض اقوال معصومان، استفاده ابزاری از عقل، دفاع از هویت شیعه و.... اعتقاد دارد. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی در مقام تبیین چرایی و چگونگی تأثیر تحولات و جریانات عصری بر روند و بهره گیری این مفسر در احادیث در تفسیر آیات قرآن است. **کلیدواژه ها:** نقل گرایی، تفسیر الصافی، مناسبات عصری، روایات تفسیر.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی - تهران مرکز (zeinab.razavi65@gmail.com).

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی (m.qasempour@atu.ac.ir) (نویسنده مسئول).

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی - تهران مرکز (Amir_tohidi_110@yahoo.com).

۱. بیان مسئله

توجه به حدیث و تفسیرنویسی شیعی در سده‌های هشتم و نهم هجری ادامه جریانی است که در اواخر سده چهارم و سده پنجم شکل گرفت و منابعی همچون متن قرآن، روایات اهل سنت از پیامبر، اقوال صحابه و تابعین و استدلال عقلی در تبیین و تفسیر آیات جایگاه ویژه‌ای داشت. با آغاز سده دهم هجری و به قدرت رسیدن سلسله صفویه، مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی اعلام شد. پیوند عمیق میان مذهب و سیاست منجر به فضای مناسبی برای ترویج سنت‌های مذهبی شیعه شد.^۱ همین امر تحولات عمیقی در حوزه دانش‌های دینی، به خصوص حدیث بر جای گذاشت. تقابل میان دولت شیعی صفوی و سنی عثمانی سلب هرگونه فعالیت و دیدگاه ناسازگار با مذهب شیعه را به همراه داشت. این امر زمینه مهاجرت گسترده علمای شیعی از سرزمین‌های تحت سلطه عثمانی را فراهم آورد. تبحر آنان در حوزه فقه، اصول و حدیث موجب تغییر رویکرد حوزه‌های علمیه ایران از سمت فلسفه و کلام به حدیث‌گرایی شد. علاوه بر موارد ذکر شده، پیدایش جریان اخباری‌گری در نیمه دوم عصر صفوی تحولی عمیق بر رویکرد علمای دینی آن روزگار، خصوصاً در حوزه تفسیر و حدیث ایجاد کرد. نقش حدیث در بازسازی ماهیت شیعه، باعث بالا رفتن ارزش حدیث در نگاه شاهان صفوی و عالمان دینی شد. بررسی چرایی اهمیت این مناسبات و تأثیر آن بر رویکرد فیض کاشانی در مواجهه با روایات تفسیری، موضوع این پژوهش است.

۲. زمینه‌های سیاسی اجتماعی روی‌آوری به حدیث در عهد صفویه

بی‌تردید، یکی از رویدادهای مهم فرهنگی در عصر صفویه ظهور و رواج اخباری‌گری است که تأثیرات عمیقی بر آثار مدون شیعی در این دوران داشت. گستره اخباری‌گری، منحصر در فقه نبود، بلکه رهاورد آن از جهت روش‌شناختی، در همه علوم و معارف دینی کارایی داشت.^۲ مهاجرت علمای جبل عامل به ایران به درخواست شاه طهماسب اول و اختیار مناصب حکومتی توسط علمایی همچون محقق کرکی، شیخ بهایی و علامه مجلسی در روند تسریع اخباری‌گری در جامعه بی‌تأثیر نبود. به علاوه، عقل‌گرایی افراطی و بی‌اعتنایی به نقل در قرن هشتم تا دهم هجری و سخت‌گیری علما در تصحیح اخبار و رد روایات ضعیف در پدید

۱. ایران در راه عصر جدید (تاریخ ایران از ۱۳۵۰ تا ۱۷۵۰)، ص ۴۴۹.

۲. اخباری‌گری، ص ۱۹.

آمدن این تفکر و پیدایش زمینه‌های توجه به روایات بی تأثیر نبود.^۱

افزون بر همه مسائل اجتماعی، و گذشته از این که صفویان را در اعتقادات شیعی تا چه اندازه صادق ارزیابی کنیم، بی شک، رقابت سیاسی آنان با حکومت عثمانی، تأثیر فراوانی در تند شدن آتش اختلاف میان شیعیان و اهل سنت داشته است.^۲ تلاش برای گسترش تشیع در سرزمین ایران و جلب مردم به این مذهب، به ویژه در فضای رقابت با اهل سنت، عاملی مهمی در فرآیند گرایش به حدیث در دوران صفویه به حساب می آید.

از سوی دیگر، نفوذ تصوف در میان عامه مردم نیز یکی از عوامل زمینه ساز نص گرایی در این دوره بود. تساهل و تسامح صوفیان در نقل احادیث باعث شد احادیث بی سند فراوانی از اخبار اهل سنت، به درون آثار شیعی راه یابد. به همین جهت نیز عالمان شیعه برای دفع خطری که از ناحیه تصوف حس می کردند، نیازمند پرداختن بیش از پیش به احادیث بودند.^۳

۳. تأثیر اخباری گری بر حدیث شیعه در عهد صفویه

رواج اخباری گری در دوران صفوی منجر به تدوین جوامع حدیثی مهمی از قبیل الوافی فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق)، وسائل الشیعه شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴ق) و بحار الانوار علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ق) شد. حاشیه نویسی بر تألیفات علمای گذشته و همچنین خلاصه نویسی جوامع حدیثی گذشته در این دوره به امری رایج تبدیل شده بود. اجتهاد در حوزه علوم دینی - که در دوران شیخ مفید و شیخ طوسی به اوج خود رسیده بود - در این دوره به انزوافت. رواج اخباری گری در جامعه باعث شد که محدثان به نقد سندی و محتوایی احادیث پایبندی نداشته باشند، و تنها به جمع آوری احادیث بپردازند؛^۴ چنان که فیض کاشانی در تفسیر الصافی روایاتی را که متناسب با آیه بوده، بدون هیچ گونه بررسی سندی و محتوایی و تنها به خاطر همسویی با موضوع آیه ذکر کرده است.^۵

برخی از آثار این دوره در دفاع از هویت شیعه و در پاسخ به شبهات و ایرادات اهل سنت نگاشته شده است. در این بین مناظراتی نیز بین علمای شیعه و اهل سنت انجام شده که

۱. تاریخ حدیث شیعه، ۲، ص ۲۲۱.

۲. اخباری گری، ص ۶۶.

۳. اخباری گری، ص ۶۸.

۴. «پیامدهای اندیشه های اخباریان در حوزه پژوهش های قرآنی»، ص ۱۸۲.

۵. التفسیر و المفسرون، ج ۲، ص ۳۳۷.

حتی در پاره‌ای از آن‌ها به شیعه شدن علمای اهل سنت منجر شده است.^۱ آثاری همچون نقض دعامة الخلاف فی کفر عامة اهل الخلاف در پاسخ به سؤال شاه طهماسب، الذبیحیه شیخ بهایی که در آن به برخی از شبهات اهل سنت درباره شیعیان پاسخ داده شده است، نمونه‌هایی از آثاری است که در این دوره توسط علمای شیعه در دفاع از هویت شیعه نوشته شده است.^۲

۴. فیض کاشانی اخباری معتدل

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های پژوهش در دیدگاه اخبارگرایی، واکاوی نگاه آنان در قالب دو طیف افراطی و معتدل است. نمی‌توان آرای فیض کاشانی و استرآبادی را در حوزه تمسک به اخبار یکسان دانست. برخی پژوهش‌گران با مقایسه آرای این دو عالم بر اساس منابع خود آن‌ها بر این تفاوت‌ها تأکید کرده‌اند.^۳ فیض کاشانی و مواجهه او با روایات را می‌توان از رهگذر مقدمات او در تفسیر الصافی و نیز در مقدمه کتاب الوافی او به دست آورد. بر اساس این نگاه، نقل صرف و عدم تبیین حدیث در جاهایی که ضروری است، شیوه فیض کاشانی نیست.

این که وی در الوافی به توضیح حدیث پرداخته و گاهی به تعارض در روایات اشاره کرده و راه‌های برون رفت از آن را نشان داده و راهکار ارائه می‌کند، بیان‌گر تفاوت نظرگاه وی با برخی عالمان اخباری دیگر است. او به تأویل برخی از احادیث، با استناد به برخی دیگر و نیز اعمال قواعد رجالی و جرح و تعدیل به هنگام بررسی‌های سندی اقدام نموده است.^۴ این‌ها افزون بر شرح مشکلات احادیث و یا داوری‌هایی است که به هنگام پذیرش یک قول و ترجیح آن نسبت به قول دیگر، از سوی مرحوم فیض کاشانی به کار گرفته شده است؛ اما از این نکته نمی‌توان چشم پوشید که بنا به مناسبات عصری و ضرورت دفاع از گفتمان شیعی هویت‌ساز در عصر مقابله با دیدگاه‌های دولت عثمانی رفع این تعارض‌ها در میان احادیث چندان برجسته نبوده و فیض با تمسک به تأویل، در راه تحکیم مبانی شیعی کوشیده است. مواجهه خاص فیض با روایات را می‌توان از منظری دیگر هم در نظر داشت. یکی از

۱. «فعالیت‌های متن پژوهانه محدثان اصفهان و سده‌های یازدهم و دوازدهم (بسترهای شکل‌گیری و نمونه‌ها)»، ص ۴۴.

۲. رک: صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ص ۸۰-۶۷.

۳. رک: اخباری‌گری، ص ۱۳۲.

۴. الوافی، ج ۱، ص ۲۵.

پژوهش‌گران در دوران جدید، به هنگام تقسیم‌بندی فقه دوره صفوی به مکاتبی چون مکتب مقدس اردبیلی، مکتب محقق کرکی و مکتب اخباریان اشاره می‌کند. نکته مهم در این تقسیم‌بندی آن است که فیض در زمره مکتب مقدس اردبیلی قرار گرفته که در فقه روشی کاملاً مستقل و مخصوص به خود داشته و مشخصه آن اتکا بر فکر و اجتهاد تحلیلی و تدقیقی، بدون توجه به دیدگاه‌های پیشینیان بود؛^۱ ضمن آن‌که بر مبنای این تقسیم‌بندی در گروه فقه‌های اخباری از کسانی مانند خلیل بن غازی قزوینی، نعمت‌الله جزایری، سلیمان بحرانی و سماهیجی بحرانی نام برده می‌شود؛ اما در همین جا به فیض کاشانی که می‌رسد، بر روش معتدل او و متمایز با سایر اخباریان تصریح می‌نماید.^۲

این‌ها همه از تأثیرات عصری بر اندیشه‌های فیض حکایت دارد. البته این موضوع به هیچ وجه به معنای نادیده انگاشتن غلبه حدیث‌گرایی او در منظومه معرفتی فیض نیست، اما تفاوت نگاه او را در استفاده از سنت، به مثابه دومین منبع شناخت دین، با سایر اخباریان در این دوره نشان می‌دهد.

محقق دیگری در زمینه تفاوت اخباری‌گری فیض با دیگر عالمان وابسته به این مکتب بر این باور است:

هر چند فیض محدث است، اخباری صرف به معنای مصطلح آن نیست که تنها بر روایات تکیه کند و به مبانی فلسفی و عرفانی بی توجه باشد.^۳

درباره تأثیر عصری بر برداشت‌های وی، به ویژه در حوزه تفسیر قرآن با بهره‌گیری از روایات، نویسنده‌ای دیگر معتقد است در فاصله سال‌های ۱۰۳۰ تا ۱۰۴۰ و پس از ملاقات با صدرالمتألهین این نگاه و قرائت بر ذهن او تأثیرگذار بوده است. او اخباری معتدلی شده که در حوزه تفسیر قرآن از کاربرست نقش عقل ابایی نداشته و فهم قرآن را، برخلاف اخباریان، دور از دسترس نمی‌شمرد. تألیف الوافی و تفسیر الصافی محصول این دوره است.^۴ بدین سان و براساس آنچه آمد، می‌توان به ارزیابی روایات تفسیری براساس این نگاه عصری پرداخت.

۱. مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۵۶.

۲. همان.

۳. فیض و تصوف، ص ۱۶۳.

۴. رک: «از مکتب کاشان تا مسکن جانان»، ص ۳۱.

۴-۱. نمونه‌هایی از جهت‌گیری عصری فیض کاشانی در ارزیابی روایات تفسیری

با روی کار آمدن دولت صفوی و رسمی شدن مذهب شیعه، رویکرد نقل حدیث به بالاترین جایگاه خود رسید. در این دوران، دفاع از هویت شیعه و ذکر روایات فضایل اهل بیت علیهم‌السلام بسیار به چشم می‌خورد. شاید بتوان دو عامل را برای این رویکرد بیان کرد: نخست، خصومت دیرینه دولت سنی عثمانی با دولت شیعی صفوی؛ و دیگری، رویکرد اخباری‌گری که با تألیف کتاب الفوائد المدنیة توسط ملا محمد امین استرآبادی به اوج خود رسید.^۱ فیض کاشانی هر چند نسبت به علمای زمان خود معتدل است، اما در برخورد با روایات متأثر از فضای حاکم بر جامعه آن روزگار است و کمتر به نقد روایات می‌پردازد و بنای اوج تعارض و جمع میان روایات است. چنانچه روایتی با اصول اعتقادی شیعه مخالف باشد، آن را کنار نمی‌گذارد و بدون هیچ گونه نقدی، به نحوی آن را توجیه می‌کند؛ چرا که وی بر این عقیده است که اختلاف در ظواهر اخبار مربوط به فهم و درک مخاطبان است. او در ذکر فضایل اهل بیت علیهم‌السلام از هیچ کوششی دریغ نمی‌کند. جدا از روایاتی که در ذیل آیات در فضایل اهل بیت علیهم‌السلام می‌آورد، از دوازده مقدمه تفسیر او، سه مقدمه حول محور ائمه انتخاب شده است.^۲

۴-۱-۱. روایات اهل بیت علیهم‌السلام به مثابه ملاک اصلی صحت تفسیر

در اصول اعتقادی فیض کاشانی، اهل بیت علیهم‌السلام از جایگاه ویژه‌ای برخوردار هستند. یکی از مهم‌ترین ویژگی آثار فیض دریافت مفاهیم و مباحث از قرآن کریم، از طریق احادیث اهل بیت علیهم‌السلام است. وی بر این عقیده است هر آنچه غیر از طرق اهل بیت علیهم‌السلام به دست ما برسد قابل اعتنا نیست^۳ و در فهم آیات قرآن نباید به قرآن بسنده کرد، بلکه برای فهم بهتر باید به سراغ روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام رفت؛^۴ چرا که قرآن در خانه آنان نازل شده است و آنان مخاطبان واقعی قرآن هستند و اهل بیت آگاهان به قرآن هستند.^۵

فیض کاشانی «واو» را در آیه ﴿...وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ...﴾^۶ عاطفه دانسته و اهل بیت را راسخان در علم و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را برترین راسخان معرفی می‌کند که خداوند علاوه بر تنزیل،

۱. اجتهاد در تفسیر روایی امامیه، ص ۲۵۱.

۲. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۲۴.

۳. همان، ص ۴۴.

۴. همان، ص ۷.

۵. همان، ص ۷۲ و ۴۴.

۶. سوره آل عمران، آیه ۷.

تأویل آیات را نیز به او تعلیم داد.^۱ برپایه این اعتقاد، مقدمه دوم خود را به انحصار دانش قرآن به اهل بیت علیهم السلام اختصاص داده و روایات متعددی را از کتب روایی معتبر شیعه آورده است.^۲ وی در این باره به روایتی از امام باقر علیه السلام به نقل از الکافی استناد می‌کند:

ما ادعی أحد من الناس أنه جمع القرآن كله كما انزل الا كذاب وما جمعه وحفظه كما أنزل الله، الا علی بن ابی طالب والأئمة من بعده علیهم السلام.

همچنین روایتی از امام صادق علیه السلام که ائمه علیهم السلام را مصداق ﴿أَتُوا الْعِلْمَ﴾ معرفی می‌کند:

فی قوله تعالى: ﴿كُلُّهُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي ضُؤُرِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ قال: هم الأئمة.^۳

در یکی دیگر از روایات این بخش، از ولایت اهل بیت علیهم السلام به قطب قرآن و دیگر کتب آسمانی تعبیر شده است.

امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند ولایت ما اهل بیت را قطب قرآن قرار داد و قطب جمیع کتاب‌های آسمانی قرار داد. محکومات قرآن بر ولایت ما دور می‌زند و کتب آسمانی در مدح و تعظیم ولایت ما فریاد برآوردند. و ایمان به ولایت ما ظاهر می‌گردد...^۴

در روایتی دیگری امام واجب الطاعة را چه از طریق گفتار و چه کردار، طریق معرفت خداوند و هدایت کننده مردم به سوی خدا می‌داند:

صراط راه معرفت خداست. و آن دو صراط است: یکی در دنیا و دیگری در آخرت. اما صراطی که در دنیاست، عبارت از امامی است که خداوند فرمان‌برداری از او را بر مردم واجب کرده است...^۵

فیض کاشانی در توضیح حدیث می‌نویسد:

امام طریق معرفت خداوند، و هدایت کننده مردم به راه اوست؛ چه از راه گفتار و چه کردار. از این رو، کسی که امام خود را در دنیا بشناسد، و به هدایت او تمسک جوید، و به سنت او عمل کند، و در صراط مستقیمی که در دنیا امام در آن حرکت می‌کند گام بردارد، یعنی روش او را در اعمال و اخلاق پیروی کند، بی‌شک رستگار است و از

۱. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۳۱۸.

۲. همان، ص ۱۹.

۳. همان، ص ۲۰.

۴. همان، ص ۲۱.

۵. همان، ص ۸۵.

صراط آخرت عبور خواهد کرد. او بی شک رستگار است و از صراط آخرت عبور خواهد کرد، اما آن که امام خود را نشناخته، و به طریقه او هدایت نیافته، و مطابق آن عمل نکرده است انسان نابودی است که قدمش بر صراط آخرت خواهد لغزید.^۱

۲-۱-۴. محوریت ائمه در تأویل آیات قرآن

یکی از موضوعاتی که در تفسیر آیات از دیرباز مورد توجه مفسران قرار گرفته مبحث تأویل است. آیه ۷ سوره آل عمران به صورت صریح دلالت بر وجود تأویل در تفسیر آیات قرآن دارد. یکی از راه‌های رسیدن به معنای تأویلی آیات استفاده از روایات است. در روایتی امام علی (علیه السلام) در پاسخ فردی که آیات قرآن بر او مشتبه شده بود می‌فرماید:

تأویله علی غیر تنزیله.^۲

این معنا بیان‌گر غیر ظاهری و باطنی بودن تأویل است. یکی از گونه‌های روایات تأویلی؛ روایاتی است که بیان‌کننده این است که آیات قرآن در خصوص اهل بیت (علیهم السلام) و دشمنان آنان نازل شده است این گونه روایات قرآن را به چند قسم تقسیم می‌کند بخشی از آن در مورد اهل بیت (علیهم السلام) و بخشی دیگر درباره دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) نازل شده است. فیض کاشانی یکی از مقدمات دوازده گانه تفسیر خود را به این روایات اختصاص داده است.^۳ اولین روایتی که در این مقدمه آورده است روایتی است به نقل از امام باقر (علیه السلام) که فرمود:

قرآن در چهار قسمت نازل شده است: یک چهارم آن در حق ما، یک چهارم آن در حق دشمنان ما، و یک چهارم آن سنن و آداب، و یک چهارم آن در واجبات و احکام است.

علاوه بر روایاتی که در این مقدمه ذکر کرده است در تفسیر آیات نیز روایاتی را آورده که در شأن اهل بیت و دشمنان آنان است. برای نمونه در تفسیر آیه ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾^۴ روایتی را از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل کرده است که شیعیان به عنوان مصداق این آیه معرفی شده‌اند، که خداوند به سبب نعمت ولایت علی (علیه السلام) آنان را از گمراهی نجات داده است:

شیعیان علی (علیه السلام) کسانی هستند که خداوند به سبب ولایت او، بر آنان نعمت داده و

۱. راه روشن، ج ۱، ص ۴۰۸.

۲. تفسیر الصافی، ج ۴، ص ۲۷۴.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۳.

۴. سوره حمد، آیه ۷.

خداوند بر آنان غضب نمی‌کند و گمراه نمی‌گرداند.^۱

در تفسیر آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا...»^۲ نیز روایتی را از امام صادق (ع) نقل می‌کند که براساس آن از اهل بیت (ع) به عنوان محکومات قرآن و از دشمنان آنان به عنوان متشابهات تعبیر شده است:

محکومات، امیرالمؤمنین (ع) و ائمه هدی (ع) و متشابهات، فلانی و فلانی هستند.^۳

همچنین در تفسیر آیه «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ»^۴ ابتدا روایاتی را ذکر کرده است که به تفسیر ظاهری آیه پرداخته و مقصود از «ماظهر: زنا، آشکار»، «مابطن: ازدواج با همسر پدر»، «اثم: شراب خواری» و «بغی: زنا آشکار» را بیان کرده‌اند. در ادامه روایتی را از الکافی نقل می‌کند که از امام کاظم (ع) راجع به آیه سوال شد و حضرت به معنای تأویلی آیه پرداخته است:

همانا قرآن دارای ظاهر و باطن است. همه آنچه را خدا در قرآن حرام دانسته، ظاهر است و باطن آن ائمه جور هستند و همه آنچه را خدا در قرآن حلال دانسته، ظاهر است و باطن آن، ائمه حق هستند.^۵

۳-۱-۴. استفاده ابرازی از عقل

فیض کاشانی به پیروی از اخباریان منابع استنباط فقه شیعه را منحصر در کتاب و سنت و احادیث معصومین (ع) دانسته و اجتهاد به وسیله قواعد اصولی را بدعت در دین و از ابتکارات مخالفین (اهل سنت) به شمار می‌آورد. وی براین امر تصریح می‌کند که مآخذ احکام شرعی نزد امامیه محکومات کتاب و احادیث اهل بیت (ع) هستند.^۶ اما استفاده ابرازی از عقل را به رسمیت می‌شناسد:

إنهم اعطونا اصولنا عقليه برهانية في باب تعارض الاخبار واختلافهم عمن وأمرنا بالأخذ

۱. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۸۷.

۲. سوره آل عمران، آیه ۷.

۳. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۳۱۸.

۴. سوره اعراف، آیه ۳۳.

۵. تفسیر الصافی، ج ۲، ص ۱۹۳.

۶. سفینه النجاة، ص ۴.

بها... من فضل الله علينا.^۱

فیض کاشانی به طور مطلق استفاده از عقل را ممنوع نمی‌کند و در موارد بسیاری در دفاع از آموزه‌های دینی از ادله عقلی بهره می‌گیرد. در تفسیر الصافی، از کارکردهای عقل همچون توجه به عمومیت لفظ نه خصوصیت سبب، توسعه معنایی الفاظ و... بسیار استفاده نموده است.^۲ برای نمونه در تفسیر آیه ﴿وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ وَقَدْ آتَيْنَاكَ الْآخِرَةَ﴾^۳ روایاتی را آورده است که برای حسنه معنایی متعددی همچون رضوان خدا، بهشت در آخرت، گشایش در معیشت، حسن خلق در دنیا، زن صالح، علم و عبادت، بیان می‌کنند. از نگاه مؤلف این روایات با هم منافاتی ندارند و از باب قاعده جری و تطبیق همه مواردی که در روایات به عنوان مراد آیه آمده است می‌تواند مصداقی از مصادیق آیه باشد:

كل ذلك أمثلة للمراد بها فلا تنافي بينها.^۴

نمونه دیگری که می‌توان در این موضوع بدان اشاره کرد آیه ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾^۵ است روایاتی را که مرحوم فیض کاشانی در ذیل و تفسیر این آیه آورده است در برخی مراد از امانت به ولایت:

عن الرضا عليه السلام في هذه الآية قال: الْأَمَانَةُ الْوَلَايَةُ ...^۶

و در موارد دیگر به تکلیف:

إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا حَضَرَتْ صَلَاةُ يَتَمَلَّمُ وَيَتَزَلُّزَلُ وَيَتَلَوَّنُ فَيَقَالُ لَهُ مَا لَكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَيَقُولُ جَاءَ وَقْتُ الصَّلَاةِ وَقْتُ أَمَانَةِ عَرَضَهَا اللَّهُ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...^۷

تفسیر شده است.

فیض کاشانی در رفع تعارض ظاهری میان روایات برای امانت مفهوم عام (تکلیف) در نظر گرفته است که شامل مصادیق متعددی می‌شود که همه این مصادیق در معنای حقیقی

۱. الأصول الأصيلة، ص ۱۴.

۲. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۲۰۲ و ۲۴۱ و ۲۴۰ و ۴۴۴ و ۴۵۲.

۳. سوره بقره، آیه ۲۰۰.

۴. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۲۳۷.

۵. سوره احزاب، آیه ۷۲.

۶. تفسیر الصافی، ج ۴، ص ۲۰۶.

۷. همان، ج ۲، ص ۲۰۵.

بکار رفته‌اند، از نظرایشان مراد از امانت، تکلیف عبودیت و بندگی و تقریب به خداوند است که هر کدام از بندگان متناسب با ظرفیتی که دارند از این عبودیت برخوردار می‌شوند و بالاترین مرتبه عبودیت جانشینی خداوند (ولایت) است که منحصر به اهل آن است اما در کسانی که اهلیت و قابلیت این مقام را ندارند هرگز نباید ادعای چنین مقامی را بکنند بلکه باید از صاحبان این مقام (اهل بیت) تبعیت و پیروی کنند.^۱

۴-۱-۴. توجه به متن روایات

مهمترین مبنا در دوره متأخرین که بر طبق آن خبر پذیرفته می‌شد توجه به کیفیت سند از لحاظ ویژگی‌های راویان آن است.^۲ فیض کاشانی علیرغم این که از متأخران است ولی در پذیرش اخبار به روش قدما عمل نموده و در نظر او اصل تکیه بر متون احادیث است نه سند.^۳ در تفسیر صافی نیز اسناد روایات را حذف نموده و به ذکر منبع روایت اکتفا نموده است.^۴ و در مواردی نیز مرجع روایت را ذکر ننموده است.^۵ در بعض موارد فقط به نقل قطعه مورد نظر کفایت کرده است. اصولاً مبنای فیض در اخذ روایات تفسیری، محتوای روایت است نه سند. وی در این باره به صراحت می‌گوید:

فصصح الاخبار بالمثون دون الاسانید.^۶

برای کشف صحت اخبار می‌گوید نباید به سراغ رجال سند رفت بلکه باید علم به این گونه روایات را از خداوند گرفت نه از دانشمندان:

و يأخذ العلم من الله لا من الاسانید..... الصافی من الکدر.^۷

در مقدمه دوازدهم تفسیر صافی در این باره می‌نویسد:

ما در نقل روایات به طور کلی، سلسله‌سندها را حذف کردیم، چرا که در این زمان که از سلسله اسناد دور هستیم شناخت آن‌ها فایده‌ای ندارد علاوه بر این، اختلاف و اشتباه نیز در آن‌ها وجود دارد و دیگر این که ما از غیر طریق سلسله‌سندها، اخبار را

۱. همان، ج ۴، ص ۲۰۸.

۲. مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین، ص ۲۵.

۳. الوافی، ج ۱، ص ۲۵.

۴. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۲۰۰؛ ج ۳، ص ۸.

۵. همان، ج ۴، ص ۱۰ و ۱۶۵.

۶. سفینة النجاة، ج ۱، ص ۱۲.

۷. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۱۱ - ۱۲.

تصحیح می‌کنیم مگر در مواردی اندک که این امر صورت نپذیرفته است.^۱

از دیدگاه وی صحت و ضعف حدیث تنها در احادیث فقهی ملاک است و در اصول دین و روایات مربوط به قصص و اخلاقیات صحت و ضعف روایت مطرح نیست چرا که اصول دینی با ادله عقلی اثبات می‌شود و در قصص و اخلاقیات نیز وی تساهل در ادله سنت^۲ را می‌پذیرد و اساس این دیدگاه خود را روایت مشهور پیامبر «عن النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ عَنِ اللَّهِ فَضِيلَةٌ فَأَخْذَهَا وَعَمَلَ بِمَا فِيهَا إِيْمَانًا بِاللَّهِ وَرَجَاءُ ثَوَابِهِ أُعْطَاهُ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ» می‌داند که توسط روایات دیگر و شواهد عقلی تأیید می‌شود.^۳

۴-۱-۵. دفاع از هویت شیعه

در تفسیر صافی باورهای مذهبی فیض کاشانی بر تفسیر او هر چند که تفسیری روایی است سایه افکنده و همین باورها او را بر آن داشته که روایات خاصی را ذیل آیات گزینش کند، نقل کلام ائمه علیهم‌السلام در ذیل آیات نشان از حجیت داشتن روایات برای رسیدن به مراد آیات است. آوردن روایت تأویلی در ذیل آیات نشان می‌دهد مفسر علاوه بر ظاهر آیات به معنای باطنی نیز توجه داشته از این روایات تأویلی را که بر اعتقادات امامیه دلالت دارد را انتخاب کرده و در ذیل آیات آورده است، گزینش منابع روایی و نقل روایت عامه به شرط موافقت با روایات امامیه نشان از باورهای مذهبی مؤلف دارد، پرداختن به حوادث تاریخی فدک و انتخاب روایات در حقانیت و عصمت ائمه علیهم‌السلام،^۴ روایات در موضوع شفاعت،^۵ ظهور، رجعت^۶ و تأکید بر مرجعیت علمی اهل بیت علیهم‌السلام همه از مهم‌ترین موضوعات اعتقادی شیعه است که فیض کاشانی در تفسیر خود توجه خاصی به آن‌ها دارد. برای نمونه در تفسیر آیه: ﴿...يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^۷ روایتی را از کتاب الکافی به نقل از امام صادق علیه‌السلام آورده است که حضرت فرمودند:

۱. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۷۷.

۲. قاعده تسامح در ادله سنن از قواعد مشهور فقهی است که بر اساس آن در حکم به استحباب یا کراهت چیزی، دلیل و مستند ضعیف، کفایت می‌کند. (فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام؛ ج ۲، ص ۴۶۴).

۳. الأصول الاصلیة، ص ۹۰.

۴. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۱۸۷؛ ج ۲، ص ۲۰.

۵. همان، ج ۲، ص ۳۹۴.

۶. همان، ج ۱، ص ۱۳۳.

۷. سوره بقره، آیه ۱۲۴.

من عبد صنماً أو وثناً لا يكون إماماً!^۱

کسی بت پرست باشد یا چیزی شبیه بت بپرستد به امامت نمی‌رسد.

ذکر این روایت در ذیل این آیه اشاره به عصمت امام دارد که امام در همه احوال و زمان‌ها باید معصوم از خطا و اشتباه باشد.

آیه «ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»^۲ را دلالتی بر جواز رجعت معرفی می‌کند و به روایت «أصبع بن نباته» استناد می‌کند که امیرمؤمنان (ع) با این آیه بر «ابن کواء» که منکر رجعت بود احتجاج می‌کند. در ادامه به مطلبی از تفسیر قمی اشاره می‌کند:

این آیه دلیل روشنی است که رجعت در امت محمد (ص) وجود دارد. چون پیامبر خدا (ص) فرموده است در میان قوم بنی اسرائیل حادثه‌ای نبوده است مگر این‌که در امت من نیز همانند آن، واقع خواهد شد.^۳

در نمونه دیگر بر اساس روایات اهل بیت (ع) «مَقَاماً مَحْمُوداً»^۴ و «قَدَمَ صِدْقٍ»^۵ را مقام شفاعت پیامبر (ص) برای امتش معرفی می‌کند. و پذیرش ولایت اهل بیت را شرط اذن شفاعت می‌داند چنانچه در تفسیر آیه «لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا»^۶ در روایت از تفسیر القمی و الکافی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمود:

أَلَا مَنْ دَانَ اللَّهُ بِوَلَايَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) وَالْأُئِمَّةِ (ع) مِنْ بَعْدِهِ فَهُوَ الْعَهْدُ عِنْدَ اللَّهِ.

و

لَا يَشْفَعُ لَهُمْ وَلَا يُشْفَعُونَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا أَلَا مَنْ دَانَ لَهُ بِوَلَايَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْأُئِمَّةِ (ع) مِنْ بَعْدِهِ فَهُوَ الْعَهْدُ عِنْدَ اللَّهِ.^۷

بر اساس این دو روایت و روایت «... نشفع لشيعتنا فلا يردنا ربنا»^۸ جواز شفاعت، ولایت

۱. همان، ج ۱، ص ۱۸۷.

۲. سوره بقره، آیه ۵۶.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴.

۴. همان، ج ۳، ص ۳۱۱ «عن أحدهما (ع) في قوله "عسى أن ينعتك ربك مقاماً محموداً" قال هي الشفاعة».

۵. همان، ج ۲، ص ۳۹۳ «عن الصادق (ع) أن معنى "قدم صديقي" شفاعته محمد (ص)».

۶. سوره مريم، آیه ۸۷.

۷. تفسیر الصافی، ج ۳، ص ۲۹۵.

۸. همان، ج ۵، ص ۲۷۶.

اهل بیت است که از آن به عهد خداوند تعبیر شده و اهل بیت علیهم السلام از جمله کسانی هستند که به آن‌ها اجازه شفاعت داده می‌شود.

۴-۱-۶. عدم تعارض در اقوال تفسیری معصومان

یکی از رویکردهای فیض کاشانی در برخورد با روایات، عدم تعارض روایات صادره از ائمه معصوم علیهم السلام است. فیض کاشانی هر چند نسبت به علمای زمان خود معتدل است اما کمتر به نقد روایات می‌پردازد و بنای او رفع تعارض و جمع میان روایات است چرا که وی بر این عقیده است که اختلاف در ظواهر اخبار مربوط به فهم و درک مخاطبان است. و در هنگام برخورد با روایات متعارض بر طبق قاعده مشهور «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» جمع کند. این گونه برخورد با روایات متأثر از مبنای عدم تعارض در اقوال تفسیری معصومان است. در بیان‌هایی که در شرح و توضیح روایات آورده است به دست می‌آید که، عدم توجه به عواملی همچون عام و خاص،^۱ تقیه،^۲ اختلاف مراتب مخاطبین، عدم تمایز میان تفسیر و تأویل^۳ موجب اختلاف میان روایات شده است؛ ایشان در مقدمه چهارم تفسیریکی از علل اصلی تعارض میان اخبار را تفاوت در فهم مخاطبین می‌داند.^۴ برای نمونه در آیه تفسیر «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»^۵ در جمع‌بندی میان روایات مختلف فهم مختلف راویان را سبب اختلاف روایات بیان می‌کند.^۶ در این باره روایتی نقل می‌کند که از امام کاظم علیه السلام سؤال شد:

رسول خدا صلی الله علیه و آله پروردگار خود را دید؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: آری دید نه با چشم بصر بلکه با قلب و بصیرت خویش دید.

در ادامه روایت دیگری را نقل می‌کند:

از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله از این آیه پرسیده شد؟ فرمود: من نوری دیدم.

فیض کاشانی در توضیح این روایات می‌نویسد:

۱. همان، ج ۱، ص ۲۳۷؛ ج ۴، ص ۲۰۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۱۷.

۳. همان، ج ۳، ص ۹۱ و ۳۷۶.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۳.

۵. سوره نجم، آیه ۱۱.

۶. تفسیر الصافی، ج ۵، ص ۸۹.

أَمَّا اخْتَلَفَتِ الْجَوَابُ لاختلاف مراتب افهام المخاطبين و غموض المسئول عنه.^۱

نمونه دیگر در تفسیر آیه ﴿هَآرِكْ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾^۲ دو گونه روایت را به صورت طولانی و مفصل نقل می‌کند که هر دو اشاره به زنده شدن ارمیای نبی و عزیر بعد از مرگ دارد، فیض کاشانی بر این اعتقاد است که هر دو گروه از این روایات می‌تواند درست باشد و مآجرا دو بار اتفاق افتاده باشد یک بار برای ارمیا، در جریان تعجب او در زنده شدن کشتگان بخت النَّصْر. و بار دوم برای عزیر، در جریان تعجب او از زنده شدن کسانی که از یاران او در یک روز مرده بودند:

أقول: ويمكن التوفيق بين هذه الأخبار بالقول بالوقوع هذه القضية مرتين مرة لأرميا في تعجبه في احياء قتلى بخت نصر و اخرى لعزير في تعجبه في احياء من مات من أصحابه في يوم واحد الا انه عبرت لأرميا بالموت و لعزير تارة بالغيبة و اخرى بالموت وإنما التنافي بين رواية القمى في قصة دانيال و رواية الإكمال فيها.^۳

همچنین در تفسیر آیه ﴿...وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾^۴ روایات مختلفی را در رابطه با وجه تسمیه حضرت ابراهیم به خلیل بیان می‌کند:

۱. خلیل مشتق از «خله» به معنای فقر و تنگدستی است دلیل نام‌گذاری حضرت ابراهیم به خلیل بخاطر این‌که او همیشه خود را محتاج خدا می‌دانست.^۵
 ۲. حضرت ابراهیم هیچ‌کس را رد نمی‌کرد و خودش از غیر خدا درخواست حاجت نمی‌نمود.^۶
 ۳. به خاطر کثرت سجده برای خدا، به این مقام نائل شد.^۷
 ۴. به خاطر اطعام طعام و اقامه نماز شب.^۸
- فیض کاشانی در جمع بین این روایات به قدر مشترک همه روایات که دل بستن به خدا و بی‌نیازی و قطع امید از غیر خدا است اشاره می‌کند و بیان می‌کند که همه معانی به یک

۱. همان.

۲. سوره بقره، آیه ۲۵۹.

۳. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۲۹۲.

۴. سوره نساء، آیه ۱۲۵.

۵. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۵۰۴: «فإنما هو مشتق من الخلة والخلة انما معناها الفقر والفاقة فقد كان خلیلاً إلى ربه فقيراً».

۶. همان، ج ۱، ص ۵۰۵: «لأنه لم يرد أحداً ولم يسأل أحداً قط غير الله».

۷. همان: «لكثرة سجوده على الأرض».

۸. همان: «لاطعامه الطعام و صلاته بالليل».

معنا باز می‌گردد و آن دل بستن به خدا و بی‌نیازی از غیر او:

لا تنافی بین هذه الأخبار لأئمة كلها مشترك في معنى انقطاعه إلى الله واستغنائه عما سواه
وانه الموجب لاتخاذ الله إياه خليلاً.^۱

نتیجه‌گیری

با تتبع در تفسیر الصافی می‌توان گفت که توجه به حدیث در این تفسیر با بسترها و زمینه‌های اجتماعی دوران تألیف متناسب است و از فضایی که مفسر در آن می‌زیسته متأثر است. ضرورت دفاع از هویت شیعه و ذکر روایات فضایل اهل بیت (علیهم‌السلام) و همچنین رواج اخباری‌گری در این دوران باعث شد که روایت به عنوان منبع اصلی در تفسیر آیات شناخته شود و رویکرد غالب در این دوران، به خصوص در منابع تفسیری با حدیث باشد. این تحولات و جریانات، تفسیر الصافی و رویکرد فیض کاشانی را در مواجهه با روایات تحت شعاع قرارداد؛ چنان‌که استفاده از روایت (روایات اهل بیت) به عنوان منبع اصلی، ذکر فضایل و محوریت قرار دادن ائمه در تفسیر آیات، برای تقویت مبانی گفتمان تفسیری شیعه در تفسیر الصافی کاملاً مشهود است.

کتابنامه

- اجتهاد در تفسیر روایی امامیه، حمید رضا فهیمی تبار، تهران: دانشگاه، امام صادق (علیه‌السلام)، چاپ اول، ۱۳۹۰ ش.
- اخباری‌گری؛ تاریخ و عقاید، ابراهیم بهشتی، چاپ سوم، قم: سازمان چاپ و نشر مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۹۱ ش.
- الأصول الأصيلة، فیض کاشانی، مصحح: ابوالقاسم نقیبی، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
- ایران در راه عصر جدید (تاریخ ایران از ۱۳۵۰ تا ۱۷۵۰)، هانس روبرت رویمر، ترجمه: آذر آهنچی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۵ ش.
- تاریخ حدیث شیعه ۲ (عصر غیبت)، محمد کاظم طباطبایی، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۸۸ - ۱۳۹۰ ش.

۱. همان.

- تفسیر الصافی، فیض کاشانی، تحقیق: حسین اعلی، تهران: انتشارات الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
- التفسیر و المفسرون، محمد هادی معرفت، مشهد: الجامعة الرضویه للعلوم الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- راه روشن، فیض کاشانی، چاپ: اول، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ش.
- سفینه النجاة، فیض کاشانی، چاپ اول، بی‌تا.
- صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، رسول جعفریان، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ش.
- فیض و تصوف، رسول جعفریان، کیهان اندیشه، ش ۳۵، ۱۳۷۰ش.
- مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین، محمد بن حسین بهایی، تعلیق: محمد اسماعیل بن حسین خواجه‌نوی، تحقیق: مهدی رجایی‌نیا، پژوهش‌های قرآنی آستان قدس امام امیر المؤمنین علی (علیه السلام)، چاپ دوم، ۱۳۸۷ش.
- مقدمه‌ای بر فقه شیعه، مدرسی طباطبایی، ترجمه: آصف فکرت، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸ش.
- الوافی، فیض کاشانی، اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمومنین علی (علیه السلام)، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
- «از مکتب کاشان تا مسکن جانان» مهدی کمپانی زارع، فیض پژوهی (مجموعه مقالاتی در بررسی آراء و احوال فیض کاشانی)، به کوشش: شهناز شایان فر، تهران: انتشارات خانه کتاب، ۱۳۹۲ش.
- «پیامدهای اندیشه‌های اخباریان در حوزه پژوهش‌های قرآنی»، محمد شریفی - محمدرضا شاهرودی، آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۳، بهار - تابستان ۱۳۹۵ش.
- «فعالیت‌های متن پژوهانه محدثان اصفهان و سده‌های یازدهم و دوازدهم (بسترهای شکل‌گیری و نمونه‌ها)»، سید صادق حسینی سرشت؛ مهدی مهریزی، علوم حدیث، سال بیستم، شماره دوم، ۱۳۹۴ش.

مفهوم حدیث تقدم کفر بر شرک

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۷

سید رسول موسوی جروکانی^۱

چکیده

تغایر مفهومی کفر و شرک بحث‌های دامنه‌داری را در سده‌های نخستین اسلام پدید آورد. یکی از فروع آن، بحث تقدم کفر بر شرک است. چهار حدیث در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام به صراحت این موضوع را بیان کرده‌اند. پرسش اصلی در نوع تقدم کفر بر شرک و گونه کفر و شرک در این احادیث است. این پژوهش به روش نقلی - تحلیلی، با توجه به قواعد فقه الحدیث به پاسخ آن پرداخته است. پژوهش‌های حدیثی، چهار دیدگاه را به دست می‌دهد: ۱. تقدم زمانی کفر بر شرک؛ ۲. تقدم کفر معصیت بر شرک؛ ۳. تقدم کفر عنادی بر شرک جهلی؛ ۴. تقدم سببی کفر بر شرک. این پژوهش با تشکیل خانواده حدیث و استخراج فضای صدور حدیث و شواهد درون‌متنی و برون‌متنی به این نتیجه دست یافته است که نظریه تقدم کفر بر شرک از نوآوری‌های مکتب اهل بیت علیهم‌السلام در رویارویی با اندیشه‌های فرقه‌های منحرف شیعی، مانند «بتریه» و «سلیمانیه» است. اهل بیت تقدم زمانی کفر را شاهی بر تقدم رتبی آن گرفته و کفر محاربین را کفر جحودی دانستند که رتبه آن از شرک عبادی بالاتر است. کلیدواژه‌ها: حدیث اهل بیت، کفر، شرک، سلیمانیه، بتریه.

۱. مقدمه

میان دو واژه «کفر» و «شرک» هیچ گونه قرابت معنایی وجود ندارد؛ زیرا «کفر» به معنای پوشاندن کامل چیزی^۲ و «شرک» در مقابل یکتایی و یگانگی، به معنای همتایی

۱. عضو هیئت علمی دفتر تبلیغات اصفهان (sr.mousavi.j@gmail.com).

۲. رک: الابکار فی اصول الدین: ج ۵ ص ۷۸؛ الإرشاد إلى قواطع الأدلة فی أول الاعتقاد: ص ۱۵۴؛ أصول الإیمان: ص ۲۳۱.

است.^۱ اما کاربردهای قرآنی و حدیثی این دو واژه در عرصه معارف توحیدی، موجب قرابت معنایی آن‌ها شده است؛ به گونه‌ای که برخی آن‌ها را مترادف،^۲ و برخی متمایز دانسته‌اند.^۳ برابری معنایی و مصداقی کفر و شرک، به این معنا که هر کافری مشرک، و هر مشرکی کافر است، به شافعی نسبت داده شده است.^۴ به گمان وی، کافر کسی است که مستحقق بزرگ‌ترین عقاب باشد که شامل مشرک نیز می‌گردد.^۵ تغایر کفر و شرک به ابوحنیفه نسبت داده شده است. به گفته وی هر شرکی کفر است، ولی هر کفری شرک نیست. شرک فقط برای خدا شریک قرار دادن است. از این رو، یهود و نصارا کافرند، نه مشرک.^۶ در احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) مسئله تقدم کفر بر شرک آمده است. این مقاله با استفاده از قواعد دانش‌های حدیثی به تبیین آن می‌پردازد.

۱-۱. طرح مسئله

در چهار حدیث به صراحت آمده است که کفر بر شرک مقدم است. پرسش اصلی این است که منظور از تقدم کفر بر شرک در این روایات چیست؟ نوع تقدم زمانی یا رتبی است؟ کدام گونه کفر بر کدام گونه شرک تقدم دارد؟ فضای صدور این احادیث چیست؟ آیا این فضا در فهم احادیث یاد شده نقش دارد؟ دیدگاه‌های شارحان حدیث در این باره چیست؟ پژوهش‌های فراوانی درباره رابطه کفر و شرک انجام گرفته است، اما برای تحلیل احادیث تقدم کفر بر شرک پژوهش مستقلى نیافتیم.

۲-۱. روش پژوهش

روش پژوهش ترکیبی از شیوه‌های نقلی، توصیفی، تحلیلی و نقدی است. ابتدا احادیث را جستجو، مصدریابی^۷ و ارزش‌گذاری^۸ از حیث سند و متن نموده و در پی آن، به دیدگاه‌های

۱. ر.ک: کتاب العین، ج ۳، ص ۱۸۲؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۲۳۶.

۲. ر.ک: التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۳۱۲؛ البحر المحیط فی التفسیر، ج ۳، ص ۶۷۲؛ تفسیر المحيط الأعظم و البحر

الخصم، ج ۴، ص ۲۱۷؛ رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن؛ ج ۲، ص ۲۵۴ و ج ۴، ص ۵۳۱ و ۵۴۹.

۳. ر.ک: اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۱۴۷؛ تفسیر قرآن مهر، ج ۱، ص ۱۶۹.

۴. موسوعة مصطلحات علم الکلام الإسلامی، ج ۱، ص ۶۶۴.

۵. عدة الأكياس فی شرح معانی الأساس، ج ۲، ص ۲۶۲.

۶. موسوعة مصطلحات علم الکلام الإسلامی، ج ۱، ص ۶۶۴.

۷. ر.ک: منطق فهم حدیث، ص ۲۶۱.

۸. ر.ک: همان، ص ۲۵۳.

شارحین حدیث پرداخته و اشکال هریک گوشزد می‌شود. سپس با کمک دانش‌های فهم حدیث، نقد حدیث و آسیب‌شناخت حدیث به تحلیل آن‌ها می‌پردازیم. در برخورداری از قواعد فقه الحدیث از سه امر تشکیل خانواده حدیث،^۱ سبب صدور حدیث^۲ و گونه‌شناسی واژگان بهره گرفته‌ایم. در آسیب‌شناسی حدیث به اختلاف احادیث و راه برون‌رفت^۳ از آن‌ها توجه شده است. در نقد الحدیث به وقایع تاریخی در تحلیل آن اشاره شده است.

۲. خانواده حدیث

خانواده حدیث راهکاری برای برون‌رفت از آسیب تتبع ناقص است.^۴ چهار حدیث با عنوان تقدم کفر بر شرک وجود دارد که متن آن‌ها چنین است:

۲-۱. حدیث اول زرارہ

این حدیث را زرارہ از امام باقر (ع) نقل می‌کند. امام با قسم و تأکید کفر را مقدم بر شرک، پلیدتر و بزرگ‌تر از آن می‌داند. متن و سند حدیث از کتاب الکافی چنین است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ حَرِيزٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع)، قَالَ: «وَاللَّهِ، إِنَّ الْكُفْرَ لَا قَدَمَ مِنَ الشِّرْكِ وَأَخْبَثُ وَأَعْظَمُ». قَالَ: ثُمَّ ذَكَرَ كُفْرَ إِبْلِيسَ حِينَ قَالَ اللَّهُ لَهُ: اسْجُدْ لِآدَمَ، فَأَبَى أَنْ يَسْجُدَ، «فَالْكُفْرُ أَعْظَمُ مِنَ الشِّرْكِ، فَكُنْ اخْتَارَ عَلَى اللَّهِ (عَزَّ وَجَلَّ) وَأَبَى الطَّاعَةَ، وَاقَامَ عَلَى الْكِبَارِ، فَهُوَ كَافِرٌ وَمَنْ نَصَبَ دِينًا غَيْرَ دِينِ الْمُؤْمِنِينَ، فَهُوَ مُشْرِكٌ»؛^۵

به خدا قسم که کفر دیرینه‌تر و پلیدتر و بدتر از شرک است. حضرت سپس کفر ابلیس را یادآور شد، آن هنگام که خداوند به او فرمود: به آدم سجده کن، اما او از سجده کردن امتناع ورزید. آنگاه فرمود: پس [گناه] کفر بزرگ‌تر از شرک است. بنا بر این، هر کس [خواست خود را] بر [خواست] خدا برگزیند و از اطاعت سرباز زند و در انجام گناهان کبیره مداومت ورزد، او کافر است و هر کس دینی غیر از دین مؤمنان علم کند، چنین کسی مشرک است.

۱. رک: همان، ص ۱۴۵؛ روش فهم حدیث، ص ۱۵۰.

۲. روش فهم حدیث، ص ۱۲۷.

۳. رک: اسباب اختلاف الحدیث و علاجه، ص ۱۱.

۴. رک: آسیب‌شناخت حدیث، ص ۱۴۱.

۵. الکافی، ج ۲، ص ۳۸۳، ح ۲.

۲-۲. حدیث دوم زرارہ

حدیث دوم نیز در الکافی است و زرارہ آن را از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند. سند و متن آن چنین است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ زُرَّارَةَ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: ذُكِرَ عِنْدَهُ سَالِمُ بْنُ أَبِي حَفْصَةَ وَ أَصْحَابُهُ،^۱ فَقَالَ: إِنَّهُمْ يُنْكِرُونَ أَنْ يَكُونَ مَنْ حَارَبَ عَلِيًّا عليه السلام مُشْرِكِينَ؟ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «فَإِنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ كُفَّاءٌ»، ثُمَّ قَالَ لِي: «إِنَّ الْكُفْرَ أَقْدَمُ مِنَ الشِّرْكِ». ثُمَّ ذَكَرَ كُفْرَ إِبْلِيسَ حِينَ قَالَ لَهُ: اسْجُدْ فَأَبَى أَنْ يَسْجُدَ. وَقَالَ: «الْكُفْرُ أَقْدَمُ مِنَ الشِّرْكِ، فَسَنَ اجْتَرَى عَلَى اللَّهِ، فَأَبَى الطَّاعَةَ، وَ أَقَامَ عَلَى الْكِبَائِرِ، فَهُوَ كَافِرٌ»، يَعْنِي: مُسْتَحْفٌ كَافِرٌ^۲

زراره می‌گوید: سخن از سالم بن حفصه و یارانش نزد امام به میان آمد، زرارہ گفت: اینان منکرند که هر که با علی علیه السلام جنگیده مشرک است؟ امام باقر علیه السلام فرمود: پس [لا بد] پندارند که آن‌ها کافرند. سپس به من فرمود: کفر جلوتر از شرک است. پس متذکر کفر ابلیس شد؛ در آنجا که خداوند به او فرمود: سجده کن و او سر باز زد، و [دوباره] فرمود: کفر جلوتر از شرک است، پس هر که بر خدا دلیری کند و از اطاعتش سر باز زند و بر ارتکاب گناهان کبیره ایستادگی کند، پس او کافر است؛ یعنی سبک شمرده و کافر است.

۲-۳. حدیث مسعده بن صدقه

در کتاب الکافی آمده است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام - وَ سُئِلَ عَنِ الْكُفْرِ وَالشِّرْكِ: أَيُّهُمَا أَقْدَمُ؟ - فَقَالَ: «الْكُفْرُ أَقْدَمُ، وَ ذَلِكَ أَنَّ إِبْلِيسَ أَوَّلَ مَنْ كَفَرَ، وَ كَانَ كُفْرُهُ غَيْرَ شِرْكِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَدْعُ إِلَى عِبَادَةِ غَيْرِ اللَّهِ، وَ إِنَّمَا دَعَا إِلَى ذَلِكَ بَعْدُ، فَأَشْرَكَ»^۳

مسعده بن صدقه می‌گوید که از امام صادق از شرک و کفر پرسیده شد که کدام یک مقدم است؟ امام فرمود:

کفر قدیمی‌تر است؛ چون ابلیس نخستین کسی است که کفر ورزید و کفر او توأم با

۱. از رؤسای گروه بتریه است (اختیار معرفة الرجال، ص ۲۳۲، ش ۴۲۲) که اندیشه‌های آنان در ادامه خواهد آمد.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۳۸۳، ح ۳.

۳. همان، ج ۲، ص ۳۸۳، ح ۸.

هیچ شرکی نبود؛ چرا که او به پرستش غیر خدا دعوت نکرد، بلکه بعداً به این کار فراخواند و مشرک شد.

۴-۲. حدیث موسی بن بکر

در کتاب الکافی چنین آمده است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَشْبَاطٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحُسَيْنِ (ع) عَنِ الْكُفْرِ وَالشَّرِكِ: أَيُّهُمَا أَقْدَمُ؟ قَالَ: فَقَالَ لِي: «مَا عَهْدِي بِكَ مُحَاصِمِ النَّاسِ»، قُلْتُ: أَمَرَنِي هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ لِي: «الْكُفْرُ أَقْدَمُ وَهُوَ الْجُحُودُ؛ قَالَ اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ): ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ أَبِي وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾!»^۱؛^۲

موسی بن بکر^۳ می گوید: از امام کاظم (ع) پرسیدم: کدام یک از کفر و شرک جلوتر از یکدیگر بوده اند؟ امام فرمود: تو که اهل بحث با مردم نبودی؟! گفتم: هشام بن سالم^۴ به من گفت که در این باره از شما بپرسم. امام پاسخ داد: کفر قدیم تر است و آن انکار است. خداوند (عز و جل) فرمود: «جز ابلیس که سر پیچید و بزرگی فروخت و از کافران شد».

۳. اعتبار حدیث

مقصود از اعتبار حدیث، اعتماد به صدور آن از امام است. این اعتبار را از چند منظر باید مورد تفحص قرار داد: ۱. منبع حدیث در منابع کهن و متقدم از طریق مصدريابی؛ ۲. بررسی سند حدیث از طریق دانش رجال؛ ۳. بررسی متون حدیث و مقایسه آن ها با یکدیگر.

۳-۱. مصادر حدیث

تخریج الحدیث یا یافتن حدیث در مصادر اولیه و ثانویه، افزون بردستیابی به اسناد و متون، میزان اعتماد محدثین به حدیث را روشن می نماید. در مصادر کهن حدیثی هر چهار حدیث را کلینی (م ۳۲۱) در الکافی^۵ در باب الکفر از کتاب الایمان و الکفر آورده است. باب الکفر دارای ۲۱ حدیث است. کلینی این احادیث را در هشت حدیث اول قرار داده است که

۱. سوره بقره، آیه ۳۴.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۳۸۵، ح ۶.

۳. در برخی نسخه های الکافی موسی بن بکیر است، ولی آنچه در اصحاب امام صادق و امام کاظم (ع) آمده، موسی بن بکر الواسطی است (رک: رجال النجاشی، ص ۴۰۷، ش ۱۰۸۱؛ رجال البرقی، ص ۳۰، ۴۰ و ۴۸).

۴. در تحف العقول، ص ۴۱۲ و تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۴ هشام بن حکم آمده است.

۵. الکافی، ج ۲، ص ۳۸۳، ح ۲ و ۳ و ص ۳۸۵، ح ۶، و ص ۳۸۶، ح ۸.

نشان‌گر اعتبار و اهمیت آن‌ها نزد کلینی است. حدیث مسعده را نیز حمیری قمی (م ۳۰۴ق) در قرب الاسناد^۱ آورده است. به لحاظ تاریخی این کتاب مقدم بر الکافی است؛ گرچه اعتبار الکافی را ندارد. حدیث چهارم را علی بن شعبه حرانی (م ۳۸۱ق) در تحف العقول، در سخنان امام موسی بن جعفر از ابوالاحمد الخراسانی^۲ آورده است. برقی در المحاسن^۳ بخش آخر حدیث زراره را با تفاوت و ترکیبی از دو حدیث زراره، به طریق خود آورده است. حدیث در دیگر منابع متقدم یافت نشد.

در مصادر متأخر - که احادیث را غالباً از منابع کهن نقل می‌کنند - فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق) در کتاب الوافی^۴، در باب «الفرق بین الکفر والشک و إن الکفر أقدم» هر چهار حدیث را از کلینی نقل کرده است. شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴) در وسائل الشیعة^۵، در باب «ثبوت الکفر والارتداد بجحود بعض الضروریات و غیرها مما تقوم الحجة فیہ بنقل الثقات» دو حدیث زراره را از کلینی به صورت تقطیع شده و با تفاوت در بعض عبارات آورده است. و محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱ق) حدیث مسعده بن صدقه را به نقل از الکافی^۶ و قرب الاسناد^۷ و حدیث موسی بن بکر را به نقل از تفسیر العیاشی^۸ و تحف العقول^۹ آورده است.

نظربه این‌که در بیان مفاد حدیث به آیه قرآن استدلال شده است، حدیث از روایات تفسیری استنادی^{۱۰} هم به شمار می‌آید. از این رو، باید در مصادر حدیث به منابع تفسیری نیز مراجعه کرد. حدیث موسی بن بکر^{۱۱} را محمد بن مسعود عیاشی (م ۳۲۹ق) در کتاب

۱. قرب الاسناد، ص ۴۸، ح ۱۵۶.

۲. تحف العقول، ص ۴۱۲؛ و قال له أبو أحمد الخراسانی: الکفر أقدم أم الشک؟ فقال ﷺ له: ما لک و لهذا ما عهدی بک تکلم الناس. قلت: أمرنی هشام بن الحکم أن أسألك. [ف] قال: قل له: الکفر أقدم، أول من کفر إبلیس «أَبِي وَاسْتَكْبَرَوْا کَانَ مِنَ الْکَافِرِينَ» و الکفر شیء واحد و الشک یتبث واحدا و یشک معه و غیره.

۳. المحاسن، ج ۱، ص ۲۰۹.

۴. الوافی، ج ۴، ص ۱۹۷، ح ۱۸۱۰ و ۱۸۱۱ و ۱۸۱۲ و ۱۸۱۳.

۵. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۰.

۶. بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۱۹۸، ح ۹.

۷. همان، ج ۷۲، ص ۹۶، ح ۱۱.

۸. همان، ج ۷۲، ص ۹۷، ح ۱۴.

۹. همان، ج ۷۵، ص ۳۲۴، ح ۲۴.

۱۰. حدیثی است که در آن برای اثبات مطلبی به آیه قرآن استناد شده است.

۱۱. در تفسیر العیاشی بکربن موسی الواسطی آمده است که در آن قلب رخ داده است و صحیح، چنان‌که در حدیث الکافی گذشت، موسی بن بکر الواسطی است.

التفسیر،^۱ ذیل آیه مذکور در حدیث آورده است. و از منابع متأخر، تفسیر نورالثقلین^۲ حدیث موسی بن بکرو تفسیر البرهان^۳ حدیث موسی بن بکرو حدیث مسعده را نیز آورده‌اند. هیچ حدیثی در این موضوع در منابع حدیثی و تفسیری اهل تسنن یافت نشد. بنا براین، حدیث از اختصاصات مذهب شیعه است.

۲-۲. تعدد حدیث

تعدد حدیث یکی از نشانه‌های اعتبار مضمون آن است. آیا این احادیث یک حدیث هستند یا چند حدیث؟ به نظر می‌رسد دو حدیث زراره یک حدیث باشند که به دو صورت نقل شده است؛ چون عبارات خیلی نزدیک به هم هستند و یک معصوم و یک راوی در آخر دارد؛ گرچه دو طریق دارد اما دو حدیث دیگر، با توجه به تعدد راوی و تعدد معصوم و اختلاف متن، غیر هم و غیر حدیث زراره هستند. بنا براین، حدیث، سه بار از سه معصوم صادر شده است. این تعدد نشان می‌دهد که این بحث در عصر سه معصوم متوالی دامنه‌دار بوده که به کشف فضای صدور کمک می‌کند.

۳-۳. سند حدیث

هر چهار حدیث را کلینی به صورت مسند آورده است. حمیری نیز حدیث مسعده را مسند آورده و سند آن با کلینی مشترک است. ارسالی در طبقات آن‌ها وجود ندارد. احادیث تحف العقول و تفسیر العیاشی مرسل‌اند. از آنجا که این دو حدیث در الکافی نیز آمده، ارسال آن‌ها از ارزش سندی حدیث نمی‌کاهد، بلکه می‌تواند تأییدی بر شهرت حدیث در منابع کهن باشد.

سند حدیث اول زراره صحیح است.^۴ مجلسی از آن به حسن کالصحیح^۵ تعبیر می‌کند.

۱. کتاب التفسیر، ج ۱، ص ۳۴.

۲. نور الثقلین، ج ۱، ص ۱۵۷.

۳. تفسیر البرهان، ج ۱، ص ۱۷۰ و ۱۷۸.

۴. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ (ابراهیم بن هاشم)، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ حَرِيزٍ (بن عبدالله)، عَنْ زُرَّارَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (علیه السلام) تمامی راویان امامی ثقة هستند.

۵. مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۱۰. به حدیثی که برخی از راویان آن امامی ثقة و برخی امامی ممدوح باشند، حسن کالصحیح گویند (درس‌نامه درایه الحدیث، ص ۶۶). چون در سند فقط ابراهیم بن هاشم امامی ممدوح است، مجلسی حدیث را حسن کالصحیح می‌داند.

حدیث دوم زراره موثق است^۱ و مجلسی آن را موثق کاصحیح^۲ می‌داند.

حدیث سوم - که از ثلاثیات کلینی^۳ نقل شده - نیز موثق^۴ است. مجلسی این حدیث را ضعیف^۵ می‌انگارد. شاید وجه ضعف آن مسعدة بن صدقه است؛ زیرا سایر راویان امامی ثقه هستند. شیخ طوسی وی را عامی^۶ و نجاشی بتری^۷ خوانده است. در پاسخ باید گفت که اولاً عامی بودن و بتری بودن با هم سازگاری ندارند؛ زیرا بتریه از فرق شیعی است و احتمال دارد که مراد از عامی در اینجا گرایش به عامه باشد. ثانیاً بتری بودن او هم مورد تردید است، زیرا همین روایت نقل شده از وی در مقاله در ردّ بتریه است. توضیح این مطلب در سبب صدور حدیث خواهد آمد. ثالثاً وی کثیر الروایة^۸ است و مضمون غالب روایات او نیز آسیمی ندارد. برخی، از جمله پدر مجلسی، وی را توثیق کرده‌اند.^۹

حدیث چهارم نیز موثق^{۱۰} است؛ گرچه مجلسی، به طور کلی، روایات سهل بن زیاد را ضعیف بنا بر مشهور می‌داند.^{۱۱} بنا بر تحقیق، وی ثقه است.^{۱۲} براین اساس، تمامی روایات وارد شده در این زمینه معتبر هستند و با توجه به اختلافات طبقات می‌توان گفت که روایت مستفیض^{۱۳} است.

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى (بن عبید)، عَنْ يُوسُفَ (بن عبد الرحمن)، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام). عبدالله بن بکیر در سند، فطحی ثقه است. سایر راویان امامی ثقه هستند.

۲. مرآة العقول، ج ۱۱، ص ۱۱۰. ظاهراً مجلسی در فطحی بودن آن تردید دارد. از این رو، از حدیث به موثق کالصحیح تعبیر می‌کند.

۳. ثلاثیات کلینی، ص ۱۹۰، ح ۲۴. حدیثی است که از صاحب کتاب تا امام معصوم سه واسطه دارد.

۴. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ. دو راوی اول امامی ثقه و مسعدة را عامی بتری گفته‌اند. حمیری - که یک طبقه از کلینی پیشی دارد - حدیث را از هارون بن مسلم نقل کرده است.

۵. مرآة العقول، ج ۱۱، ص ۱۱۰.

۶. رجال الطوسی، ص ۱۴۶.

۷. رجال الکشی، ص ۳۹۰.

۸. رک: معجم رجال الحديث، ج ۱۸، ص ۱۳۶.

۹. رک: الفوائد الرجالية، ج ۳، ص ۳۳۶.

۱۰. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَصْبَاطٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ بُكَيْرٍ (بکر). این حدیث موثق است؛ چون برخی علی بن اسباط را فطحی می‌دانند و نیز موسی بن بکرواقفی است.

۱۱. مرآة العقول، ج ۱۱، ص ۱۱۰.

۱۲. رک: دراسة في شخصية سهل بن زياد و رواياته، ص ۷۷.

۱۳. حدیثی را که راویان در هر طبقه، سه نفر یا بیشتر باشند، مستفیض می‌گویند.

۳-۴. مقایسه احادیث

حدیث از نظر متن با آسیب مهمی مواجه نیست؛ اما به جهت اختلاف متن، باید با یکدیگر مقایسه گردد. در این روایات چند نکته مشترک وجود دارد:

۱. مفاد تقدم کفر بر شرک در هر چهار حدیث یا به صراحت آمده است و یا به قرینه پرسش راوی در سخن معصوم مورد تأکید قرار گرفته است.
 ۲. بر این تقدم، به آیه سرپیچی شیطان از سجده بر آدم استشهاد شده است که قرآن شیطان را کافر نامیده است و کفر ابتدا از او سرزد.
- موارد اختلاف عبارت‌اند از:

۱. در حدیث موسی بن بکر کفر به جهود معنا شده است.
 ۲. در حدیث مسعده بیان شده که شرک غیر کفر است. شرک عبادت غیر خدا است. و علت تقدم کفر بر شرک را این گونه بیان می‌کند که شیطان هنگام سرپیچی کفر ورزید و آن موقع مشرک نبود، بلکه بعداً مردم را به عبادت غیر خدا فراخواند و مشرک شد.
 ۳. در حدیث اول زرارہ افزون بر پیشی کفر بر شرک، پلید بودن و بزرگ‌تر بودن کفر نسبت به شرک نیز بیان شده است و از آن نتیجه می‌گیرد که هر کس بر خدا جرأت ورزد و از اطاعتش سر باز زند و برانجام گناهان کبیره پافشاری کند، کافر است و هر کس دینی غیر دین مؤمنان بپذیرد، مشرک است.
 ۴. در حدیث دوم زرارہ، به سبب ورود حدیث اشاره شده است که گروهی معتقد بودند کسانی که با امام علی علیه السلام جنگیدند، مشرک نبودند و راوی در این باره از امام باقر علیه السلام پرسید و امام در پاسخ فرمود پس این گروه باور دارند که آن‌ها کافرند و کفر جلوتر از شرک است.
 ۵. در تحف العقول در پایان حدیث چهارم با بیان فرق کفر و شرک در وجه تقدم کفر بر شرک آمده است. و الکفر شیء واحد و الشرک یثبت واحداً و یشرک معه غیره. کفر یک چیز است، ولی شرک یک چیز را ثابت و غیرش را با آن شریک قرار می‌دهد.
- این اختلافات در حدیث از مواردی نیست که حدیث را دچار ضعف متن کند؛ زیرا مخالفتی با هم ندارند و هریک به نوعی در توجه به ابعاد حدیث کمک می‌کنند. البته احتمال دارد آنچه در قسمت آخر حدیث در تحف العقول آمده است، کلام راوی باشد، نه کلام امام. این احتمال در حدیث دوم زرارہ نیز وجود دارد که عبارت آخر در تفسیر کافر (مُسْتَحِفٌّ کَافِرٌ) سخن راوی باشد.

۴. آرای اندیشمندان درباره حدیث

عالمات شیعی کمتر به شرح این احادیث پرداخته‌اند؛ اما کم و بیش نظریه‌هایی در این باره وجود دارد که به بیان آن‌ها می‌پردازیم. برخی این تقدم را واضح دانسته‌اند^۱ و برخی فقها این احادیث را در «مسئله کفر منکر ضروری دین» آورده‌اند.^۲ برخی از محدثان، مانند مجلسی به شرح بیشتری پرداخته‌اند. البته به سبب صدور حدیث و یا استدلال دیدگاهشان و آوردن شواهد درون‌متنی و برون‌متنی حدیث کمتر پرداخته‌اند. از این رو، فهم دقیق حدیث با مشکل جدی روبه‌رو است. ابتدا به بیان دیدگاه‌ها و در ادامه، نظر برگزیده آورده می‌شود.

۴-۱. تقدم زمانی کفر بر شرک

مقصود از تقدم زمانی این است که کفر قبل از شرک پدید می‌آید؛ زیرا در آیه به کفر ابلیس استناد شده است و کفر ابلیس به لحاظ زمانی بر همه انواع کفر مقدم است.^۳ این دیدگاه با سبب صدور حدیث که در ادامه مقاله به آن می‌پردازیم، ناسازگار است؛ زیرا شاهی بر مسئله بودن تقدم زمانی کفر بر شرک در تاریخ علم کلام یا در زمان صدور حدیث وجود ندارد. به علاوه، عبارت‌های اعظم و اخبث در حدیث اول زراره (حدیث ۱) با این نظریه تنافی دارد و تطبیق آن بر همه روایات سازگاری ندارد.

۴-۲. تقدم مطلق کفر بر شرک

دیدگاه‌های بعدی، همه، بر پایه تقدم رتبی قرار دارند. مراد از تقدم رتبی این است که جایگاه ارزشی کفر بر شرک مقدم است. برخی این نوع تقدم را به نحو مطلق بیان کرده‌اند و گونه کفر و شرک را مشخص نکرده‌اند. ایشان بیان کرده‌اند که شرک مبتنی بر وهم‌های غیر واقعی است و وهم غیر واقعی مرتبه‌ای از کفر است.^۴ این دیدگاه مبتنی بر دو مقدمه است:

۱. تفسیر شرک، که شرک را وهم‌ها خیالی و پندارهای باطل می‌داند.

۱. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۷۷.

۲. رک: کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۴۵۰؛ مدارک العروة، ج ۲، ص ۵۵۲.

۳. مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۸۶؛ ادوار فقه، ص ۱۲۹. وی با بیان حدیث فوق می‌گوید: کفر به لحاظ تاریخی بر شرک تقدم زمانی دارد.

۴. مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۸۶. ایشان با بیان تقدم زمانی این نظر را نیز احتمال داده‌اند.

۲. جایگاه شرک، که اوهام خیالی مرتبه‌ای از کفر است.

هر دو مقدمه مخدوش است؛ زیرا تفسیر شرک به وهم‌های پنداری، تفسیر به معنای عام است. ممکن است کسی بگوید کفر هم توهمات باطل است و مرتبه‌ای از شرک به شمار می‌آید. افزون بر این، با تفسیری از کفر و شرک که در درون خود روایات وجود دارد، ناسازگار است. در روایت موسی بن بکر کفر به جحود و در روایت مسعده شرک به عبادت غیر خدا توصیف شده است. افزون بر این‌ها این تفسیر با سبب صدور نیز همخوانی ندارد.

۳-۴. تقدم کفر معصیت بر شرک

برخی مراد از کفر در این روایت را کفر معصیت می‌دانند. به گفته اینان، کسی که معتقد به خدا باشد و تجری ورزد (بداند که خدا فرامینی دارد و با علم به این که فرمان الهی است، با آن مخالفت کند) و سرکشی نماید و نافرمانی خدا کند، پلیدتر از کسی است که برای خدا شریک قرار دهد.^۱

این دیدگاه دو مقدمه دارد:

۱. کفر انواعی دارد: کفر اعتقادی که کسی خدا، وحی و معاد را نمی‌پذیرد. و کفر عملی که خدا و رسول را قبول دارد، ولی با فرامین آن‌ها مخالفت می‌ورزد.

هریک از این دو، خود دو قسم دارد: کفر جهلی که نپذیرفتن یا مخالفت از روی جهل است و کفر علمی، یعنی با این که می‌داند خدا و رسول بر حق‌اند، با آن‌ها یا اوامرشان مخالفت می‌کند. کفر در این روایات، از نوع عملی از روی علم است.

۲. تقدم کفر بر شرک رتبی است و وجه تقدم تجری و مخالفت از روی علم و آگاهی است. در نتیجه، کفری که از یک سو عملی و از سوی دیگر علمی است، از شرک پلیدتر است.

گرچه در حدیث دوم زراعه عبارت «من اجتری علی الله» شاهد این دیدگاه است، اما در پاسخ می‌توان گفت که این اقسام برای شرک هم بیان شده است؛ یعنی شرک نیز دو گونه است: شرک اعتقادی و شرک عملی. و هر دو نیز جهلی و علمی دارد؛ یعنی کسی که از روی علم مخالف امر خدا می‌کند، هم کفر عملی دارد و هم شرک عملی. افزون بر آن، پلیدتر بودن فرد متجری بر مشرک معلوم نیست؛ به خصوص اگر متجری مرتکب خلاف واقع نشود.

۴-۴. تقدم سببی کفر بر شرک

ملاصالح مازندرانی وجه تقدم را توقف وجودی شرک بر کفر می‌داند. وی حقیقت کفر را بر

۱. الأنوار البهیة فی القواعد الفقهیة، ص ۱۰۰؛ نیز رک: مجمع الفوائد، ص ۴۸۱؛ کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۴۱۶.

اساس روایات، انکار و سرپیچی از فرمان الهی می‌داند. خداوند امر به ترک شرک کرده است و مشرک امر الهی را فرمان نبوده است. پس مشرک همیشه کافر است. و کفر پلیدتر از شرک است؛ زیرا کفر سبب شرک است. و انگیزه شرک کفر است. از این رو، همیشه شرک مستلزم کفر است و کفر مستلزم شرک نیست.^۱

در پاسخ این نظر ممکن است گفته شود که خداوند امر به ترک کفر نیز کرده است. به علاوه، رابطه سبب و مسبب بین کفر و شرک دلیلی ندارد. ممکن است کسی از ابتدا شرک ورزد، یعنی غیر خدا را عبادت کند و این عبادت، او را به کفر کشاند، یعنی منکر خدا شود.

۴-۵. تقدم کفر عنادی بر شرک جهلی

مرحوم مجلسی بیشتر به ابعاد حدیث توجه داشته است. ظاهر عبارات وی به تقدم کفر بر شرک جهلی اشاره دارد. وی حدیث را این چنین شرح کرده است که کفر ترک اطاعت خدا از روی عناد و استکبار است، ولی شرک، اثبات شریک برای خدا است. شرک سه گونه دارد: شرک در آفرینش، شرک در عبادت و شرک در طاعت و فرمانبری. قسم سوم شرک، خود دو گونه است: گاه از روی نادانی و گمراهی است که از آن به شرک جهلی تعبیر می‌شود و گاه از روی دشمنی و عناد است و از آن به شرک عنادی یاد می‌شود و در پلیدی بدتر از شرک جهلی است و بر آن تقدم دارد. به عقیده مجلسی شرک عنادی یکی از انواع کفر نیز به شمار می‌آید؛ زیرا در عناد با کفر مشترک است.

در این حدیث، کفر از روی عناد بر شرک جهلی مقدم است؛ همان گونه که در خود اقسام شرک، شرک عنادی بر شرک جهلی مقدم است؛ ولی این تقدم به جهت کفری است که در عناد آن وجود دارد.^۲ مجلسی در واقع، ملاک تقدم را تقدم عناد بر جهل می‌داند. در کفر، عناد نهفته است. پس بر شرک مقدم است؛ بلکه اگر در شرک هم عنادی وجود داشته باشد، این شرک از اقسام کفر به شمار می‌آید و از دیگر اقسام شرک مقدم است.

گفتنی است که مجلسی مفاد این احادیث را اثبات کفر و شرک برای منکرین امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌داند؛ زیرا از یک سو عناد ورزیدند و از سوی دیگر، روشی غیر از راه مؤمنین داشتند. پس هم مشرک اند و هم کافر. و از این حیث از مشرکین بدترند.^۳

۱. شرح اصول الکافی ملاصالح، ج ۱۰، ص ۵۲.

۲. مرآة العقول، ج ۱۱، ص ۱۱۰.

۳. همان.

در عبارات مجلسی سخن جدیدی وجود دارد و آن تلازم کفر و عناد است. ظاهراً وی هر نوع مخالفتی را کفر نمی‌داند، بلکه کفر آن است که در آن عناد و دشمنی و انکار از روی علم باشد. از این رو، در کلام وی اشاره‌ای به کفر اعتقادی و کفر جهلی نیست. ایشان شرک در احادیث یاد شده را شرک عملی - که از روی جهل باشد - می‌داند. در واقع، ملاک تقدم کفر بر شرک را تقدم عناد بر جهل می‌داند. از این رو، شرک از روی عناد را به کفر برمی‌گرداند. این خلاف ظاهر روایات است؛ زیرا در ذیل روایت اول زرارہ آمده است کسی که دینی غیر از دین مؤمنین برپا کند، مشرک است. نیز در روایت مسعده آمده که ابلیس بعد مشرک شد. بعید است این‌ها شرک جهلی باشد.

۵. تقدم کفر جحودی بر شرک عبادی

شارحین حدیث برخی دیدگاه‌ها درباره حدیث را بیان کرده‌اند، ولی مستندات آن را نگفته‌اند. نظر برگزیده تقدم کفر جحودی بر شرک عبادی است. ابتدا به فضای صدور حدیث اشاره می‌گردد و بعد، به تحلیل این دیدگاه پرداخته می‌شود.

۵-۱. فضای صدور حدیث

فضای صدور حدیث به زمینه‌ها و شرایط تاریخی که برپایه آن‌ها حدیث از معصوم صادر شده می‌گویند. زمان، مکان، وضعیت سیاسی و اجتماعی و وجود فرقه‌ها و گروه‌های اعتقادی و نظیر آن‌ها را در برمی‌گیرد.^۱ اموری چون متن حدیث، لحن کلام، پرسش راوی، اندیشه‌های راوی، و مطالعات تاریخی زمان صدور حدیث، مطالعات تطبیقی حدیث شیعه و سنی و ... دست‌یابی به فضای صدور را فراهم می‌کنند.

با توجه به عصر معصومان علیهم‌السلام و روایانی که حدیث از آن‌ها صادر شده، این روایت مربوط به قرن دوم هجری است و قرن دوم عصر نشو و نشر اندیشه‌های گروه‌ها و فرقه‌های اسلامی است. دقت در متن این احادیث سرخ‌هایی را برای راه‌یابی به فضای صدور حدیث به دست می‌دهد. حدیث دوم زرارہ به این مطلب تصریح می‌کند. سالم بن ابی حفصه^۲ و پیروان وی معتقدند که جنگجویان با امام علی کافزند، نه مشرک. این نشان می‌دهد که متن

۱. رک: روش فهم حدیث، ص ۱۲۷؛ منطق فهم حدیث، ص ۲۹۱.

۲. وی از سران فرقه «بتریه» بوده است (معجم رجال الحديث، ج ۸، ص ۱۴). آنان معتقد بودند کسانی که با امیرالمؤمنین علیه‌السلام جنگ می‌کردند، کافزند (حورالعین، ج ۱، ص ۱۵۵؛ فرق الشیعه، ص ۲۷).

حدیث به اختلاف کلامی در معنای کفر و شرک در آن عصر اشاره دارد. لحن کلام معصوم با تأکید و قسم در حدیث اول زراره، و پرسش های راویان از جمله هشام بی سالم^۱ در حدیث حدیث موسی بن بکر (چهارم) هم این مطلب را تأیید می کند؛ به ویژه که در این حدیث، امام، بعد از پرسش راوی به وی می گوید: تو که اهل بحث با مردم نبودی؟ این ها حکایت از این دارند که مسئله تقدم کفر بر شرک از مسائل آن دوره بوده است. از این رو، باید در باره اختلاف کلامی آن دوره در این موضوع تفحص کرد.

گرچه ظاهر برخی احادیث فوق ناظر به اختلافات کلامی درون شیعه است، اما مسئله تغایر کفر و شرک به اختلافات کلامی خوارج بر می گردد و بعید نیست که درون مایه اختلافات شیعی متأثر از خوارج باشد. تغایر کفر و شرک ابتدا در گروهی از خوارج پدید آمد. خوارج معتقد بودند که مرتکب گناهان کبیره هم کافر است و هم مشرک^۲ و او را از زمره مؤمنان خارج می دانستند. در این زمینه تفاوتی بین کفر و شرک نمی گذاشتند.^۳ در این بین، گروهی از خوارج به نام «اباضیه»^۴ بر این باور شدند که کفر غیر از شرک است و منافق کافر است، نه مشرک.^۵ و گروهی از آن ها به نام «حفصیه»^۶ این تغایر را در ارتکاب کبائر مطرح کردند. به عقیده آنان مرتکب کبیره کافر است، نه مشرک. این بحث در عرصه دیگری از فرقه های شیعی نیز به وجود آمد. «زیدیه» معتقد بودند که کسانی که بعد از وفات پیامبر با خلافت امام علی (علیه السلام) مخالفت کردند، از امر خدا و رسول سرپیچی کرده، پس کافرند. و نیز کسانی که در

۱. در تفسیر العیاشی هشام بن حکم آمده است.

۲. أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، ص ۱۴۶.

۳. در تساوی کفر و شرک، رک: عدة الأکیاس فی شرح معانی الأساس ج ۲، ص ۲۶۲.

۴. أتباع عبد الله بن أباض بن عبد الله بن مقاعس، من بنی مرة رأس الإباضیه و هو اکثرهم اعتدالا. خرج فی عهد مروان بن محمد بن مروان وقتل أثناء المعركة. انظر بشأن الإباضیه بالإضافة لما ورد هاهنا (مقالات الإسلامیین، ص ۱۸۳ و ما بعدها؛ الفرق بین الفرق، ص ۱۰۳ و ما بعدها؛ التبصیر فی الدین، ص ۳۴؛ الفصل لابن حزم، ج ۴، ص ۱۸۸؛ الملل و النحل، ص ۱۳۴ و ما بعدها؛ مروج الذهب، ج ۳، ص ۳۵۸؛ المعارف لابن قتیبة، ص ۶۲۲؛ شرح المواقف، ص ۴۷. من التذییل و من الدراسات الحدیثة: تاریخ المذاهب الإسلامیة، ص ۸۰؛ الموسوعة المیسرة فی الأديان و المذاهب المعاصرة، ص ۱۵-۲۰؛ اسلام بلا مذاهب، ص ۱۳۵-۱۷۰؛ جذور الفتنة فی الفرق الإسلامیة، ص ۲۲۰ و ما بعدها؛ فی مذاهب الإسلامیین، ص ۹۹ و ما بعدها).

۵. موسوعة مصطلحات علم الکلام الإسلامی، ج ۱، ص ۶۶۴؛ الإصباح علی المصباح فی معرفة الملک الفتاح، ص ۱۳۳؛ التبصیر فی الدین، ص ۴۹؛ عدة الأکیاس فی شرح معانی الأساس، ج ۲، ص ۲۶۲.

۶. أصحاب أبی حفص بن أبی المقدام. و انظر بشأن هذه الفرقة: مقالات الإسلامیین، ص ۱۸۳؛ الفرق بین الفرق، ص ۱۰۴؛ الملل و النحل، ص ۱۳۵؛ التبصیر فی الدین، ص ۳۴؛ شرح المواقف، ص ۴۸؛ من التذییل.

دوران حکومت امام علی علیه السلام با وی جنگیدند، کافرند. گروهی از آن‌ها به نام «سلیمانیه»^۱ و «بتریه»^۲ معتقد شدند که محاربین با امام علی علیه السلام کافرند، ولی به جهت نص پیامبر صلی الله علیه و آله اهل بهشت^۳ نیز هستند. ^۴ در واقع، این گروه به زعم خود، راه اعتدال را در اختلافات سیاسی آن عصر - که منجر به پیدایش اختلافات اعتقادی شده بود - پیش گرفتند.

این دیدگاه‌ها پرسش‌های کلامی را در آن عصر به وجود آورد؛ مانند این که چگونه می‌توان از یک سو حکم به کفر کسی داد و از سوی دیگری را اهل بهشت دانست؟ چرا امام علی علیه السلام درباره محاربین با خود به سیره پیامبر در جنگ با کفار و مشرکین عمل نکرد؟ آن‌ها پنداشتند پاسخ به این پرسش‌ها راهی بود که حفصیه از خوارج گذراندند و آن تغایر کفر و شرک است. به نظر اینان کفر و شرک به لحاظ معرفتی با یکدیگر تفاوت دارند. مشرکین همان بت پرستان هستند که به شریک برای خدا باور داشتند. اما کفر معنایی فراتر دارد. می‌شود کسی باور به خدا داشته باشد، ولی کافر باشد؛ مانند معارضین با امام علی علیه السلام؛^۵ زیرا خداوند وعده داده است که شرک را نبخشد. پس غیر شرک قابل بخشش است. از این رو، به نظر آنان احکام جنگ درباره مشرکین اجرا می‌شود، نه همه کفار. امام علی علیه السلام معارضین خود را مورد بخشش قرار داد؛ چون کافر بودند، نه مشرک. تغایر بین کفر و شرک در بین این گروه‌ها به گونه‌ای ترسیم شد که جایگاه و منزلت کفر بعد شرک قرار گرفت. آن‌ها کفر را گناهی قابل بخشش دانستند. این نگرش مسئله تنزیل کفر نسبت به شرک را به وجود آورد.

۱. أصحاب سلیمان بن جریر: یزعمون أن الإمامة شوری، وأن الإمامة إنما تنعقد برجلین من خيار المسلمین، وأنهما تصح للمفضول مع وجود الأفضل، وأثبتوا إمامة أبي بكر، وعمر - رضی الله عنهما - ولكن زعموا أن الأمة أخطأت في البيعة لهما، مع وجود علی خطأ لا ینتهی إلى درجة الفسق، وقضوا بتکفیر عثمان، وطلحة، والزبیر، وعائشة، مع القطع بأنهم من أهل الجنة، بما ورد من النصوص فی حقهم، وتركیة النبی صلی الله علیه و آله لهم (ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۵، ص ۷۱).

۲. فرقة من الزیدية، وهم أتباع الحسن بن صالح و كثير النواء الملقب بالأبتر، يقولون: إن الإمامة شوری وإنها تنعقد بعقد الرجلین من خيار الأمة، وعلی أمير المؤمنین علیه السلام أفضل الناس بعد رسول الله صلی الله علیه و آله، ولكنهم أجازوا إمامة المفضول، و أثبتوا إمامة أبي بكر وعمر، ويقولون: إن الأمة تركت الأصلح فی البيعة لهما إلا أن الخطأ فی بيعتهما لم یوجب کفرا ولا فسقا. وتوقفوا فی عثمان ولم يقدموا علی ذمه ولا علی مدحه (فرق الشیعة، ص ۱۳؛ مقالات الإسلامیین، ج ۱، ص ۱۳۶؛ الفرق بین الفرق، ص ۳۳؛ الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۶۱؛ الحور العین، ص ۱۵۵؛ المنیة والأمل، ص ۲۰).

۳. برای آگاهی از اعتبار حدیث عشره مبشره، رک: الجنة والنار، ج ۱، ص ۴۲۵.

۴. ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۵، ص ۷۱؛ فی السلیمانیة: ... وقضوا بتکفیر عثمان، وطلحة، والزبیر، وعائشة، مع القطع بأنهم من أهل الجنة، بما ورد من النصوص فی حقهم، وتركیة النبی صلی الله علیه و آله لهم.

۵. عدة الأكياس فی شرح معانی الأساس، ج ۲، ص ۲۶۲.

آنچه در منابع تاریخ کلام وجود دارد،^۱ دو مسئله بوده است: ۱. تغایر کفر و شرک؛ ۲. تنزیل کفر و فرود آوردن جایگاه آن که لازمه اش این بود کفر بعد از شرک قرار گیرد. البته عنوان تقدم کفر بر شرک، به این صراحت، در منابع تاریخ کلام و ملل و نحل جزء مسائل اعتقادی فرقه ها نیامده است. اهل بیت علیهم السلام با بیان احادیث فراوانی به روشن‌گری و تبیین حقایق قرآنی در این مسائل و بیان معنای کفر و شرک و گونه‌های هریک و تساوی مصداقی کدام گونه‌ها و تغایر آن‌ها پرداختند. البته احادیثی که به صراحت مسئله تقدم کفر بر شرک در آن آمده است، چهار حدیث فوق است. و این از نوآوری‌ها و شعار اهل بیت در مقابله با انحرافات کلامی این فرقه‌ها است. اکنون با توجه به سبب صدور، احادیث فوق تحلیل می‌شود. ابتدا بحث تقدم زمانی را بیان می‌گردد.

۵-۲. تقدم زمانی

کاربرد واژه «اقدام»، از نظر مفهومی، شامل زمانی و غیر آن می‌شود و کاربردهای آن در غیر زمانی از فراوانی برخوردار است.^۲ از این رو، نمی‌توان آن را به معنای تقدم زمانی یا منصرف به آن دانست، اما سه شاهد دیگر وجود دارد که تقدم زمانی را تأیید می‌کند:

۱. استشهاد به کفر ابلیس؛ زیرا به لحاظ زمانی اولین گناهی است که محقق شد؛ به ویژه اگر فعل «کان» در آیه استشهاد شده را فعل ماضی و ناظر به گذشته بدانیم و عبارت آیه را به «ابلیس از کافرین بود» معنا کنیم؛ نه این‌که کان به معنای صار باشد؛ به این معنا که ابلیس از کافرین گردید.

۲. در حدیث مسعده (حدیث ۳) به این تقدم زمانی تصریح شده است. امام در استشهاد به آیه می‌گوید:

أَنَّ إِبْلِيسَ أَوَّلُ مَنْ كَفَرَ، وَكَانَ كُفْرُهُ غَيْرَ شَرِكٍ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَدْعُ إِلَى عِبَادَةِ غَيْرِ اللَّهِ، وَإِنَّمَا دَعَا إِلَى ذَلِكَ بَعْدُ، فَأَشْرَكَ.

تعبیر به اول و بعد و تحقق کفر به دون دعوت و شرک با دعوت شاهد زمانی بودن آن‌ها است. و تفاوتی از این منظر بین روایات نیست.

۳. در اعتقادیات، اول کفر محقق می‌شود و بعد شرک؛ زیرا کفر انکار ذات است و شرک انکار وحدانیت آن ذات.

۱. عضو هیئت علمی دفتر تبلیغات اصفهان (sr.mousavi.j@gmail.com).

۲. المفردات، ص ۶۶۰.

۳-۵. تقدم رتبی

در حدیث نیز شواهدی بر تقدم رتبی وجود دارد که عبارتند از:
 ۱. در حدیث اول زرارہ واژه‌هایی مانند اخبث (پلیدتر) و اعظم (بزرگ‌تر) ناظر به تقدم رتبی است.
 ۲. معنا کردن کفر به جحود و شرک به عبادت غیر خدا - که اشاره به وجه تقدم دارند نیز با تقدم رتبی تناسب دارند.

۳. در سبب نزول حدیث بحث فرود آوردن جایگاه کفر مطرح بود.
 در این صورت، حدیث در تقدم زمانی و رتبی متعارض است. راه حل تعارض این است که گاهی تقدم زمانی و تقدم رتبی با هم جمع می‌گردد؛ مانند استادی که در پیشاپیش شاگردان وارد جلسه‌ای می‌شود. تقدم زمانی او نشان از تقدم رتبی دارد. این حدیث نظریه دیدگاه‌های انحرافی تنزل جایگاه کفر دارد؛ یعنی هدف، بیان تقدم رتبی است؛ اما در فضای احتجاج و مقابله با فرق انحرافی بیان تقدم زمانی، ابزاری برای طرح نظریه تقدم رتبی است؛ به این صورت که اگر کفر در رتبه بعد از شرک قرار دارد، باید در نظام آفرینش ابتدا شرک محقق می‌شد. و حال، آن که کفر ابتدا پدید آمده است. پس چون در زمان آفرینش مقدم است، در رتبه نیز باید مقدم باشد.

۴-۵. کفر جحودی

یکی از انواع کفر، جحود و انکار است. کفر جحودی آن است که کسی می‌داند حقیقتی وجود دارد یا شک در وجودش دارد، ولی آن را انکار می‌کند. و در حقیقت، التزام علمی و عملی به تقابل با حقیقت دارد. کفر اعتقادی و کفر معصیت هر دو می‌تواند جحودی باشند. مراد از کفر در این حدیث، بنا بر شاهدهای درون حدیثی و برون حدیثی، کفر جحودی معصیت است. در حدیث چهارم کفر را به جحود تفسیر می‌کند و کفر ابلیس نیز کفر جحودی بود و اجترأ بر خدا و سرپیچی از امر خدا و اصرار بر کبائر از نوع کفر جحودی است.

۵-۵. شرک عبادی

شواهدی وجود دارد که شرک در این حدیث، شرک عبادی است. شرک عبادی این است که در عبادت برای خدا شریک قایل می‌شود. بت پرستان گرفتار شرک عبادی بودند. شرک عبادی غیر از شرک عملی است. شرک عملی آن است خداوند را عبادت می‌کند و در انجام، غیر خدا را هم شریک می‌کند؛ مانند ریا کردن.

این شواهد عبارت‌اند از:

۱. در حدیث مسعده امام بیان می‌کند که چون ابلیس در آغاز به عبادت غیر خدا فرا نخواند، پس ابتدا مشرک نبود؛
۲. در حدیث اول زراره آمده است کسی که دینی غیر از دین مؤمنان برپا کند، مشرک است و دین، آیین پرستش است؛
۳. شرک، در فضای صدور حدیث، اشاره به مشرکین عصر پیامبر دارد که مشرک عبادی بودند؛
۴. آیه عدم آموزش گناه شرک - که مستند گروه بتریه و سلیمانیه است - شرک عبادی است. از آنچه گفته شد، نتیجه گرفته می‌شود که کفر جحودی تقدم زمانی و رتبی بر شرک عبادی دارد. وجه تقدم، انکار و جحودی است که در کفر نهفته است. این مطلب مؤیداتی از دیگر احادیث دارد. امام باقر می‌فرماید:

كُلُّ شَيْءٍ يَجِزُّه الْإِقْرَارُ وَالتَّسْلِيمُ فَهُوَ الْإِيمَانُ، وَكُلُّ شَيْءٍ يَجِزُّه الْإِنْكَارُ وَالْجُحُودُ فَهُوَ الْكُفْرُ^۱

هر چیزی (عملی) که از اقرار (به خدا) و تسلیم (شدن به اوامر) برخیزد، آن ایمان است و هر چیزی (عملی) که از انکار (خدا) و نفی حق مایه بگیرد آن کفر است.

و نیز امام صادق می‌فرماید:

معنى الكفر كل معصية عصي الله بها بجهة الجحد والإنكار والاستخفاف والتهاون في كل ما دق وجل، وفاعله كافر... فإن كان هو الذى مال بهواه إلى وجه من وجوه المعصية لجهة الجحود والاستخفاف والتهاون فقد كفر، وإن هو مال بهواه إلى التدين لجهة التأويل والتقليد والتسليم والرضا بقول الآباء والأسلاف فقد أشرك^۲

معنای کفر، هر معصیتی است که با آن، از روی نفی و انکار و استخفاف و بی‌اعتنایی به ریز و درشت، خداوند نافرمانی شود و این نافرمان، کافر است ... چنین کسی اگر به سبب هوای نفس خویش به معصیتی بگراید و انگیزه‌اش انکار و استخفاف و بی‌اعتنایی باشد، کافر شده است و اگر به سبب هوای نفس خویش به دینداری روی آورد و انگیزه‌اش تأویل و تقلید و تسلیم و تن دادن به گفته‌های پدران و نیاکانش باشد.

در حدیث دیگری از امام باقر علیه السلام آمده است:

لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا وَلَمْ يَجْهَدُوا لَمْ يَكْفُرُوا^۳

۱. الکافی، ج ۲، ص ۳۸۸، ح ۱۹.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۴، ح ۱۵.

۳. المحاسن، ج ۱، ص ۳۴۰، ح ۷۰۰.

اگر بندگان، آن گاه که نمی دانستند درنگ می کردند، گرفتار انکار و کفر نمی شدند.

در علل الشرایع در حدیثی در پرسش های مرد شامی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمده است:

أنه سئل عن أول من كفر وأنشأ الكفر فقال (عليه السلام): إبليس لعنه الله؛^۱

از اول کسی که کافر شد و کفر را ایجاد کرد، پرسیده شد؟ امام فرمود: ابلیس، لعنت خدا بر او باد.

نتیجه

کفر و شرک از واژگان همسودر کاربردهای قرآن و حدیث به شمار می آیند. اختلاف بین کفر و شرک از مباحث کلامی سده های نخستین اسلام است و آگاهی از اختلاف های آن دوره در فهم احادیث درباره کفر و شرک تأثیر بسزایی دارد. اختلافات گرچه ماهیت کلامی دارند، اما پیشینه آن ها به اختلافات سیاسی آن عصر، به ویژه مسئله خلافت بعد از پیامبر برمی گردد. در باره کفر و شرک سه مسئله کلامی به وجود آمده است:

۱. تساوی کفر و شرک که از سوی اکثر خوارج بیان شده و در مقابل اینان، برخی فرقه های خوارج، مانند أباضیه و حفصیه به تغایر کفر و شرک باور داشتند و منافقین را کافر می دانستند، نه مشرک؛

۲. فرود آمدن منزلت کفر که از سوی بتریه و سلیمانیه، از فرقه های زیدیه مطرح شد، در برابر عمده زیدیه که منزلت هر دو را یکسان می دانستند؛

۳. تقدم کفر بر شرک که از سوی اهل بیت مطرح شد، در برابر کسانی که از منزلت کفر کاستند. اهل بیت تقدم زمانی را بر کفر ابلیس تطبیق دادند و با جدال احسن، تقدم رتبی را ارائه دادند و کفر را به جحود و انکار معنا کردند و آن را بر شرک عبادی مقدم دانستند.

کتابنامه

قرآن کریم

أبکار الأفكار فی أصول الدین، سیف الدین آمدی (م ۶۲۳ق)، بی جا، دار الکتب.

اختیار معرفة الرجال، شیخ طوسی (م ۴۶۰ق)، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۰۴ق.

۱. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۹۵.

ادوار فقه، تاریخ فقه و تحولات آن، محمد ابراهیم جناتی شاهرودی، تهران: انتشارات کیهان، بی تا.

اسباب اختلاف الحدیث، محمد احسانی فرلنگرودی، قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.

آسیب شناخت حدیث، مسعودی، عبدالهادی، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۹۲ش.

اطیب البیان فی تفسیر القرآن، سید عبد الحسین طیب، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.

الأنوار البهیة فی القواعد الفقهیة، سید تقی طباطبائی قمی، قم: انتشارات محلاتی، ۱۴۲۳ق.

أوائل المقالات، أبو عبد الله محمد بن نعمان عکبری المعروف بالشیخ المفید (م ۴۱۳ق)،

تحقیق: إبراهیم الأنصاری، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

بحار الأنوار، العلامة المجلسی (م ۱۱۰ق)، تحقیق: محمد باقر البهبودی و عبد الرحیم

الربانی الشیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

البحر المحيط، محمد بن یوسف الغرناطی (م ۷۴۵ق)، تحقیق: عادل أحمد عبد الموجود،

بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۳ق.

البرهان فی تفسیر القرآن، السید هاشم بن سلیمان البحرانی (م ۱۱۰۷ق)، بیروت: مؤسسه

البعثه، ۱۴۱۹ق.

تاریخ المذاهب الإسلامیة، محمد أبو زهرة، القاهرة: دار الفکر العربی.

التبصیر فی الدین، ابوالمظفر اسفراینی (م ۴۷۱ق)، المكتبة الأزهريّة للتراث.

التبیان فی تفسیر القرآن، شیخ طوسی (م ۴۶۰ق)، تحقیق: أحمد حبیب قصیر العاملی،

بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق.

تحف العقول، حسن بن شعبة حرّانی (م ۴ق)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۶۳ق.

تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، حیدر آملی

(م ۷۸۲ق)، تحقیق: سید محسن موسوی تبریزی، مؤسسه فرهنگی و نشر نور علی نور،

۱۴۲۸ق.

تفسیر قرآن مهر، محمد علی رضایی اصفهانی، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن،

۱۳۸۷ش.

تهذیب اللغة، محمد بن احمد ازهری (م ۳۷۰ق)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ثلاثيات كليني، شيخ أمين ترمس عاملی، تقديم: السيد أحمد المددی، قم: دار الحديث، ١٤١٧ق.

جمهرة اللغة، محمد بن حسن بن دريد (م ٣٢١ق) بيروت: دار العلم للملايين.

الجنة و النار، محمد محمدی ری شهری، قم: دارالحديث، ١٤٣٢ق.

الحوار العين، ابوسعید بن نشوان حمیری (م ٥٧٣ق)، تصحيح: كمال مصطفى، بيروت: المكتبة اليمنية، ١٩٨٥م.

رجال البرقي، أحمد بن محمد البرقي (م ٢٧٤ق)، طهران: جامعة طهران، ١٣٤٢ش.

رجال النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي النجاشي (م ٤٥٠ق)، بيروت: دار الأضواء، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ق.

اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، أبو جعفر محمد بن حسن طوسي (م ٤٦٠ق)، تحقيق: سيد مهدي رجايي، قم: مؤسسة آل البيت، الطبعة الاولى، ١٤٠٤ق.

رحمة من الرحمن، ابن العربي، تحقيق: محمود محمود الغراب، دمشق: مطبعة نصر، ١٤٢١ق.

روش فهم حديث، مسعودی عبد الهادي، تهران: سمت، ١٣٩٣ش.

شرح اصول الكافي، ملا صالح المازندراني (م ١٠٨١ق)، تحقيق: علي عاشور، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢١ق.

شرح المواقف، ميرسيد شريف ايجي (م ٨١٦ق)، قم: الشريف الرضي.

عدة الأكياس في شرح معاني الأساس، احمد بن محمد بن صلاح شرفي، دار الحكمة اليمانية.

علل الشرائع، شيخ صدوق أبو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه قمي (م ٣٨١ق)، بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ق.

فرق الشيعة، حسن بن موسى نوبختي (م ٣١٠ق)، بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٤ق.

الفروق في اللغة، حسن بن عبد الله عسكري (م ٣٩٥ق)، بيروت: دار الافاق الجديدة.

الفصل في الملل و الأهواء و النحل، ابن حزم اندلسي (م ٤٥٦ق)، دار الكتب العلمية.

الفوائد الرجالية، محمد باقروحيه بهبهاني، بي نا، ١٢٠٥ق.

في مذاهب الإسلاميين البابية - البهائية - القاديانية، عامر نجار، مكتبة الثقافة الدينية.

- قرب الإسناد، أبو العباس عبد الله بن جعفر حميري قمى (م بعد ٣٠٤ق)، تحقيق: مؤسسة آل البيت، قم: مؤسسة آل البيت، الطبعة الاولى، ١٤١٣ق.
- تفسير العياشى، محمد بن مسعود سلمى عياشى سمرقندى (م ٣٢٠ق)، تحقيق: سيد هاشم رسولى محلاتى، طهران: المكتبة العلميه، ١٣٨٠ق.
- كتاب الزكاة، حسينعلى منتظرى، قم: مركز مطالعات اسلامى، ١٤٠٩ق.
- كتاب الطهارة، روح الله خمينى، تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س)، ١٤٢١ق.
- دراسة فى شخصية سهل بن زياد و رواياته، حيدر مسجدى، قم: دار الحديث، ١٣٩٥ش.
- الكافى، أبو جعفر ثقة الإسلام محمد بن يعقوب بن إسحاق كلينى رازى (م ٣٢٩ق)، تحقيق: على أكبر غفارى، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٣٨٩ق.
- العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد فراهيدى، تحقيق: مهدي مخزومى، قم: دار الهجرة، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ق.
- مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (م ١٠٨٥ق)، تحقيق: محمود عادل، بى جا، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨ق.
- مجمع الفوائد، حسينعلى منتظرى، قم، بى نا، ١٤٣١ق.
- المحاسن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد برقى (م ٢٨٠ق)، تحقيق: سيد مهدي رجايى، قم: المجمع العالمى لأهل البيت، الطبعة الاولى، ١٤١٣ق.
- مدارك العروة، على پناه اشتهااردى، (م ١٤٢٩ق)، تهران: دار الأسوة للطباعة والنشر، ١٤١٧ق.
- مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمد تقى مجلسى (م ١١١١ق)، تحقيق: السيد هاشم الرسولى المحلاتى، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٠ش.
- مروج الذهب و معادن الجوهر، أبى الحسن على بن حسين مسعودى (م ٣٤٦ق)، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، مصر: مطبعة السعادة، الطبعة الرابعة، ١٣٨٦ق.
- المعارف، ابن قتيبة الدينورى، تحقيق: دكتور ثروت عكاشة، مصر: دار المعارف، ١٩٦٩م.
- معجم رجال الحديث، سيد ابوالقاسم موسى خويى، بى نا، ١٤١٣ق.
- معجم المقاييس اللغة، أحمد بن فارس (م ٣٩٥ق) مصحح: عبد السلام محمد هارون، قم: مكتب الاعلام الاسلامى.
- مفردات ألفاظ القرآن، حسين بن محمد راغب اصفهانى (م ٤٢٥ق)، بيروت: دار القلم.

الملل و النحل، محمد بن عبد الکريم شهرستاني (م ۵۴۸ق)، قم: الشريف الرضى.
 منطق فهم حديث، محمد كاظم طباطبائي، قم: مؤسسه پژوهشی امام خميني، ۱۳۹۰ش.
 المنية و الأمل، قاضی عبد الجبار (م ۴۱۵ق) دار المطبوعات الجامعية.
 مواهب الرحمن في تفسير القرآن، سيد عبد الاعلى موسوى سبزواری، بيروت: مؤسسه اهل بيت عليه السلام.
 موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامی، سمیح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون.
 نور الثقلين، عروسی حویزی (م ۱۱۲ق)، تحقيق: سيد هاشم رسولی محلاتی، قم:
 إسماعيليان، ۱۴۱۵ق.
 النهاية في غريب الحديث و الأثر، ابن اثير مبارك بن محمد جزري (م ۶۰۶ق)، قم: مؤسسه
 مطبوعاتی اسماعيليان.
 الوافي، محمد محسن بن شاه مرتضى فيض كاشاني (م ۱۰۹۱ق) اصفهان: كتابخانه امام أمير
 المؤمنين علي عليه السلام.
 وسائل الشيعة (تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة)، محمد بن حسن حرّ
 عاملی (م ۱۱۰۴ق)، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، ۱۴۰۹ق.

تحلیل مصدرشناختی منقولات علی بن بابویه از محمد بن یحیی العطار در الإمامة

و التبصرة من الحيرة

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۱۲

انسپه مخبری^۱
محمد غفوری نژاد^۲

چکیده

بازشناسی مصادر نخستین حدیثی، دارای فواید حدیثی، کتاب شناختی و تاریخی متعددی است. توجه مطابقت سند با طریق صاحبان فهارس به مصادر نخستین، تکرار سلسله سند منتهی به صاحب کتاب در منابع حدیثی و هم خوانی موضوع روایات با عنوان کتب، از قرائن اخذ حدیث از مصادر مکتوب است. ابن بابویه در کتاب الإمامة و التبصرة من الحيرة - که قدیمی ترین تک نگاری موجود شیعه در موضوع امامت و غیبت است - مجموعاً ۸۷ حدیث نقل کرده که ۲۳ حدیث را بلاواسطه از محمد بن یحیی دریافت کرده است. محتمل ترین منابع مورد استفاده ابن بابویه، کتاب های: النوادر محمد بن یحیی، الإمامة محمد بن احمد، الإمامة یونس بن عبدالرحمن، الإمامة و وصایا الإنمیه محمد بن حسین بن ابی الخطاب است. این راویان نیز، به نوبه خود از کتاب هایی هم چون: التفسیر علی بن أسباط، النوادر ابی ایوب الخزاز، المشیخه و یا النوادر جعفر بن بشیر، النوادر أبو حمزه الثمالی، کتاب محمد بن عبدالجبار، الإمامة و الوصیه علی بن رئاب، النوادر و یا المشیخه حسن بن محبوب، الإمامة عبدالله بن مسکان، الرد علی الواقفیه حسن بن موسی الخشاب، البشارات، الملاحم و یا المثالب

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته کلام امامیه، دانشگاه تهران، پردیس فارابی (نویسنده مسئول)
(ensi.mokhberi2021@gmail.com).

۲. دانشیار گروه شیعه شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب و مدیر گروه مطالعات تطبیقی اسلام و ادیان پژوهشکده امام رضا (ghafoori@urd.ac.ir).

علی بن مهزیار، الملاحم، المثالب ویا النوادر صفوان بن یحیی، النوادر محمد بن سنان و الإمامه محمد بن عیسی بن عبید استفاده نموده‌اند.
کلیدواژه‌ها: علی بن بابویه، الإمامة و التبصرة من الحيرة، محمد بن یحیی، امامت، مهدویت، منابع حدیثی نخستین.

۱. طرح مسئله

ابوالحسن، علی بن حسین بن موسی بن بابویه (م ۳۲۹ق)، مشهور به صدوق اول یا صدوق پدر، یکی از فقهای نام‌دار، از اصحاب فتوا و اجتهاد و در عصر خویش، رئیس فقها، محدثین و پیشوای مردم قم بوده است. شیعیان در امور دینی به او مراجعاتی داشته‌اند و فتوایش نزد همگان، نافذ و محترم بوده است.^۱ علی بن بابویه مورد عنایت خاص حضرت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف واقع شده و نامه‌ای از سوی آن حضرت عجل الله تعالی فرجه الشریف توسط حسین بن روح نوبختی به او رسیده و طی آن، بشارت تولد دو فرزند پسر به او داده شده است.^۲

کتاب الإمامة و التبصرة من الحيرة، یک نمونه از تألیفات گران سنگ ابن بابویه است^۳ که به موضوع امامت، به نحو عام و به موضوع غیبت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به طور ویژه پرداخته است. روی سخن در این اثر با کسانی است که به «امامت» به عنوان اصلی از اصول مذهب باور دارند، ولی در شخص هرامامی پس از امام دیگر با هم اختلاف نظر پیدا نموده‌اند. این معنا از عناوین ابواب کتاب به خوبی پیدا است.

کتاب الإمامة و التبصرة من الحيرة از گنجینه‌های ارزشمندی است که از هجوم حوادث و وقایع شکننده محفوظ مانده و به ویژه در موضوع غیبت قدیمی‌ترین اثری است که در دسترس ما قرار دارد؛ چرا که مؤلف آن، متوفای سال ۳۲۹ق است و مؤلفان دیگر غیبت‌نگاری‌های موجود، همچون نعمانی، شیخ صدوق، شیخ طوسی، سید مرتضی و شیخ مفید، همگی بعد از عصر ابن بابویه به نگارش آثار خود پرداخته‌اند.^۴
به هر روی، می‌دانیم جوامع حدیثی - که در سده‌های سوم و چهارم هجری به بعد نگاشته

۱. الرجال، ص ۲۶۱؛ فهرست کتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، ص ۲۷۳.

۲. الرجال، ص ۲۶۱.

۳. همان.

۴. برای مطالعه بیشتر در مورد جایگاه کتاب، رک: مقدمه الامامة و التبصرة من الحيرة، ص ۱۱-۱۹؛ برای برخی تردیدها در انتساب کتاب به ابن بابویه و نقد آن، رک: «حدیث‌شناسی الامامة و التبصرة من الحيرة»، ص ۱۸۱.

شده‌اند - برگرفته از متونی هستند که در دوره‌های متقدم نوشته شده و غالباً به دست ما نرسیده‌اند.^۱ براین اساس، می‌توان ادعا کرد بسیاری از متون سلف، با کمک مجموعه‌های به جا مانده از سده‌های بعد قابل بازشناسی و بازسازی‌اند.^۲

گفتنی است مفهوم «بازشناسی» متفاوت از مفاهیم «بازسازی» و «بازیابی» است؛ چرا که بازیابی به معنای گردآوری قطعات پراکنده و باقی مانده یک مصدر مفقود از مصادر بعدی و چیدن آن‌ها در کنار هم است؛ اما بازسازی عبارت است از ساختن دوباره مصدر براساس ویژگی‌های اصیل و اولیه آن. در حقیقت، به معنای بازگرداندن مصدر به شکل نخستین است. بنا براین، بازیابی متون مفقود را نباید با بازسازی آن‌ها یکی دانست؛ بلکه بازیابی یک اثر مفقود، مقدمه‌ای برای بازسازی آن به شمار می‌رود.^۳

تحلیل مصدرشناختی احادیث شیعه فواید مهمی دارد؛ از آن جمله می‌توان به: بررسی کلی روایات راوی و کتاب او، شناخت نُسخ مختلف و حل تعارض روایات، شناخت بهتر محتوای آثار مفقود و بازیابی تمام یا قسمت‌هایی از آن‌ها، کمک به کشف اشتباه استنادات مشهور، کشف اضافات و الحاقات به کتب، و کشف کتاب یا مؤلف جعلی اشاره کرد.^۴ اما بی‌تردید مهم‌ترین فایده این تحلیل به اعتبارسنجی احادیث برمی‌گردد.

توضیح، آن‌که گزارش‌های فراوان برجای مانده از محدثان متقدم امامی، حکایت از آن دارد که منابع مکتوب حدیثی در فرآیند احراز صدور نزد محدثان متقدم امامی نقش بسزایی داشته است.^۵ نمونه روشنی از توجه متقدمان به نقش و تأثیر مؤلفه‌های کتاب محور در ارزیابی‌های صدور احادیث در مقدمه کتاب من لایحضره الفقیه شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) بازتاب یافته است.^۶ شماری از عالمان متأخر، همچون شیخ بهایی، میرداماد، ملا محمدامین استرآبادی و فیض کاشانی نیز بر

۱. برای مطالعه بیشتر در این زمینه، رک: مدخل «تدوین حدیث» در دانشنامه جهان اسلام، ج ۶، ص ۷۴۹-۷۵۵.
۲. برای نمونه می‌توان از این آثار نام برد: «کتاب حلبی منبعی مکتوب در تالیف الکافی»؛ «بازشناسی مصادر کتاب الغیبه طوسی»؛ «فهارس الشیعه»؛ «بازشناسی منابع کلینی در تألیف الکافی»؛ «الکاتب النعمانی و کتاب الغیبه»؛ «تبارشناسی منابع روایات اعتقادی الکافی»؛ «تحلیل مصدرشناختی الغیبه شیخ طوسی»؛ «بازشناسی مصادر احادیث کتاب الغیبه نعمانی» و «مهدویت‌نگاری در سده‌های نخستین».
۳. برای مطالعه بیشتر درباره مفهوم بازیابی و تفاوت آن با بازسازی، رک: «بازسازی متون کهن حدیث شیعه»، ص ۶۰-۶۴.
۴. «بازشناسی مصادر احادیث کتاب الغیبه نعمانی»، ص ۶.
۵. برای تفصیل رک: «نگاهی به نقش و جایگاه مؤلفه‌های کتاب محور در ارزیابی‌های حدیثی قدما در پرتوی تحلیل منابع فهرستی».
۶. رک: من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳-۴.

این حقیقت تأکید دارند. تأثیر این مؤلفه‌ها تا بدان جاست که همین عالمان از آن به مثابه یکی از تفاوت‌های بنیادین میان حدیث پژوهی متقدمان و متأخران یاد کرده‌اند.^۱

نتایج توجه قدما به اعتبار کتاب‌های اولیه حدیثی در اوصافی چون «مُعْتَمَدٌ»، «مُعْتَمَدٌ عَلَیْهِ» و «مَعْمُولٌ عَلَیْهِ / عَلَیْهَا» در فهرس کهن برجای مانده بازتاب یافته است.^۲

معیارهای متعددی در این جا مورد توجه بوده است که عرضه کتاب بر امام و تأیید آن از جمله آن‌هاست. گزارش‌های متعدد درباره عرضه کتب حدیثی بر ائمه علیهم‌السلام و پرسش از اعتبار آن‌ها نشان از وجود سازوکاری هر چند محدود میان شاگردان ائمه علیهم‌السلام برای اطمینان به صدور احادیث موجود در این کتاب‌ها دارد که همین محتوای تأیید شده از سوی ائمه علیهم‌السلام مورد توجه محدثان پسین نیز بوده است.^۳ مقبولیت کتاب نزد محدثان و مدارس حدیثی، معیار دیگر از این دست است و این مقبولیت کتاب و توجه به شهرت آن و روایت نیز از جمله قرائین مهم بر صدور احادیث بوده است.^۴ ظاهراً توصیه ائمه علیهم‌السلام به روایات مشهور و کنار نهادن احادیث شاذ در تقویت این توجه مؤثر بوده است.^۵ وجود حدیث در کتاب و اصل یک مؤلف یا راوی از دیگر نشانه‌های توجه به ارزیابی کتاب محور از سوی قدماست. نمونه‌ای از کاربرد این معیار را می‌توان در ارزیابی شیخ صدوق از حدیثی منقول از محمد بن یعقوب بن شعیب، از پدرش، از امام صادق علیه‌السلام مشاهده نمود.^۶

برای تحلیل مصدرشناختی احادیث کتاب الإمامة و التبصرة من الحيرة این احادیث را بر اساس مشایخ بلا واسطه ابن بابویه پدر دسته‌بندی کردیم. بر اساس این دسته‌بندی معلوم شد که ایشان احادیث کتاب را از هشت تن از مشایخ نقل کرده است که پربسامدترین آن‌ها، بعد از سعد بن عبدالله، محمد بن یحیی است. از این رو، در این نوشتار به تحلیل

۱. مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین، ص ۲۶۹؛ الرواشح السماویة، ص ۱۶۱؛ الفوائد المدنیة و الشواهد المکیة، ص ۳۰، ۴۹، ۵۸، ۷۸-۷۹، ۸۷-۸۸، ۱۰۹-۱۱۳، ۱۲۲-۱۳۱، ۱۷۷-۱۷۸؛ الوافی، ج ۱، ص ۲۲-۲۶.

۲. برای نمونه رک: الرجال، ص ۵۸؛ فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۳۹، ۱۵۸، ۲۵۶، ۲۸۵، ۳۰۵ و ۳۳۵.

۳. برای نمونه رک: الکافی، ج ۷، ص ۳۱۱، ۳۲۴، ۳۳۰، ۳۶۲؛ ج ۱۰، ص ۲۶۷، ۲۸۵، ۲۹۴؛ مقاله عرضه حدیث بر امامان: قسمت اول، ص ۲۹-۵۴؛ مقاله عرضه حدیث بر امامان: قسمت دوم، ص ۱۲۰-۱۶۹؛ خاتمه مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۶.

۴. برای نمونه رک: تفصیل و سائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۳۰، ص ۲۴۴.

۵. رک: الکافی، ج ۱، ص ۶۷-۶۸.

۶. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۷۰؛ رک: مقاله نگاهی به نقش و جایگاه مؤلفه‌های کتاب محور در ارزیابی‌های حدیثی قدما در پرتوی تحلیل منابع فهرستی.

مصدرشناختی این روایات می‌پردازیم. بررسی مصدرشناختی دیگر روایات این کتاب در نوشتاری دیگر از همین قلم صورت پذیرفته است.

۲. درآمدی روش‌شناختی

برای اثبات وجود یک کتاب به عنوان یک منبع مکتوب، باید قرینه‌ای استوار بر ثبوت چنین کتابی در سند آن حدیث یا تصریحی در دیگر منابع معتبر مثل کتب فهارس، کتب تاریخی یا کتب ملل و نحل وجود داشته باشد؛ گاه برای یک مؤلف در فهارس فقط یک کتاب ذکر شده است. گاه نیز مؤلفی صاحب چندین اثر است. در این صورت، طریق کشف مصدر مکتوب از بین کتب وی، دقت در متن حدیث و تطبیق محتوای حدیث با عنوان کتبی است که در منابع رجالی به آن مؤلف نسبت داده‌اند.^۱

قرینه‌هایی، تشخیص مصدر مکتوب احادیث را میسر می‌کنند:

۱. توجه به تکرار بخش‌های آغازین سند یا تعلیق سند به اضممار در گروهی از روایات

پی‌درپی؛

۲. شناسایی بخش مشترک اسانید در گروهی از روایات پراکنده؛

۳. مبهم نبودن نام راویان در طریق منتهی به کتاب و ابهام راویان پس از او؛

۴. وجود تحویل یا اضممار در سند به گونه‌ای خاص؛

۵. هماهنگی موضوع روایت با موضوع کتابی که نام مؤلفش در سند حدیث ذکر شده است؛

۶. اخذ مستقیم حدیث از مشایخ؛

۷. انطباق سند حدیث با طریق به برخی کتاب‌های رجال سند در منابع فهرستی.

این‌ها هفت مورد از مهم‌ترین قرائن هستند.^۲

در این پژوهش قرائن اول، دوم، پنجم و هفتم بیشترین کارایی را داشته‌اند. در خلال این پژوهش، برای اشاره به این قرائن، از آن‌ها با شماره ترتیب فوق نام برده شده و از توضیح مکرر هر قرینه، ذیل احادیث خودداری گردیده است. نیز، لازم به توضیح است که به طور معمول، پژوهش‌گران با اتکا به قرائن مذکور، سعی در کشف مصادر نخستین احادیث می‌نمایند. در این تحقیق، علاوه بر استفاده از این شیوه، تلاش کرده‌ایم تا برخی طرق انتقال کتب حدیثی کهن را - که در منابع فهرستی منعکس نشده است - براساس اسناد احادیث بازیابی

۱. برای مطالعه بیش‌تر در این زمینه رک: مقاله الکاتب النعمانی و کتاب الغیبه، ص ۱۸۸-۲۰۸.

۲. برای تفصیل رک: همان.

نماییم.^۱ توضیح، این که صاحبان فهارس، خود در مقدمه آثارشان متذکر گردیده اند که ملتزم به ذکر تمام طرق خود به کتاب های گزارش شده نیستند.^۲

ما در این پژوهش در اسانیدی که طبق برخی قرائن، به یک منبع مکتوب حدیثی منتهی می شود و در منابع فهرستی به عنوان طریق به کتاب مزبور منعکس نشده است، احتمال داده ایم که آن اسانید، در عرض طرق مذکور در منابع فهرستی، طریقی برای انتقال آن کتاب بوده و صاحبان فهارس به جهت اختصار و یا عدم اعتماد از ذکر آن صرف نظر کرده اند. بدین ترتیب در مواردی از دل اسانید، داده های فهرستی و کتاب شناختی نیز استخراج شده است.

۳. منقولات ابن بابویه از محمد بن یحیی العطار

محمد بن یحیی از عالمان، فقیهان، محدثان بزرگ و دانشمند شیعه شهر مقدس قم، استاد مرحوم کلینی و محدثی با روایات زیاد و صاحب دو کتاب النوادر و مقتل الحسین (ع)، مورد اعتماد اهل علم و حدیث، موثق و «عین» بوده است.^۳

گرچه در کتاب های رجالی از تاریخ ولادت و وفات این عالم فقیه و محدث بزرگوار سخنی به میان نیامده است، اما از آن جا که وی از محضر استادانی چون محمد بن حسین بن أبی الخطاب (م ۲۶۲ ق) استفاده کرده است^۴ و استاد محدث عظیم الشأن، محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ ق)،^۵ علی بن بابویه (م ۳۲۹ ق) و محمد بن حسن بن ولید قمی (م ۳۴۳ ق) بوده است،^۶ باید در نیمه دوم قرن سوم تا اوایل قرن چهارم زیسته باشد.

وی دارای دو کتاب النوادر و مقتل الحسین (ع) بوده است.^۷ نام علی بن بابویه در طریق انتقال کتب ایشان ذکر نشده است؛ ولی چنان که مذکور افتاد، از مشایخ بی واسطه علی بن بابویه است و از این رو، به طور طبیعی، به کتب استاد خود دسترسی داشته است.^۸

۱. پس از اتمام نگارش مقاله، متوجه شدیم که فضل تقدم در ابتکار این شیوه با احسان سرخه ای در مقاله «کتاب حلبی منبعی مکتوب در تألیف الکافی» بوده است.

۲. الرجال، ص ۳؛ فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۴.

۳. الرجال، ص ۳۵۳؛ فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۴۳۹.

۴. معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواه، ج ۱۹، ص ۱۰.

۵. فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۴۳۹.

۶. معجم رجال الحديث، ج ۱۹، ص ۱۰.

۷. الرجال، ص ۳۵۳.

۸. برای مطالعه برخی شواهد پرتکرار این ادعا، رک: التوحید، ج ۱، ص ۸۲، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۳۴، ۱۴۵، ۲۹۵؛ علل الشرایع، ج ۱، ص ۳۹.

۹. ج ۲، ص ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۹۶، ۴۱۵، ۴۱۸؛ کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۷۵، ۷۶، ۱۴۷؛ معانی الأخبار، ج ۱، ص ۱۶۲، ۱۷۴.

۲۱۷ در نرم افزار درایه النور ۲، آمار روایت علی بن بابویه از محمد بن یحیی العطار، ۱۱۰۹ مورد است.

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، ابن بابویه در کتاب خود، ۲۳ مورد از اسناد احادیثش را با نام محمد بن یحیی آغاز نموده است. در این میان، در دو حدیث ۵۹ و ۸۶ در طبقه محمد بن یحیی عطف صورت گرفته است و محمد بن یحیی و احمد بن ادریس بر یکدیگر عطف شده‌اند. تشخیص قطعی این‌که این احادیث به طور مستقیم از کتاب النوادر محمد بن یحیی گرفته شده یا از کتب دیگران، مشکل و نیازمند بررسی‌های دقیق و تخصصی است. در تمام منقولات ابن بابویه از محمد بن یحیی، احتمال قوی، اخذ احادیث از کتب: النوادر محمد بن یحیی، الإمامه محمد بن احمد، الإمامه یونس بن عبدالرحمن و الإمامه و وصایا الإمامه علیه السلام محمد بن حسین بن ابی الخطاب است. هم‌چنین، این احتمال نیز وجود دارد که این راویان هم، این احادیث را از منابع متقدم بر خود گرفته باشند. این از آن رواست که بسیاری از رجال واقع در اسناد این احادیث دارای تألیف یا تألیفاتی در زمینه امامت بوده‌اند. بنا بر این، بسیاری از احتمالات و تحلیلاتِ مصدرشناختی که در این تحقیق، در ذیل احادیث آورده‌ایم، در عرض یکدیگر نبوده و با هم قابل جمع است. لازم به یادآوری است تحلیل‌های مصدرشناختی در این تحقیق به ترتیبِ کهن‌ترین منبعِ مکتوب مرتب گردیده است. این احتمال را نیز نباید از نظر دور داشت که ابن بابویه حدیث را از تألیفات راویان متقدم بر محمد بن یحیی گرفته باشد که به واسطه محمد بن یحیی به او رسیده بوده است.

در هر روی، منقولات محمد بن یحیی در کتاب الإمامه و التبصرة من الحيرة از پنج تن روایت شده و اسناد این منقولات با درج شماره حدیث در کتاب، در جداولی در ذیل ارائه گردیده است. در هر مورد پس از ذکر صورت بازسازی شده اسناد در جداول، به تحلیل مصدرشناختی هریک از احادیث پرداخته‌ایم. لازم به توضیح است که یک سند مشتمل بر عطف به دو سند قابل تحلیل است. بدین ترتیب شمار اسناد مورد مطالعه در این تحقیق ۲۴ سند است که مربوط به ۲۳ حدیث است.

۳-۱. منقولات محمد بن یحیی از محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری

ردیف	شماره حدیث	سند حدیث
۱	۳۹	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ ابْنِ فَضَالٍ، عَنْ مَرْوَانَ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحُجْرِ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ، قَالَ

ردیف	شماره حدیث	سند حدیث
۲	۴۰	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمُنْقَرِيِّ: (و) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْوَاسِطِيِّ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنِ (الْحُسَيْنِ بْنِ نُؤَيْرِ بْنِ) أَبِي فَاخِتَةَ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ، قَالَ
۳	۴۸	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ، قَالَ
۴	۴۹	و [محمد بن يحيى] عنه [محمد بن احمد] عن مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِئَابٍ، عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ وَزُرَّازَةَ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام ، قَالَ
۵	۵۶	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَارَ، عَنْ أَخِيهِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ، عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَثُوبٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الصَّرِيرِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام
۶	۵۷	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ صَفْوَانَ، عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام
۷	۵۸	و [محمد بن يحيى] عنه [محمد بن احمد] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَمْرَةَ الْقُمِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْقُرَشِيِّ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبَلَادِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام ، يَقُولُ
۸	۶۵	و عَنْهُ [محمد بن يحيى] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام
۹	۶۸	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشَّامِيِّ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَشْبَاطٍ، عَنِ الْحَسَنِ مَوْلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي الْحَكَمِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْجَعْفَرِيِّ عَنْ يَزِيدَ بْنِ سَلِيطٍ الرَّيْدِيِّ، قَالَ: لَقِينَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام

ردیف	شماره حدیث	سند حدیث
۱۰	۸۵	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ، عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام
۱۱	۸۶	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، وَأَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ، قَالَ
۱۲	۸۷	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ، قَالَ

حدیث ۳۹. طبق قرینه دوم و پنجم، ابن بابویه این حدیث را از کتاب الإمامه محمد بن احمد گرفته است.^۱

حدیث ۴۰. براساس داده‌های مصحح کتاب، سند این حدیث در هر دو نسخه مورد مراجعه وی اضطراب دارد و به صورت «سَلِيمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْمُنْقَرِيّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْوَاسِطِيِّ» ذکر شده است. همچنین براساس تحقیق او، این سند در علل الشرایع صدوق به صورت «الْمُنْقَرِيّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنِ الْحُسَيْنِ الْوَاسِطِيِّ» ثبت شده که آن هم مضطرب است. از این رو، مصحح براساس قرائنی آن را تصحیح قیاسی کرده است و ما با اعتماد به تصحیح او، این دو سند را آورده‌ایم.^۲

لازم به ذکر است که مصحح، این نکته را نیز یادآور شده است که منظور از ابی فاخته - که علی بن بابویه در سند خود، وی را راوی بی واسطه از امام صادق عليه السلام ذکر می‌کند - در اصل، حسین بن ثویر بن ابی فاخته است که این امر، با توجه به سایر مصادر این حدیث قابل پذیرش است.^۳ به عبارت دیگر، همه مصادر به نقل از یونس بن عبدالرحمن عن حسین بن ثویر ذکر نموده‌اند و ابی فاخته، جدّ حسین، از اصحاب امام علی عليه السلام است.^۴

۱. الرجال، ص ۳۴۸.

۲. رک: الإمامة و التبصرة من الحيرة، ص ۵۶، پ ۱.

۳. همان.

۴. رک: من لايحضره الفقيه، ج ۳، ص ۳۰۰؛ کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۴۱۴؛ فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، ص ۱۹۶ و ۲۲۶.

با توجه به عطف صورت گرفته در سند حدیث، طبق قرینه دوم و پنجم، در سند اول، منبع مکتوب اخذ حدیث، کتاب الإمامه محمد بن احمد است^۱ و طبق قرینه پنجم، در سند دوم، حدیث از کتاب الإمامه یونس بن عبدالرحمن اخذ شده است.^۲

حدیث ۴۸. قوی‌ترین احتمال طبق قرینه پنجم، اخذ حدیث از کتاب الإحتجاج فی الإمامه^۳ و یا الإمامه^۴ ابن ابی عمیر است. به نظر می‌رسد این دو عنوان به یک کتاب اشاره دارد. در واقع، ابن ابی عمیر صاحب یک کتاب در زمینه امامت است که با دو عنوان از آن یاد شده است.

ضمن این‌که محمد بن احمد نیز صاحب کتاب الإمامه است^۵ که به محل بحث مرتبط است (قرینه پنجم). لذا می‌توان احتمال داد کتاب ابن ابی عمیر به دست محمد بن احمد رسیده است و ایشان این حدیث را در کتاب خود به نقل از کتاب ابن ابی عمیر نقل کرده است.

حدیث ۴۹. طبق قرینه پنجم، مصدر مکتوب اخذ حدیث، کتاب الإمامه و الوصیه علی بن رئاب است.^۶ محتمل است حسن بن محبوب نیز در کتاب النوادر و یا المشیخه خود، از کتاب وی نقل نموده باشد.^۷

هم‌چنین، می‌توان سند این حدیث را طریقی دیگر برای انتقال کتاب علی بن رئاب دانست که در کتب فهرستی به آن اشاره نشده است و طبق قرینه پنجم، ادعا نمود این حدیث را محمد بن حسین در کتاب الإمامه و یا وصایا الإنمیه^۸ خویش^۹ به نقل از کتاب علی بن رئاب آورده، و محمد بن احمد نیز در کتاب الإمامه خود^۹ به نقل از کتاب محمد بن حسین و یا علی بن رئاب ذکر نموده‌اند.

حدیث ۵۶. مصحح کتاب به قرینه نقل تمام یا بخش‌هایی از این حدیث در مصادر مختلف از فیض بن مختار و ادعای کشی مبنی بر این‌که اولین فردی که از امام صادق^ع امامت فرزندشان، موسی بن جعفر^ع را شنیده است، فیض بن مختار است و به دلیل بعید بودن

۱. الرجال، ص ۳۴۸.

۲. همان، ص ۴۴۶؛ فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۵۱۱.

۳. الرجال، ص ۳۲۶.

۴. فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۴۰۴.

۵. الرجال، ص ۳۴۸.

۶. همان، ص ۲۵۰؛ فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۲۶۳.

۷. فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۱۲۲.

۸. الرجال، ص ۳۳۴.

۹. همان، ص ۳۴۸.

احتمال تعدد روایت برای این حدیث طولانی، احتمال قوی داده است که أبوجعفر الضریر، همان محمد بن فیض بن المختار باشد که از پدرش، فیض بن المختار نقل روایت کرده است. از نظر مصحح، عبارت نجاشی در ترجمه فیض بن المختار - که وی را صاحب کتابی معرفی می نماید که پسرش، جعفر آن را روایت می کند^۱ - خالی از تصحیف نیست و صحیح آن «پسرش أبوجعفر» است. در مصادر حدیثی، برای فیض فرزندی که از وی نقل روایت نموده باشد، جز محمد ذکر نشده است؛^۲ چنان که در کتاب رجال شیخ طوسی نیز این چنین نام برده شده است؛^۳ مضاف بر این که عادتاً به اسامی محمد، کنیه أبوجعفر داده می شده است.^۴

به هر روی، أبوجعفر ضریر و پدرش هر که باشند، قوی ترین احتمال در مورد مصدر مکتوب این حدیث به قرینه پنجم، اخذ حدیث از یکی از کتب البشارات، الملاحم و یا المثالب علی بن مهزیار است.^۵ می دانیم که ابراهیم بن مهزیار، تمامی کتب برادرش علی را روایت نموده است.^۶ نیز، طبق قرینه پنجم، می توان گفت محمد بن احمد این حدیث را در کتاب الإمامه خویش نقل نموده است.^۷ محتمل است مطابق سند این حدیث، محمد بن احمد نیز در طریق انتقال کتب علی بن مهزیار قرار داشته باشد؛ هر چند در کتب فهرستی به آن اشاره ای نشده است.

حدیث ۵۷. قوی ترین احتمال، طبق قرینه پنجم، اخذ حدیث از کتاب الإمامه عبدالله بن مسکان است؛^۸ همان طور که می توان احتمال داد صفوان بن یحیی در کتاب المثالب و یا النوادر خود^۹ به نقل از کتاب ابن مسکان و نیز، محمد بن احمد در کتاب الإمامه خویش^{۱۰} به نقل از کتاب المثالب و یا النوادر صفوان بن یحیی و یا کتاب الإمامه ابن مسکان، این حدیث را ذکر نموده اند.

می دانیم که صفوان بن یحیی در طریق انتقال کتاب عبدالله بن مسکان قرار دارد. هم چنین، به استناد سند این حدیث می توان احتمال داد محمد بن احمد نیز در طریق انتقال کتاب عبدالله بن مسکان و صفوان بن یحیی قرار داشته است؛ هر چند در کتب

۱. همان، ص ۳۱۱.

۲. إقبال الأعمال، ج ۱، ص ۱۰.

۳. الرجال، ص ۲۹۲.

۴. الإمامة و التبصرة من الحيرة، ص ۶۹، پ ۹.

۵. الرجال، ص ۲۵۳؛ فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۲۶۵.

۶. همان.

۷. الرجال، ص ۳۴۸.

۸. همان، ص ۲۱۴.

۹. همان، ص ۱۹۷؛ فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۲۴۱.

۱۰. الرجال، ص ۳۴۸.

فهرستی به آن اشاره‌ای نشده است.

حدیث ۵۸. با توجه به محتوای حدیث و قرینه دوم و پنجم، مصدر مکتوب اخذ این حدیث، کتاب وصایا الإمامه علیه السلام محمد بن حسین است؛^۱ اما از آن جا که محمد بن احمد نیز صاحب کتاب الإمامه^۲ است که به موضوع حدیث مرتبط است، می‌توان احتمال داد کتاب محمد بن حسین، به دست محمد بن احمد نیز رسیده است و ایشان این حدیث را در کتاب خود به نقل از کتاب محمد بن حسین نقل نموده است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت محمد بن احمد نیز در طریق انتقال کتاب محمد بن حسین قرار داشته است؛ هر چند کتب فهرستی وی را در طریق انتقال کتاب محمد بن حسین ذکر نکرده‌اند.

حدیث ۶۸. طبق قرینه پنجم، مصدر مکتوب اخذ این حدیث، کتاب التفسیر علی بن أسباط است.^۳ هم‌چنین، سند این حدیث می‌تواند طریقی دیگری به کتاب وی باشد که در کتب فهرستی به آن اشاره‌ای نشده است و حسن بن موسی نیز این حدیث را در کتاب الرد علی الواقفیه خود^۴ به نقل از کتاب علی بن أسباط و محمد بن احمد در کتاب الإمامه خویش^۵ به نقل از کتاب حسن بن موسی و یا کتاب علی بن أسباط ذکر نموده‌اند. مطابق سند این حدیث، محتمل است محمد بن احمد نیز در طریق انتقال کتاب حسن بن موسی قرار داشته باشد؛ هر چند در کتب فهرستی مذکور نیست.

حدیث ۸۵. می‌توان گفت مراد از عبارت «عمن ذکره» به قرینه حدیث ۵۷، یعقوب بن یزید یا به قرینه حدیث ۶۵، علی بن اسماعیل است. قوی‌ترین احتمال، طبق قرینه پنجم، اخذ حدیث از کتاب الملاحم و یا النوادر صفوان بن یحیی است.^۶ محتوای حدیث و نیز ذکر آن ذیل باب النوادر، با عناوین هر دو کتاب متناسب است. قرینه‌ای مبنی بر این که حدیث از کدام یک از این کتب اخذ شده است، در دسترس نیست. هم‌چنین، طبق قرینه پنجم، می‌توان گفت محمد بن احمد نیز در کتاب الإمامه خود، این حدیث را به نقل از کتب صفوان بن یحیی ذکر نموده است.^۷ به عبارت دیگر، طبق سند این حدیث، می‌توان گفت

۱. همان، ص ۳۳۴.

۲. همان، ص ۳۴۸.

۳. همان، ص ۲۵۲.

۴. همان، ص ۴۲.

۵. همان، ص ۳۴۸.

۶. همان، ص ۱۹۷؛ فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۲۴۱.

۷. الرجال، ص ۳۴۸.

محمد بن احمد نیز در طریق انتقال کتب صفوان بن یحیی قرار دارد؛ هر چند در کتب فهرستی از وی در طریق انتقال کتب صفوان بن یحیی نامی به میان نیامده است.

حدیث ۸۶. قوی ترین احتمال به قرینه دوم و پنجم، اخذ حدیث از کتاب الإمامه محمد بن احمد است؛^۱ هر چند به دلیل یکی بودن عنوان باب این حدیث با عنوان کتاب النوادر محمد بن یحیی می توان حکم به اخذ مستقیم این حدیث از کتاب محمد بن یحیی نیز نمود.^۲

حدیث ۸۷. به دلیل یکی بودن عنوان باب این حدیث با کتاب النوادر ابی ایوب الخزاز می توان گفت حدیث از کتاب وی اخذ شده^۳ و صفوان بن یحیی در کتاب الملاحم و یا النوادر خود^۴ این حدیث را از کتاب ابی ایوب نقل نموده است. محتوای حدیث و نیز ذکر آن ذیل باب النوادر، با عناوین هر دو کتاب صفوان بن یحیی متناسب است. قرینه ای مبنی بر این که حدیث در کدام یک از این کتب نقل شده است، در دسترس نیست؛ مضاف بر این که، طبق قرینه پنجم، می توان گفت محمد بن احمد این حدیث را در کتاب الإمامه خویش به نقل از کتاب النوادر و یا الملاحم صفوان بن یحیی و یا النوادر ابی ایوب ذکر کرده است.^۵ با توجه به سند این حدیث، همان گونه که پیش تر مذکور افتاد، می توان گفت محمد بن احمد در طریق انتقال کتب صفوان بن یحیی و هم چنین، کتاب ابی ایوب قرار دارد؛ هر چند در کتب فهرستی به آن اشاره ای نشده است.

۲-۳. منقولات محمد بن یحیی از محمد بن حسین بن ابی الخطاب

ردیف	شماره حدیث	سند حدیث
۱۳	۵	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ يَعْقُوبَ السَّرَّاجِ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام
۱۴	۶	و [محمد بن یحیی] عَنْهُ [محمد بن حسین] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَا: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام

۱. همان.

۲. همان، ص ۳۵۳.

۳. همان، ص ۲۰.

۴. همان، ص ۱۹۷؛ فهرست کتب الشیعه و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۲۴۱.

۵. الرجال، ص ۳۴۸.

ردیف	شماره حدیث	سند حدیث
۱۵	۷	و [محمد بن یحیی] عَنْهُ [محمد بن حسین] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ بَعْضِ الثَّقَاتِ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ
۱۶	۵۴	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ، عَنِ ابْنِ فَضَالٍ، عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ زُرَّارَةَ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ، قَالَ
۱۷	۶۴	و عَنْهُ [محمد بن یحیی] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ وَهَيْبِ بْنِ حَفْصٍ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام
۱۸	۵۵	و عَنْهُ [محمد بن یحیی] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ، عَنْ فَضِيلٍ، عَنْ طَاهِرٍ، قَالَ: كُنْتُ قَاعِدًا عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام
۱۹	۶۳	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ، عَنْ فَضِيلٍ، عَنْ طَاهِرٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ، قَالَ:
۲۰	۷۲	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَصْبَاطٍ: عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ، قَالَ قُلْتُ:
۲۱	۸۰	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ: عَنْ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِيهِ عليه السلام ، قَالَ

حدیث ۵. این حدیث می‌تواند از کتاب المشیخه و یا النوادر حسن بن محبوب گرفته شده باشد؛^۱ ضمن این‌که محمد بن حسین نیز صاحب کتاب الإمامه است که به موضوع حدیث مرتبط است.^۲ لذا می‌توان احتمال داد ایشان این حدیث را در کتاب خود از آثار حسن بن محبوب نقل نموده باشد. هم‌چنین، محتمل است سند این حدیث، طریقی دیگر به کتب حسن بن محبوب باشد که در کتب فهرستی به آن اشاره نشده است. در غیر این صورت، طبق قرینه دوم و پنجم، ابن بابویه این حدیث را مستقیماً از کتاب الإمامه محمد بن حسین گرفته است.^۳

حدیث ۶. طبق قرینه پنجم، منبع مکتوب این حدیث کتاب الإحتجاج فی الإمامه^۴ و یا الإمامه^۵ محمد بن ابی عمیر است که محمد بن عیسی در کتاب الإمامه خود^۶ از کتاب وی

۱. فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۱۲۲.

۲. الرجال، ص ۳۳۴.

۳. همان.

۴. همان، ص ۳۲۶.

۵. فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۴۰۴.

۶. الرجال، ص ۳۳۳.

نقل نموده است. هم چنین، می توان گفت محمد بن حسین نیز این حدیث را در کتاب الإمامه خود^۱ به نقل از کتاب ابن ابی عمیر ذکر نموده است.

اگر این احتمال مفروض گردد که محمد بن حسین در کتاب خود از کتاب الإمامه محمد بن عیسی، نقل نموده است، می توان احتمال داد محمد بن حسین نیز در طریق انتقال کتاب محمد بن عیسی قرار داشته است؛ هر چند در کتب فهرستی از وی در طریق انتقال کتب محمد بن عیسی بن عبید، نامی به میان نیامده است.

حدیث ۷. به قرینه حدیثی مشابه در کتاب علل الشرایع^۲، محتمل است منظور از عبارت «بعض الثقات»، سعد بن ابی خلف اشعری باشد.^۳

طبق قرینه اول و پنجم، منبع مکتوب اخذ این حدیث کتاب الإمامه محمد بن عیسی بن عبید است^۴ و محتملاً محمد بن حسین نیز در کتاب الإمامه خود، از کتاب محمد بن عیسی نقل نموده است. به عبارت دیگر، همان گونه که در حدیث قبل مذکور گردید، می توان محمد بن حسین را نیز در طرق انتقال کتاب محمد بن عیسی به شمار آورد؛ هر چند کتب فهرستی از وی در طرق انتقال کتاب محمد بن عیسی نامی نبرده اند.

حدیث ۵۴ و ۶۴. قوی ترین احتمال، با توجه به محتوای حدیث و طبق قرینه دوم و پنجم، اخذ حدیث از کتاب الإمامه و یا وصایا الإمامه^۵ محمد بن حسین است. ^۵ قرینه ای مبنی بر این که حدیث از کدام یک از این دو کتاب اخذ شده است، در دسترس نیست.

حدیث ۵۵ و ۶۳. با توجه به مطابقت کامل اسناد این دو حدیث بر یکدیگر، مصدر مکتوب این احادیث می تواند کتاب المشیخه و یا النوادر جعفر بن بشیر باشد. کتاب المشیخه وی همانند کتاب المشیخه حسن بن محبوب دانسته شده است. این ادعا می تواند به عنوان قرینه، احتمال اخذ حدیث از کتاب المشیخه^۶ وی را تقویت نماید. نیز، طبق قرینه پنجم می توان گفت محمد بن حسین این احادیث را در کتاب الإمامه و یا وصایا الإمامه^۷ خود، به نقل از کتب وی ذکر نموده باشد. در غیر این صورت، طبق قرینه دوم و

۱. همان، ص ۳۳۴.

۲. علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۹۲.

۳. الرجال، ص ۱۷۸؛ فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۲۱۷.

۴. الرجال، ص ۳۳۳.

۵. همان، ص ۳۳۴.

۶. همان، ص ۱۱۹؛ فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۱۰۹.

۷. الرجال، ص ۳۳۴.

پنجم، ابن بابویه این دو حدیث را از کتاب الإمامه و یا وصایا الإمامه علیه السلام محمد بن حسین اخذ کرده است.^۱

حدیث ۶۵. قوی‌ترین احتمال طبق قرینه پنجم، اخذ حدیث از کتاب الإمامه عبدالله بن مسکان است^۲ که صفوان بن یحیی نیز در کتاب المثالب و یا النوادر خود^۳ از کتاب وی نقل نموده است. این احتمال از آن جا تقویت می‌شود که صفوان بن یحیی در طریق انتقال کتاب عبدالله بن مسکان قرار دارد. هم‌چنین، می‌توان گفت محمد بن احمد نیز در کتاب الإمامه خویش^۴ آن را به نقل از کتاب ابن مسکان و یا کتب صفوان بن یحیی ذکر کرده است و مطابق سند این حدیث، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره گردید، محمد بن احمد نیز در طریق انتقال کتاب عبدالله بن مسکان و صفوان بن یحیی قرار دارد؛ هر چند در کتب فهرستی به آن اشاره‌ای نشده است.

حدیث ۷۲. به قرینه احادیث مشابه در دیگر منابع حدیثی، منظور از «بعض أصحاب أبي عبدالله»، حکم بن مسکین^۵ و عبید بن زراره^۶ است.^۷

با توجه به اشتراک علی بن أسباط در همه اسانیدی که برای این حدیث ذکر شده است، قوی‌ترین احتمال مربوط به اخذ حدیث از کتاب النوادر، الدلائل و یا اصل وی است.^۸ قرینه‌ای مبنی بر این که حدیث از کدام یک از کتب وی اخذ شده است، در دسترس نیست. طبق قرینه پنجم، می‌توان گفت محمد بن حسین نیز در کتاب الإمامه و یا وصایا الإمامه علیه السلام خویش، از کتب وی نقل نموده است.^۹ در غیر این صورت، طبق قرینه دوم و پنجم، مصدر مکتوب مورد استفاده ابن بابویه در اخذ این حدیث کتاب الإمامه و یا وصایا الإمامه علیه السلام محمد بن حسین است.^{۱۰}

۱. همان.

۲. همان، ص ۲۱۴.

۳. همان، ص ۱۹۷؛ فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۲۴۱.

۴. الرجال، ص ۳۴۸.

۵. همان، ص ۱۳۶ و ۴۲۶؛ فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۱۶۰.

۶. رساله ابی غالب الزراری إلى ابن ابی نه فی فکر آل أعین، ص ۲۱۶؛ الرجال، ص ۲۳۳؛ فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۳۰۸.

۷. رک: بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۴۷۷ و ۴۸۸؛ الکافی، ج ۱، ص ۲۷۴.

۸. الرجال، ص ۲۵۲؛ فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۲۶۸.

۹. الرجال، ص ۳۳۴.

۱۰. همان.

حدیث ۸۰. قوی ترین احتمال طبق قرینه پنجم و هفتم، مربوط به اخذ حدیث از کتاب النوادر محمد بن سنان است؛^۱ همان طور که طبق قرینه پنجم، احتمال می رود محمد بن حسین در کتاب الإمامه و یا وصایا الإمامه علیه السلام خویش، از کتاب وی نقل نموده باشد.^۲

۳-۳. نقل محمد بن یحیی از عبدالله بن محمد بن عیسی

ردیف	شماره حدیث	سند حدیث
۲۲	۲	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْعَلَا، عَنْ أَبِي حَمَزَةَ الثُّمَالِيِّ، قَالَ: قَالَ الْبَاقِرُ عليه السلام

حدیث ۲. این حدیث می تواند از کتاب النوادر أبوحمزه ثمالی گرفته شده باشد.^۳ محتمل است محمد بن یحیی نیز این حدیث را در کتاب النوادر خود، از کتاب وی نقل نموده باشد.^۴ احتمال نقل شفاهی ابن بابویه از محمد بن یحیی را نیز نمی توان از نظر دور داشت.

۳-۴. نقل محمد بن یحیی از محمد بن حسین واسطی

ردیف	شماره حدیث	سند حدیث
۲۳	۴۰	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمِنْقَرِيِّ: (و) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْوَاسِطِيِّ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنِ (الْحُسَيْنِ بْنِ ثَوْبَرِ بْنِ) أَبِي فَاخْتَةَ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ، قَالَ

حدیث ۴۰. در مورد این حدیث و مصدر مکتوب آن قبلاً سخن گفته شد. از آن جا که در آغاز مقاله ملتزم به بررسی اسناد تمام منقولات از محمد بن یحیی شدیم، این سند را - که مشتمل بر عطف است - به اعتبار محمد بن حسین واسطی، دوباره ذکر کردیم.^۵

۱. همان، ص ۳۲۸.

۲. همان، ص ۳۳۴.

۳. همان، ص ۱۱۵؛ فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۱۰۵.

۴. الرجال، ص ۳۵۳.

۵. رک: ح ۴۰، ردیف ۱-۳.

۳-۵. نقل محمد بن یحیی از محمد بن عبد الجبار

ردیف	شماره حدیث	سند حدیث
۲۴	۵۹	أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ، عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ صَبِيحٍ، قَالَ

حدیث ۵۹. اگر عبارت «له روایات» - که شیخ طوسی آن را در مورد محمد بن عبد الجبار به کار برده^۱ - به معنای «له کتاب» و یا «له کتاب نوادر» در نظر گرفته شود،^۲ طبق قرینه هفتم احتمال می رود این حدیث از کتاب محمد بن عبد الجبار اخذ شده باشد؛ هر چند این عبارت در الفهرست شیخ طوسی، معانی متفاوتی را شامل می گردد.^۳ در غیر این صورت، این حدیث می تواند از کتاب النوادر محمد بن یحیی گرفته شده باشد.^۴ در این مورد، این حدیث را نیز، با توجه به کمبود قراین اخذ از منبع مکتوب احتمال نقل شفاهی نمی توان از نظر دور داشت.

۴. نتیجه

در بررسی و تحلیل مصدرشناختی منقولات ابن بابویه از محمد بن یحیی در الإمامة و التبصرة من الحيرة، نتایج کلی زیر به دست آمد:

۱. از میان ۲۳ حدیث منقول از محمد بن یحیی به نظر می رسد نزدیک ترین منابع به عصر ابن بابویه و محتمل ترین منابع مورد استفاده او کتاب های: الإمامة محمد بن احمد، الإمامة یونس بن عبد الرحمن، الإمامة و وصایا الإمامة محمد بن حسین و النوادر محمد بن یحیی باشد.
۲. مصادری که نسبت به عصر ابن بابویه، کهن تر محسوب می شوند و محتمل است احادیث مورد استفاده وی از این کتب گرفته شده یا در آن ها نیز نقل شده باشد، عبارت اند از: کتاب التفسیر علی بن أسباط، کتاب النوادر أبی آیوب الخزاز، کتاب المشیخه و یا النوادر جعفر بن بشیر، کتاب النوادر أبو حمزه الثمالی، روایات محمد بن عبد الجبار، کتاب الإمامة و الوصیة علی بن رئاب، کتاب النوادر و یا المشیخه حسن بن محبوب، کتاب الإمامة عبد الله

۱. فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۴۱۵.

۲. برای مطالعه بیشتر در این باره، رک: «کاربرد له روایات و ارتباط آن با کتاب نوادر».

۳. رک: همان.

۴. الرجال، ص ۳۵۳.

بن مسکان، کتاب الرد علی الواقفیه حسن بن موسی الخشاب، کتاب البشارات، الملاحم و یا المثالب علی بن مهزیار، کتاب الملاحم، المثالب و یا النوادر صفوان بن یحیی، کتاب النوادر محمد بن سنان و کتاب الإمامه محمد بن عیسی بن عبید.

۳. داده‌های فهرستی - که از اسانید مورد مطالعه استخراج شد - مشتمل بر موارد زیر است:

۳-۱. طبق اسناد احادیث ۶ و ۷، می‌توان احتمال داد محمد بن حسین بن ابی خطاب نیز در طریق انتقال کتاب الإمامه محمد بن عیسی قرار داشته است.

۳-۲. می‌توان سند حدیث ۴۹ را طریقی دیگر برای انتقال کتاب الإمامه و الوصیه علی بن رثاب دانست و ادعا نمود که محمد بن حسین و محمد بن احمد نیز در طریق انتقال کتاب علی بن رثاب قرار دارند؛ هر چند در کتب فهرستی بیان نشده است.

۳-۳. به نظر می‌رسد محمد بن احمد، به استناد سند حدیث ۵۶، در طریق انتقال کتب علی بن مهزیار، مطابق اسناد احادیث ۵۷ و ۶۵، در طریق انتقال کتاب الإمامه عبدالله بن مسکان، طبق اسانید احادیث ۵۷، ۶۵، ۸۵ و ۸۶ در طریق انتقال کتب صفوان بن یحیی و مطابق سند حدیث ۵۸ در طریق انتقال کتاب وصایا الإمامه علیه السلام محمد بن حسین بن ابی الخطاب قرار داشته است؛ هر چند در کتب فهرستی به آن اشاره‌ای نشده است؛ خصوصاً که به تصریح نجاشی و طوسی، محمد بن احمد فردی کثیر الروایه معرفی شده که به معنای وساطت او در طریق انتقال آثار بسیار است.

۳-۴. نیز، به نظر می‌رسد سند حدیث ۶۸ می‌تواند طریقی دیگر به کتاب التفسیر علی بن أسباط باشد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که حسن بن موسی و محمد بن احمد نیز در طریق انتقال کتاب علی بن أسباط قرار دارند؛ اما در کتب فهرستی ذکر نشده‌اند.

کتابنامه

إقبال الأعمال، علی بن موسی بن طاووس، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۹ق.

الإمامة و التبصرة من الحيرة، علی بن حسین بن بابویه، قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ۱۴۰۴ق.

بازسازی متون کهن حدیث شیعه، سید محمد عمادی حائری، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۴ش.
بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، محمد بن حسن صفارقمی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.

تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن حسن حر عاملي، قم: موسسه آل البيت (عليه السلام)، ١٤١٤ق.

التوحيد، شيخ صدوق، تصحيح: هاشم حسيني طهراني، قم: دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٦ق.

خاتمة مستدرک الوسائل، حسين نوري طبرسي، قم: موسسه آل البيت (عليه السلام)، ١٤١٥ق.

الرجال، احمد بن علي نجاشي، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، ١٣٦٥ش.

رسالة أبي غالب الزراري إلى ابن ابنه في ذكر آل أعين ابوغالب احمد بن محمد زاري، قم: مركز البحوث والتحقيقات الإسلامية، ١٣٦٩ش.

الرواشح السماوية، محمد باقر بن محمد ميرداماد، تحقيق: غلام حسين قيصره ها و نعمت الله جليلي، قم: دار الحديث، ١٣٨٠ش.

علل الشرايع، شيخ صدوق، مقدمه: محمد صادق بحر العلوم، قم: مكتبة الداوري، بی تا.

الفوائد المدنية و الشواهد المكية، محمد امين استرآبادي، تحقيق: رحمت الله رحمتي اراكي، قم: موسسه النشر الإسلامی، ١٤٢٤ق.

فهارس الشيعة، مهدي خداميان الآراني، قم: موسسه تراث الشيعة، ١٣٨٩ش.

فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنّفين و أصحاب الأصول، محمد بن حسن طوسي، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، بی تا.

الكافي، محمد بن يعقوب كليني، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.

كمال الدين و تمام النعمه، شيخ صدوق، تصحيح: علي اكبر غفاري، تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٣٩٥ق.

مشرق الشمسین و إكسیر السعادتین، محمد بن حسين بهايي عاملي، قم: مكتبة بصيرتي، بی تا.

معاني الأخبار، شيخ صدوق، تصحيح علي اكبر غفاري، قم: دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٣٦١ش.

معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواه، ابوالقاسم خويي، بی جا، بی تا، ١٣٧٣ش.

مقدمة الإمامة و التبصرة من الحيرة، علي بن حسين بن بابويه، سيد محمدرضا حسيني جلالی، ١٤٠٤ق.

- من لایحضره الفقیه، شیخ صدوق، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴-۱۴۱۳ق.
- مهدویت نگاری در سده های نخستین، محمد معرفت، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۹ش.
- الوافی، محمد محسن فیض کاشانی، اصفهان، مکتبه الإمام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ۱۴۰۶ق.
- «بازشناسی مصادر احادیث کتاب الغیبه نعمانی»، محمد معرفت و محمد غفوری نژاد، مجله شیعه پژوهی، ۱۳۹۷ش، ش ۱۴، ص ۵-۲۶.
- «بازشناسی مصادر کتاب الغیبه طوسی»، محمد مسعودی، مجله انتظار موعود، ۱۳۸۸ش، ش ۲۸، ص ۱۳۳-۱۵۲.
- «بازشناسی منابع کلینی در تدوین الکافی»، عبدالرضا حمادی، و سید علیرضا حسینی، مجله حدیث پژوهی، ۱۳۹۳ش، ش ۱۱، ص ۱۸۱-۲۰۶.
- «تبارشناسی منابع روایات اعتقادی الکافی»، اسماعیل اثباتی و سید کاظم طباطبایی پور، نشریه کتاب قیم، ۱۳۹۶ش، ش ۱۷، ص ۲۵۶-۲۸۸.
- «تحلیل مصدرشناختی الغیبه شیخ طوسی»، محمد معرفت و محمد غفوری نژاد، مجله انتظار موعود، ۱۳۹۶ش، ش ۵۷، ص ۵-۲۷.
- «تدوین حدیث»، مجید معارف، محسن معینی و لیلیا هوشنگی، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر: غلامعلی حداد عادل، ج ۶، ص ۷۴۹-۷۵۵، ۱۳۸۱ش.
- «حدیث شناسی الإمامة والتبصرة من الحيرة، نجم الدین طوسی و محمد مهدی لطفی، مجله انتظار موعود، ۱۳۸۵ش، ش ۱۸، ص ۱۷۹-۲۰۸.
- «عرضه حدیث بر امامان (علیهم السلام): قسمت اول»، عبدالهادی مسعودی، مجله علوم حدیث، ۱۳۷۶ش، ش ۹، ص ۲۹-۵۴.
- «عرضه حدیث بر امامان (علیهم السلام): قسمت دوم»، عبدالهادی مسعودی، مجله علوم حدیث، ۱۳۷۷ش، ش ۹، ص ۱۲۰-۱۶۹.
- «الکاتب النعمانی و کتاب الغیبه»، محمد جواد شبیری زنجانی، مجله علوم حدیث، ۱۴۱۹ق، ش ۳، ص ۱۷۵-۲۳۸.
- «کاربرد له روایات و ارتباط آن با کتاب نوادر»، احسان سرخه ای، مجله علوم حدیث، ۱۳۹۵ش، ش ۸۱، ص ۹۸-۱۲۵.

- «کتاب حلبی منبعی مکتوب در تالیف الکافی»، احسان سرخه‌ای، مجله علوم حدیث، ۱۳۸۸ش، ش ۵۱، ص ۳۴-۵۸.
- «منبع معتبر و نشانه‌های آن نزد محدثان متقدم امامی: نگاهی به جایگاه منبع مکتوب در حدیث پژوهی قدما»، حمید باقری، مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۱۳۹۳ش، ش ۱، ص ۱-۲۶.
- «نگاهی به نقش و جایگاه مؤلفه‌های کتاب محور در ارزیابی‌های حدیثی قدما در پرتو تحلیل منابع فهرستی»، حمید باقری، مجله علوم حدیث، ۱۳۹۲ش، ش ۶۸، ص ۳-۲۸.

تبیین دلالتی احادیث عرضه بر قرآن و کارکرد مصداقی آن در شناخت مجعولات حدیثی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۷/۱۸

نفسیه فقیهی مقدس^۱

سعید غفراللهی^۲

امیرحسین بانکی پور فرد^۳

چکیده

نوشتار حاضر - که با روش تحلیلی - توصیفی و بهره‌گیری از ابزار کتابخانه‌ای به نگارش درآمده است - گستره بهره‌برداری از احادیث عرض را در تشخیص صدور، دلالت و جهت روایات می‌کاود و پس از آن امکان و ضرورت عرضه احادیث به قرآن را از دیدگاه قرآن تبیین می‌نماید. نتیجه آن شد که فرایند عرضه از تضمین صدور روایت از معصوم ناتوان است، ولی می‌تواند عدم صدور را تضمین نماید و یکی از راه‌های مهم در احراز قطعی جهت روایت و دریافت مراد اصلی گوینده آن باشد. الگوبرداری از روش معصومان علیهم‌السلام در عرضه حدیث بر کتاب الهی، سوق دهنده تعریف مفهومی به نام «حیطه‌های فرایند عرضه حدیث بر قرآن» است که محقق می‌تواند از این حیطه‌ها در فرایند عرضه حدیث بر قرآن کریم بهره‌گیرد. بنا بر استقرای پژوهش، این حیطه‌ها عبارت‌اند از: «کتاب مصحف کنونی»، «قرائت مصحف»، «شأن و فضای نزول»، «زمان و ترتیب نزول»، «سباق آیه»، «سیاق آیه» و «دلالات قرآنی». سه حیطه آخر، پرکاربردترین حیطه‌ها برای فرایند عرضه بر قرآن هستند.

کلیدواژه‌ها: عرضه، احادیث عرض، کتاب، قرآن، سنت، جعل.

۱. استادیار دانشکده الهیات و معارف اهل البیت علیهم‌السلام دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (n.faghihi@ahl.ui.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم (s.ghafarallahi@stu.qom.ac.ir).

۳. استادیار دانشکده الهیات و معارف اهل البیت علیهم‌السلام دانشگاه اصفهان (a.bakkipoor@ahl.ui.ac.ir).

۱. مقدمه

احادیث عرض، آن دسته از احادیث متواتری است^۱ که مدلول آن، سنجش روایاتی که صدور یا دلالت یا جهت آن‌ها یقینی نبوده به وسیله کتاب الهی است تا بدین وسیله احادیث مخالف با کتاب الهی شناخته شده، از حجیت بیفتند.

این احادیث از دیرباز مورد توجه عالمان دینی قرار گرفته است و بسیاری از ایشان بخشی از دروس و مکتوبات خویش را بدان اختصاص داده‌اند. این احادیث از حیث کارکرد نیز حایز اهمیت‌اند؛ به عنوان نمونه علامه طباطبایی در مباحثی چون ضرورت تفسیر قرآن به قرآن نه به سنت، به روایات عرض استدلال می‌کند و بیان می‌نماید که انحصار تفسیر قرآن به سنت مخالف روایاتی است که مدلول آن سنجش احادیث با عرضه آن‌ها بر قرآن کریم است.^۲ کارکرد دیگر احادیث عرض، استدلال به آن‌ها در بیان عدم تحریف قرآن است؛ چه در حیطه عرضه حدیث بر قرآن، قرآن کریم باید از تحریف مصون باشد تا بتواند انحرافات حدیثی را بنمایاند؛ و الا دستور به چنین عرضه‌ای خلاف غرض است.^۳

پژوهش‌گران حوزه علوم قرآن و حدیث نیز به پژوهش‌هایی در این باره دست یافته‌اند که بعضی از آن‌ها عبارت‌اند از: «ضرورت عرضه و تطبیق روایات بر قرآن کریم»؛ «بررسی دیدگاه مخالفان احادیث عرض در اهل سنت»؛ «مفهوم‌شناسی مخالفت و موافقت حدیث با قرآن»؛ «ضوابط عرضه روایات به قرآن کریم»؛ «بررسی تحلیلی روایات عرضه در گزاره‌های تاریخی مربوط به سیره پیامبر و اهل بیت (علیهم‌السلام) و «مدلول و گستره قرآن در عرض حدیث بر قرآن».

با وجود این توجه، برجسته نمودن دخالت احادیث عرضه در تشخیص صدور، دلالت و جهت روایات و نیز کارکرد آن‌ها در تشخیص مجعولات به وسیله معصومان (علیهم‌السلام) همراه با تعریف مصطلح «حیطه‌های فرایند عرضه حدیث بر قرآن» از اختصاصات و نوآوری‌های این پژوهش است.^۴

۱. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۱۱.

۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۷۷ و ۸۵.

۳. همان، ج ۱۲، ص ۱۰۷-۱۰۸.

۴. جهت مطالعه تفصیلی این اثر، رک:

"An Analysis of the Meaning of the 'Reports of Subjection' and an Examination of Their Practical Application in Identifying Fabricated Reports"; Journal of Shi'a Islamic Studies 2019.

Faghihi Moghaddas; Ghafarallahi; Bankipoorford.

اما درباره پدیده جعل باید گفت که سرآغاز وضع حدیث، همان دوران رسول خدا ﷺ است و بیان پیامبر در خطابه معروف ایشان، حاکی از ترویج این آسیب در جامعه اسلامی دارد:

أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ كَثُرَتْ عَلَى الْكَذَّابَةُ فَمَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ^۱

جعل حدیث انگیزه‌های گوناگون داشته و خود، پژوهش مستقلی نیاز دارد. به اقتضای بحث می‌توان از برخی انگیزه‌ها جعل، چون مشروعیت بخشی به جریان خلافت یاد کرد^۲ که افزون بر جرح^۳ و نقد^۴ راویان، نقل آن در کتاب «ضعفاء»^۵ و تصریح به «موضوع» بودن حدیث،^۶ در مخالفت با نقل مشهور و حدیث متفق علیه‌ای است که امیرمؤمنان را محور و ملاک حق دانسته است.^۷ برتری بخشی به اصحاب، بدون لحاظ کردن جایگاه والای امام علی عليه السلام،^۸ که صرف نظر از نقدهای سندی برخبر مذکور، از لحاظ دلالتی نیز پذیرفته نیست.^۹ و نیز قداست شکنی دینی و تفوق بخشی برخی صحابه نسبت به رسول خدا ﷺ و حتی تأیید و همراهی پیامبر با این موضوع^{۱۰} نیز از جمله موارد است.

همچنین در بحث انگیزه‌های جعل می‌توان به موارد زیر نیز اشاره نمود:

الف. فضیلت تراشی برای برخی صحابه، از جمله معاویه و مشروعیت بخشی به خلافت وی یاد کرد. از جمله این اخبار می‌توان از خبری که سیوطی به عنوان خبر منکر غیر متصل در کتاب موضوعات ذکر نموده است، یاد کرد که معاویه را در کنار نبی مکرم اسلام و قلم و لوح و اسرفیل و جبرائیل در زمره امنای الهی بر می‌شمرد.^{۱۱} البته بطلان این روایت، روشن است.

ب. منزوی ساختن اهل البیت عليهم السلام از لحاظ دینی و فروکاستن منزلت امیرمؤمنان عليه السلام:

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۲.

۲. البحر الزخار، ج ۶، ص ۹۹.

۳. الصواعق المحرقة، ج ۲، ص ۳۰۵؛ ج ۴، ص ۴۶۷؛ ج ۶، ص ۳۸۴.

۴. مختصر التحفة الاثنی عشریة، ج ۱، ص ۱۷۰.

۵. الضعفاء الکبیر، ج ۳، ص ۴۸۲.

۶. مختصر التحفة الاثنی عشریة، ج ۱، ص ۱۷۰.

۷. الصوارم المهرقة فی نقد الصواعق المهرقة، ص ۲۰۳.

۸. کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، ج ۹، ص ۱۳.

۹. من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۸۶.

۱۰. المعجم الکبیر، ج ۲۳، ص ۱۸۱؛ الجمع بین الصحیحین البخاری و مسلم، ج ۳، ص ۲۵.

۱۱. رسائل ابن حزم الأندلسی، ج ۱، ص ۴۲۸.

۱۲. ذیل اللآلی المصنوعة، ج ۱، ص ۲۹۳.

خبری که در آن، پیامبر از امیر مؤمنان و خلیفه مسلمین به عنوان اهل آتش نام می‌برد، از این جمله است که البته تلاش واهی دین‌ستیزان را به تصویر می‌کشد. شیخ حرعاملی تضاد روشن این حدیث را با آیات متعدد قرآن کریم و احادیث بی‌شمار مقام و فضیلت حضرت بازگویی نماید.^۱

ج. فروکاستن شأن تنزیلی و تأویلی قرآن کریم؛ چنان‌که تنزیل آیه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾^۲ در قبال دریافت پول از معاویه در شأن ابن ملجم برشمرده شده است.^۳ اما چگونه فردی که عملکردش متعارض با ﴿وَاتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾^۴ است، می‌تواند ممدوح خداوند متعال باشد؟!^۴

اکنون باید گفت که مسئله اصلی این نوشتار - که به روش تحلیلی - توصیفی و با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای به نگارش درآمده - مدلول‌شناسی اخبار عرض و تبیین مصداقی کارکرد آن‌ها در شناخت احادیث جعلی در بیان معصومان (علیهم‌السلام) است. بدین منظور، در آغاز پژوهش، بحثی درباره معناشناسی و گونه‌شناسی احادیث عرض خواهد آمد و پس از آن، گستره بهره‌برداری از احادیث عرض در جلوگیری از پدیده وضع حدیث تبیین می‌گردد و امکان و ضرورت عرضه احادیث به قرآن و بیان مصادیقی از کاربرد عرضه بر قرآن به وسیله معصومان (علیهم‌السلام) برای تشخیص مجعولات و معرفی مفهوم «حیطه‌های فرایند عرضه حدیث بر قرآن»، بخش پایانی پژوهش را به خود اختصاص خواهد داد.

۲. انواع احادیث عرض

هر چند احادیث عرض را می‌توان با فحوای عامی که حاکی از «مبنا قرار دادن قرآن کریم در سنجش اخبار غیر قطعی» است برشمرد، لیکن گونه‌گونی نقل این احادیث می‌تواند در توسعه یا تضییق مفهومی یا مصداقی این اخبار نقش داشته باشد. در بررسی مدلول اخبار عرض، این منقولات را می‌توان در شش گونه تفکیک نمود: احادیثی که بیان‌گر عرضه احادیث متعارض‌اند و یا بیان‌گر عرضه مطلق احادیث مشکوک‌الصدور و در هر دو حال، یا کتاب الهی میزان سنجش است و یا کتاب و سنت هر دو و درباره احادیث متعارض، در برخی از اخبار علاوه بر کتاب الهی یا کتاب

۱. وسائل الشیعة، ج ۴۴؟، ص ۳۹.

۲. سوره بقره، آیه ۲۰۷.

۳. تفسیر الجبری، ص ۹۴؛ الغارات، ج ۲، ص ۸۴۱.

۴. جهت مطالعه تفصیلی انگیزه‌های جعل، رک: وضع و نقد حدیث، ص ۳۲-۷۶.

و سنت، عرضه به اخبار عامه نیز وارد شده است.

بنا بر این، سعه کاربری احادیث عرض عبارت‌اند از:

۱. عرضه احادیث متعارض بر کتاب الهی و پذیرفتن حدیث موافق با قرآن ورد نمودن حدیث مخالف با قرآن؛^۱
۲. عرضه احادیث متعارض بر کتاب الهی و اخبار عامه؛^۲
۳. عرضه احادیث متعارض بر کتاب الهی و سنت؛^۳
۴. عرضه احادیث متعارض بر کتاب الهی، سنت و اخبار عامه؛^۴
۵. عرضه مطلق احادیث مشکوک‌الصدور بر کتاب الهی؛^۵
۶. عرضه مطلق احادیث مشکوک‌الصدور بر کتاب الهی و سنت.^۶

از آن جا که این پژوهش به تحلیل عرضه احادیث بر کتاب الهی اختصاص یافته است، مسئله اصلی این پژوهش، دو مورد اول و پنجم است.

اما روایات مورد اول، درباره عرضه احادیث متعارض بر کتاب الهی است. در این نوع عرضه، احادیث مختلف بر کتاب الهی ارائه می‌شود و آنچه موافق کتاب خداست، اخذ می‌گردد و روایات مخالف با قرآن کریم طرد می‌شود.

اما روایات مورد پنجم، درباره عرضه مطلق احادیث مشکوک‌الصدور بر کتاب الهی است. این روایات، گاه لزوم احراز کلی موافقت با کتاب الهی را طرح نموده و برکنار گذاشتن هر محتوایی که با آموزه‌های قرآن مخالفت داشته باشد، تأکید می‌نماید.^۷ در مواردی به بطلان آنچه که موافق قرآن نیست، حکم می‌کند^۸ و در مواردی نیز دستور صریح پیامبر و یا اهل البیت (علیهم‌السلام) به سنجش سخن ایشان با قرآن را بیان نموده است.^۹

۱. المقنع، ص ۴۵۷-۴۵۸.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۸.

۳. عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ج ۲، ص ۲۰-۲۱.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۶۷-۶۸.

۵. همان، ج ۱، ص ۶۹؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۱؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۷۵.

۶. اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ۴۸۹؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۵؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۸؛ الکافی، ج ۱، ص ۶۹.

۷. الکافی، ج ۱، ص ۶۹.

۸. همان.

۹. همان، ج ۱، ص ۶۹؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۱؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۷۵.

۳. مراد از مخالفت و تعارض

در فرایند عرضه، روایات مخالف و متعارض با کتاب الهی و سنت نبوی مردود شناخته می‌شود. مراد از «مخالفت» دو گونه است: اول، مخالفت و تعارض در حالات تعارض غیر مستقر؛ مانند مخالفت حاکم در برابر محکوم و مخالفت خاص در برابر عام. دوم، مخالفت و تعارض در حالات تعارض مستقر؛ مانند مخالفت میان دو عام متساوی یا دو خاص متساوی. اگر خبر واحدی، بنا بر گونه دوم مخالفت، مخالف کتاب الهی باشد، فی نفسه از حجیت ساقط می‌گردد؛ حتی اگر خبر دیگری معارض و مخالف با آن نباشد و اگر خبر واحدی، بنا بر گونه اول مخالفت، مخالف کتاب الهی باشد، این خبر اگر تنها و منفرد باشد و خبر دیگری معارض با خود نداشته باشد، قرینه‌ای است برای تفسیر مقصود کتاب الهی و حجیت دارد؛ اما اگر خبری معارض با خبر اول موجود باشد، به گونه‌ای که این خبر دوم متصف به این مخالفت با کتاب الهی نشود، بنا بر دلیل خاص، این خبر بر آن خبر اول مقدم است. این دلیل خاص عبارت است از روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله از امام صادق (ع) که می‌فرماید:

إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمُ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ، وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَارْذُوهُ...^۱

اما درباره مخالفت و تعارض احادیث با یکدیگر در صنف اخیر، باید گفت که مراد از دو حدیث متعارض، دو حدیثی است که با یکدیگر تعارض مستقر دارند، نه غیر مستقر؛ چه اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض غیر مستقر داشته باشند، قابل جمع عرفی خواهند بود و بدین ترتیب، تنها عرضه حدیث خاص و حاکم بر قرآن کریم مطرح می‌گردد، نه حدیث عام و محکوم؛ به عنوان مثال، در روایتی آمده است:

إِيَّاكَ وَمُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ، فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِلَى الْأَقْنِ وَعَزْمُهُنَّ إِلَى الْوَهْنِ.^۲

و در روایتی دیگر آمده است:

إِيَّاكَ وَمُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ إِلَّا مَنْ جَرَّبَتْ بِكَمَالِ عَقْلِهَا.^۳

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۸؛ دروس فی علم الأصول، ج ۱، ص ۴۵۱-۴۵۲.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۳۸.

۳. کنز الفوائد، ج ۱، ص ۳۷۶.

و این روایت، روایت اول را تخصیص می‌زند و بدین ترتیب، تنها عرضه روایت دوم - که خاص است - بر قرآن کریم مطرح می‌گردد؛ نه عرضه روایت اول که عام است.^۱

پس با صرف مشاهده تعارض مستقر میان دو روایت، نباید به سقوط هر دو حکم نمود؛ بلکه باید این دو روایت بر قرآن کریم عرضه گردند. در فرایند عرضه، اگر هر دوی روایات با قرآن کریم تعارض مستقر داشتند، هر دو ساقط می‌گردند. اگر هر دو روایت با قرآن کریم تعارض غیر مستقر داشتند نیز همین سقوط ثابت است؛ اما اگر یکی از روایات با قرآن کریم تعارض غیر مستقر داشت و روایت دیگر تعارضی با قرآن کریم نداشت، بنا بر دلیل خاص، روایتی اخذ می‌گردد که با قرآن کریم تعارضی ندارد؛ به عنوان مثال، اگر بنا بر فرض، در روایتی آمده باشد: «هر مُسکری نجس است». و در روایت دیگری آمده باشد: «از میان مسکرات، تنها خمر نجس است». این دو روایت با یکدیگر تعارض مستقر دارند. حال این دو به قرآن کریم عرضه می‌شوند و در قرآن کریم آمده است: «خمر نجس است».^۲ بدین ترتیب، روایت اول با قرآن کریم تعارض غیر مستقر دارد و روایت دوم، چنین تعارضی ندارد. بنا بر فرض مثال، نتیجه چنین می‌شود که تنها خمر نجس است و دیگر مسکرات، نجس نیستند.

۴. عرضه حدیث بر سنت

افزون بر عرضه حدیث بر قرآن، عرضه بر سنت نیز ملاک دیگری در ارزیابی روایات است. این امر از یک سو به حجیت سنت پیامبر اکرم ﷺ در قرآن^۳ باز می‌گردد و از سوی دیگر، بدین نکته منتهی می‌شود که سنت هیچ پیامبری، مباین، معارض و مخالف با متن کتاب آسمانی او نیست.

این مطلب اختصاص به سنت پیامبر خاتم ﷺ ندارد؛ زیرا عقل برهانی چنین فتوا می‌دهد که هرگز خداوند سبحان، سخنان متباین، متعارض و متخالف ندارد. این مطلب از احکام نبوت عامه است؛ نه ویژه پیامبر خاتم.^۴ بدین ترتیب، سنت نیز در کنار کتاب الهی، میزان سنجش احادیث صحیح از سقیم است.

در رویارویی با گونه‌های روایات، باید توجه نمود که کتاب و سنت در این روشن‌گری

۱. رک: دروس فی علم الأصول، ج ۱، ص ۴۵۱.

۲. سوره مائده، آیه ۹۰.

۳. سوره حشر، آیه ۷؛ سوره نجم، آیه ۳.

۴. تسنیم، ج ۱، ص ۱۳۵.

حدیث صحیح از سقیم، در عرض یکدیگر و هم‌رتبه نیستند. سنت نقش تبیان می‌یابد؛ لیکن نه استقلالاً، بلکه این نقش را قرآن کریم، بنا بر تبیان همه چیز بودنش، به صورت طولی بدان عطا می‌نماید و در نتیجه، تعارضی میان جامعیت قرآن و لزوم عرضه حدیث بر سنت نخواهد بود.^۱

در مبحث عرضه حدیث بر سنت، دو نکته شایان توجه است:

اول، آن‌که شکی نیست که مراد از سنت پیامبر ﷺ در عرضه احادیث بر کتاب و سنت، سنت قطعی ایشان است.^۲ البته سنت قطعی معروض علیه، سنتی است که علاوه بر صدور قطعی از ناحیه معصوم، جهتش نیز یقینی باشد و علاوه بر این‌ها دلالتش نیز قطعی باشد.

دوم، آن‌که موارد سنت قطعی زیاد نیست؛ زیرا مهم‌ترین حلقه ارتباطی امت با سنت رسول اکرم ﷺ، اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام بوده‌اند که متأسفانه مهجور و محجور شدند.^۳

از این رو، اخبار مانع از کتابت حدیث، سند مدونی از انحراف تاریخی در حدیث اهل سنت است که با تعابیر متقارب، هرگونه تلاش برای ثبت روایات را به مخالفت با سیره نبوی متهم ساخته و برامحای آثار نبوی اهتمام می‌ورزد. ابن حنبل در مسند خویش و خطیب بغدادی در تقييد العلم از خدري نقل می‌کنند که پیامبر اکرم ﷺ فرمود:

لا تكتبوا عني شيئاً إلا القرآن، فمن كتب عني شيئاً غير القرآن فليُمحِه.^۴

۵. مبنای قرآنی عرضه حدیث بر قرآن و سنت

باید دانست که عرضه روایات بر قرآن، ضرورتی است که افزون بر روایات متواتر این باب، به مبانی و اصول قرآنی باز می‌گردد؛ از جمله این مبانی، «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ»^۵ بودن قرآن کریم است. جایگاه هرامری در قرآن روشن شده^۶ و قرآن، تبیان همه آن چیزهایی است که برگشتش به هدایت باشد.^۷ پس قرآن کریم، روشن‌گر حدیث صحیح از سقیم و حدیث معتبر از جعلی نیز هست؛ چرا که این روشن‌گری، در مسیر هدایت و ره‌یابی به معارف حقیقی است.

۱. رک: همان، ج ۱، ص ۷۹.

۲. رک: همان، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۴۲.

۴. مسند أحمد بن حنبل، ج ۳، ص ۲۱؛ تقييد العلم، ص ۳۰.

۵. سوره نحل، آیه ۸۹.

۶. الکافی، ج ۱، ص ۵۹، ۶۲، ۲۲۹ و ۵۹۹؛ تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۶۶؛ نهج البلاغة، ص ۲۲۳، ۲۵۴ و ۳۵۱.

۷. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۳۲۵.

در تبیین ضرورت این عرضه نیز می‌توان گفت که قرآن کریم نه تنها عرضه احادیث بر نص و ظاهر خویش را ممکن، بلکه با توصیفاتی که خود از خود می‌کند، این عرضه را امری ضروری می‌نمایاند. در نمایش این ضرورت در قرآن کریم، بنا بر قول خداوند متعال:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا^۱

می‌توان دریافت که رفع اختلاف و تنازع در هر امری از امور، تنها با ارجاع آن امر به سوی خدا و رسولش ممکن است. حال، از جمله اختلاف‌ها و تنازع‌ها، اختلاف در تشخیص حدیث صحیح از سقیم است. لذا در امر تشخیص حدیث صحیح از سقیم نیز چنین ارجاعی به سوی خداوند و رسول ضرورت دارد. ارجاع به سوی خدا چیزی جز رجوع به سوی کتاب الهی و ارجاع به سوی پیامبر چیزی جز رجوع به سنت ایشان نیست. بنا بر این، مطابق با این آیه شریفه، عرضه احادیث بر کتاب الهی و سنت ضرورت دارد و از نشانه‌های ایمان به خداوند متعال و روز قیامت است و این چنین، اشکال «خودویران‌گربودن حدیث عرض» - که در گفتار برخی از اهل سنت یافت می‌شود^۲ - به جایی نمی‌رسد.

۶. تحلیل دلایلی احادیث عرض و گستره آن در جلوگیری از پدیده وضع

در باب گستره بهره‌برداری از روایات عرضه و نقش عرضه بر کتاب و سنت قطعی در جلوگیری از جعل حدیث باید گفت که روایات منسوب به اهل بیت (علیهم‌السلام) از سه حیث باید مورد بررسی قرار گیرند: صدور روایات، دلالت روایات و جهت روایات؛ یعنی تقیه‌ای بودن یا نبودن آن‌ها.

علم به صدور روایت گاهی با تواتر حاصل می‌شود و گاهی با قرآینی مانند شهرت فتوایی و اجتماع علما.^۳ این یقین به صدور، تنها بیان‌گران آن است که این احادیث از ناحیه معصوم صادر شده‌اند و نسبت به دلالت آن‌ها ساکت است و دلالت این احادیث می‌تواند ظنی یا یقینی باشد. دلالت یقینی بدین معناست که احتمال خلافی در مراد گوینده نمی‌رود و دلالت ظنی آن است که احتمال دهیم، مراد گوینده غیر از آن چیزی باشد که روایت در آن ظاهر است. تقیه‌ای بودن یا نبودن این روایات نیز گاه به صورت قطعی احراز می‌شود و گاه با

۱. سوره نساء، آیه ۵۹.

۲. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج ۱، ص ۳۹۱.

۳. رک: «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، ص ۱۵۶.

اصول عقلایی یا اصول عملیّه دلیلی بر حجیت آن‌ها اقامه می‌گردد.^۱

حال باید پرسید که عرض بر کتاب الهی و سنت قطعی پیامبر چه نقشی در این جهات سه‌گانه ایفا می‌کند؟ در پاسخ باید گفت:

اولاً، عرض خبر بر قرآن می‌تواند، دلالت ظنی آن خبر را معین سازد؛ هر چند یقین به صدور آن از ناحیه معصوم هنوز حاصل نشده باشد. تعیین دلالت می‌تواند در تعیین معنای طولی (مصادق) و عرضی (مشترک لفظی) الفاظ روایت خودنمایی کند.

ثانیاً، عرض خبر بر قرآن می‌تواند جهت آن را معین نماید؛ هر چند یقین به صدور آن از ناحیه معصوم هنوز حاصل نشده باشد. شاید روایت «إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثَانِ، فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَهُ فَاطْرَحُوهُ»^۲ بیان گره‌مین مسئله چه امامان معصوم بیان می‌دارند: «إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا»؛ یعنی ممکن است هر دو روایت متعارض از ناحیه معصوم صادر شده باشد، ولی یکی تقیه‌ای باشد و دیگری نباشد و روایت، دستور به عرضه دو حدیث بر کتاب الهی داده تا آنچه مخالف قرآن است، اخذ نشود.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که یکی از راه‌های مهم در احراز قطعی جهت روایت و دریافت مراد اصلی گوینده آن، خواه حدیث قطعی الصدور باشد یا نباشد، عرضه حدیث بر کتاب الهی و سنت قطعی معصوم علیه السلام است و بدین ترتیب، با این عرضه، روایاتی که دلالت و جهتی مخالف با ظاهر آیات قرآنی دارند، از حجیت می‌افتند.

این نکته تأکید می‌گردد که حتی اگر یقین به صدور حدیث از ناحیه معصوم علیه السلام حاصل شده باشد، عرض بر کتاب الهی و سنت قطعی برای تشخیص دلالت و جهت آن حدیث ضروری می‌نماید و کلام شیخ انصاری در انحصار عرض اخبار غیر معلوم الصدور بر کتاب و سنت قطعی^۳ در صورتی صحیح است که مراد وی از اخبار معلوم الصدور، اخباری باشد که هم صدور و هم دلالتش معلوم باشد و از روی تقیه نیز صادر نشده باشد.

اما آیا عرض خبر بر قرآن کریم و عدم مخالفت قرآن با آن خبر می‌تواند به حصول یقین به صدور آن خبر از ناحیه معصوم و در نتیجه حجیت آن خبر منتج گردد؟ پاسخ منفی است و این عرضه از تضمین این‌که روایت از ناحیه معصوم صادر شده باشد، ناتوان است؛ زیرا ممکن است آن خبر، ساخته دست دیگری با ایراد بیانی صحیح و عقلایی و بدون هیچ

۱. همان، ص ۱۵۶-۱۵۷.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۲۲۲؛ تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۹۰.

۳. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۱۲.

مخالفتی با ظاهر قرآن باشد.

شهید صدر، به خاطر عدم طرح جزئیات در قرآن کریم، مراد از صفت «موافقت با قرآن» را صفت «عدم مخالفت با قرآن» می‌داند^۱ و آیه الله جوادی آملی «مخالفت» را مانع اعتبار حدیث و «موافقت» را در بسیاری از موارد غیر ممکن می‌داند.^۲

نکته مهم در این مبحث، آن است که عدم حجیت روایات موافق با کتاب الهی، به معنای عدم فایده یا عدم استفاده از این روایات نیست. این روایات، همین‌که راه جدیدی به روی بشر می‌گشایند، خود بسیار ارزشمندند. چه بسا طرح یک احتمال در حل مسئله و ایجاد یک فرضیه معقول، به اندازه راه حل نهایی ارزش داشته باشد. همین‌که احتمال ایجاد شد، یک محقق، با بررسی عقلی و نقلی جوانب گوناگون آن احتمال، می‌تواند به نتایج ارزشمندی دست یابد.

۷. کارکرد مصداقی عرضه حدیث بر قرآن کریم در بیان اهل البیت علیهم‌السلام

در این بخش به سه نمونه از بهره‌برداری اهل بیت علیهم‌السلام از عرضه حدیث بر قرآن جهت بیان مجعول بودن خبر، اشاره می‌گردد.

۷-۱. روایت مجعول اول

در خبر آمده است که جبرئیل بر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شد و فرمود: ای محمد، خداوند بر تو سلام می‌رساند و می‌گوید از ابوبکر پرس که آیا از من راضی است؟ به درستی که من از او راضی هستم.

امام جواد علیه‌السلام در رد این سخن فرمود:

بر صاحب این خبر لازم است که به این روایت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که در حجة الوداع فرمود، توجه نماید. پیامبر فرمود:

قَدْ كُثِرَتْ عَلَى الْكَذَّابَةِ، وَ سَتَكُثُرُ بَعْدِي، فَمَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، فَإِذَا أَتَاكُمْ الْحَدِيثُ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّتِي، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّتِي فَخُذُوا بِهِ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّتِي فَلَا تَأْخُذُوا بِهِ.

و این روایت که در مورد ابوبکر وارد شده، قطعاً با کتاب الهی مخالف است. خداوند

۱. دروس فی علم الأصول، ج ۱، ص ۴۵۲.

۲. تسنیم، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸.

متعال می فرماید: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^۱ بنا بر این، رضایت ابوبکر، از خداوند متعال مخفی بوده و بدین خاطر خداوند از آن پرسیده است و این محال عقلی است.^۲

در این مجال ذکر دو نکته ضروری است:

اول، آن که امام جواد (علیه السلام) با سخن آخر خویش یعنی: «هَذَا مُسْتَحِيلٌ فِي الْعُقُولِ» به گونه ای در کنار بیان نقش کتاب الهی در تشخیص احادیث جعلی، نقش عقل را نیز در این تشخیص روشن می نماید.

دوم، آن که امام جواد (علیه السلام) با ایراد سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله) در حجة الوداع به گونه ای روشن می سازد که عرضه حدیث بر کتاب الهی و سنت پیامبر، برای تشخیص حدیث معتبر از حدیث جعلی است.

۳-۷. روایت مجعول دوم

روایتی است که خلیفه اول در توجیه بازپس گیری فدک از حضرت زهرا (علیها السلام) وضع نمود:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لَا تُورِثُ مَا تَرَكْنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ؛^۳

ما ارث نمی گذاریم و آنچه از ما بماند، صدقه است.

ابن سعد در باب «ذکر میراث رسول الله ﷺ»، و ما ترک»، چند خبر هم مضمون با خبر فوق را ذکر نموده است.^۴

اما آن گاه که خبر غصب فدک به فاطمه زهرا (علیها السلام) رسید، حضرت زهرا (علیها السلام) برخاست و بر ابوبکر - که در میان گروهی از مهاجرین و انصار بود - داخل شد و در بخشی از خطبه والایش به ابوبکر چنین فرمود:

ای ابی قحافة! آیا در کتاب خدا، تواز قدرت ارث می بری و من از پدرم ارث نمی برم. به درستی که کار بسیار غلطی مرتکب شدی. آیا به عمد کتاب خدا را ترک گفتید و آن را پشت سرانداختید؛ چرا که خداوند می فرماید ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾.^۵ و نیز در داستان یحیی بن

۱. سوره ق، آیه ۱۶.

۲. الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۲، ص ۴۴۶.

۳. الموطأ، ج ۵، ص ۱۴۴۲؛ مسند أحمد بن حنبل، ج ۶، ص ۱۴۵؛ السنن الکبری، ج ۶، ص ۱۰۰؛ أمالی ابن بشران، ج ۱، ص ۲۳۹.

۴. الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۳۱۴.

۵. سوره نمل، آیه ۱۶.

زکریا از قول وی می‌گوید: «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ».^۱ و نیز فرمود: «وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ».^۲ و فرمود: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِمَتُهُ الْأُنثَىٰ».^۳ و فرمود: «إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ».^۴ و گمان بردید که من جایگاهی در این ارث ندارم و از پدرم ارث نمی‌برم و رحم پدرم نیستم؟ آیا خداوند آیه‌ای خاص برای شما آورده که در آن پدرم را از زمره ارث‌گذاران خارج کرده باشد؟ یا می‌گویید همانا اهل دو آیین از یکدیگر ارث نمی‌برند و من و پدرم از یک آیین نیستیم؟ یا این‌که شما به عام و خاص قرآن آگاه‌تر از پدرم و پسرعمویم هستید؟^۵

بدین ترتیب، حضرت زهراء (ع) با عرضه حدیث ابوبکر بر کتاب الهی، جعلی بودن آن را به بهترین صورت اثبات می‌نماید.

۳-۷. روایت مجعول سوم

این روایت مجعول، روایتی است که ابوقرة در مجلسی خدمت امام رضا (ع) از صحت و سقم آن پرسید. این روایت بیان‌گران است که خداوند متعال رؤیت و کلام خویش را میان پیامبران تقسیم نمود و سخن نمودن را به موسی و رؤیت را به حضرت محمد (ص) اختصاص داد. در این روایت امام رضا (ع) با بهره‌گیری از آیات «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»^۶، «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»^۷ و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۸ جعلی بودن خبر را شرح می‌دهد. نکته جالب توجه در این روایت، آن است که ابوقرة پس از شنیدن استدلال امام رضا (ع) گویا با تعجب از امام می‌پرسد: آیا روایات را تکذیب می‌کنید؟ و امام رضا (ع) در پاسخ می‌فرماید: آری! آن‌گاه که روایات مخالف قرآن باشد، من آن‌ها را تکذیب می‌کنم.^۹

۸. الگوبرداری از روش معصومان (ع) و معرفتی حیطه‌های فرایند عرضه حدیث بر قرآن

روایاتی که به عنوان نمونه برای بهره‌برداری اهل البیت (ع) از عرضه حدیث بر قرآن برای

۱. سوره مریم، آیه ۵-۶.

۲. سوره احزاب، آیه ۶.

۳. سوره نساء، آیه ۱۱.

۴. سوره بقره، آیه ۱۸۰.

۵. الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۱، ص ۱۰۲.

۶. سوره انعام، آیه ۱۰۳.

۷. سوره طه، آیه ۱۱۰.

۸. سوره شورا، آیه ۱۱.

۹. الکافی، ج ۱، ص ۹۵-۹۶.

بیان مجعول بودن خبر بیان شد، خود از باب خبر واحد بوده، شاید تنها روایت منقول در خطبه حضرت زهرا (علیها السلام) از این جرگه نباشد. این خبرهای واحد، اگر هم سند متصل و راویان ثقه داشته باشند، باز همان گونه که گفته شد، از آن جا که در باب معارف و اعتقادات است، داخل در باب حجیت خبر واحد ثقه نمی شوند و حجیت این روایات قابل اثبات نیست؛ لیکن سه روایت مذکور از باب بیان روش و شیوه عرضه برقرآن بسیار قابل پذیرش و استفاده بوده، بر محقق لازم است با بهره برداری از این روش و الگو برداری از آن و تعقل و تدبر در آن، شیوه فرایند عرضه حدیث برقرآن را فهم کند.

با بررسی عملکرد معصومان (علیهم السلام) در فرایند عرض، تعریف مصطلح «حیطه های فرایند عرضه حدیث برقرآن» ضروری می نماید. توضیح، آن که به عنوان مثال، در فرمایش حضرت زهرا (علیها السلام) دو آیه «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ»^۱ و «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْثُنِي وَيَرْثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ»^۲ با آیات «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ»^۳ «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِمُ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ»^۴ و «إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ»^۵ تفاوت دارد. در فرایند عرضه برقرآن، بهره برداری از دو آیه اول در حیطه دلالات قرآنی است؛ در حالی که بهره برداری از سه آیه دیگر در حیطه سباق آیات است. و بدین ترتیب، مفهومی به نام حیطه های فرایند عرضه حدیث برقرآن به صحنه می آید. بنا بر استقرای این پژوهش، محقق در فرایند عرضه حدیث برقرآن کریم از هفت حیطه می تواند بهره گیرد:

۸-۱. کتابت مصحف کنونی

مبنا آن است که قرآن کریم به دست پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) تنظیم یافته، نه به دست خلفا.^۶ بدین ترتیب، روایاتی که در آن یک عبارت به عنوان سخن خداوند متعال در قرآن کریم معرفی شده، لکن در مصحف کنونی نیست، در فرایند عرضه محکوم به جعل اند؛ به عنوان مثال، در روایتی آمده است:

بِإِسْنَادِهِ عَنْ يُوسُفَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام): الرَّجْمُ فِي الْقُرْآنِ قَوْلُ

۱. سوره نمل، آیه ۱۶.

۲. سوره مریم، آیه ۵-۶.

۳. سوره احزاب، آیه ۶.

۴. سوره نساء، آیه ۱۱.

۵. سوره بقره، آیه ۱۸۰.

۶. البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۵۱-۲۵۴.

اللَّهُ إِذَا زَنَى الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَازْجُوهُمَا الْبَتَّةَ، فَإِنَّهُمَا قَضَا الشَّهْوَةَ.^۱

و از آن جا که چنین عبارتی در قرآن کریم نیست، این روایت جعلی است.

۸-۲. قرائت مصحف

مبنا آن است که اگر روایتی با قرائات مرسوم موافق نباشد، محکوم به جعل است؛ به عنوان مثال، در روایتی آمده است:

عن عمر بن یزید قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: ﴿مَا نُنْسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾، فقال: كذبوا، ما هكذا هي إذا كان ينسى وينسخها أو يأتي بمثلها لم ينسخها، قلت: هكذا قال الله، قال: ليس هكذا قال تبارك وتعالى، قلت: فكيف؟ قال: ليس فيها ألف ولا واو، قال: «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها مثلها»، يقول: ما نغيت من إمام أو ننسه ذكره، نأت بخير منه من صلبه مثله.^۲

از آن جا که قرائت مطرح در این روایت، در هیچ یک از قرائات مطرح نیامده، این روایت محکوم به جعل است.

۸-۳. شأن و فضای نزول

مراد، شأن و فضای نزول قطعی آیات است؛ یعنی اگر شأن و فضای نزول قطعی یک آیه یا سوره دریافت شود، روایتی که معارض با این شأن و فضای قطعی است، محکوم به جعل است؛ مگر آن که انگیزه تقیه موجود باشد؛ به عنوان مثال، در روایتی آمده است:

وأخرج أبو نعیم فی الحلیة عن عبد الملك بن أبي سليمان، قال سألت أبا جعفر محمد بن علي عن قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، قال: أصحاب محمد ﷺ، قلت: يقولون علي، قال: علي منهم.^۳

همان گونه که بیان شد، یکی از کارکردهای احادیث عرض، دریافت جهت روایات است و از آن جا که شأن نزول قطعی این آیه، علی عليه السلام است،^۴ این روایت از باب تقیه است.

۸-۴. زمان و ترتیب نزول

در این حیطه، روایاتی که بیان گرسخ آیه لاحق به وسیله آیه سابق است، محکوم به جعل

۱. الکافی، ج ۷، ص ۱۷۷.

۲. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۵۶.

۳. ذیل اللآلی المصنوعة، ج ۲، ص ۲۹۴.

۴. تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۱۱۶۲؛ جامع البیان، ج ۶، ص ۱۸۶؛ روح المعانی، ج ۳، ص ۳۳۴.

هستند؛ به عنوان مثال، در روایتی آمده است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ مُحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ، عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾، فَقَالَ هَذِهِ مَنُشُوخَةٌ بِقَوْلِهِ: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾.^۱

علامه طباطبایی پس از رد امکان نسخ ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾،^۲ به وسیله ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾^۳ می نویسد:

سوره ممتحنه در مدینه قبل از فتح مکه نازل شده است و سوره مائده آخرین سوره‌ای است که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است و نسخه غیر منسوخه است و معنا ندارد که آیه سابق، آیه لاحق را نسخ کند.^۴

۵-۸. سباق آیه

مراد از سباق آیه، آن چیزی است که از ظاهر آیه به ذهن متبادر است. اگر روایتی با این سباق در تعارض باشد، پذیرفتنی نیست؛ به عنوان مثال، در روایتی درباره معنای «طعام» در آیه ۵ سوره مائده آمده است:

عَنْهُ، عَنْ أَبِيهِ وَغَيْرِهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾، قَالَ: الْحُبُوبُ وَالْبُقُولُ.^۵

این در حالی است که با توجه به سباق آیه ۵ سوره مائده، طعام اعم از حبوبات و گوشت است:

حبوبات، مطلقاً برای مسلمانان حلال است؛ خواه حبوبات مشرکان باشد یا اهل کتاب. پس اگر «طعام»، خصوص حبوبات باشد، نباید حلیت آن را منحصر به اهل کتاب دانست. تصدیق آیه به «الیوم» بیانگر ارائه خبری مهم است که حلیت غذا، ذبیحه و نکاح اهل کتاب باشد و نمی‌توان مقصود از طعام را صرف حبوبات دانست.^۶

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۸.

۲. سوره مائده، آیه ۵.

۳. سوره ممتحنه، آیه ۱۰.

۴. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۰۴.

۵. المحاسن، ج ۲، ص ۴۵۴.

۶. تسنیم، ج ۲۲، ص ۵۰.

۸-۶. سیاق آیه

سیاق آیه، همان سیاق سوره است که نشأت گرفته از ارتباط واقعی و موجود میان آیات یک سوره است و همان چیزی است که یک «سوره» به خاطر آن «یک سوره» شده است. حال، اگر روایتی با سیاق آیات یک سوره در تعارض بود، این روایت، پذیرفتنی نخواهد بود؛ به عنوان نمونه در مثال پیشین، سیاق آیات نیز طعام را اعم از حبوبات و گوشت می‌داند.^۱ نخست فرمود:

﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾.

سپس اقسام گوشت‌های حرام را برشمرد:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ...﴾.

و سرانجام اقسام گوشت‌های حلال را ذکر کرد. پس به ظهور وحدت سیاق نیز مراد از طعام، ذبیحه و مواد پختنی است، نه خصوص حبوبات.^۲

۸-۷. دلالات قرآنی

برداشت دلالات گوناگون از متن واحد قرآنی، نشأت گرفته از علم والا و کمالات بی حد خالق قرآن، یعنی خداوند متعال است. توضیح، آن‌که فهم کلام بشر، محدود به حدود معرفت و کمالات گوینده است و تجاوز از این حد امکان ندارد. به هر نسبت که سطح معرفت و آگاهی گوینده بالا رود، به همان نسبت امکان تفسیر و توجیه کلام وی و تعمق در آن بیشتر می‌شود و بالا می‌رود. بنا براین، چون معرفت خداوند لایتناهی است و هیچ گونه حدی برای آن متصور نیست، می‌توان بر جمیع ابعاد و مراحل مدلولات و مفاهیم کلام الهی رهنمون شد و هر اندازه که تحقیق و تعمق در کلام خداوند فزون‌تر و گسترده‌تر شود، ابعاد جدیدتر و مفاهیم تازه‌تری از آن به چنگ می‌آید.

اکنون باید گفت که بخشی از روایات، به وسیله عرضه بر دلالات قرآنی محک می‌خورند؛ به عنوان مثال، در روایتی آمده است:

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: كُلُّ رَأْيَةٍ تُزْفَعُ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ، فَصَاحِبُهَا طَاغُوتٌ يُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﷻ.^۳

۱. سیاق آیات مورد بحث (آیات ۱-۵ سوره مائده)، درباره حلیت و حرمت لحوم (گوشت‌ها) است.

۲. همان، ج ۲۲، ص ۵۰-۵۱.

۳. الکافی، ج ۸، ص ۲۹۵.

در این روایت، «کل رایة» مفهوم عامی است که مصادیق متنوعی دارد. حال، آیا تمامی مصادیق آن طاغوت شمرده می‌شود؟ در فرایند عرضه این حدیث برقرآن کریم مشخص می‌گردد که تنها آن حکومت‌هایی که «بما أنزل الله» حکم نمی‌کنند، مشمول این روایت‌اند و این، از نمونه‌های تعیین دلالت حدیث به وسیله عرضه برقرآن است. اما آیاتی که بر این امر دلالت می‌کنند، عبارت‌اند از:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَ
الْأَخْبَارُ... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^۱
﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ
الظَّالِمُونَ﴾^۲

و

﴿وَلْيَحْكُمُ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^۳

بدین ترتیب، به دست می‌آید که نه هر حکومتی، بلکه مصادیقی خاص از حکومت‌ها مراد روایت است.

باید گفت که سه حیطة آخر، پرکاربردترین حیطة‌ها برای فرایند عرضه برقرآن‌اند. البته گاهی فرایند عرضه نه در یک حیطة، بلکه در چند حیطة صورت می‌پذیرد؛ همان گونه که فرایند عرضه روایت ابی جارود از امام باقر (ع)، هم در حیطة سباق و هم در حیطة سباق به صحنه آمد و هرچه تعداد حیطة‌های فرایند عرض افزون گردد، نتیجه حاصل اطمینان‌بخش‌تر خواهد بود.

لازم به ذکر است که تمامی مثال‌های این پژوهش بنا بر مصطلحات حدیثی شیعه آمده است؛ یعنی از آن جا که «روایت» در مصطلح حدیثی شیعه، به محکی قول، فعل و تقریر معصوم گفته می‌شود، سخنان منسوب به معصومان (ع) به عنوان مثال آمده است. اما در جوامع روایی اهل سنت، اقوال صحابه و تابعین نیز به عنوان روایت محسوب شده‌اند. اکنون گفتنی است که برای دریافت صحت و سقم این گونه اقوال نیز می‌توان از فرایند عرضه مدد گرفت؛ لکن این نوع عرضه، دیگر محدود به اقوال صحابه و تابعین

۱. سوره مائده، آیه ۴۴.

۲. سوره مائده، آیه ۴۵.

۳. سوره مائده، آیه ۴۷.

نیست و هرگونه سخنی را در هر زمانی می توان به قرآن کریم عرضه نمود و صحت و سقم آن را محک زد.

نتیجه گیری

با تحلیل معنایی و دلالتی احادیث عرض و تبیین نقش احادیث عرض در فحص صدور، جهت و دلالت روایات و نیز ایضاح مبنای احادیث عرض در قرآن کریم، نتایج ذیل حاصل شد:

۱. احادیث عرض شش نوع اند؛ احادیثی که بیانگر عرضه احادیث متعارض اند و یا بیانگر عرضه مطلق احادیث مشکوک الصدور و در هر دو حال، یا کتاب الهی میزان سنجش است و یا کتاب و سنت هر دو و درباره احادیث متعارض، در برخی از اخبار علاوه بر کتاب الهی یا کتاب و سنت، مقایسه با اخبار عامه نیز وارد شده است.

۲. احادیث عرضه حتی نیازی به اثبات صدور ندارند؛ چه قرآن کریم خود ضرورت عرضه احادیث بر منابع دین را بیان نموده است.

۳. فرایند عرضه، تنها و تنها می تواند روایات مخالف با نص کتاب و سنت قطعی را مردود شمارد و فایده بزرگ این عرضه، همین تشخیص حدیث صحیح از سقیم و مدلول شناسی احادیث است.

۴. فرایند عرضه حدیث بر قرآن و سنت از تضمین این که روایتی مشکوک الصدور به خاطر موافقتش با کتاب و سنت قطعی از ناحیه معصوم صادر شده باشد، ناتوان است.

۵. فایده دیگر احادیث عرضه، تشخیص جهت و دلالت روایات، اعم از روایات قطعی الصدور و مشکوک الصدور است.

۶. الگوبرداری از روش معصومان علیهم السلام در عرضه حدیث بر کتاب الهی، سوق دهنده تعریف مفهومی به نام «حیطه های فرایند عرض حدیث بر قرآن» است.

۷. بنا بر استقرای پژوهش، محقق می تواند از هفت حیطه در فرایند عرضه مدد گیرد. این حیطه ها عبارت اند از: «کتابت مصحف کنونی»، «قرائت مصحف»، «شأن و فضای نزول»، «زمان و ترتیب نزول»، «سباق آیه»، «سیاق آیه» و «دلالت قرآنی».

کتابنامه

الإحتجاج علی أهل اللجاج، احمد بن علی طبرسی، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.

- اختيار معرفة الرجال، محمد بن عمر كشي، محقق: مهدي رجائي، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام ١٣٦٣ ش.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي شوكاني، تحقيق: محمد حسن شافعي، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٩ ق.
- أمالى ابن بشران، أبو القاسم عبد الملك ابن بشران، دار الوطن للنشر، ١٤٢٠ ق.
- البحر الزخار، أبو بكر أحمد بن عمرو بزار، بيروت: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٩ ق.
- البيان في تفسير القرآن، أبو القاسم خويي، قم: مؤسسة احياء آثار الامام الخوئي، ١٤٣٠ ق.
- تسليم، عبد الله جوادى آملی، قم: مركز نشر اسراء، ١٣٨٦ - ١٣٨٩ ش.
- تفسير الجبري، حسين جبري، محقق: محمد رضا حسيني جلالی، بيروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٨ ق.
- تفسير العياشي، محمد بن مسعود عياشي، محقق: هاشم رسولي محلاتي، تهران: المطبعة العلمية، ١٣٨٠ ق.
- تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد بن ابي حاتم، رياض: مكتبة نزار، چاپ سوم، ١٤١٩ ق.
- تقييد العلم، أبي بكر أحمد الخطيب البغدادي، بيروت: دار احياء السنة النبوية، چاپ دوم، ١٩٧٤ م.
- تهذيب الأحكام، محمد بن حسن طوسي، محقق: حسن موسوي خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ ق.
- جامع البيان، محمد بن جرير طبري، بيروت: دارالمعرفة، ١٤١٢ ق.
- الجمع بين الصحيحين البخاري و مسلم، محمد بن فتوح حميدى (ابن فتوح)، تحقيق: د. علي حسين بواب، بيروت: دار ابن حزم، چاپ دوم، ١٤٢٣ ق.
- دروس في علم الأصول، سيد محمد باقر صدر، قم: مركز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٤٣٤ ق.
- ذيل اللآلى المصنوعة، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر سيوطي، محقق: رامز خالد حاج حسن، الرياض: مكتبة المعار للنشر والتوزيع، ١٤٣١ ق.
- رسائل ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم اندلسي، محقق: إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بی تا.

- روح المعاني، محمود بن عبدالله آلوسي، بيروت: دارالكتب، ١٤١٥ق.
- سلسلة الأحاديث الضعيفة و الموضوعة و أثرها السيئ في الأمة، محمد ناصرالدين الباني، رياض: دارالمعارف، المملكة العربية السعودية، ١٤٢١ق.
- السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد نسائي، اشراف: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ق.
- الصواعق المحرقة، ابي العباس ابن حجرهيتمي، بيروت: مؤسسه الرساله، ١٩٩٧م.
- الصوارم المهرقة في نقد الصواعق المهرقة، نورالله بن شريف الدين شوشترى، محقق: جلال الدين حسيني، تهران: مطبعة النهضة، ١٣٦٧ش.
- الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد عقيلى مكى، محقق: عبد المعطى أمين قلعبجى، بيروت: دارالمكتبة العلمية، ١٤٠٤ق.
- الطبقات الكبرى، محمد أبو عبدالله بصرى زهرى ابن سعد، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٦٨م.
- عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن على بن بابويه، محقق: مهدي لاجوردى، تهران: نشرجهان، ١٣٧٨ش.
- الغارات، ابراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال ثقفى، تهران: انجمن آثار ملي. ١٣٩٥ق
- فرائد الأصول، مرتضى بن محمد امين انصارى، قم: مؤسسة النشرالإسلامى لجماعة المدرسين بقم، چاپ پنجم، بى تا.
- الكافى، محمد بن يعقوب بن اسحاق كلينى، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.
- كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال، علاء الدين على بن حسام الدين متقى هندى، محقق: بكرى حيانى و صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، پنجم، ١٤٠١ق.
- كنز الفوائد، محمد بن على بن عثمان كراچكى، قم: مكتبه المصطفوى، چاپ سوم، ١٣٦٩ش.
- لسان الميزان، أحمد بن على عسقلانى شافعى، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، چاپ سوم. ١٤٠٦ق.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقى، قم: دارالكتب الإسلامية، چاپ دوم. ١٣٧١ش.
- مختصر التحفة الاثنى عشرية، عبد العزيز غلام حكيم دهلوى، قاهره: المطبعة السلفية، ١٣٧٣ق.

مسند أحمد بن حنبل، أحمد ابن حنبل، محقق: سید أبو المعاطی نوری، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۹ق.

مسند أحمد بن حنبل، أحمد ابن حنبل، بیروت: دار الفکر، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب طبراني، تحقيق: حمدى بن عبدالمجيد سلفى، موصول: مكتبة العلوم والحكم، ۱۴۰۴ق.

المقنع، محمد بن على بن بابويه، قم: مؤسسة امام مهدي عليه السلام، ۱۴۱۵ق.
من لا يحضره الفقيه، محمد بن على بن بابويه، محقق: على اكبر غفارى، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
الموطأ، مالك بن انس، محقق: محمد مصطفى اعظمى، أبوظبى: مؤسسة زايد بن سلطان، ۱۴۲۵ق.

الميزان فى تفسير القرآن، محمد حسين طباطبايى، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.

نهج البلاغة، محمد بن حسين شريف رضى، محقق: صبحى صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
وسائل الشيعة، محمد بن حسن شيخ حر عاملى، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۴۰۹ق.
وضع و نقد حديث، عبد الهادى مسعودى، تهران: سمت؛ دانشگاه قرآن و حديث، ۱۳۹۶ش.
«كاربرد حديث در تفسير و معارف»، محمد صادق لاريجاني، مجله الهيات و حقوق، شماره ۴ و ۵. تابستان و پاييز ۱۳۸۱ش.

واکاوی سیر تحول تاریخی روایات نماز زنان مبتنی بر تحلیل متن و اسناد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۱۹

معصومه ربیعان^۱

چکیده

روایات زنان در دوران تکوین و تشریع فقه، روندی قهقراپی را پیموده است. این روند از نیمه قرن اول هجری با آزادی عمل زنان آغاز گردیده، ولی در طی قرون بعدی، به تدریج روند سخت‌گیرانه‌ای را برای حضور زنان پیموده است. حضور زنان در مسجد - که سمبل حرکت‌های اجتماعی عصر پیامبر ﷺ بوده است و در طی سالیان اولیه رایج بود - در قرون بعدی منع گردید تا آنجا که فتاوی بسیاری در خانه نشینی زنان رایج شد و به عنوان روایت در جامعه فقهی قرون اولیه اسلام در میان شیعه و سنی نشر گردید. سپس عالمان اخلاق و بزرگان اندیشه‌های احیای دینی آن‌ها را مبنای عمل متدینانه و اخلاق‌مدارانه جامعه قرار دادند تا آنجا که زنان را به طور کامل از جامعه حذف کردند و بنای خانه‌نشینی پایدار ایشان را پایه‌ریزی نمودند. در این مقاله روند شکل‌گیری این روایات را از احادیث موافق حضور زنان (روایات همدلانه) تا روایات مخالف حضور ایشان (روایات غیر همدلانه) بررسی سندی و متنی نموده‌ایم و تأثیر این روایات را در اندیشه عالمان مسلمان پی‌گیری نموده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: زنان، روایات همدلانه، روایات غیر همدلانه، مسجد، خانه.

۱. درآمد

حکم نماز از اولین احکام عبادی مشترک زنان و مردان است که طی آیات فراوانی از قرآن کریم به آن اشاره شده است.^۲ همچنین احکام مترتب بر نماز، مانند فضیلت رفتن به مساجد و

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه بوعلی سینا (masoumehrayaan@yahoo.com).

۲. برای مثال: سوره بقره، آیه ۴۳؛ سوره نساء، آیه ۷۷؛ سوره انعام، آیه ۷۲؛ سوره حج، آیه ۷۸؛ سوره نور، آیه ۵۶؛ سوره مجادله، آیه ۲۳.

شرکت در جماعات و عبادت خالصانه خداوند نیز از احکام مشترک در زن و مرد است.^۱ با ورود پیامبر اسلام ﷺ به مدینه، مسجد به عنوان نیایشگاه و محل گردهمایی مسلمانان و نیز مرکزی برای حکومت و مظهر یکپارچگی امت و تمسک جمعی زنان و مردان به حبل الله، رسمیت یافت و سمبل قداست، پاکی، تقوی و وحدت جامعه اسلامی پیامبر ﷺ گردید. این جایگاه در اسلام بر تقوا پایه گذاری شده است.^۲ گرچه در آغاز ورود پیامبر به مدینه، دو مسجد قبا و مدینه النبی بنا گردید،^۳ اما به زودی با گسترش اسلام، مساجد گسترش یافت و هریک از قبایل برای خود مسجدی ساختند و در آن نمازهای جماعات را برپا می کردند. پیامبر نیز گاه در برخی از این مساجد حاضر شده و ادای فریضه می نمود.^۴

پیامبر اسلام ﷺ برای حفظ حرمت مساجد قوانینی تعیین کرد و مسلمانان را نسبت به حریم مساجد ملزم ساخت. ابن شُبّه در کتاب تاریخ المدینه خود، تمامی منهیات پیامبر ﷺ را در بزرگداشت مساجد آورده است؛^۵ اما هیچ یک از این نهی ها به جنسیت افراد اختصاص نداشته و رعایت آن ها شامل همه زنان و مردان می گردید؛ مگر آن که اختصاصاً زنان در شرایط فراغت از ادای نماز باشند.^۶

بعد از رسول خدا نیز مسجد محل عبادت دائمی مردان و زنان بوده است و از رفتن زنان به آن جا جلوگیری به عمل نمی آمده است.^۷ اما به آرامی این سنت نبوی تغییر یافت و مردان برای خروج زنان از خانه و رفتن به مساجد شروطی قرار دادند^۸ و بعد از آن، انتهای خانه ها (قعر بیوت) برای نماز ایشان پیشنهاد گردید.^۹ سپس جریانی رشد کرد که زنان را به طور کامل، در حصار خانه می پسندید؛^{۱۰} چنان که روایات بسیاری از سخت گیری صحابه در این خصوص نیز گزارش شده است.^{۱۱} به تدریج، در سالیان بعد، عدم خروج زنان از خانه و رفتن به مساجد حکم شرعی پیدا

۱. سوره جن، آیه ۱۸.

۲. سوره توبه، آیه ۱۰۸.

۳. سبل الهدی و الرشاد، ج ۳، ص ۲۶۸.

۴. تاریخ المدینه المنوره، ج ۱، ص ۷۵-۷۹.

۵. همان، ج ۱، ص ۱۸-۳۹.

۶. همان، ج ۱، ص ۳۸.

۷. صحیح البخاری، ج ۱، ص ۲۱۶.

۸. همان؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۳۳؛ صحیح ابن خزیمه، ج ۳، ص ۹۲؛ سنن ابی داود، ج ۱، ص ۱۳۷.

۹. مسند أحمد، ج ۶، ص ۲۹۷.

۱۰. السنن الکبری، ج ۳، ص ۱۳۱.

۱۱. المعجم الکبیر، ج ۹، ص ۲۹۴؛ المصنف، ج ۲، ص ۲۷۷؛ انساب الاشراف، ج ۱، ص ۲۲۸؛ عمدة القاری، ج ۶، ص ۱۵۷.

کرد و متدینان سرشناس نیز خروج زنان به قصد مسجد و هر جای دیگری را ممنوع نمودند.^۱ اکنون بررسی این روایات و تاریخ ظهور آن‌ها مورد بحث این مقاله است. این روایات، با چند شکل، در منابع روایی نقل شده است. شکل ساده، عام و بدون ضمیمه، مبنی بر جواز خروج زنان و روایاتی که با ضمائم دیگری همراه شده و آزادی خروج زنان را مقید به شرایطی کرده است.

ما در این مقاله، ابتدا روایاتی را بررسی نموده‌ایم که موافق حضور زنان در مسجد است (روایات همدلانه) و سپس به برخی از روایاتی که محدودیت‌هایی برای آنان اعمال کرده یا اساساً مخالف خروج زنان‌اند و حضور آنان را تا اعماق تاریک خانه‌ها ترسیم کرده‌اند (روایات غیرهمدلانه) پرداخته‌ایم تا روند شکل‌گیری محدودیت‌های حضور اجتماعی زنان را در طول تاریخ فقه زنان مورد نظر و تدقیق قرار دهیم.

۲. بررسی روایات همدلانه

۲-۱. بررسی روایت «لا تمنعوا»

در منابع روایی اهل سنت از عبدالله بن عمر احادیثی آمده است که مردان را از مخالفت با خروج زنان برای رفتن به مساجد منع نموده است. از نمونه‌های این روایات، حدیث «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله» و «لا تمنعوا نساءكم المساجد» است که در این بررسی، اختصاراً آن را «روایت لا تمنعوا» می‌نامیم. روایت لا تمنعوا می‌گوید: کنیزان خدا (زنان) را از رفتن به مساجد منع نکنید. این روایت همدلانه منعی برای خروج زنان ندارد، ولی همین روایت مبنای بسیاری از روایات غیرهمدلانه است. بنا بر این، روایات خروج زنان از خانه از این روایت آغاز می‌شود. به جهت محوریت این روایت، شبکه اسناد آن را ترسیم بصری نموده و اسناد و متن آن را مورد تحلیل قرار می‌دهیم.

۱. المصنف (عبد الرزاق)، ج ۳، ص ۱۵۰.

سَبِيكَه اسْتَد رَوَايَت لَا تَمْنَعُوا



۲-۲. تحلیل اسناد روایت لاتمنعوا

راویان این شبکه روایت به سه دسته تقسیم می‌شوند:
دسته اول. مالک،^۱ شافعی^۲ و بخاری^۳ روایت خود را از عبدالله بن عمر نقل می‌کنند و به آن طریقی منفرد دارند.

دسته دوم. ابی داود،^۴ ابن خزیمه،^۵ طبرانی^۶ و ابن عبدالبر،^۷ که از نافع نقل کرده‌اند؛ و دسته سوم. ابن ابی شیبه،^۸ احمد،^۹ مسلم،^{۱۰} ابی یعلی،^{۱۱} ابن حبان،^{۱۲} حاکم،^{۱۳} خطیب^{۱۴} و ابن عساکر^{۱۵} که از طریق عبیدالله بن عمر از نافع نقل کرده‌اند. بیهقی^{۱۶} در این میان، تنها کسی است که روایت را از طریق شافعی از سالم از عبدالله بن عمر نقل کرده و از طریق محمد بن اسحاق صنعانی به عبیدالله بن عمر متصل شده است. راهی که اصولاً بیهقی برای اتصال اسناد خود برمی‌گزیند تا از اواسط قرن پنجم هجری خود را به راویان قرون نخست متصل کند. در این شبکه تنها بخاری است که روایت را از بلال بن عبدالله نقل کرده است؛ گرچه بخاری خود ذیل سلسله راویان این حدیث می‌نویسد:

برای بلال بن عبدالله جز این حدیث نمی‌شناسم و این روایت جز از طریق عبدالله بن میسر و عرابی نیست.

۱. الموطأ، ج ۱، ص ۱۹۷.
۲. مسند الشافعی، ص ۱۷۱.
۳. التاريخ الكبير، ج ۸، ص ۴۵۰.
۴. سنن ابی داود، ج ۱، ص ۱۳۷.
۵. صحيح ابن خزيمة، ج ۳، ص ۹۰.
۶. المعجم الكبير، ج ۱۲، ص ۲۷۸ و ۲۵۳.
۷. التمهيد ابن عبد البر، ج ۲۴، ص ۲۷۹.
۸. المصنف (ابن ابی شیبة)، ج ۲، ص ۲۷۶.
۹. مسند أحمد، ج ۲، ص ۱۶.
۱۰. صحيح مسلم، ج ۲، ص ۳۲.
۱۱. مسند ابی یعلی، ج ۱، ص ۱۴۳.
۱۲. صحيح ابن حبان، ج ۵، ص ۵۸۷.
۱۳. معرفة علوم الحديث، ص ۱۴۱.
۱۴. تاريخ بغداد، ج ۳، ص ۱۶۲.
۱۵. تاريخ مدينة دمشق، ج ۵۵، ص ۳۵.
۱۶. السنن الكبرى (بيهقي)، ج ۵، ص ۲۲۴.

و در پایان می‌گوید:

عرابی مردی از اهالی مصر بوده و متهم است.^۱

۳-۲. تحلیل متن روایت لاتمنعوا

الف. تعبیر اول - که بیشترین نقل از آن آمده است - عبارت «لاتمنعوا إماء الله مساجد الله» است.

ب. تعبیر دوم - که کمترین نقل از آن آمده است - عبارت «لاتمنعوا نسائکم المساجد» است.^۲ به نظر می‌رسد با توجه به حلقه‌های مشترک روایت،^۳ عبدالله بن عمر (م ۷۴ق)،^۴ عبیدالله بن عبدالله بن عمر (م ۱۰۴ق)^۵ و نافع که آزاد شده عبدالله بن عمر است (م ۱۱۷ق)^۶ تاریخ پیدایش این روایت ربع سوم قرن اول هجری باشد.

با توجه به این که اولین راوی این خبر، مالک (م ۱۷۹ق) روایت را با تعبیر «لاتمنعوا إماء الله مساجد الله» آورده است و آخرین راوی - که ابن عساکر (م ۵۷۱ق) است - نیز همین عبارت را دارد. به نظر می‌رسد تغییر واژگان این روایت از نساء به إماء الله - که نشانه آغاز تحقیر زنان با عبارات فرودستانه است - بر عهده راویان قرن دومی این شبکه اسناد باشد. ابن خزیمه (م ۳۱۱ق) و ابن عبدالبر (م ۴۴۳ق) - که از کلمه نساء استفاده کرده‌اند - نه به جهت زمان جامعان حدیث، بلکه به دلیل حلقه مشترک این دو نفر که شعبه است از کلمه اماء دور مانده‌اند؛ گویی شعبه روایت اصیل با واژه نساء را در اختیار داشته و این روایت را بدون دخل و تصرف شایع در قرن دوم، نقل کرده است.

بنا بر این، روایت لاتمنعوا با توجه به حلقه مشترک آن، عبدالله بن عمر صحابی (م ۷۴ق) و راویان تابعی او - که اکثراً متّصل به خانواده او هستند - و البته با حضور ابوجعفر (ع) و مالک

۱. التاريخ الكبير، ج ۸، ص ۴۵۰.

۲. صحيح ابن خزيمة، ج ۳، ص ۹۰؛ المعجم الكبير، ج ۱۲، ص ۲۵۳؛ التمهيد ابن عبد البر، ج ۲۴، ص ۲۷۹.

۳. حلقه مشترک، راوی است که حدیثی را که از یک مرجع شنیده و برای تعدادی از شاگردان نقل می‌کند و بیشتر آنان نیز به نوبه خود برای دو یا چند شاگرد خویش روایت می‌کنند. به عبارت دیگر حلقه مشترک، کهن‌ترین راوی شبکه است که حدیث را برای بیش از یک شاگرد روایت می‌کند؛ یا به تعبیری دیگر، نخستین جا از شبکه اسناد است که همچون چتر باز شده است. وجود راویان مشترک ما را قادر می‌سازد تا برای روایات و آرای مندرج در روایت، تاریخی قطعی تعیین کنیم (تاریخ گذاری حدیث روش‌ها و نمونه‌ها، ص ۴۳).

۴. الطبقات الكبرى، ج ۴، ص ۱۴۲.

۵. تهذيب الكمال، ج ۱۹، ص ۷۷.

۶. تاريخ مدينة دمشق، ج ۶۱، ص ۴۲۳.

– که آنان نیز تابعی می‌باشند و همگی از ساکنان مدینه‌اند – صادر شده است. در نتیجه، خاستگاه این روایت مدنی است و تاریخ نقل روایت، با توجه به راویان طبقه اول آن، مانند انس و ابوجعفر و نافع، از ربع سوم قرن اول گواهی می‌دهد. در عین حال، روایت دست‌خوش تطوّر الفاظ گردیده و ظهور متن شایع آن، به قرن دوم اشاره می‌کند.

۳. روایت استیذان

ابن ابی شیبّه (م ۲۳۵ق) روایت را چنین آورده است:

سالم عن أبيه، قال رسول الله ﷺ: إذا استأذنكم نسائكم إلى المساجد، فأذنوا لهن؛^۱

هر گاه زنانتان از شما برای رفتن به مساجد اجازه خواستند، به ایشان اجازه دهید.

این روایت در نه منبع روایی^۲ آمده است.

گرچه به نظر می‌رسد تاریخ قطعی این روایت را نمی‌توان از حداکثر نیمه دوم قرن اول عقب‌تر برده و به صدر صدور روایت، یعنی زمان پیامبر ﷺ رساند، اما می‌توان این روایات را فتاوی‌ای مراجع شرعی صحابه در خروج زنان از خانه دانست. لذا به نظر می‌رسد تاریخ ظهور این روایت انتهای قرن اول و گسترش آن از ابتدای قرن دوم به بعد باشد. این دو روایت حامل هیچ مذمت اجتماعی علیه زنان نیست و برعکس، بر حضور اجتماعی زنان در مسجد به عنوان نماد حضور اجتماعی زن تأکید دارند.

۳. ظهور روایات غیر همدلانه

۳-۱. روایت بلال

اولین واکنش‌ها در برخورد با خروج زنان از خانه به قصد مسجد و اقامه نماز روایتی است که در این مقاله «روایت بلال» نامیده می‌شود. عبدالرزاق از اولین مراجع مدون این روایت چنین می‌گوید:

قال ابن عمر: قال رسول الله ﷺ: لا تمنعوا إماء الله أن يصلين في المسجد. فقال ابن لعبدالله: اتّأ

۱. المصنف (ابن ابی شیبّه)، ج ۲، ص ۲۷۶.

۲. المصنف (عبدالرزاق)، ج ۳، ص ۱۵۰؛ المصنف (ابن ابی شیبّه)، ج ۲، ص ۲۷۶؛ مسند أحمد، ج ۲، ص ۵۷؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۳۳ و ۳۲؛ مسند ابی یعلی، ج ۹، ص ۳۳۳ و ۴۲۸؛ صحیح ابن خزيمة، ج ۵، ص ۵۸۵؛ ذکر اخبار اصبهان، ج ۱، ص ۲۴۲؛ السنن الکبری (بیهقی)، ج ۳، ص ۱۳۲؛ معرفة السنن والآثار، ج ۲، ص ۴۱۱.

لنمنعهن. قال: فسبّه سبّاً شديداً. وقال: نَحْذِثُكَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وتقول: اَنَا لنمنعهن؟^۱

اما متن کامل روایت از احمد بن حنبل می‌گوید:

عبدالله بن عمر يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تمنعوا، یعنی نسائکم المساجد اذا استأذنكم اليها. فقال بلال بن عبدالله: والله لنمنعهن، فأقبل عليه عبدالله حين قال ذلك، فسبّه.^۲

و به نظر می‌رسد اولین راوی این حدیث طيالسی شکل معتبر آن را از هشام الدستوانی نقل کرده که روایتی کوتاه، بدون عبارت پردازی و بدون حاشیه‌سازی است. روایت او این‌گونه است:

انّ النبي قال: لا تمنعوا النساء أن يأتين المسجد. فقال ابنه: والله لنمنعهن. فقال ابن عمر: أحذثك عن رسول الله ﷺ وتقول هذا؟^۳

این روایت بر مبنای روایت لا تمنعوا شکل گرفته است و در نه جامع روایی و از پانزده طریق آمده است.^۴ در این روایت، برخی بدون نام بردن از پسر عبدالله بن عمرو صرفاً با عنوان «ابن له» از این فرد یاد کرده‌اند و در عبارات بقیه راویان نیز تفاوت متن مشاهده می‌شود؛ اما محور مشترک همه راویان در اولین خیزش‌ها علیه سخن پیامبر ﷺ است که در صدر روایت با روایت لا تمنعوا از آن یاد می‌کنند.

۲-۳. روایت إذن در شب

بر اساس روایت: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله» و روایت: «إذا استأذنكم نسائكم إلى المساجد فأذنوا لهنّ»، روایات دیگری شکل گرفته است که به مضمون مطلق و عام این احادیث، تخصیصاتی زده است و نوع اجازه دادن و یا امتناع نکردن از خروج زنان را مقتید می‌سازد. اولین تخصیص، خروج زن برای رفتن به مساجد در «شب» است. این نوع روایات به دو دسته تقسیم می‌شوند: روایت عام إذن در شب و روایتی که در آن واژه نامأنوس دغل

۱. المصنف (عبد الرزاق)، ج ۳، ص ۱۴۷.

۲. مسند أحمد، ج ۲، ص ۱۴۰.

۳. مسند ابی داود الطيالسی، ص ۲۵۸.

۴. مسند ابی داود الطيالسی، ص ۲۵۸؛ المصنف (عبد الرزاق)، ج ۳، ص ۱۴۷؛ مسند أحمد، ج ۲، ص ۷۶ و ص ۹۰ و ص ۱۴۰؛

صحیح مسلم، ج ۲، ص ۳۲؛ صحیح ابن خزيمة، ج ۳، ص ۹۳؛ المعجم الكبير، ج ۱۲، ص ۲۰۵، ۲۵۱ و ۲۵۲؛ صحیح ابن

حبان، ج ۵، ص ۵۹۱؛ معرفة علوم الحديث، ص ۱۸۲؛ التمهيد ابن عبد البر، ج ۲۴، ص ۲۸۱؛ ج ۲۳، ص ۴۰۰.

(مکرزنان) وجود دارد.

روایاتی که خروج زنان از خانه به قصد نماز در مساجد را مقید به شب نموده است، از این قرار است:

اِذْنُوا النِّسَاءَ بِاللَّيْلِ إِلَى الْمَسَاجِدِ.^۱

اِذَا اسْتَأْذَنْكُمْ بِاللَّيْلِ إِلَى الْمَسْجِدِ فَأَذْنُوا لَهُنَّ.^۲

لَا تَمْنَعُوا النِّسَاءَ مِنَ الْخُرُوجِ بِاللَّيْلِ إِلَى الْمَسَاجِدِ.^۳

طیالسی - که قدیمی ترین منبع روایت است - طریق منفردی به مجاهد دارد.^۴ احمد از طریق سفیان به دو طریق از مجاهده نقل کرده است^۵ و بخاری نیز با دو طریق به مجاهد رسیده است.^۶ ابن حزم با یک طریق، دو روایت مختلف را از مسلم از مجاهد نقل کرده است؛^۷ در صورتی که هیچ یک در روایات مسلم یافت نمی شود.

متن روایت إذن در شب، مضمونی ساده و صریح دارد. این مضمون، همان روایت اجازه خروج زنان برای رفتن به مسجد را به شب مقید نموده است و روایت عام را تخصیص داده است. دلیل این که روایت، وقت شب را توصیه می کند، قطعاً تاریکی شب است که موجب شناخته نشدن زنان در انظار عمومی است. عبدالرزاق از طریق زهري، از سالم، از عبدالله بن عمر آورده است که رسول خدا فرمود:

وقتی همسریکی از شما برای رفتن به مسجد از شما اجازه گرفت، مانع او نشوید.

سپس در ادامه روایت می گوید:

عبدالغفار برای ما روایت کرد که از اباجعفر مثل همین روایت از ابن عمر را شنیده

است؛ اما نافع به او جواب می دهد: بله اما در شب.^۸

یعنی نافع که شب را به عنوان تفسیر یا رأی خود، بر این متن وارد کرده و خود قایل نبوده

۱. مسند أحمد، ج ۲، ص ۹۸.

۲. صحیح البخاری، ج ۱، ص ۲۱۶.

۳. المحلی، ج ۳، ص ۱۳۰؛ ج ۴، ص ۱۹۷.

۴. مسند الطیالسی، ص ۲۵۷.

۵. مسند أحمد، ج ۲، ص ۹۸.

۶. صحیح البخاری، ج ۱، ص ۲۱۰؛ ج ۱، ص ۲۱۶.

۷. المحلی، ج ۳، ص ۱۳۰؛ ج ۴، ص ۱۹۷.

۸. المصنف (عبدالرزاق)، ج ۳، ص ۱۵۱.

است که کلمه لیل در روایت است و بنا بر فتوا اظهار نظر می‌کند. بدین ترتیب، ورود قید شب در روایات مسجد، اولین گام در بحث خانه‌نشینی زنان در قرن اول است.

مهم است که آیا واژه اللیل را مجاهد در متن آورده یا از قبل بوده است و اوفقاً ناقل روایت است؟ در هیچ یک روایات لاتمنعوا واستیدان - که دارای دو شبکه گسترده و کامل است - واژه اللیل وجود ندارد. ابن عبدالبر در التمهید^۱ به این مسئله کاملاً واقف بوده و می‌گوید:

وروی حماد بن زید، عن ایوب، عن نافع، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: لاتمنعوا إماء الله مساجد الله. ولم يقل باللیل او بالنهار.

او تصریح می‌کند که این عدم ممانعت، شب و روز ندارد. طبرانی نیز در المعجم الکبیر^۲، عین روایت إذن در شب را از طریق مجاهد آورده است، ولی در آن واژه اللیل وجود ندارد. او می‌گوید:

... عن عمرو بن الدینار، عن مجاهد، عن ابن عمر، عن النبی ﷺ: ائذنوا للنساء فی المساجد.

به نظر می‌رسد طبرانی بر اساس رأی و اجتهاد شخصی کلمه اللیل را از این روایت حذف کرده است؛ چون تخصیص اللیل را قبول نداشته است؛ زیرا او می‌دیده که زیادت‌ها در متون اصیل، آن را فاقد مضمون عام و کلی کرده و معانی اولیه را محدود و بی اعتبار نموده است. پس به رأی خود در حذف این کلمه عمل کرده است. با در نظر گرفتن مضمون کامل این روایت، از همه طرق در شبکه اسناد، به نظر می‌رسد این عبارت تماماً از مجاهد است. به عبارت دیگر، مجاهد واژه اللیل را به این جمله اضافه نکرده است، بلکه کل عبارت از اول تا آخر، از خود مجاهد بوده و اساساً روایتی وجود ندارد و این سخن مجاهد در مقام فتوا بوده است. او از مضامین روایات مختلف، از جمله روایت بلال این برداشت را شخصاً انجام داده است و فتوا ارائه داده؛ اما به عنوان روایت نشر یافته است.

ابوالحجاج مجاهد بن جبر (۲۱-۱۰۴ق) از تابعان مکه است^۳ و گرچه در قرائت و تفسیر شهره بوده،^۴ ولی باید در نظر داشت که او در دوران تکوین فقه می‌زیسته است. روات او سلیمان بن مهران اعمش راوی نابینای کوفی،^۵ ابراهیم بن مهاجر راوی ضعیف کوفی، لیث

۱. التمهید، ج ۲۳، ص ۳۹۶.

۲. المعجم الکبیر، ج ۱۲، ص ۳۲۷.

۳. تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۹۲.

۴. همان.

۵. طبقات الکبری، ج ۵، ص ۳۳۵.

بن ابی سلیمه (م ۱۴۳ق) هم کوفی است.^۱ و عمرو بن دینار (م ۱۲۵ق) مکی است،^۲ ولی راوی عمرو، و رقاء بن عمر بن کلیب از اهالی کوفه است.^۳ بنا بر این، راویان این روایت همه از یک دیارند و پراکندگی در مناطق حوزه اسلامی ندارند.

مجاهد در یکی از این سفرهایش مدتی ساکن کوفه می‌شود.^۴ به نظر می‌رسد از آنجا که در سلسله روایت مجاهد مشخص است که همگی از اهالی کوفه‌اند، احتمالاً مجاهد در زمینه خروج زنان برای رفتن به مسجد، در شهر کوفه مورد سؤال واقع شده و اوفتوای خود را بدین‌گونه نقل کرده که در هنگام شب، بیرون رفتن ایشان بلامانع است و بدین ترتیب، روایت اذن در شب (ائذنوا للنساء باللیل الى المساجد) از طریق میزبانان کوفی او دریافت شده است. بنا بر این، تاریخ پیدایش این روایت (با فتوا) انتهای قرن اول یا ابتدای قرن دوم است.

۳-۳. روایت دغل

در ادامه روایت اذن در شب از مجاهد، روایت دیگری وجود دارد که گفتگویی بین عبدالله بن عمرو و یکی از پسرانش را گزارش می‌کند. در این گفتگو عبدالله بن عمرو می‌گوید به زنانان اجازه دهید در شب به مسجد بروند، ولی یکی از فرزندان عبدالله بن عمرو با او مخالفت کرده و می‌گوید خیر ما اجازه نمی‌دهیم. اگر اینکار را بکنیم، به ما خدعه کرده و فریبمان می‌دهند. این روایت، اندکی شبیه روایت بلال است، ولی با آن یکی نیست و روایتی مستقل است. اولین متن روایت از عبدالرزاق چنین است:

قال ابن عمر: قال رسول الله ﷺ: ائذنوا للنساء باللیل الى المساجد، فقال ابنه: والله لا تأذن لهنّ، فیتخذن ذلك دغلاً.^۵

دغل به معنای فساد، خدعه، شک و تهمت است.^۶ ابن حجر می‌گوید:

این کلمه در روایت به آن معنا است که برخی زنان در این هنگام به قصد رفتن به مسجد به کار دیگری مشغول شده و بیرون رفتن خود از خانه را پوشش می‌دهند و

۱. همان، ج ۲۴، ص ۲۸۰.

۲. همان، ج ۲۲، ص ۷.

۳. همان، ج ۳۰، ص ۴۳۳.

۴. همان، ج ۴، ص ۴۴۲ و ۴۴۵.

۵. المصنف (عبدالرزاق)، ج ۳، ص ۱۴۷.

۶. شرح صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۲.

دست به فساد می‌زنند.^۱

روایت دغل نیز از مجاهد است که سلیمان، لیث، اعمش و عمرو بن دینار از او روایت کرده‌اند. طیالسی (م ۲۰۴ق)،^۲ عبدالرزاق (م ۲۱۱ق)،^۳ احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق)،^۴ مسلم (م ۲۶۱ق)،^۵ ابوداود سجستانی (م ۲۷۵ق)،^۶ ترمذی (م ۲۷۹ق)،^۷ ابن حبان (م ۳۵۴ق)،^۸ بیهقی (م ۴۵۸ق)،^۹ طیالسی (م ۲۰۴ق)،^{۱۰} وابن عبدالبر (م ۴۶۲ق) همگی روایت را از مجاهد نقل کرده‌اند.

نقل کرده‌اند. تجمع راویان این حدیث برگرد مجاهد بن جبر، نشان می‌دهد این روایت ادامه بحث حدیث إذن در شب است. آنچه این روایت را مستقل کرده، آن است که روایت با درگیری لفظی پسرو پدری که ناقل روایت است، ادامه می‌یابد و پسردلیل مخالفت خود را بیان می‌کند. از این رو، این روایت بعد از حدیث إذن در شب مطرح شده است تا شاهی بر صحت آن روایت باشد. گرچه ابن حجر روایت بلال و دغل را یکی می‌داند،^{۱۱} اما این اشتباهی است که او مرتکب شده است؛ زیرا بر طبق اسناد راویان، این دو روایت یکی نیستند؛ گرچه متن هر دو، ناقل یک حکایت است.

روایت دغل، جاز از مجاهد نقل نشده است؛ گرچه به طور گسترده‌ای نشر یافته و به متون روایی مکتوب رسیده است، ولی می‌تواند ناشی از دو امر باشد. یا این که او از روایت اول خود عدول کرده و إذن در شب را نیز مجاز نمی‌داند و لذا برای حجت سخنان خویش، مانند سخن بلال را مبنی بر عدم اجازه به زنان ابداع نموده است و یا این که روایت إذن در شب را تأویل کرده و با روایت بلال یک دست نموده، در پاسخ به مردم ارائه داده است؛ زیرا اساساً مجاهد اهل تأویل بوده است. شواهد زیادی مبنی بر تأویل قرآن از او وجود دارد.^{۱۲} و نیز او

۱. فتح الباری، ج ۲، ص ۲۸۹.

۲. مسند ابی داود الطیالسی، ص ۲۵۷.

۳. المصنف (عبدالرزاق)، ج ۳، ص ۱۴۷.

۴. مسند أحمد، ج ۲، ص ۴۳، ۴۹، ۱۲۷، ۱۴۳ و ۱۴۵.

۵. صحیح مسلم، ج ۲، ص ۳۳ و ۳۲.

۶. سنن ابی داود، ج ۱، ص ۱۳۷.

۷. سنن الترمذی، ج ۲، ص ۴۲.

۸. صحیح ابن حبان، ج ۵، ص ۵۸۷.

۹. السنن الکبری (بیهقی)، ج ۳، ص ۱۳۲؛ شعب الایمان، ج ۲، ص ۲۰۴.

۱۰. التمهید ابن عبد البر، ج ۲۳، ص ۳۹۶.

۱۱. فتح الباری، ج ۲، ص ۲۸۹.

۱۲. تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۹۳؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۴۴۵-۴۴۲.

خبره تفسیر در زمان خود بوده است. لذا جمله وارۀ «یَتَّخِذْنَه دَغْلًا»، می تواند به نوعی تأویل مجاهد مبنی بر عدم خروج زنان حتی در شب باشد. شاید مجاهد می خواسته روایت بلال را نقل کند و در کوفه - که خود تنها ناقل روایت بلال است - عبارت أخرای آن روایت را جهت حجت شرعی فتوای خود قرار دهد؛ زیرا مجاهد در روایت بلال حضور دارد و اعمش راوی اوست؛ یعنی این که او روایت بلال را قبلاً در همین شهر از طریق اعمش گسترانیده است، ولی در آن روایت، عبارتی مثل یَتَّخِذْنَه دَغْلًا وجود نداشته است.

طبرانی در المعجم الکبیر،^۱ روایت او را چنین نقل می کند:

... اعمش، عن مجاهد، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ لا تَمْنَعُوا النِّسَاءَ الْمَسَاجِدَ. فقال ابنه: و

الله لَنَمْنَعَهُنَّ، فَدَّيْدَه، وَلَطْمَه، وَقَالَ: أَحَدَثَكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَتَقُولُ مَا تَقُولُ؟

این روایت پیشین مجاهد در جوار مردم کوفه بوده است. آنگاه خود «اِذْنُوا النِّسَاءَ إِلَى الْمَسَاجِدِ بِاللَّيْلِ» را به این شهر آورده است. سپس برای استدلال بر اذن در شب، روایت اللیل و روایت بلال را جمع و به روایت دغل تبدیل کرده است.

البته نمی توان مجاهد را متهم به کذب و بساختن روایت نمود، ولی می توان گفت که لحن سخن گفتن او شنوندگان را دچار خطا می کرده است و راویان او که آماده شنیدن دُر کلام او بوده اند،^۲ همچون اعمش نابینا^۳ - که فقط با گوش روایات را دریافت می کرده است - تمامی سخنان او را مبنی بر روایت دانسته، ضبط و ثبت می کردند و برای آیندگان بی کم و کاست و بدون طرح شرایط پیرامونی روایت آن را نقل می نمودند.

بنا بر این، هم صدر این روایت «اِذْنُوا النِّسَاءَ بِاللَّيْلِ إِلَى الْمَسْجِدِ» و هم ذیل روایت «روایت بلال و عبارت فیتَّخِذْنَه دَغْلًا» تلفیقی از فتوا و تفسیر مجاهد به دنبال روایت «لا تَمْنَعُوا نِسَاءَ كُمُ الْمَسَاجِدِ» است و هر دو متن از مجاهد و نه از عبدالله بن عمر نقل شده است. بنا بر این، روایت دغل در ربع سوم قرن اول هجری توسط مجاهد، زمانی که میهمان کوفیان بوده است، طرح گردیده و در قرن دوم هجری گسترش یافته است.

۳-۴. قعر بیوت

در ادامه روایات «لا تَمْنَعُوا نِسَاءَكُمْ الْمَسَاجِدَ» - که خروج زنان را برای ادای نماز در

۱. المعجم الکبیر، ج ۱۲، ص ۳۰۵.

۲. سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۴۵۲.

۳. الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۳۳۵.

مساجد، جایز شمرده است - روایتی آمده است که بهترین مساجد زنان را عمق خانه‌ها عنوان کرده و یا بهترین نماز زنان را نمازی می‌داند که در عمق خانه‌ها خوانده شود:
 خیر مساجد النساء قعریوتهن.^۱

و

خیر الصلاة النساء فی قعریوتهن.^۲

روایت از سائب غلام أم سلمه، از أم سلمه از پیامبر ﷺ است، اما دراج حلقه مشترک اصلی است و روایت او به طریق منفرد است. سائب در همه روایات، به عنوان سائب مولی أم سلمه زوج النبی ﷺ معرفی شده است. آن‌ها که از عبدالله بن لهیعه روایت کرده‌اند، حدیث «خیر صلاة النساء فی قعریوتهن» را آورده‌اند که شامل طریق دیگر احمد، ابی یعلی و طبرانی است و آن‌ها که از عمرو بن حارث بن یعقوب روایت کرده‌اند، روایت «خیر مساجد النساء فی قعریوتهن» را آورده‌اند که عبارت‌اند از: طریق اول احمد، ابن خزیمه، حاکم، ابن سلامة، بیهقی و ابن عبدالبر.

نووی در معنای این روایت می‌گوید:

ای کاش زنان بدانند خانه‌ها برای آن‌ها بهتر است، ولی نمی‌دانند و می‌خواهند که برای نمازهایشان به مسجد بروند و اعتقاد دارند اجرشان در مسجد بیشتر است. ولی مسئله این است که نماز آنان در خانه‌ها بهتر از این است که فتنه درست کنند.^۳

نقل مکرر این‌گونه نگرش‌ها و استنباط‌ها برای فقیهان چنان حجّت شرعی بوده است که دیگر سخنان خود را با فتوا نمی‌گفتند، بلکه با روایت اعلان می‌کردند. شنقیطی در اضواء البیان^۴ می‌گوید:

قوله ﷺ: صلاة فی مسجدی هذا خیر من الف صلاة فیما سواه الا المسجد الحرام، خاص بالرجال. اما النساء فصلاتهن فی بیوتهن خیر من الصلاة فی الجماعة فی المسجد.

نووی این روایات را مبنی بر کراهت نماز زن در مسجد دانسته می‌گوید:

۱. مسند أحمد، ج ۶، ص ۲۹۷؛ صحیح ابن خزیمه، ج ۳، ص ۹۲؛ المستدرک، ج ۱، ص ۲۰۹؛ مسند الشهاب، ج ۲، ص ۲۳۲؛ السنن الکبری (بیهقی)، ج ۳، ص ۱۳۱؛ التمهید، ج ۲۳، ص ۴۰۱.

۲. مسند أحمد (طریق دوم)، ج ۶، ص ۳۰۱؛ مسند ابی یعلی، ج ۱۲، ص ۴۵۴؛ المعجم الکبیر، ج ۲۳، ص ۳۱۴.

۳. نقل از عون المعبود، ج ۲، ص ۱۹۳.

۴. اضواء البیان، ج ۵، ص ۵۴۷.

نماز در مسجد برای زنان مکروه است؛ زیرا امر شده‌اند بیشتر خود را بپوشانند و با لباس خانگی بیرون آمدن، هتک حرمت است و این کراهت بدان جهت است که خود را حفظ کنند و اجتماعشان موجب فتنه و شر نشود.^۱

ابن عبدالبر به صراحت می‌گوید:

رفتن زنان به مسجد واجب نیست و اگر گفته شده شب بیرون بروند باید که رعایت شود.^۲

مناوی با رویکرد دیگری می‌گوید:

حتی در نمازهای واجب، خانه‌ها برای زنان بهتر است؛ چرا که پوشش آنان را تکمیل می‌کند.^۳

به نظر می‌رسد که متن هریک از روایات برهه‌ای از زمان راویان را منعکس می‌کند که هر چه از قرن اول - که روایت «لا تمنعوا نساءکم المساجد» را روایت می‌کردند - بگذریم، روایات قرن دومی چهره سخت‌تری از رفتار اجتماعی علیه زنان را ترسیم می‌کند. در این زمان، روایت «لا تمنعوا» مقید به قیود بیشتری شده و عبارات «باللیل» و «فی قعریوتهن» سرعت عمل محصور کردن زنان در خانه‌ها را ترسیم می‌کند. این در حالی است که أم سلمه^۴ و عایشه^۵ خود راویان روایات مسجدند. آن‌ها شیوه نماز خواندن زنان در مسجد رسول خدا ﷺ را روایت کرده است و از زنان نمازگزار گزارش می‌کنند؛ همچنان که جزئیات حج پیامبر ﷺ را گزارش نموده‌اند.^۶ بنا بر این، «روایت قعریوت» با هیچ‌یک از مضامین روایات أم سلمه در خصوص نمازهای مسجد تناسبی نداشته و با سیاق این روایات در تضادی آشکار است.

راوی اصلی روایت قعریوت، دراج ابی السمع است. در عین حال، دو نوع مختلف روایت از او نقل شده است: راویان روایت «خیر مساجد النساء قعریوتهن» مصری‌اند. دراج بن سمعان (م ۲۶ق) مولی عبدالله بن عمرو بن عاص، اهل مصر بوده، قصه‌گو^۷ و ضعیف

۱. المجموع، ج ۲۵، ص ۲۰۵.

۲. الاستذکار، ج ۲، ص ۴۶۶.

۳. فیض القدیر، ج ۳، ص ۶۵۵.

۴. صحیح البخاری، ج ۱، ص ۲۰۱؛ المصنف (عبدالرزاق)، ج ۱، ص ۵۷۳.

۵. مسند أحمد، ج ۶، ص ۳۳؛ سنن الدارمی، ج ۱، ص ۲۲۷؛ صحیح البخاری، ج ۱، ص ۹۸؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۹۸؛

سنن النسائی، ج ۱، ص ۲۷۱؛ سنن ابی داود، ج ۱، ص ۱۰۴.

۶. همان، ج ۸، ص ۵۰.

۷. تهذیب الکمال، ج ۸، ص ۴۷۸.

است.^۱ دیگر راویان حدیث نیز مصری‌اند؛ عمر بن الحارث بن یعقوب (م ۱۴۸ق) قاری، فقیه و مفتی و از طبقه سوم تابعین مصر است.^۲ احمد بن حنبل به او جملات تندی گفته، قتاده احادیش را مضطرب و او را اهل خطا در نقل دانسته است.^۳ عبدالله بن وهب بن مسلم (م ۱۹۷ق) فقیه و شیخ مصری،^۴ یونس بن عبد الاعلی،^۵ و ابوطاهر احمد بن عمرو بن السرح (م ۲۵۰ق) همگی اهل مصراند.^۶ ابوبکر عبدالله بن محمد بن زیاد نیشابوری امام شافعیان عصر خود در عراق^۷ و از مشایخ بزرگ حدیث بوده و از نیشابور، عراق، شام، حجاز و «مصر» حدیث شنیده است.^۸ بقیه راویان این روایت در منابع دیگر نیز مصری‌اند؛^۹ اما رجال روایت «خیر صلاة النساء فی قعریوتهن» مصری^{۱۰} و برخی عراقی‌اند.^{۱۱}

بنا بر این، در اسناد این روایت با دو گروه مصری‌ها و عراقی‌ها مواجهیم که گروه مصری‌ها روایت «خیر مساجد النساء...» و گروه عراقی‌ها (بغدادی و بصری) روایت «خیر صلاة النساء...» را آورده‌اند. به نظر می‌رسد این سخن در اصل «خیر مساجد النساء قعریوتهن» بوده است، ولی ظاهراً ابن لهیعه قاضی، آن را به خیر صلاة النساء تبدیل کرده و برای شاگردان خود روایت کرده است؛ زیرا با آشنایی که با روایات لاتمنعوا و استیذان داشته است، می‌دانسته که این روایات تحت آن عنوان جایگاهی در روایات پیامبر ﷺ ندارد و به اصطلاح، آن را اصلاح کرده است. راوی مهم اسناد قعریوت، سائب مولی أم سلمه است. بخاری درباره او اطلاعاتی نیاورده است و فقط می‌گوید:

سائب مولی أم سلمه زوج النبی ﷺ الاسدیة القرشیة، عن أبي سلمة، روی عنه دراج.^{۱۲}

۱. تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۲۱۸ و ۲۲۰ و ۲۲۴؛ تهذیب الکمال، ج ۸، ص ۴۷۹ و ۴۸۰.
۲. تهذیب الکمال، ج ۲، ص ۵۷۳؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۴۵، ص ۴۵۵.
۳. تهذیب الکمال، ج ۲۱، ص ۵۷۳.
۴. همان، ج ۱۶، ص ۲۸۶؛ الکامل فی ضعف الرجال، ج ۴، ص ۲۰۲.
۵. همان‌ها.
۶. تهذیب الکمال، ج ۳۲، ص ۵۱۵.
۷. همان، ج ۱، ص ۴۱۵.
۸. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۵، ص ۶۵.
۹. همان، ج ۱۵، ص ۶۶.
۱۰. همان، ج ۲۹، ص ۲۹؛ ج ۲۶، ص ۳؛ ج ۲۷، ص ۲۵ و ۲۹؛ ج ۹، ص ۱۹۵؛ ج ۳۱، ص ۴۹۲.
۱۱. تهذیب الکمال، ج ۱۵، ص ۴۹۳ و ۴۹۶.
۱۲. همان، ج ۹، ص ۴۰۵ و ۴۰۶؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۵۰۶ و ۵۰۷؛ الثقات، ج ۸، ص ۵۵.
۱۳. التاریخ الکبیر، ج ۴، ص ۱۵۳.

همچنین بخاری موالی أم سلمه را سائب، یزید و نفیع نام برده است.^۱ ابن خزیمه راوی این روایت، خود می‌گوید:

سائب را نه به عدالت و نه به جرح می‌شناسم.^۲

بنا بر این، هیچ اطلاعات عمومی و رجالی درباره این شخصیت جز همین روایت و ملاقات زنان حمص با عایشه وجود ندارد.^۳ حال می‌توان گفت که با توجه به شخصیت قصه‌گوی دراج، او توانسته است کسی را برای قصه‌های خود از طبقه اول تابعان پیدا کند که نام و نشانی ندارد و شاید هم حقیقتاً وجود خارجی نداشته یا اگر داشته است، صاحب روایت و اثری نبوده است و او با توانایی در قصه‌پردازی، روایتی را از همسر رسول خدا بیان کند که هم از زبان یک زن و هم از نزدیک‌ترین افراد به پیامبر ﷺ باشد، تا هیچ ردپایی را از خود به جا نگذاشته، برای نقطه دوردستی همچون مصر آن را نشر داده و از طرق راویان مصری به بغداد و بصره برساند.

۳-۵. روایت ظلمت

در ادامه روایت قعربیوت روایتی در متون یافت می‌شود مبنی بر آن‌که بهترین نماز زنان نمازی است که در تاریک‌ترین مکان خانه باشد. این روایت در سه منبع روایی آمده است و مضمون روایت بدین قرار است: ابن خزیمه از ابن مسعود آورده است:

أَنَّ أَحَبَّ الصَّلَاةِ تَصْلِيَهَا الْمَرْأَةُ إِلَى اللَّهِ فِي أَشَدِّ مَكَانٍ فِي بَيْتِهَا ظِلْمَةً.^۴

این روایت، در واقع، تفسیری از معنای قعربیوت است که با الفاظ جدی و تروبی پرده‌تری زنان را به جای دعوت به مسجد و بیرون آمدن از خانه، به تاریک‌ترین نقطه در خانه‌ها دعوت می‌کند تا شایستگی نماز آنان را گوشزد نماید. استفاده از واژه‌های «أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ» و «أَشَدُّ ظِلْمَةً» در این روایت، حکم شرعی مکان نماز را با درجه استحباب مؤکد بیان می‌کند. ابراهیم بن مسلم عبدی ابواسحاق کوفی معروف هجری راوی روایت این سه نفر است. یحیی بن معین، ابوحاتم، نسائی و بسیاری او را تضعیف کرده‌اند.^۵ ظاهراً او دارای کتاب

۱. همان.

۲. صحیح ابن خزیمه، ج ۳، ص ۹۲.

۳. همان، ج ۶، ص ۳۰۱.

۴. همان، ج ۳، ص ۹۵ و ۹۶؛ مسند الشهاب، ج ۲، ص ۲۵۶؛ السنن الکبری (بیهقی)، ج ۳، ص ۱۳۱.

۵. تهذیب الکمال، ج ۲، ص ۲۰۴.

حدیث بوده است، ولی خود نمی توانسته آن را سامان دهد.^۱ مزی از ابراهیم هجری حکایت های ناخوشایندی آورده است.^۲ لذا او می توانسته با گرایش های فکری قرن دوم علیه زنان، روایات را متناسب با افکار اجتماعی آن روز متناسب کرده و به بازار پرتقاضای آن محیط عرضه نماید. مزی سال مرگ او را نیاورده است، ولی چون او متأخر از ابوالاحوص عوف بن مالک است - که در زمان حجاج (م ۹۵ق) به دست خوارج کشته شده است،^۳ و معاصر سفیان ثوری (م ۱۶۱ق)^۴ است و در زمان او پیرمرد بوده است - احتمالاً مرگ او در نیمه اول قرن دوم است.

۳-۶. روایت أم حمید

در ادامه روایات ظلمة و قعریوت روایت دیگری هم سو با آن روایات در هفت منبع روایی آمده است.^۵ این روایت از طریق عبدالله بن سوید است. این روایت هم به شکل مختصر و هم به شکل مشروح نقل شده است.

ابن خزیمه به نقل از عبدالله بن سوید انصاری، از عمه اش، أم حمید نقل می کند که أم حمید روزی نزد رسول خدا رفته و گفته است: ای پیامبر خدا! من دوست دارم با تو نماز بخوانم. پس پیامبر ﷺ به او پاسخ می دهد: می دانم که تو دوست داری با من نماز بخوانی، ولی نماز تو در خانه ات (بیت) از نماز در صحن خانه ات (دار) بهتر است و نماز در صحن خانه ات از نماز در مسجد قومت برتر و نماز در مسجد قومت از نماز در مسجد من برتر است. پس پیامبر ﷺ دستور داد برای او در منتهالیه خانه اش مسجدی ساختند و آن را تاریک نمودند، و أم حمید همواره در آن جا نماز می خواند تا آن که به دیدار پروردگارش شتافت.^۶ اولین راوی أم حمید - که گفته می شود از همسرام حمید ساعدی نقل می کند - عبدالله بن سوید است. درباره همسرام حمید اطلاعات چندانی وجود ندارد. با این نام در تهذیب الکمال مزی،^۷ یک صحابی وجود دارد که جز عبارت «وله صحبة» از او شرح دیگری نیامده است. او راوی

۱. تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۱۴۳.

۲. همان.

۳. همان، ج ۲۱، ص ۴۴۶.

۴. همان، ج ۱۱، ص ۱۶۶.

۵. مسند احمد، ج ۶، ص ۳۷۱؛ صحیح ابن خزیمه، ج ۳، ص ۹۴؛ صحیح ابن حبان، ج ۵، ص ۵۹۵؛ التمهید ابن عبد البر، ج ۳۳،

ص ۳۹۸؛ المصنف (ابن ابی شیبة)، ج ۲، ص ۲۷۷؛ المعجم الکبیر، ج ۲۵، ص ۱۴۸؛ السنن الکبری (بیهقی)، ج ۳، ص ۱۳۳.

۶. صحیح ابن خزیمه، ج ۳، ص ۹۵.

۷. همان، ج ۱۵، ص ۷۳.

یک حدیث در عورات الثلاث است و بخاری در الادب المفرد فقط همین روایت را از او نقل کرده است.^۱ مصححین تهذیب الکمال در پاورقی، ذیل عبدالله بن سوید آورده‌اند:

کسی که گفته شده از عمه‌اش أم حمید نقل می‌کند، با این فرد - که برای او حدیث عورات الثلاث را آورده‌اند - متفاوت است و اشتباه از ابی احمد عسکری است که این دو را یکی دانسته است.^۲

از دیگر راویان اسناد این روایت، داود بن قیس است که از عبدالله بن سوید این روایات را نقل کرده است. مزی در شرح داود بن قیس نیز، عبدالله بن سوید را در میان کسانی که داود از او روایت می‌کند، نیاورده است.^۳ در دیگر منابع رجالی نیز نامی از عبدالله بن سوید دیده نمی‌شود.

شخص دیگری که از أم حمید روایت می‌کند، عبدالحمید بن منذر بن ابی حمید ساعدی است. او می‌گوید که أم حمید مادر بزرگش بوده است و این روایت را به نقل از پدرش منذر بن ابی حمید نقل می‌کند. در هیچ‌یک از منابع رجالی نامی از منذر بن ابی حمید نیز وجود ندارد. عبدالحمید بن منذر نیز - که روایت را آورده - ناشناخته است و در هیچ‌یک از کتب رجالی نامی از او نیامده است.

مزی تحت این نام از مردی به نام عبدالحمید بن منذر بن الجارود عبدی مصری نام برده که تنها از انس بن مالک روایت کرده و فقط انس بن سیرین از او حدیث نقل می‌کند و می‌گوید ابن ماجه از او تنها یک روایت آورده است.^۴ لذا او فرد مورد بررسی روایت ما نیست. اگر شخصیت ابوحمید ساعدی را - که صحابی رسول خداست - و أم حمید - که به عنوان همسر او معرفی شده است - نیز پی‌گیری کنیم، چنین روایتی از او نیز نقل نشده است.^۵

عبدالمؤمن بن عبدالله کنانی در طریق بیهقی و عبدالله بن لهیعه در طریق ابن ابی شیبه و طبرانی این روایت را از عبدالحمید آورده‌اند. مزی در شرح احوال عبدالله بن لهیعه، در میان آنانی که عبدالله از او روایت کرده است نامی از عبدالحمید نبرده است.^۶ عبدالمؤمن بن عبدالله کنانی نیز در هیچ‌یک از منابع رجالی یاد نشده است. از دیگر سوی، عثمان بن

۱. همان.

۲. همان، ج ۱۵، ص ۷۳.

۳. همان، ج ۸، ص ۴۴۰.

۴. همان، ج ۱۶، ص ۴۶۰.

۵. مسند أحمد، ج ۵، ص ۴۲۴.

۶. تهذیب الکمال، ج ۱۵، ص ۴۸۸.

عمران نیز - که این روایت را از ابن لهیعه گرفته است - در منابع رجالی یاد نشده و از راویان ابن لهیعه نیز شمرده نشده است.^۱ در آخر، ابن حزم تکلیف را روشن نموده و می‌گوید:

عبد الحمید بن منذر مجهول است و هیچ کس او را نمی‌شناسد.^۲

أم حمید در هیچ یک از منابع رجالی شناخته نشده و این عنوان در منابع رجالی وجود ندارد. بنا بر این، سند روایت أم حمید از خود او تا طبقات بعد از او همگی ناشناخته و شخصیت‌های خیالی‌اند که بر ساخته شده و به نام ایشان روایت را نقل نموده‌اند. متن روایت ابن ابی شیبہ، طبرانی و بیہقی از عبد الحمید، متنی کوتاه است که از دو طرف گفتگو أم حمید و پیامبر ﷺ برخوردار است. ابن ابی شیبہ می‌گوید:

فقال رسول الله ﷺ: صلاتک فی بیوتک أفضل من صلاتک فی حجرک، و صلاتک فی حجرک أفضل من صلاتک فی الجماعة؛

پیامبر خدا فرمود: نماز شما زنان در خانه‌ها (بیت) بهتر از نمازهایتان در اتاق‌هاست (حجره) و نمازهایتان در اتاق‌ها بهتر از نماز جماعت است. (بیت → حجره → جماعه) قطعاً این مقایسه غیر منطقی است؛ زیرا حجره از بیت کوچک‌تر است.

متن طبرانی می‌گوید:

صلاتک فی بیوتک أفضل من صلاتک فی حجرک، و صلاتک فی حجرک أفضل من صلاتک فی دورک، و صلاتک فی دورک أفضل من صلاتک فی الجماعة.

(بیت → حجره → دار → مسجد جماعه)

در متن طبرانی راویان سند، کلمه دار را - که در حدیث ابن ابی شیبہ نبود - به متن اضافه کرده‌اند؛ در حالی که هر دو از ابن لهیعه روایت می‌کنند، ولی با اضافه کردن آن سیر غیر منطقی این مقایسه همچنان باقی است.

متن بیہقی می‌گوید:

صلاتک فی بیوتک خیر من صلاتک فی دورک، و صلاتک فی دورک أفضل من صلاتک فی مسجد الجماعة.

بیت → دار → مسجد جماعه

۱. همان، ج ۵، ص ۴۸۹.

۲. المحلی، ج ۴، ص ۲۰۰.

بیهقی لفظ حجره را حذف نموده است و با سه گزینه بیت و دار و جماعه سیر منطقی این مقایسه را ایجاد کرده است و لذا متن او مشکلات ابن ابی شیبه و طبرانی را ندارد. احمد، ابن خزیمه، ابن حبان و ابن عبدالبراین روایت را مفصل تر از روایت عبدالحمید آورده اند و اجزای داخلی متن گسترده تر است.

در روایت آنان چهار جزء قابل مشاهده است: ۱. درخواست أم حمید، ۲. پاسخ پیامبر ﷺ، ۳. اقدام عملی پیامبر ﷺ برای اجرای کامل پیام، ۴. امتثال امر أم حمید. در پاسخ پیامبر ﷺ، متن احمد و ابن حبان و ابن عبدالبرمی گوید:

قال: قد علمتُ انک تحبین الصلاة معی، و صلاتک فی بیتک خیر من صلاتک فی حجرک، و صلاتک فی حجرک خیر من صلاتک فی دارک، و صلاتک فی دارک خیر من صلاتک فی مسجد قومک، و صلاتک فی مسجد قومک خیر من صلاتک فی مسجدی.

بیت → حجره → دار → مسجد قوم → مسجد پیامبر
در این پاسخ، پنج جایگاه از بیت تا مسجد پیامبر ﷺ مورد مقایسه واقع شده است و بیت بر همه موارد ترجیح داده شده است؛ هم چنان که مشاهده می شود جایگاه حجره - که کوچک تر از بیت است - این ترسیم را غیر منطقی نیز کرده است. اما سلسله متن ابن خزیمه چنین است:

بیت → دار → مسجد قوم → مسجد پیامبر
در این قسمت، ابن خزیمه از کلمه حجره - که این روند را غیر منطقی می کرد - صرف نظر کرده و حدیث را به روال منطقی سوق داده است. در اقدام علمی پیامبر ﷺ می گوید:

قال: فأمرت، فبُنی لها مسجد فی اقصى شی من بیتها و اظلمه؛

أم حمید پذیرفت و برای او در انتها البیه خانه اش مسجدی ساخته شد و مجدداً آن را تاریک تر کردند.

نقل هر چهار نفر در این متن یکسان است.

و در انتها، ام حمید امتثال امر نموده است.

فكانت تصلی فیہ حتی لقیته الله ﷻ؛

پس أم حمید در آن جا نماز می خواند تا آنگاه که به ملاقات پروردگار شتافت.

نقل هر چهار نفر در این متن نیز یکسان است.

پیام این روایت در قسمت آخر متن است. این که ام حمید - که خود یک صحابییه بوده است - به محض فرمایش پیامبر ﷺ پیوسته در تاریک ترین نقطه خانه اش نماز خواند تا مرد. همان طور که در این متن مشاهده می شود، به جهت سیر غیر منطقی بحث و مقایسه مکان های نماز زنان با یکدیگر، مسابقه ای در نقل راویان پدید آمده است که هر یک می کوشند راه طولانی تری تعیین کرده و زنان را هر چه بیشتر به عقب برانند. صرف نظر از تفاوت متن و اصلاح برخی مشکلات آن توسط منابع متأخرتر، پیام هر دو روایت عبدالحمید و عبدالله بن سوید - که معلوم نیست چه کسانی هستند - به زنان این است که اگر مردان شان را از رفتن به مسجد منع کردند، نرنجید و بر عکس بپذیرید؛ زیرا پشتوانه فلسفی این روایت، تبعیت از فرمان رسول خدا ﷺ است که آخرین بخش خانه ها برای حضور شما بهترین مکان است و حتی زنان صحابی نیز از این امر اطاعت کرده اند. با بررسی متن و سند این روایت می توان دریافت که روایت ام حمید یک داستان است و بیش از آن که روایتی در کار باشد، مصداق یابی برای روایات پیش از خود است و قطعاً از طرف قصه گوینان نشر یافته است. تاریخ ظهور روایت ام حمید، نیمه دوم قرن دوم هجری است. این روایت از طریق افراد موثق چون ابن لهیعه و داود بن قیس گسترش یافته و به منابع روایی رسیده است.

۷-۳. روایت مخدع (صندوق خانه)

روایات دیگری وجود دارد که علاوه بر تکرار مضامین روایات پیشین، موارد جدیدی به آن افزوده است. یکی از این روایات چنین است:

صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها، و صلاتها في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها.^۱

مخدع به کسر، فتح و ضم میم و فتح دال خوانده می شود. طریحی می گوید:

آن خانه کوچکی است که داخل خانه بزرگ تر باشد.^۲

غزالی نیز می گوید:

جایی است تو در تو تا زنان در آن در ستر و پوشش باشند.^۳

۱. سنن ابی داود، ج ۱، ص ۱۳۷.

۲. مجمع البحرین، ج ۴، ص ۳۲۰.

۳. احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۱۶۲.

المنذری می‌گوید:

مخدع انباری خانه است.^۱

در فارسی نیز آن را اتاقی می‌دانند که در عقب خانه است.^۲ واژه‌ای که مردم قدیم به آن صندوق خانه می‌گفتند. به عبارت دیگر، این کلمه همان معنای «قერიیوت» است، ولی به اعتبار این کلمه معنای این روایت را از روایات قერიیوت جدا نموده‌ایم. این واژه نامأنوس استعمال زیادی نیز در متون عربی ندارد.

این روایت به نقل از سه صحابی ابن عباس و ابوهریره و ابن مسعود آمده است. روایت عبدالله بن مسعود از پیامبر ﷺ نقل شده است ولی روایت ابن عباس در پاسخ زنی است که از او راجع به نماز در روز جمعه سؤال کرده است. این نقل از ابن ابی شیبیه آمده است.^۳ و روایت ابوهریره از طریق دوم ابن عبدالبر است.^۴

ابن خزیمه و ابن حزم هر دو در روایت مخدع نیز حضور دارند؛ و هر دو از محمد بن مثنی (حلقه مشترک فرعی) روایت می‌کنند. اما به نظر می‌رسد این روایت ابتدا از ابن مسعود شهرت یافته است؛ زیرا به لحاظ سنی او از کبار صحابه و ابن عباس از صغار صحابه است. آنگاه ابن عباس همان متن را گرفته و بر آن مسجد را افزوده است و ابی هریره همان را به اوج کمال رسانده است. در واقع این روایت در زمانی بسیار متأخرتر اصلاح شده و سیر منطقی خود را پیدا کرده است.

۴. گسترش روایات نماز زنان در قرون بعدی و نتیجه‌گیری

روایات نمازهای جماعت زنان در طول تاریخ فقاقت دارای موافقان بسیار و مخالفانی، گرچه اندک بوده است. در برخی روایات، طبرانی و ابن حزم (م ۴۵۶ق) از مخالفان این روایات اند.^۵ اما در موافقت با اندیشه محدودیت زنان، این روایات به منابع شیعه نیز راه یافته و مبنای حکم شرعی آنان نیز قرار گرفته است. محقق حلی در کتاب المعتبر^۶ بر مبنای این

۱. الترهیب و الترغیب، ج ۱، ص ۲۲۷.

۲. الاحکام الشرعیة ثابتة لا تتغیر، ص ۱۶۳.

۳. المصنف (ابن ابی شیبیه)، ج ۲، ص ۲۷۷.

۴. التمهید ابن عبد البر، ج ۲۳، ص ۳۹۹.

۵. نقل از مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ۲، ص ۳۳؛ المحلی، ج ۳، ص ۱۳۲.

۶. المعتبر، ج ۲، ص ۲۹۳.

عبارت - که آن را روایت تلقی کرده - آورده است:

الأفضل للمرأة أن لا تسعى إلى الجماعة، لأنها ليست أهلاً لحضور مجامع الرجال، ولو كانت منسية لقوله عليه السلام (بيوتهن خير لهن).

همچنین روایت «خير مساجد النساء البيوت» مورد توجه محمد تقی مجلسی در روضة المتقين^۱، و شیخ جعفر کاشف الغطاء در کشف الغطاء^۲، سید علی طباطبایی در ریاض المسائل^۳، و علامه شوشتری در النجعة فی شرح اللعة^۴ و عده بسیار دیگری^۵ قرار گرفته است. همچنین روایت «صلاة المرأة فی مخدعها افضل» که مورد توجه عالمان تراز اول شیعه، مانند شیخ صدوق، علامه حلی، شهید اول و مجلسی بوده است.^۶

از دیگر موافقان این روایات، عالمان اخلاق و عارفان هستند که از این روایات دست نهشته و با نقل آن در کتب خویش در طرد حضور اجتماعی زنان، جانبداری کرده‌اند.^۷ و اصولاً غزالی از میان ایشان این دست روایات را به خوبی نشر داده است.^۸

دیدگاه‌های غزالی (م ۵۰۵ق) در موضوع مذمت زنان تا چند قرن قابل مشاهده است. غزالی در توصیه‌های اخلاقی خود از روایات مذمت زنان بهره بسیار برده است. او در روایات دغل،^۹ و روایت مخدع^{۱۰} و بسیاری روایات دیگر، علاوه بر استناد به روایات، نگاه‌های عصری قرن پنجم را نیز به خوبی ترسیم می‌کند. غزالی در توجیهی اجتماعی معتقد است:

زمانه به گونه‌ای عوض شده است که گرچه خروج زن از خانه با رضایت شوهرش مباح است، اما نشستن در خانه برای او سالم‌تر است و زنان جز برای امور مهم نباید از خانه بیرون روند؛ زیرا خروج زن برای گردش و تماشا و امور غیر مهم، بدنام کردن

۱. روضة المتقين، ج ۲، ص ۴۷۹.

۲. کشف الغطاء، ج ۳، ص ۳۱۰.

۳. ریاض المسائل، ج ۳، ص ۲۶۹.

۴. النجعة فی شرح اللعة، ج ۲، ص ۱۴۱.

۵. مانند: مدارک العروة، ج ۱۴، ص ۶۵ و...

۶. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۹۷؛ تذکرة الفقهاء، ج ۴، ص ۲۳۸؛ منتهی الطلب، ج ۶، ص ۱۷۸؛ ذکری الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۴، ص ۳۷۶؛ روضة المتقين، ج ۲، ص ۱۰۷ و...

۷. رسائل اخوان الصفاء و خلاق الوفاء، ج ۲، ص ۳۳۴؛ قوت القلوب فی معاملة المحبوب، ج ۲، ص ۴۲۰.

۸. احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۱۳۸.

۹. همان.

۱۰. همان، ج ۴، ص ۱۶۲.

و بی‌آبرو نمودن مردان و گاه منجر شدن به فساد است؛ گرچه زنان باید با روبنده خارج شوند. ولی اگر نگاه به زن موجب فتنه شود، همان نگاه هم حرام است.^۱

غزالی در عین آن‌که همه مبانی دین را برای احیای مجدد واکاوی کرده است، اما در عین حال از گفتمان عصری و منظومه فکری قرون پیش از خود در نگاه به زنان هرگز خارج نشده و در جهت احیای دیدگاهی متفاوت به زنان هیچ گونه تلاشی نکرده است و برعکس، تمامی تلاش خود را در حفظ سنت تاریخی نگاه بدبینانه به زنان مبذول نموده است. او در شرح روایت مخدع قایل است:

نزدیک‌ترین حالت زن به خداوند وقتی است که در قعر خانه‌اش باشد. و همانا نماز زن در صحن خانه‌اش (دار) از نماز او در مسجد برتر است و نماز در داخل خانه‌اش (بیت) برای او از نماز در صحن خانه برتر است و نماز او در مخدع از نماز در داخل خانه بهتر است.^۲

او ذیل بحث اعتدال در غیرت مردان، بدون واسطه علی‌علیه، روایت ندیدن زنان را تغییر داده و می‌گوید:

وقال رسول الله ﷺ لبنته: أئ شئ خير للمرأة؟ قالت: أن لا تری رجلاً ولا يراها رجل. فضمها اليه وقال: ذرية بعضها من بعض.^۳

گرچه به نظر می‌رسد روایت خود را عیناً از کتاب اخلاقی ابوطالب مکی به نام قوت القلوب فی معامله المحبوب^۴ آورده است؛ اما از بین متون متفاوت این روایت، متن غزالی است که به متون دیگر راه یافته و در مناقب آل ابی طالب^۵ ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) و کتب اخلاقی دیگری چون جامع السعادات نراقی^۶ عیناً رسیده است.

رواج این روایات تا زمان غزالی بیان‌گر تغییرات اجتماعی گسترده‌ای است که اگر زنان عنصر تعیین‌کننده‌ای در آن تغییرات نبوده‌اند، ولی همواره محل نزاع و دعوی فقهی و شرعی آن هستند. از این رو، الزامات رعایت شرعی حضور اجتماعی آنان پی‌ریزی گردیده است.

۱. احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۱۴۳.

۲. همان، ج ۴، ص ۱۶۲.

۳. همان، ج ۴، ص ۱۴۲.

۴. ج ۲، ص ۴۲۲.

۵. ج ۲، ص ۱۱۹.

۶. ج ۱، ص ۲۳۹.

کتابنامه

قرآن کریم.

- الاحکام الشریعة ثابتة لا تتغیر، لطف الله صافی گلپایگانی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
- احیاء علوم الدین، ابوحامد غزالی، بیروت: دار الکتب العربی، بی تا.
- الاستذکار، یوسف بن عبدالله بن عبدالبر، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.
- اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، محمد امین بن محمد شتیطی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۵ق.
- الانساب و الاشراف، احمد بن یحیی بلاذری، مصر: مطابع دارالمعارف، ۱۹۵۹م.
- التاریخ الکبیر، محمد بن اسماعیل بخاری، دیاربکر: المکتبة الاسلامیة، بی تا.
- تاریخ المدینة المنورة، ابوزید عمر ابن شبه نمیری، قم: دارالفکر، ۱۳۶۸ش.
- تاریخ بغداد او مدینة السلام، احمد بن علی خطیب بغدادی، بیروت: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۱۷ق.
- تاریخ مدینة دمشق، علی بن حسن بن عساکر، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- تحفة الأحوذی، محمد بن عبدالرحمن مبارکفوری، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.
- تذکره الحفاظ، محمد بن احمد بن عثمان ذهبی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- تذکره الفقهاء، حسن بن یوسف بن مطهر حلّی، قم: مؤسسة آل البيت ﷺ لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
- الترغیب و الترہیب من الحدیث الشریف، عبدالعظیم بن عبد القوی منذری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
- التمهید، یوسف بن عبدالله بن عبدالبر، مغرب: وزارة عموم الاوقاف والشؤون الاسلامیة، ۱۳۸۷ق.
- تهذیب التهذیب، احمد بن علی ابن حجر عسقلانی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۴ق.
- تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، یوسف مزی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۶ق.
- الثقات، محمد بن حبان بن احمد بن حبان، حیدرآباد الدکن: مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۳۹۲ق.
- جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر الطبری)، محمد بن جریر طبری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- ذکر اخبار اصبهان، احمد بن عبدالله بن نعیم حافظ اصفهانی، لیدن المحروسه: چاپخانه بریل، ۱۹۳۴م.
- ذکر الشیعة فی احکام الشریعة، محمد بن جمال الدین مکی عاملی شهید اول، قم: مؤسسة آل بیت ﷺ لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ق.

- رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، اخوان الصفا. بيروت: دارالصادر.
- روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقى مجلسى، تهران: بنياد فرهنگ اسلامى كوشانپور، بى تا.
- رياض المسائل، سيد على طباطبايى، قم: مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٤ق.
- سبل الهدى و الرشاد، محمد بن يوسف صالحى شامى، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٤ق.
- سنن ابى داود، ابى داود سليمان بن اشعث سجستانى، بيروت: دارالفكر، ١٤١٠ق.
- سنن الترمذى، محمد بن عيسى ترمذى، بيروت: دارالفكر، ١٤٠٣ق.
- سنن الدارمى، عبدالله بن الرحمن دارمى، دمشق: مطبعة الاعتدال، ١٣٤٩ق.
- السنن الكبرى، احمد بن حسين بيهقى، بيروت: دارالفكر، بى تا.
- السنن، احمد بن شعيب النسائى، بيروت: دارالفكر، ١٣٨٤ق.
- سير اعلام النبلاء، محمد بن احمد بن عثمان ذهبى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ق.
- شرح صحيح مسلم، ابوزكريا محى الدين بن شرف نووى دمشقى، بيروت: دارالكتاب العربى، ١٤٠٧ق.
- شعب الايمان، احمد بن حسين بيهقى، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٠ق.
- صحيح ابن خزيمة، محمد بن اسحاق بن خزيمة، بيروت: المكتب الاسلامى، ١٤١٢ق.
- الصحيح البخارى، محمد بن اسماعيل بخارى، بيروت: دارالفكر، ١٤٠١ق.
- صحيح مسلم، ابوالحسين مسلم بن حجاج بن مسلم، بيروت: دارالفكر، بى تا.
- طبقات الحنابلة، محمد بن ابى يعلى، بيروت: دارالمعرفة، بى تا.
- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، بيروت: دارالصادر، بى تا.
- عمدة القارى، بدرالدين محمود عينى، بيروت: داراحياء التراث العربى، بى تا.
- عون المعبود شرح سنن ابى داود، محمد شمس الحق عظيم آبادى، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٥ق.
- فتح البارى، احمد بن على ابن حجر عسقلانى، بيروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر، بى تا.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير من احاديث البشير و النذير، محمد عبد الرؤوف مناوى، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٥ق.

- قوت القلوب فی معاملة المحبوب، محمد بن علی ابوطالب مکی، بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۱۷ق.
- کاشف الغطاء، ایکناس گلدزیهرو دیگران. به کوشش و ویرایش: سید علی آقایی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۴ش.
- الکامل فی ضعفاء الرجال، عبدالله بن عدی جرجانی، بیروت: دارالفکر، الطبعة الثانية، ۱۴۰۹ق.
- کتاب الأم، محمد بن ادريس شافعی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
- کشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، جعفر کاشف الغطاء، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ش.
- کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، علاء الدین بن حسام الدین متقی هندی، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق.
- مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، تهران: نشر مرتضوی، ۱۳۶۲ش.
- مجمع الزوائد و منبع الفوائد، علی بن ابی بکر هثیمی، بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۰۸ق.
- المحلی، علی بن احمد ابن حزم، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- مدارک العروة، علی پناه اشتهااردی، قم: دارالاسوة لطباعة و النشر، ۱۴۱۷ق.
- المستدرک علی الصحیحین، ابو عبدالله محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
- مسند ابی داود، ابوسلیمان بن داود طیالسی، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
- مسند ابی یعلی، احمد بن علی ابی یعلی موصلی، بی جا: دارالمأمون للتراث، ۱۴۱۲ق.
- مسند الشهاب، محمد ابن سلامة قضاعی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ق.
- المسند، احمد بن محمد بن حنبل، بیروت: دارالصادر، بی تا.
- مسند، محمد بن ادريس شافعی، بیروت: دارالکتب العلمية، بی تا.
- المصنّف، ابی بکر عبدالرزاق صنعانی، بی جا، بی تا.
- المصنّف، عبدالله بن محمد ابن ابی شعبة، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
- معرفة السنن و الآثار، احمد بن حسین بیهقی، بیروت: دارالکتب العلمية، بی تا.
- معرفة علوم الحديث، ابو عبدالله محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، بیروت: دارالآفاق الحديث، ۱۴۰۰ق.

منتهى الطلب، حسن بن يوسف بن مطهر حلّى، مشهد: مجمع البحوث الاسلاميه، ١٤٢٠ق.
الموضوعات، ابوالفرج عبد الرحمن بن على ابن جوزى، مدينة منورة: المكتبة السلفية،
١٩٦٦م.

الموطأ، عبد الرحمن بن قاسم مالك بن أنس، بيروت: دار احياء التراث العربى، ١٤٠٢ق.
النجعة البيضاء فى شرح اللمعة، محمد تقى تسترى، تهران: مكتبة الصدوق، ١٣٦٥ش.
نيل الأوطار من الاحاديث سيد الأخبار، محمد بن على شوكانى، بيروت: دار الجبل، ١٩٧٣م.

بررسی و نقد حدیث «ولد الزنا لا یدخل الجنة»

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۲۳

روح الله زینلی^۱

چکیده

حدیث «ولد الزنا لا یدخل الجنة» در برخی منابع روایی شیعه و اهل سنت نقل شده است. این حدیث در منابع شیعی به صورت مرسل نقل شده و در منابع اهل سنت به جهت قرارگیری افراد غیر موثق و ضعیف در سلسله راویان، ضعیف به شمار رفته است. حدیث از جهت محتوا نیز دچار ضعف است. محتوای حدیث با برخی آیات قرآن کریم، مانند آیاتی که هر کس را مسئول کارهای خود معرفی می کنند و آیاتی که عوامل ورود به بهشت و جهنم را بیان می کنند، ناساگار است. همچنین در مقابل این حدیث روایاتی با سند قوی تر وجود دارند که ولد الزنا را بی گناه معرفی می کنند. این حدیث به گونه ای ظلم نیز به شمار می رود و با حکم عقل به قبح ظلم نیز سازگاری ندارد. نقل حدیث در کتب موضوعات نیز نشانه ای بر ضعف آن است. با توجه به این که توجیهات ارائه شده برای آن نیز استحکام و استناد لازم را برای حل مشکلات ندارند، باید گفت که در صدور آن از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تردید جدی وجود خواهد داشت. **کلیدواژه ها:** ولد الزنا، بررسی سندی، ناسازگاری با قرآن، ناسازگاری با عقل، ناسازگاری با روایات.

۱. طرح مسئله

در فقه اسلامی برای مرتکب زنا مجازات های سنگینی وضع شده است. این مجازات ها به دو دسته قابل تقسیم اند: نخست، آن هایی که در قالب حدود یا تعزیر فعلیت می یابند و دیگر، عوارض و اعتباراتی است که برای زناکار در نظر گرفته می شود؛ مانند ناپاکی و دوری از رحمت خداوند. اما این احکام و مجازات ها فقط به مرد و زن زناکار اختصاص ندارد و به

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری (Ruholla12@gmail.com).

فرزند تولد یافته از آن‌ها نیز سرایت می‌کند. «ولد الزنا» عنوانی خاص در فقه است که موضوع احکام مختلفی قرار گرفته است. تمام این احکام از قبیل مجازات‌های دسته دوم قرار می‌گیرند که به گونه‌ای از عدم شایستگی ذاتی این فرد حکایت دارند؛ مانند عدم قبول شهادت، عدم جواز امامت در نماز جماعت و ناپاکی بدن و نیم خورده. یکی از این احکام مضمون روایاتی است که «ولد الزنا» را از ورود به بهشت محروم دانسته است. این روایات به دو دسته قابل تقسیم‌اند: روایاتی که به صورت خاص فقط از عدم دخول ولد الزنا به بهشت خبر می‌دهند و روایاتی که در ضمن به عدم دخول ولد الزنا به بهشت نیز اشاره کرده‌اند. با نگاهی به جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت، از روایات دسته نخست، به سه حدیث با این مضمون و عبارت برمی‌خوریم: «ولد الزنا لا یدخل الجنة»؛ «لا یدخل الجنة ولد الزنا»؛ «لا یدخل الجنة ولد زنیة». در بررسی این حدیث، چند پرسش اصلی باید پاسخ داده شود: حدیث از نظر اعتبار سندی چه وضعیتی دارد؟ حدیث شناسان درباره این حدیث چه گفته‌اند؟ محتوای حدیث از جهت انطباق با قرآن و سنت و عقل چگونه است؟ تا آن‌جا که نگارنده اطلاع دارد، اثر مستقلی در نقد و بررسی این حدیث و مضمون‌های مشابه آن نگاشته نشده است. از این رو، در این پژوهش براساس موازین علمی نقد حدیث، این روایت را از جهت سند و محتوا بررسی و نقد خواهیم نمود.

۲. منابع و مصادر حدیث

۲-۱. مصادر شیعی

این حدیث در منابع اصلی روایی شیعه، مانند کتب اربعه نقل نشده است. در برخی منابع، مانند بحار الانوار^۱ و علل الشرایع صدوق^۲ نیز در ضمن مباحث کلی‌تر به آن اشاره شده است؛ اما در برخی دیگر از منابع شیعه با صراحت نقل شده است؛ مانند آن‌چه در عوالی اللئالی آمده است:

وفي حدیث آخر عنه عليه السلام أنه قال: ولد الزنا لا یدخل الجنة.^۳

همچنین علامه حلی در مختلف الشیعه نیز آن را نقل کرده است.^۴ شیخ طبرسی در تفسیر

۱. بحار الانوار، ج ۵، ص ۲۷۵.

۲. علل الشرایع، ج ۲، ص ۵۶۴.

۳. عوالی اللئالی، ج ۳، ص ۵۳۴.

۴. مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۵، ص ۵۰۵.

جوامع الجامع آن را این گونه نقل کرده است:

قال النبي ﷺ: لا یدخل الجنة ولد الزنا، ولا ولده، ولا ولد ولده.^۱

نکته مهم درباره این نقل ها آن است که در هیچ یک از آن ها به سند حدیث اشاره نشده و به اصطلاح، حدیث مرسل است.

۲-۲. مصادر اهل سنت

در منابع حدیثی اهل سنت تمام تعابیر یاد شده نقل گردیده اند. نکته دارای اهمیت درباره این نقل ها آن است که تقریباً همه این احادیث از ابوهریره نقل شده است. ابو نعیم احمد بن عبدالله بن احمد ابن اسحاق در کتاب حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء چنین روایت کرده است:

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، ثنا بَرْكَتُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيُّ، ثنا يُونُسُ بْنُ أَصْبَاطٍ، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنْ فَضِيلِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ وَلَدُ الزَّانَا وَلَا وَلَدُ وَلَدِهِ وَلَا وَلَدُ وَلَدِهِ».^۲

طبرانی در معجم الأوسط حدیث را با سندش چنین نقل می کند:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ قَالَ: نا الْحُسَيْنُ بْنُ إِدْرِيسَ الْخُلَوَانِيُّ، قَالَ: نا سُلَيْمَانُ بْنُ أَبِي هُوْدَةَ، قَالَ: نا عَمْرُو بْنُ أَبِي قَيْسٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْمُهَاجِرِ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي ذُبَابٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا يَدْخُلُ وَلَدُ الزَّانَا الْجَنَّةَ وَلَا شَيْءٌ مِنْ نَسْلِهِ إِلَى سَبْعَةِ آبَاءٍ».^۳

علی بن ابی بکر هیشمی نیز این حدیث را در مجمع الزوائد نقل کرده است:

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا یدخل ولد الزنا الجنة ولا شيء من نسله إلى سبعة آباء».^۴

سیوطی نیز در جمع الجوامع (جامع کبیر) این حدیث را به نقل از ابن نجار و ابوهریره چنین آورده است:

لا یدخل الجنة ولد الزنا ولا ولده ولا ولد ولده.^۵

۱. جوامع الجامع، ج ۳، ص ۶۱۳.

۲. حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ج ۸، ص ۲۴۹.

۳. معجم الاوسط، ج ۱، ص ۲۶۹.

۴. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ۶، ص ۲۵۷.

۵. جمع الجوامع، ج ۱، ص ۱۹۳۴۱.

همچنین این حدیث در کنز العمال به نقل از نجار و ابوهریره آمده است.^۱ مضامین یاد شده را حافظ احمد ابن ابی بکر البوصری این گونه نقل کرده است:

رواه محمد بن یحیی بن ابی عمرو أبوبکر بن أبی شیبة، ثنا محمد بن فضیل، عن الحسن بن عمرو الفقیمی، عن مجاهد، عن أبی هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يدخل ولد زنية الجنة»؛ ورواه عبد بن حمید: ثنا عبد الرحمن بن سعد - وهو الرازی - ثنا عمرو بن أبی قیس، عن إبراهيم بن مهاجر، عن مجاهد، عن محمد بن عبد الرحمن بن أبی ذباب، عن أبی هريرة، عن النبي ﷺ قال: «لا يدخل ولد الزنا الجنة، ولا شيء من نسله إلى سبعة آباء».^۲

این حدیث و مضمون آن در سنن نسایی نیز به چند طریق نقل شده است:

أخبرنا واصل بن عبد الأعلى، عن بن فضیل، عن الحسن بن عمرو، عن مجاهد، عن أبی هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يدخل ولد زنية الجنة».^۳

أخبرنا عبد الرحمن بن إبراهيم دحيم الدمشقي، قال: ثنا مروان بن معاوية بن الفزاري، قال: ثنا الحسن قال سمعت مجاهد قال: كنت نازلاً عند عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن أبی ذباب بالمدينة فأبطأ ليلة ثم أتانا وهو يقول: شغلني عنكم أبوهريرة ثكلت منبؤذا أمه إن كان ما قال أبوهريرة، فقلت: وما حدثكم أبوهريرة؟ فقال: حدثنا الليلة عن رسول الله ﷺ حديثين، أما أحدهما فزعم أن رسول الله ﷺ قال: «لا يدخل الجنة ولد زنية».^۴

أخبرني محمد بن وهب بن أبی كريمة الحراني، قال: ثنا محمد بن سلمة، قال: ثنا أبو عبد الرحيم قال: حدثني زيد عن المنهال بن عمرو، عن مجاهد، عن بن أبی ذباب، عن أبی هريرة قال مجاهد: كنت نازلاً على بن أبی ذباب فسمعتة يقول: أخزى الله منبؤذا إن كان أبوهريرة صادقاً قد هلك منبؤذا، إن كان أبوهريرة صادقاً فإنه زعم أبوهريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «لا يدخل الجنة ولد زنا».^۵

أخبرنا محمد بن بشار، قال: ثنا محمد، قال: ثنا وذكرشعبة، عن الحكم، عن مجاهد أنه كان نازلاً على عبد الله وعنده غلام يقال له: منبؤذ، فقال: ثكلتك أمك منبؤذاً إن كان أبوهريرة صادقاً، قال له مجاهد: وما ذاك؟ قال: يقول: «لا يدخل الجنة ولد زنا».^۶

۱. کنز العمال، ج ۵، ص ۳۳۳؛ ج ۱۱، ص ۱۹.

۲. إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، ج ۴، ص ۱۶۶؛ ج ۸، ص ۶۴.

۳. سنن النسائي، ج ۳، ص ۱۷۷.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

أخبرني أحمد بن سعيد، قال: ثنا عبد الرحمن بن عبد الله وهوب بن سعد الدشتكي، قال: ثنا عمرو وهوب بن قيس، عن إبراهيم، عن مجاهد، عن محمد بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يدخل ولد زنا ولا شيء من نسله إلى سبعة أبناء الجنة».^۱

أخبرنا هلال بن العلاء بن هلال، قال: ثنا أبي، قال: ثنا عبد الله، عن زيد، عن يونس بن خباب، عن مجاهد، عن خباب، عن مجاهد، عن بن عمر، قال: «لا يدخل الجنة ولد زنا ولا الثاني ولا الثالث».^۲

در تمام این نقل‌ها نیز ابوهریره حدیث را از پیامبر ﷺ نقل کرده است. در نقل آخر نیز گرچه مجاهد آن را از ابن عمر نقل می‌کند، اما با توجه به این‌که در چند نقل دیگر ابن عمر خود از ابوهریره حدیث را نقل کرده، در این جا نیز همان‌گونه خواهد بود و به عللی نام ابوهریره حذف شده است.

۳. اعتبارسنجی اسناد حدیث

در منابع شیعه کتاب عوالی الثانی قدیمی‌ترین منبعی است که این حدیث را نقل کرده است. در این کتاب نیز آن چنان‌که روش مرحوم احساسی بوده، سندی برای آن آورده نشده است. صرف نظر از نقدهای^۳ وارد بر این کتاب، نمی‌توان انکار کرد که در این کتاب، همچون دیگر کتب روایی، احادیثی وجود دارند که از نظر سند و دلالت در معرض اشکال و تردید قرار گرفته‌اند. حدیث مورد بحث یکی از این احادیث است. با توجه به این‌که در منابع اصلی شیعه، تا آن جا که نگارنده جست‌وجو نموده، چنین حدیثی وجود ندارد، درباره منبع نقل آن دو حالت متصور است: نخست، این‌که احساسی حدیث را در منبعی دیده است که اکنون در دسترس نیست. در این صورت، باید طرق او در نقل حدیث مورد توجه و بررسی قرار گیرند. و گفتیم که در این زمینه دیدگاه‌ها مختلف است و شبهاتی وجود دارد. صورت دوم، این است که او این حدیث را از منابع اهل سنت نقل کرده باشد. حتی اگر بپذیریم که صرف

۱. همان، ص ۱۷۸.

۲. همان.

۳. مرحوم سید نعمت الله جزایری درباره ابن جمهور احساسی چنین گفته است: ولكن الظاهر من حاله أنه كان يروي الأخبار من حفظه و يأخذ الأحاديث من الكتب الفقهية ويرويها بالمعنى، ومن أجل هذا لم يُعتبر كتابه ولم يُنقل الأخبار التي أوردها فيه شواهد على الأحكام (اواسط جلد دوم شرح صغیر بر تهذیب الاحکام). گرچه این سخن را می‌توان به صورت فی الجمله پذیرفت، اما بی‌شک، نتیجه آن بی‌اعتباری کتاب نخواهد بود، بلکه براساس آن می‌توان گفت که احادیث کتاب عوالی نیازمند بررسی سندی و محتوایی هستند.

نقل از منابع اهل سنت موجب بی اعتباری روایت نمی گردد، بلکه اگر راویان موثق غیر شیعه در سند روایتی قرار داشته باشند، آن روایت مورد قبول خواهد بود، در مورد حدیث مورد بحث این مسئله صدق نمی کند؛ زیرا در تمام نقل هایی که در منابع اهل سنت آمده، این حدیث از ابوهریره نقل شده است. ابوهریره در نزد شیعیان و برخی از اهل سنت به عنوان جاعل و تدلیس گر حدیث معروف است. از این رو، در احادیث نقل شده از سوی او باید با دید تردید نگریست. بنا بر این، انتساب این حدیث به پیامبر ﷺ با تردید جدی مواجه است. به علاوه، در معدود کتاب هایی نیز که آورده شده، بدون سند و به صورت مرسل نقل گردیده است. از این رو، روایت از این جهت ضعیف به شمار می رود.

این حدیث در برخی مجامع روایی اهل سنت نقل شده و در بیشتر موارد سند آن هم آمده است. در بررسی راویان قرار گرفته در سلسله اسناد نقل های مختلف این حدیث، چند نکته دارای اهمیت است: نخست این که در برخی نقل ها در سلسله سند فقط به نام راوی اشاره شده است و این موجب ابهام در تعیین فرد مورد نظرو سنجش وضعیت او از جهت ضعیف یا موثق بودن می شود؛ برای مثال در یک نقل فقط به فضیل اشاره شده است که معلوم نیست کدام فضیل است. در نقل های دیگر، در سلسله روات، به نام هایی مانند مجاهد، زید، حکم، شعبه، محمد، خباب و عبدالله برمی خوریم که تشخیص کیستی آن ها در مواردی دشوار است. از این رو، می توان این روایات را مجهول السند و یا مهمل بدانیم که نشان دهنده ضعف روایت است. نکته دیگر، اضطراب و قلب در سند حدیث است. در نقل های مختلف این روایت، گاه مجاهد، بدون واسطه از ابوهریره نقل کرده است و گاه نیز با واسطه از عبدالرحمن بن ابی ذباب یا عبدالله بن عبدالرحمن بن ابی ذباب و گاه نیز از ابن عمرو گاه محمد بن عبدالرحمن نقل نموده است. نیز در این نقل ها گاه، عبدالله عبدالرحمن بن ابی ذباب آمده و گاه عبدالرحمن بن ابی ذباب و گاه نیز عبدالله بن ابی ذباب که از نشانه های ضعف روایت است.

نکته دیگر، قرارگیری راویانی است که برخی از علمای رجال آن ها را تضعیف کرده اند. ابوهریره، ابراهیم بن مهاجر و محمد بن فضیل از جمله این راویان هستند. راوی این حدیث از پیامبر ﷺ در تمام نقل ها ابوهریره است. او نه تنها در بین شیعیان به جعل حدیث متهم است، بلکه به خاطر وجود شواهد و دلایل متعدد، در نزد بسیاری از اهل سنت نیز متهم به جعل است؛ برای مثال، یکی از این شواهد تعداد روایتی است که او نقل کرده است. او کمتر از سه سال پیامبر اکرم ﷺ را درک کرده است و در طول این مدت، حدود ۵۳۷۴ روایت نقل

کرده است. در این صورت، اگر بپذیریم که او هر روز با پیامبر بوده - که چنین نیست - در هر روز بیش از پنج روایت از حضرت نقل کرده است. این در حالی است که در منابع اهل سنت از امیرالمؤمنین علی علیه السلام فقط ۵۳۶ روایت نقل شده است. این مطلب در زمان خود ابوهریره به عنوان یک ایراد مطرح بوده و او را به جهت کثرت روایت به دروغ‌گویی متهم می‌کردند. حدیث ابورزین نمونه خوبی برای تأیید این مدعا است. او می‌گوید:

ابوهریره نزد ما آمد و دست بر پیشانی‌اش کوبید و گفت: شما در میان خود می‌گویید که من به رسول خدا دروغ می‌بندم. پس شما هدایت می‌یابید و من گمراه می‌شوم.^۱
 علامه شرف الدین در این باره می‌گوید:

همین قدر کافی است که تکذیب‌کنندگان او، بزرگان صحابه هستند.^۲
 ابن قتیبه می‌نویسد که عمر، عثمان، علی و عایشه ابوهریره را تکذیب کرده‌اند.^۳ امام علی علیه السلام نیز او را تکذیب کرده‌اند. ابن ابی‌الحدید به نقل از استادش می‌نویسد:
 از علی علیه السلام نقل شده که فرمود:

آگاه باشید که دروغ‌گوترین مردم و یا گفته دروغ‌گوترین فرد زنده بر پیامبر ابوهریره دوسی است.

او همچنین سخنان دیگر صاحب نظران را درباره بی‌اعتباری روایات نقل شده توسط ابوهریره آورده است.^۴ ابن عمرو عایشه نیز او را دروغ‌گودانسته‌اند.^۵ احمد امین مصری نیز گفته است که برخی صحابه از فراوانی حدیث او بسیار انتقاد کرده‌اند.^۶ نویسنده تاریخ آداب العرب نیز در این باره می‌نویسد:

ابوهریره در میان صحابه بیشترین روایت را دارد، در حالی که فقط سه سال صحابی پیامبر بوده است و به همین سبب، عمر، عثمان، علی و عایشه منکر حدیث او بودند و او را متهم می‌دانستند.^۷

۱. الجامع الصحیح، ج ۲، ص ۲۱۷.

۲. ابوهریره، ص ۲۲۴.

۳. تأویل مختلف الحدیث، ص ۲۷.

۴. شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۶۸.

۵. جامع بیان العلم و فضلہ، ج ۲، ص ۱۵۴؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۶۷، ص ۳۵۲.

۶. فجر الاسلام، ص ۲۶۲.

۷. تاریخ آداب العرب، ج ۱، ص ۱۷۹.

تدلیس اتهام دیگری است که از سوی برخی نسبت به ابوهریره مطرح شده است؛ برای مثال، ابن کثیر، به نقل از مسلم بن حجاج، از بشر بن سعید نقل می‌کند که ابوهریره در مجلسی از پیامبر ﷺ حدیثی را نقل کرد و از کعب الاحبار نیز مطلبی را نقل کرد. سپس به مجلسی دیگر رفت و در آن جا آن چه را از پیامبر نقل کرده بود، به کعب الاحبار نسبت داد و آن چه را از کعب الاحبار نقل کرده بود، به پیامبر نسبت داد. یزید بن هارون نیز با صراحت از تدلیس ابوهریره سخن گفته است.^۱

راوی دیگری که در برخی نقل‌ها در سلسله راویان قرار گرفته، ابراهیم بن مهاجر است. در کتاب‌های رجال دو نفر به این نام وجود دارند: ابراهیم بن مهاجر بن مسمار المدنی و ابراهیم بن مهاجر بن جابر البجلی الکوفی، که هر دو تضعیف شده‌اند.^۲ به گفته ابن حجر، بخاری و نسایی نیز او را ضعیف دانسته‌اند.^۳ ابن عدی جرجانی نیز نام او را در الکامل آورده است. بر اساس نوشته ابن عدی، احمد بن حنبل و یحیی بن معین او را تضعیف کرده‌اند.^۴

یکی دیگر از راویانی که در برخی نقل‌ها در سلسله راویان حدیث آورده شده، محمد بن فضیل است. البته در یک نقل فضیل آورده شده است. در هر دو صورت، در این که او کدام محمد بن فضیل است، ابهام وجود دارد، اما اگر مراد محمد بن فضیل بن غزوان باشد، ذهبی در میزان الاعتدال^۵ و ابن حجر در لسان المیزان^۶ از او با عنوان ضعیف یاد کرده‌اند. همچنین برخی از حدیث‌شناسان منهای بن عمرو را - که در یکی از نقل‌ها در سلسله راویان قرار دارد - از ضعف دانسته‌اند.^۷

ابن جوزی نیز درباره این حدیث معتقد است که در نقل‌های مختلف آن راویان با یکدیگر مخلوط شده‌اند. از این رو، سند حدیث مخدوش است. او درباره یکی از نقل‌های حدیث - که از ابوهریره روایت شده است - می‌نویسد:

أما حدیث أبي هريرة فمدار الطريق الأول على إسرائيل. قال يحيى: أصحاب الحديث لا

۱. البدایه و النهایه، ج ۸، ص ۱۰۹.

۲. میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۱، ص ۶۷.

۳. لسان المیزان، ج ۱، ص ۱۱۴.

۴. الکامل فی ضعف الرجال، ج ۱، ص ۳۴۸.

۵. میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۴، ص ۹.

۶. لسان المیزان، ج ۷، ص ۳۷۲.

۷. الکامل فی ضعف الرجال، ج ۸، ص ۴۲.

یکتبون حدیثه، وقد ضعفه الترمذی والدارقطنی. قال الدارقطنی: ثم اختلف علی مجاهد فی هذا الحدیث علی عشرة أوجه، فتارة یروی عن مجاهد، عن أبی هريرة، وتارة عن مجاهد، عن ابن عمر، وتارة عن مجاهد عن أبی ذئاب، وتارة یروی موقوفاً، إلى غیر ذلك، وكله من تخلیط الرواة. وفی الطریق الثانی من لا یعرف. وفی الثالث إبراهیم بن مهاجر، ضعفه البخاری والنسائی.^۱

بنا برآن چه گفته شد، حدیث را می‌توان از نظر سند ضعیف دانست.

۴. گفتار صاحب نظران و حدیث شناسان

حدیث شناسان و عالمان مسلمان درباره این حدیث نظرات مختلفی را اظهار کرده‌اند که می‌توان آن‌ها را به دو بخش موافق و مخالف تقسیم نمود. دیدگاه‌های موافق آن دسته از توجیهات و توضیحات است که با فرض درستی سند حدیث ارائه شده‌اند و به گونه‌ای نشان دهنده پذیرفتن آن است. دیدگاه‌های مخالف نیز حدیث را یا از جهت سند و یا محتوا نادرست معرفی می‌کنند. در این مجال به مهم‌ترین این دیدگاه‌ها اشاره می‌کنیم.

۴-۱. موافقان

علامه مجلسی با اشاره به دو دسته روایات ناسازگار و متفاوت در این زمینه، تلاش کرده تا میان این روایات جمع کند. از دیدگاه وی، براساس روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ولد الزنا به بهشت نمی‌رود، اما معنای این روایت آن نیست که او به جهنم خواهد رفت و عقاب خواهد شد، بلکه او به جهنم هم نمی‌رود. یا این که او چون کارهای نیک انجام داده است و مرتکب گناه نشده است، اگر وارد جهنم هم شود، در آن جا ثواب خواهد دید و متنعم خواهد شد. البته علامه در انتهای کلام خود تأکید می‌کند که این موضوع از مطالبی است که نمی‌توان درباره آن اظهار نظر دقیقی کرد، بلکه باید گفت که فقط خداوند متعال دیدگاه درست را می‌داند.^۲ گرچه علامه مجلسی در این موضوع قایل به توقف شده، اما از مجموع سخنان وی نمی‌توان نادرستی روایت را دریافت نمود.

درباره حدیث، توجیه دیگری هم مطرح شده است که آن را نیز می‌توان به معنای پذیرش حدیث دانست. براساس این توجیه، معنای حدیث آن است که ولد الزنا به خاطر عمل پدر و

۱. الموضوعات، ج ۳، ص ۱۱۱.

۲. بحار الانوار، ج ۵، ص ۲۸۷.

مادرش وارد بهشت نمی‌شود، بر خلاف فرزند حلال‌زاده؛ زیرا فرزند حلال‌زاده اگر در کودکی بمیرد و پدر و مادرش مؤمن باشند، به آنان ملحق می‌شود و به خاطر صلاحیت و شایستگی والدینش به درجه آنان نایل می‌گردد؛ همچنان‌که در آیه شریفه آمده است:

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ﴾^۱

اما ولد الزنا از این ویژگی بی‌بهره است.^۲ چنان‌که پیداست، در این دیدگاه، درستی روایت به صورت تلویحی پذیرفته شده است. برخی نیز گفته‌اند که برای ولد الزنا اکتساب فضایل دشوار و ارتکاب رذایل و گناه آسان است. از این‌روست که او به بهشت نمی‌رود.^۳ این دیدگاه را نیز می‌توان در شمار موافقان به حساب آورد. القاری با این‌که حدیث را در الموضوعات خود آورده، اما بر آن است که اگر حدیث صحیح بود، می‌توانستیم در توجیه آن بگوییم که بین این حدیث و اصل عدالت در جزا ناسازگاری وجود ندارد؛ زیرا این‌که او به بهشت نمی‌رود، به خاطر کار پدر و مادرش نیست، بلکه به این دلیل است که غالباً از نطفه ناپاک کار پاکیزه سر نمی‌زند و جز نفس پاک وارد بهشت نمی‌شود. حال اگر در بین افراد ولد الزنا نیز پاکی پیدا شود، به بهشت خواهد رفت. در این صورت، حدیث از انواع عامی است که تخصیص خورده است.^۴

۴-۲. مخالفان

در مقابل، صاحب نظرانی وجود دارند که صحت حدیث در سند و محتوا را نپذیرفته‌اند و در این باره توضیحاتی نیز ارائه کرده‌اند. به گفته مناوی، ابن جوزی این حدیث را به دلیل مخالفت با اصولی مانند ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، موضوع دانسته است. او در این باره می‌افزاید:

این روایت در معجم الأوسط از ابن عباس نقل شده است و هیشمی درباره‌اش گفته که در سند این روایت محمد بن لیلی قرار دارد که حافظه خوبی نداشته است و ضعیف است و ذهبی در مذهب نیز اسنادش را ضعیف دانسته است.^۵

عجلونی نیز در این باره می‌گوید:

۱. سوره طور، آیه ۲۱.
۲. فیض القدیر شرح الجامع الصغیر، ج ۴، ص ۵۶۳.
۳. همان.
۴. الأسرار المرفوعة فی الأخبار الموضوعة، ص ۴۶۶.
۵. فیض القدیر شرح الجامع الصغیر، ج ۶، ص ۴۷۲.

این گفته (ولد الزنا لا یدخل الجنة) بر سر زبان‌ها افتاده است، ولی اصل و پایه‌ای ندارد.^۱

هیشمی در مجمع الزوائد این حدیث را به نقل از طبرانی آورده است، ولی به خاطر وجود حسین بن ادريس در سندش، آن را ضعیف دانسته است.^۲ القاری نیز درباره این حدیث گفته است که بین مردمان این حدیث بر سر زبان‌ها می‌چرخد، اما در سنت پیامبر چنین مطلبی ثابت نشده است، بلکه قاضی مجدالدین شیرازی آن را باطل دانسته است.^۳ در بسیاری از استفتاهایی که درباره این حدیث انجام شده نیز آن را ضعیف و موضوع دانسته‌اند.^۴

۵. نقل حدیث در موضوعات

یکی دیگر از نکات قابل توجه درباره این حدیث، نقل آن در کتاب‌های موضوعات^۵ است. از جمله می‌توان به الموضوعات ابن جوزی اشاره کرد. وی در این کتاب، بابی را با عنوان «فی ان ولد الزنا لا یدخل الجنة» گشوده است و در آن، دو حدیثی که این مطلب را بیان داشته‌اند، آورده است. یکی از این احادیث از عبد الله عمرو دیگری از ابوهریره نقل گردیده و برای هر کدام سه طریق بر شمرده شده است. البته روایت عبد الله بن عمر با روایت مورد بحث متفاوت است؛ گرچه در بخشی از آن به نرفتن ولد الزنا به بهشت هم اشاره شده است. اما روایت ابوهریره همان روایت مورد نظر ماست. آن‌چه برای ما دارای اهمیت است، اظهار نظر او درباره این روایت است. وی با صراحت می‌گوید:

۱. كشف الخفاء و مزيل الألباس، ج ۲، ص ۳۳۲.

۲. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ۶، ص ۲۵۷.

۳. الأسرار المرفوعة فی الأخبار الموضوعة، ص ۳۶۳.

۴. مرکز فتوی قطر: fatwa.islamweb.net

۵. کتاب‌های «موضوعات» گونه‌ای از تألیفات حدیثی‌اند که موضوع آن‌ها نقد و بررسی احادیث بر ساخته یا احادیثی است که درباره آن‌ها ادعای ساختگی بودن شده است. در این کتاب‌ها، در ذیل هر حدیث، به علل جعل و جاعل آن اشاره می‌شود. احادیث این کتاب‌ها غالباً بر اساس ابواب اعتقادی و فقهی مرتب می‌شوند. تا قبل از قرن پنجم تألیف در این باب، صورت مستقلى نداشت و محدثان بیشتر در کتاب‌های «علل» و کتاب‌هایی که در معرفی رجال ضعیف و کذاب می‌نوشتند، چنین احادیثی را گرد می‌آوردند. در قرن پنجم اولین کتاب در این باب با نام الموضوعات، اثر ابوسعید محمد بن علی النقاش اصفهانی (م ۴۱۴ق) پدید آمد و سپس کتاب‌های دیگری در این باب تألیف گردید که همه پایه‌ای شدند برای تألیف مشهورترین کتاب در این باب، یعنی الموضوعات من الاحادیث المرفوعات اثر ابوالفرج عبدالرحمان بن علی بن الجوزی (م ۵۹۷ق) (تدوین السنة النبویة: نشأته و تطوره من القرن الاول الى نهاية القرن التاسع الهجرى، ج ۱، ص ۱۸۱). به نقل از مقاله «گونه‌های تألیفات حدیثی»، مجید معارف، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، ص ۵۸۷۵ (نسخه اینترنتی).

لیس فی هذه الأحادیث شی یصح؛^۱

در این احادیث چیزی (سند و محتوا) صحیح نیست. نکته قابل توجه در این باره آن است که از نظراو هر کدام از این طرق سه‌گانه با مشکل جدی مواجه هستند. در این صورت و با توجه به آن چه درباره ابوهریره گفته شد، ضعف این حدیث آشکارتر می‌گردد.

این حدیث در دیگر کتب موضوعات هم آمده است؛ برای مثال، در الموضوعات الکبری این حدیث از روایات موضوع دانسته شده است و تأکید شده است که وجود چنین حدیثی در سنت ثابت نشده است.^۲

۱-۵. بررسی محتوایی

بررسی درستی یا نادرستی یک حدیث، به صورت کلی، به دوروش صورت می‌گیرد: روش نخست، بررسی سند حدیث است که پیش‌تر در بخش نخست مقاله به آن پرداخته شد. روش دیگر، بررسی محتوای حدیث است که از سه جهت قابل بحث است: عرضه حدیث بر قرآن کریم، عرضه حدیث بر احادیث دیگر و عرضه حدیث بر عقل برهانی.

۱-۱-۵. عرضه حدیث بر قرآن کریم

بر اساس مبانی فقه الحدیث، یکی از راه‌های بررسی درستی یا نادرستی متن یک حدیث، عرضه آن بر قرآن کریم است. این قاعده و اصل، برگرفته از احادیث متعددی است که در این زمینه روایت شده است؛ برای مثال، می‌توان به این حدیث اشاره نمود:

عن ابی جعفر الثاني عليه السلام فی مناظرته مع یحیی بن أکثم أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «قد کثرت علی الکذابة و ستکثر. فمن کذب علی متعمداً، فلیتبعوا معقده النار، فإذا أتاکم الحدیث، فأعرضوه علی کتاب الله و سنتی. فما وافق کتاب الله و سنتی فخذوا به و ما خالف کتاب الله و سنتی فلا تأخذوا به».^۳

در این زمینه باید توجه داشت که در این احادیث سخن از مخالفت با قرآن است؛ یعنی اگر حدیثی با قرآن مخالفت داشته باشد، بی اعتبار خواهد بود. بر این اساس، ما ملزم به

۱. الموضوعات، ج ۳، ص ۱۱۱.

۲. الأسرار المرفوعة فی الأخبار الموضوعة، ص ۳۶۲.

۳. الإحتجاج، ج ۲، ص ۴۴۷؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۲۵.

رعایت قدر متیقن، یعنی عدم مخالفت هستیم و اثبات موافقت برای اعتبار حدیث لازم نیست.^۱ اکنون پرسش این است که حدیث مورد بحث آیا مخالف آیات قرآن است یا خیر؟ در این حدیث، به صورت مطلق، گفته شده است که زاده زنا وارد بهشت نمی شود. لازمه این مطلق گویی آن است که بگوییم او حتی اگر فرد شایسته ای هم باشد و کارهای خیر هم داشته باشد، باز به بهشت نخواهد رفت. این اطلاق با چند دسته از آیات قرآن کریم ناسازگار است:

نخست، آیاتی است که بیان می کنند هر کس کاری را اعم از خیر یا شر انجام دهد، پاداش و جزا داده خواهد شد.^۲ نکته مهم در این آیات این است که در تمام آن پاداش و جزاها منوط به انجام عمل است. به عبارت دیگر، هر کس کاری را انجام دهد، پاداش یا عقاب خواهد دید. بر این پایه، حدیث مورد بحث از دو جهت با این آیات ناسازگار خواهد بود: نخست، این که بر اساس این حدیث عدم ورود به بهشت نوعی مجازات به شمار رفته است. در واقع نیز محرومیت از بهشت مجازاتی سخت به شمار می رود. اما می توان پرسید که این مجازات به خاطر انجام کدام کار و کدام خطا برای زاده زنا رقم خورده است؟ در آیات مذکور بر این حقیقت که هر کس کاری را انجام دهد، تأکید شده بود. این به معنای آن است که این کار باید اختیاری باشد تا انجام آن را بتوان به فرد نسبت داد. در حالی که این حدیث می گوید زاده زنا فقط به خاطر این که چنین متولد شده است، لیاقت ورود به بهشت ندارد. بی شک، تولد از کارهایی نیست که شخص خود در آن نقشی داشته باشد. به عبارت دیگر، تولد متعلق اختیار آدمی نیست تا بر آن پاداش و عقاب مترتب شود. جهت دیگر ناسازگاری این است که اگر زاده زنا کارهای خیری را انجام دهد و از بدی ها دوری کند و مستحق ورود به بهشت به عنوان پاداش گردد، باید پاداش گیرد. اما این حدیث استحقاق چنین پاداشی را رد می کند. در واقع، در آیات یاد شده تصریح شده است که اگر کسی کار خیری را انجام دهد، پاداش آن را چند برابر خواهد دید، بنا بر این، از این جهت نیز بین حدیث و این آیات ناسازگاری وجود دارد.

دسته دیگر، آیاتی هستند که دو عامل ایمان و عمل صالح را به عنوان اصلی ترین عوامل ورود به بهشت معرفی کرده اند.^۳ در این آیات، به صورت مطلق بیان شده است که هر کس

۱. برای آگاهی بیشتر، رک: «اقتراح تحلیل روایات عرضه حدیث بر قرآن»؛ «بررسی روایات عرضه».

۲. سوره نساء، آیه ۱۲۳؛ سوره قصص، آیه ۸۴؛ سوره انعام، آیه ۱۶۰؛ سوره نجم، آیه ۳۱؛ سوره آل عمران، آیه ۳۰؛ سوره زلزله، آیه ۷-۸؛ سوره انبیاء، آیه ۹۴؛ سوره طه، آیه ۱۱۲.

۳. سوره غافر، آیه ۴۰؛ سوره نساء، آیه ۱۲۴؛ سوره مریم، آیه ۶۰؛ سوره بقره، آیه ۲۵ و...

ایمان داشته باشد و عمل صالح انجام دهد، وارد بهشت خواهد شد. اطلاق «مَن» و «الذین» شامل زاده زنا نیز می‌شود و او نیز در صورتی که ایمان بیاورد و عمل نیک انجام دهد، به بهشت خواهد رفت؛ در حالی که بر اساس حدیث مورد بحث حتی زنازاده‌ای که ایمان بیاورد و عمل نیک انجام دهد نیز وارد بهشت نخواهد شد. این سخن آشکارا در تضاد با آموزه‌های قرآن کریم است.

دسته سوم، آیاتی است که هر کس را مسئول کارهای خود معرفی می‌کنند. در این آیات تأکید شده است که هر کس پاسخ‌گوی کارهای خود است و چنین نیست که سنگینی بار یکی بر دوش دیگری باشد. در یک آیه^۱ با صراحت بیان شده است که هر فرد تنها دارنده چیزهایی است که خود به دست می‌آورد و وزر و سنگینی گناه هیچ کس بر دوش دیگری نیست. این حقیقت در آیات دیگر نیز مورد تأکید قرار گرفته است.^۲ چنان‌که پیداست، در تمام این آیات برای اصل تأکید شده، در حالی که در حدیث مورد بحث به آن توجه نشده و بلکه بر خلاف آن عمل گردیده است. زاده زنا نتیجه گناه پدر و مادرش است. در این بین، بی‌شک عاملان زنا با اختیار مرتکب گناه شده و سزاوار تنبیه و عقاب هستند، نه فرزند تولد یافته از آن‌ها. این کودک خطایی مرتکب نشده است تا بخواهد تاوان گناه پدر و مادر را بدهد. باید دقت نمود که منظور ما این نیست که زاده زنا به جای پدر و مادرش عقاب می‌بیند، بلکه مراد آن است که اگر حتی پدر و مادر توبه کنند و یا بر کردار بدشان مجازات شوند، باز در شرایط این کودک تغییری ایجاد نخواهد شد و او همچنان از ورود به بهشت محروم خواهد بود. بنا بر این، حدیث یاد شده با این دسته از آیات نیز سازگار نیست.

۶. عرضه بر احادیث

یکی دیگر از شیوه‌های سنجش درستی یا نادرستی یک روایت، بررسی سازگاری یا ناسازگاری آن با دیگر روایات به ویژه روایات قطعی است.^۳ در این زمینه می‌توان به روایات مختلفی استشهد نمود که به عنوان نمونه به برخی اشاره می‌کنیم.

شیخ مفید در الارشاد ماجرای را نقل می‌کند که زنی حامله را به اتهام زنا نزد خلیفه دوم آوردند. خلیفه حکم به سنگسارش داد. امام علی (علیه السلام) - که در مجلس حضور داشت -

۱. سوره انعام، آیه ۱۶۴.

۲. سوره اسراء، آیه ۱۵؛ سوره فاطر، آیه ۱۸؛ سوره زمر، آیه ۷؛ سوره نجم، آیه ۳۸.

۳. اصول و قواعد فقه الحدیث، ص ۱۸۶.

فرمود: توقف می‌توانی درباره خود این زن که مرتکب گناه شده، حکم صادر کنی، اما در مورد بچه‌ای که در رحم دارد، نمی‌توانی! مگر نخوانده‌ای که قرآن کریم فرموده است که کسی بارگناه دیگری را به دوش نمی‌کشد. عمر گفت که مشکلی را ندیدم، مگر این که ابوالحسن برای آن راه حلی داشته باشد، چه کنم؟ حضرت فرمود: بگذار تا بچه‌اش به دنیا بیاید، پس اگر کسی کفالت فرزندش را پذیرفت، حد را بر او جاری کن.^۱

امام صادق علیه السلام در روایتی به صورت مفصل مسائلی را از اصول و فروع دین بیان داشته‌اند. در بخشی از این روایت طولانی آمده است:

و خداوند تعالی اطفال و کودکان را به خاطر گناه پدرانشان عذاب نمی‌کند. او در قرآن کریم فرموده است که کسی سنگینی بار دیگری را بر دوش نمی‌کشد. و نیز فرموده است که برای انسان جز نتیجه تلاشش چیزی نیست. و از خداوند چنین انتظار می‌رود که تفضل کند و ببخشد نه این که ظلم کند.^۲

این مضمون در روایتی از امام رضا علیه السلام نیز نقل شده است.^۳ این دو روایت آشکارا مضمون روایت مورد بحث را نفی می‌کنند و با آن ناسازگارند. هر دو روایت، گذشته از محتوای قابل دفاعشان، دارای سند هستند و در منابع معتبر حدیثی نقل شده‌اند. از این رو، می‌توانند شاهدی بر ضعف و بی‌اعتباری محتوای حدیث مورد بحث باشند.

حاکم نیشابوری نیز حدیثی را به این بیان نقل کرده است:

لیس علی ولد الزنا من وزر ابویه شیئ «وَلَا تَزُرُ وَارَةً وَزُرَ أُخْرَى».

او این حدیث را از نظر سند صحیح دانسته است.^۴

در این حدیث با صراحت بی‌گناهی زاده زنا مطرح شده است که با حدیث مورد بحث ناسازگار است.

غیر از این حدیث، حدیث دیگری نیز وجود دارد که از نرفتن ولد الزنا به بهشت سخن گفته است:

لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ صَاحِبُ خَمْسٍ: مُدْمِنٌ خَمْرٍ وَلَا مُؤْمِنٌ بِسُخْرِ وَلَا مَنْ أَتَى ذَاتَ مُحَرَّمٍ وَلَا

۱. الإرشاد، ج ۱، ص ۲۰۴؛ وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۱۰۸.

۲. التوحید، ص ۴۰۷.

۳. عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۲۵؛ تحف العقول، ص ۴۲۱.

۴. المستدرک علی الصحیحین، ج ۴، ص ۱۰۰.

قَاطِعُ رَحِمٍ وَلَوْ بِسَلَامٍ وَلَا وَلَدُ الزَّيْنِ.^۱

از این رو، ممکن است گفته شود که این حدیث با برخی احادیث دیگر سازگاری دارد و به گونه‌ای قابل تأیید است، اما باید توجه داشت که در این روایت ولد الزنا با چهار نفر دیگر شرایط متفاوتی دارد. تمام کسانی که این روایت از عدم ورودشان به بهشت سخن گفته، غیر از ولد الزنا، از روی اختیار مرتکب گناه شده‌اند و عاقلانه است که بپذیریم گناهشان سبب محرومیت آنان از بهشت است. باید دقت نمود که این محرومیت به گونه‌ای عقاب به شمار می‌رود؛ اما زاده زنا برخلاف این چهار نفر، نقشی در تولد خود و گناهی که پدر و مادرش مرتکب شده‌اند، نداشته است. بنا بر این، باز تمام آن چه گفته شد، متوجه این بخش از روایت خواهد بود و این روایت نمی‌تواند مؤید حدیث مورد بحث قرار گیرد.

۷. عرضه بر حکم عقل برهانی

حدیث مورد بحث با برخی قواعد و احکام قطعی عقلی نیز سازگار است. در میان مسلمانان از دیرباز بحثی با عنوان حُسن و قبح عقلی مطرح بوده است و همواره دو گروه وجود داشته‌اند که برخی طرفدار حُسن و قبح عقلی بوده‌اند و برخی نیز آن را نپذیرفته‌اند. شیعیان و معتزله در گروه نخست قرار می‌گیرند و به خاطر پذیرش عقلی بودن حسن و قبح، به عدلیه شهرت یافتند.^۲

به اعتقاد عدلیه، افعال، فارغ از این که متعلق امر و نهی الهی قرار گیرند، متصف به خوبی و بدی می‌شوند و این خوبی و بدی را انسان‌ها درک می‌کنند. در مقابل عدلیه، اشاعره قرار می‌گیرند که معتقدند حُسن فقط چیزی است که شارع به آن امر می‌کند و قبیح نیز آنی است که شارع از آن نهی فرموده است. در این صورت چنین نیست که افعال بذاته و فارغ از امر و نهی شارع متصف به حسن و قبح گردند.^۳

حسن و قبح خود نیز دارای تعریف‌های متعددی هستند، اما آن چه به نظر می‌رسد، تعریف پایه و اصل به شمار می‌رود و در بیشتر منابع مربوط نیز مورد پذیرش واقع شده، این تعریف است که: حسن فعلی است که انجامش مذمت و بدگویی را در پی ندارد و قبیح فعلی است که انجامش باعث مذمت شود.^۴ اکنون با توجه به این معنای از حسن و قبح

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۱۸۴.

۲. فرهنگ فرق اسلامی، ص ۳۳۳؛ فرهنگ علم کلام، ص ۱۵۹.

۳. شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۸۲؛ نهاییه الاقدام فی علم الکلام، ج ۱، ص ۶۱.

۴. مختلف الشیعه فی احکام الشریعة، ص ۳۰۲؛ المحصل، ص ۴۷۹.

می‌توان گفت که عدم ورود زاده زنا به بهشت قبیح است؛ زیرا عقلا کسی را سزاوار سرزنش و مذمت می‌دانند که مرتکب گناه و خطا شده باشد. در واقع، حکم به عدم ورود ولد الزنا به بهشت مصداق بارز ظلم است، و ظلم را نیز همه نادرست می‌دانند. عقاب یک نفر به خاطر گناه دیگری ظلم است و ظلم نیز از ساحت پاک الهی به دور است. به خاطر همین حکم عقلی، قرآن کریم نیز هر کس را مسئول کارهای خود می‌داند. بنا بر این، حدیث مورد بحث با این حکم قطعی عقلی نیز ناسازگار است و از این جهت بی‌شک از اعتبار خواهد افتاد.

ممکن است در این باره اشکالی به این بیان مطرح شود: جهان بر اساس نظام دقیق علت و معلول بنا شده است و هر معلولی از علتی خاص به وجود می‌آید و هر علتی نیز معلول مخصوص به خود را دارد. ممکن است در این جهان پدر و مادری بر اثر عدم آگاهی و یا خطاکاری باعث شوند تا فرزندشان بیمار و معلول به دنیا بیاید. بی‌شک کودک آنان در این مسئله نقشی نداشته است، ولی مجبور است عمری را با درد و رنج به سربرد. در چنین موردی کسی نمی‌گوید که عدالت خداوند زیر سؤال می‌رود. حال در مورد عدم ورود زاده زنا به بهشت نیز همین گونه سخن بگوییم و آن را نتیجه خطای پدر و مادر بدانیم.

در پاسخ باید گفت که قیاس این جهان مادی با جهان آخرت - که مجرد از ماده است - نادرست است. در این جهان بیماری‌ها و معلولیت‌های جسمی و مشکلاتی از این قبیل ناشی از تعارض و تداخل موجودات مادی با یکدیگر است که آن نیز به خاطر محدودیت‌های جهان مادی است. اقتضای عدالت در این جهان آن است که هر علتی معلول خاص خود را به وجود آورد. در رخداد بیماری این اتفاق افتاده است؛ یعنی علت بیماری وجود داشته که در این صورت معلول هم باید به وجود آید؛ اما درباره این که کودک بیمار نقشی نداشته است، ولی درد و رنج را باید تحمل کند، باید گفت که این درد و رنج و تحمل آن چیزی جز یک فرایند طبیعی که آن باز خود در حوزه علیت معنا می‌یابد نیست. البته بر اساس روایات می‌توان گفت که این فرد چون خود نقشی نداشته در جهان دیگر متناسب با رنجی که تحمل کرده است، پاداش خواهد دید؛ اما در هر حال این جهان مادی است و تعارض لازمه وجود آن است. انسان‌ها با کسب علم و تأمل بیشتر در این جهان می‌توانند زمینه‌های ایجاد این تعارض‌ها را کمتر نمایند؛ اما جهان آخرت جای تعارض نیست. از این رو، معنا ندارد یکی را به جای دیگری عذاب کنند.

و آنچه بر اساس این اصل که هر علتی معلول خاص خود را دارد، ورود به بهشت و جهنم

نیز معلول عوامل خاص خود است. عوامل ورود به بهشت و جهنم از قبیل اعمال جوانحی و جوارحی است؛ یعنی هر کس بخواهد وارد بهشت گردد، باید ایمان و عمل صالح را با هم داشته باشد. و در مقابل کسی که به جهنم می‌رود، باید در یک بخش از ایمان و عمل صالح و یا هر دوی آن‌ها دچار نقص و کاستی آن‌هم از نوع عامدانه باشد. حال در مورد زنا کدام مورد صادق است؟ آیا او کاری را انجام داده است تا از ورود به بهشت محروم شود یا مستحق ورود به جهنم گردد؟ بی‌شک چنین نیست، بلکه این پدر و مادر او هستند که عامل و انجام دهنده گناه بوده‌اند و همان‌ها نیز باید مجازات شوند. بنا بر این، درباره زنا علت - که ارتکاب آگاهانه و عامدانه گناه است - موجود نشده تا معلول، یعنی محرومیت از بهشت تحقق یابد.

۱-۷. بررسی توجیهات موافقان

توجیه و وجه جمع علامه مجلسی دو بخش داشت که از هر دو جهت قابل نقد است. جهت نخست، این بود که ولد الزنا گرچه به بهشت نمی‌رود، به جهنم هم نخواهد رفت. اما باید گفت که اصل سخن در این است که چرا او نباید به بهشت برود؟ در مباحث پیشین گفته شد که بهشت نرفتن او با آیات قرآن کریم و حکم عقل و روایات قطعی ناسازگار است. بنا بر این، با این گفته که او به جهنم هم نمی‌رود، نمی‌توان نرفتن به بهشت را توجیه نمود. جهت دوم توجیه علامه مبنی بر این که ولد الزنا به جهنم برود، ولی در آنجا عذاب نشود، نیز غیر قابل پذیرش است. اولاً این حدیث بر جهنم رفتن ولد الزنا دلالتی ندارد تا بخواهیم آن را این گونه توجیه کنیم. نهایت دلالت ظاهر حدیث نرفتن به بهشت است و نه رفتن به جهنم. به علاوه، آیا ممکن است کسی در جهنم باشد، ولی عذاب نشود؟ دوزخ جایگاه عذاب است و معنا ندارد که دوزخیان در دوزخ عذاب نشوند یا حتی متنعم گردند! سخن علامه زمانی عجیب‌تر می‌نماید که می‌گوید ولد الزنا در عین این که کارهای نیک انجام داده است، وارد دوزخ می‌شود. البته با توجه به این که او در نهایت این مسئله را دشوار دانسته و علم آن را به خداوند وا گذاشته است، می‌توان دریافت که خود نیز از این توجیهات ناخشنود بوده است.

در توجیه دوم گفته شد که ولد الزنا به خاطر عمل پدر و مادرش وارد بهشت نمی‌شود؛ زیرا بر اساس آیه شریف فرزندی که پدر و مادر ملحق می‌شود. به همین دلیل اگر حلال زاده در کودکی بمیرد، به پدر و مادرش ملحق خواهد شد. این توجیه نیز به دلایلی قابل پذیرش

نیست. نخست، این که در این توجیه به آیه ۲۱ سوره طور استناد شده است، در حالی که از این آیه بر نمی آید که پدر و مادر ولد الزنا کافرند تا او به آن ها ملحق شود. در واقع زنا باعث کفر نمی شود تا از راه الحاق فرزند به پدر و مادر، ولد الزنا را نیز کافر بدانیم. نکته دیگر، این که از این آیه می توان عکس آن چه در این توجیه گفته شده برداشت نمود. آیه می گوید کسانی که مؤمن هستند و فرزندان آنان نیز همانند خود آن ها ایمان بیاورند، به والدین خود ملحق خواهند شد. به همین دلیل برخی از مفسران مراد آیه را فرزندان بالغ دانسته اند؛ زیرا غیر بالغ ها مکلف به ایمان نیستند.^۱ علاوه بر این، انتهای آیه نیز بر این دلالت دارد که عمل فرزندان به پدران ارتباطی ندارد و چیزی از ثواب آنان کم نمی کند، زیرا هر کس در بند عمل خود است. مفهوم مخالف این سخن آن است که اگر پدر و مادر یا فرزندان مرتکب خطایی هم شوند، خطای آنان به پای دیگری نوشته نمی شود. حتی اگر مفاد این توجیه را بپذیریم نیز باز مشکل ناسازگاری با آیات قرآن و عقل و روایات قطعی باقی خواهد ماند.

توجیه القاری نیز درست به نظر نمی رسد؛ زیرا بر اساس آن، حدیث عام است و شامل همه زنا زادگان می شود؛ اما زنا زاده ای که کار نیک انجام داده است، از شمول این حکم خارج است و به گونه ای تخصیص آن حکم عام به شمار می رود. باید توجه داشت که بر طبق این گفته، حدیث از ابتدا شامل چنین فردی نمی شده و فقط زنا زاده ای را در بر می گرفته که کار نیک انجام نداده است. به عبارت دیگر، زنا زاده نیک کردار تخصصاً از موضوع بحث خارج است. در این صورت دیگر عموم مورد نظر شکل نخواهد گرفت تا بخواهد تخصیص بخورد. به علاوه، این که زنا زاده نیک کردار به بهشت و بد کردار به جهنم می رود، مسئله جدیدی نیست و او نیز مانند دیگر انسان ها انگاشته شده و با او بر اساس کارهایش رفتار خواهد شد.

نتیجه

روایت «ولد الزنا لا یدخل الجنة» و نمونه های هم مضمون آن از نظر سند ضعیف است؛ زیرا در برخی منابع شیعی بدون سند و به صورت مرسل نقل شده است و در منابع اهل سنت نیز به خاطر ابهام در نام راوی، اضطراب در سند و قرار گیری افراد غیر ثقه و ضعیف در سلسله راویان نقل های مختلف آن را باید ضعیف دانست. محتوای این روایت نیز با آیات

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۱۳.

متعددی از قرآن کریم ناسازگار است، و براساس حکم عقل به قبح ظلم، کاری ظالمانه نیز به شمار می‌رود و با روایات مختلفی که از نظر سند برایین حدیث برتری دارند، نیز ناسازگار است. همچنین بسیاری از صاحب نظران و حدیث شناسان آن را ضعیف و باطل دانسته‌اند. توجیهات موافقان این روایت نیز نمی‌تواند ضعف سند و محتوای آن را جبران نماید. تمام این امور صدور روایت را با تردید جدی مواجه می‌سازد؛ به گونه‌ای که نمی‌توان آن را دلیل یا شاهد حکمی فقهی یا اخلاقی قرار دهیم.

کتابنامه

- ابوهریه، عبدالحسین شرف الدین، ترجمه: ابراهیم سید علوی، قم: انتشارات علامه عسکری، ۱۳۹۱ ش.
- إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، احمد بن ابی بکر البوصری، بی‌جا، دار الوطن، ۱۴۲۰ ق.
- الإحتجاج، احمد بن علی طبرسی، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
- الإرشاد، محمد بن محمد المفید، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
- الأسرار المرفوعة فی الأخبار الموضوعة (الموضوعات الکبری)، ملا علی القاری، تحقیق: محمد بن لطفی الصباغ، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.
- اصول و قواعد فقه الحدیث، محمد حسن ربانی، قم: بوستان کتاب، دوم، ۱۳۸۷ ش.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- البدايه و النهایه، اسماعیل ابن عمر (ابن کثیر)، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ ق.
- تاریخ آداب العرب، مصطفی صادق رافعی، بی‌جا، دارالکتب العربی، بی‌تا.
- تاریخ مدینه دمشق، علی ابن حسن دمشقی (ابن عساکر)، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ ق.
- تأویل مختلف الحدیث، ابن قتیبه الدینوری، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
- تحف العقول، حسن ابن شعبه حرانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
- تدوین السنة النبویه، محمد زهرانی، نشأته و تطوره من القرن الاول الى نهاية القرن التاسع الهجری، ریاض، ۱۴۲۶ ق.
- تفسیر جوامع الجامع، فضل بن حسن طبرسی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.

- التوحيد، محمد بن علی ابن بابویه (شیخ صدوق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ق.
- الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، مسلم ابن حجاج النيشابوري، بيروت: دارل فکر، بی تا.
- جامع بيان العلم و فضله، ابن عبد البر، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۳۹۸ق.
- جمع الجوامع (الجامع الكبير)، جلال الدين سيوطي، نرم افزار مكتبة الشاملة.
- حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، ابونعيم اصفهاني، مصر: السعادة، ۱۳۹۴ق.
- الخصال، محمد بن علی ابن بابویه (شیخ صدوق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
- سنن الكبرى، احمد بن شعيب، نسائي، تحقيق: عبدالغفار البنداري و سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۱ق.
- شرح المقاصد، مسعود بن عمر تفتازاني، تحقيق: عبدالرحمن عميره، قم: الشريف الرضي، ۱۴۰۹ق.
- شرح نهج البلاغه، عبد الحميد ابن ابی الحديد، قم: كتابخانه آية الله مرعشي نجفی، ۱۴۰۴ق.
- علل الشرايع، محمد بن علی ابن بابویه (شیخ صدوق)، قم: مؤسسة الداوری، بی تا.
- عوالي اللئالی، ابن ابی جمهور احسائي، قم: سيد الشهداء، ۱۴۰۵ق.
- عيون اخبار الرضا، محمد بن علی ابن بابویه (شیخ صدوق)، بی جا، انتشارات جهان، ۱۳۷۸ق.
- فجر الاسلام، احمد امين، بيروت: دار الكتب العربي، ۱۹۶۹م.
- فرهنگ علم كلام، احمد خاتمی، تهران: انتشارات صبا، ۱۳۷۰ش.
- فرهنگ فرق اسلامي، محمد جواد مشكور، مشهد: بنياد پژوهش های اسلامي، ۱۳۷۲ش،
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، محمد عبد الرؤوف المناوي، تصحيح: احمد عبد السلام، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
- الكامل في ضعفاء الرجال، ابواحمد بن عدی جرجاني، تحقيق: عادل احمد عبدالموجود، علی محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۸ق.
- كشف الخفاء و مزيل الألباس، اسماعيل بن محمد العجلوني، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۰۸ق.
- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، حسن بن يوسف بن مطهر حلي، تصحيح و تحقيق: آية الله حسن زاده آملی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چهارم، ۱۴۱۳ق.

- کنز العمال، المتقى الهندى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ق.
- لسان الميزان، احمد بن على عسقلانى، بيروت: مؤسسه الاعلمى، ١٣٩٠ق.
- مجمع الزوائد و منبع الفوائد، على بن ابى بكر هيثمى، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٠٨ق.
- المحصل، محمد بن عمر رازى، عمان: دار رازى، ١٤١١ق.
- مختلف الشيعه فى احكام الشريعة، حسن بن يوسف بن مطهر حلى، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ثانياً، ١٤١٣ق.
- مستدرک الوسائل، حسين نوري (محدث نوري)، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٨ق.
- المستدرک على الصحيحين، محمد بن عبدالله الحاکم النيشابورى، بيروت: دارالمعرفة، بى تا.
- معجم الأوسط، ابوالقاسم الطبرانى، تحقيق: الحسينى و طارق بن عوض الله، قاهره: دارلحرمين، بى تا.
- الموضوعات، ابن الجوزى، تحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ١٣٨٨ق.
- ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، شمس الدين محمد بن احمد ذهبى، تحقيق: على محمد البحاوى، بيروت: دارالمعرفة، ١٣٨٢ق.
- الميزان فى تفسير القرآن، محمد حسين طباطبايى، قم: مؤسسه اسماعيليان، ١٣٩١ش.
- نهايه الاقدام فى علم الكلام، محمد بن عبدالكريم شهرستانى، تحقيق: احمد فريد مزيدى، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤٢٥ق.
- وسائل الشيعة، محمد بن حسن حرعامللى، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٩ق.
- «اقتراح تحليل روايات عرضه حديث برقرآن»، جعفر نكونام، صحيفه مبین، شماره ٢٧-٢٨، ١٣٨١ش.
- «بررسى روايات عرضه»، على نصيرى، حديث حوزه، شماره ٢، ١٣٩٠ش.
- «گونه هاى تأليفات حديثى»، مجيد معارف، دانشنامه جهان اسلام، (نسخه اينترنتى)

آرایه‌های معنوی در متون دعایی؛ مطالعه موردی توافقی و تقابلی در دعای صباح

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۸

زهرا جلیلی^۱

چکیده

دعا در اصطلاح متون دینی، خواندن مقام ربوبی و طلب نیاز از اوست. حال اگر دعا از زبان امام معصوم علیه السلام باشد، زیبایی لفظ و معنا هر دو را داراست و بهره انسان را از دعا دوچندان می‌کند. از جمله این ادعیه، دعای شریف صباح است؛ دعایی که دعاکننده را با روش راز و نیاز با معبود آشنا نموده و وی را به معارف بشری هر چه نزدیک‌تر می‌نماید. دعای صباح در قالب الفاظی مزین به آرایه‌هایی لفظی و معنوی است که از جمله آن توافقی و تقابلی است. این جستار سعی کرده به روش توصیفی - تحلیلی، دعای مذکور را از زاویه توافقی و تقابلی، مورد واکاوی قرار دهد. سؤالی که تحقیق حاضر تلاش می‌کند به آن پاسخ دهد، این است: توافقی و تقابلی موجود در دعای صباح در چه معانی به کار رفته است؟ و چگونه مقصود گوینده را با کیفیتی هر چه بیشتر روشن نموده است؟ توافقی و تقابلی دعای صباح در معانی مختلفی همچون حمد و ثنای الهی، درود بر پیامبر صلی الله علیه و آله، طلب استغفار و مانند آن است. در این پژوهش، نخست، تعریفی اجمالی از توافقی و تقابلی آمده است. آنگاه توافقی و تقابلی موجود، به قدر وسع مقاله تبیین گردیده است. حاصل سخن، آن که تقارب بین حروف و کلمات و موسیقی آن و تناسب بین مصوت‌های کوتاه و بلند، و استفاده از آرایه معنوی توافقی و تقابلی، در خدمت معنای کلام و تأثیرگذاری هر چه بیشتر بر مخاطبان آن بوده است.

کلیدواژه‌ها: امام علی علیه السلام، آرایه معنوی، دعای صباح، توافقی، تقابلی.

۱. استادیار و عضو علمی دانشگاه پیام نور (Z_jalili@pnu.ac.ir).

۱. مقدمه

سخن و کلام همواره از مرتبت بسزایی برخوردار بوده است و لکن در دوران پیامبر خاتم از مرتبتی بالاتر بهره‌مند شد؛ زیرا به مشیت الهی معجزه پیامبر ﷺ گردید تا بیان اعجاز‌آمیز کلمات همراه با معانی شگفت‌انگیز آن، فصحا و بلغا را به هم آوردی طلبد. از رموز معجزه بودن آن، اسلوب خاص کتاب الهی است که نه منثور است و نه مسجع و منظوم. و در یک کلام، سخن بلیغ و شیوایی است که در اوج اقتضای حال بیان شده است. بی‌سبب نیست که پیامبر اعظم ﷺ آن را ثقل اکبر نامید. در مرتبت بعد از آن، کلام نبوی و علوی و امامان معصوم ﷺ است. و در بین ائمه امارت کلام از آن ابوالائمہ ﷺ است که کتاب وی، روش بلاغت نام یافت. لذا در صدر راز و نیاز با معبود، ادعیه قرآنی است و در مرتبه‌ای نازل‌تر، ادعیه مأثور از حضرت علی ﷺ است که تالی تلوقرآن کریم است. و از جمله آن، دعای شریف صباح است. پیش از ورود به معرفی آن، مختصری در خصوص جایگاه دعا در متون اسلامی آورده می‌شود.

در معارف اسلامی تأکید بسیاری بر دعا و مناجات شده که از جمله آن می‌توان به کلام خدا در قرآن کریم اشاره داشت که فرمود:

﴿قُلْ لَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّي لَوْلَا دَعَاؤُكُمْ﴾^۱

بگو اگر دعایتان نباشد، پروردگارم به شما ارجی ننهد.^۲

و یا حدیث نبوی که بالاترین عبادت امت اسلامی را بعد از قرائت قرآن، دعا می‌داند؛ آنجا که فرمود:

افضلُ عبادَةٍ أُمِّي بعدَ قراءةِ القرآنِ الدعاءُ.^۳

یا حدیث علوی که در آن خداوند به بندگان اذن دعا فرمود و خود را ضامن اجابت نمود و بنده را امر فرمود از او بخواهد تا عطا نماید و رحمت طلبد تا مهربانی کند:

واعلم ان الذی بیده خزائن السموات والارض قد اذن لك في الدعاء وتكفل لك بالاجابة وأمرک أن تسأله ليعطیک وتسترحمه ليرحمک.^۴

۱. سوره فرقان، آیه ۷۷.

۲. ترجمه قرآن کریم، ص ۵۵۷.

۳. بحار الانوار، ج ۹۰، ص ۳۰۰.

۴. ترجمه و شرح نهج البلاغه، ص ۹۲۳.

در خصوص اوقات دعا و زمان استجابت آن نیز روایات فراوانی آمده است؛ مانند استجابت در زمان قرائت قرآن و یا هنگام نزول باران و یا وقت اذان و یا هنگام گواهی دادن و مانند آن. از جمله آن احادیث، روایتی از امام معصوم (علیه السلام) در الکافی کلینی^۱ است که در آن بهترین زمان استجابت دعا، چهار زمان معرفی شده است که یکی از آن اوقات، ساعات اولیه صبح است.

متن حدیث چنین است:

يُستجاب الدعاء في أربعة مواطن: في الوتر، وبعد الفجر، وبعد الظهر، وبعد المغرب.

و در روایتی دیگر در همین کتاب^۲ از ابوجعفر (علیه السلام) آمده است که خداوند بندگان مؤمن بسیار دعاکننده در سحرگاهان تا طلوع آفتاب را دوست دارد. سپس ایشان مخاطبین کلام خود را توصیه به دعا در سحر تا طلوع آفتاب می‌نماید و علت آن را گشایش درهای آسمان و تقسیم ارزاق و زمان استجابت حاجات بزرگ تبیین می‌کند:

إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ مَنْ عِبَادَهُ الْمُؤْمِنِينَ كُلَّ عَبْدٍ دَعَا، فَعَلَيْكُمْ بِالْدَّعَاءِ فِي السَّحَرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ، فَإِنَّهَا سَاعَةٌ تُفْتَحُ فِيهَا أَبْوَابُ السَّمَاءِ، وَتُقَسَّمُ فِيهَا الْأَرْزَاقُ، وَتُقَضَّى فِيهَا الْحَوَائِجُ الْعِظَامُ.

در روایتی دیگر، در کتاب اقبال الاعمال ابن طاووس^۳ - که جلد اول آن مشتمل بر ادعیه ماه مبارک رمضان و شوال و جلد دوم آن اعمال دیگر ماه‌های سال است - نیز در باره زمان سحر و استجابت دعا آمده است که همه شب، هنگام سحرمنادی از جانب قاضی حاجات، ندا درمی‌دهد که معنای آن این است که آیا سائل و طالب و توبه‌کننده‌ای هست که مراد و مطلبش روا شود.

در ادامه روایت منادی طالب خیر را دعوت به آمدن به بارگاه الهی می‌کند و به جوینده شر پیام می‌دهد که از بدی دست بردارد. متن حدیث چنین است:

سحر كل ليلة ينادي منادٍ عن مالك قضاء الحاجات بما معناه: هل من سائلٍ؟ هل من طالبٍ؟ هل من مستغفِرٍ؟ طالبُ الخير أقبل ويا طالبُ الشرِّ أقصر!

۱. الکافی، ج ۲، ص ۴۷۷.

۲. همان، ج ۲، ص ۴۷۸.

۳. اقبال الاعمال، ج ۱، ص ۱۵۶.

در کتاب مصباح المتهجد شیخ طوسی^۱ - که مشتمل بر ادعیه و زیارات و اعمال مستحب ایام سال است - ادعیه فراوانی برای ساعات اولیه صبح آمده که از جمله آن، دعایی است که به زمان سحر اختصاص دارد. در بخشی از آن، شخص داعی، پروردگار را مورد خطاب قرار داده و وی را اندوخته در روز سختی و همراه در شدت و دوست در نعمت و نهایت آمال خود معرفی می نماید و سپس در ادامه، پروردگار را پوشاننده زشتی و ایمنی بخش ترس و درگذرنده لغزش خود معرفی می کند و بعد از توصیفاتی این چنین، از خداوند می خواهد که از گناه او درگذرد و وی را ببخشد:

یا عَذِّی فی کربتی، و یا صاحبی فی شدتی، و یا ولی فی نعمتی، و یا غایتی فی رغبتی، انت الساتر عورتی، و المؤمن روعتی، و المُنْقِل عَثْرَتی، فاغفر لی خطیئتی.

و بدون شک، ادعیه مروی از ائمه اطهار (علیهم السلام) هر کدام چراغ راهی است که طریق سلوک را به سالک می نمایاند و دعای صباح از جمله این ادعیه گران سنگ منسوب به ابوالائمہ (علیه السلام) است. بنا بر نقل علامه مجلسی در بحار الانوار^۲ امام علی (علیه السلام) این دعای عظیم القدر را به تعلیم حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) کتابت فرمود. و اقدم نسخه های این دعا، بنا بر منبع مذکور، نسخه ای است به خط کوفی و نگارش امام (علیه السلام) که تاریخ آن به سال ۲۵ق، برمی گردد و یحیی بن قاسم علوی در سال ۷۳۴ از آن نسخه مزین به دست خط مبارک امام علی (علیه السلام)، نسخه خود را نگاشته است.

این دعای شریف، در برگزیده مفاهیم و معانی والایی است که موضوعات متعددی دارد؛ موضوعاتی همچون حمد و ثنای حق، تبیین قدرت او، تحمید و تمجید خداوند، درود و تحیت بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، امید به بخشش حق، توصیف نفس و سرکشی مرکب او و پناه بردن به ساحت ربوبی و مانند آن.

این دعای گران قدر در قالب علوم چهارگانه علم بیان، یعنی تشبیه و استعاره و مجاز و کنایه و آرایه های معنوی علم بدیع چون مراعات النظیر، طباق و مقابله و آرایه های لفظی بدیع، مانند جناس، موازنه، سجع و مانند آن بیان می شود. در حقیقت، از نظر دال و مدلول هر دو زیباست. این گفتار تلاشی است ناچیز تا متن دعای صباح را از زاویه توافق و تقابل موجود در آن، به قدر وسع خویش واکاوی کند. در خصوص توافق و تقابل در جواهر البلاغه

۱. مصباح المتهجد، ج ۲، ص ۵۹۸.

۲. بحار الانوار، ج ۹۱، ص ۲۴۷.

آمده است که توافق و تناسب یعنی جمع بین دو مفهوم مثبت و یا چند مفهومی که متناسب‌اند و به آن مراعات النظیر هم می‌گویند؛ مانند: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.^۱ و مقابله و تقابل نیز یعنی جمع بین دو معنایی که در مقابل هم باشند؛ مانند معنای تکثیر و تقلیل در کلام رسول الله ﷺ:

انکم لتکثرون عند الفزع وتقلّون عند الطمع.^۲

در مختصر المعانی تفتازانی^۳ اصطلاح توافق در مقابل تقابل آمده است. و در مقاله «بررسی آرایه‌های بلاغی در دعای صباح»^۴ اصطلاح موازنه و یا مماثله آمده است. نام‌گذاری هر چه باشد، در این گفتار، تقابل و توافق (تناسب و یا موازنه) دعای صباح به قدر وسع بررسی می‌شود.

درباره معنای تناسب - که با استفاده از مقاله «تناسب آیات و سور» دائرة المعارف قرآن کریم صورت پذیرفته، می‌توان گفت که تناسب وحدت‌ساز است. تناسب نوعی مناسبت و هماهنگی است تا بین دو یا چند امر نظم و ترتیب برقرار سازد. این نظم و ترتیب نه تنها برآیند دو و یا چند امر موافق است، بلکه می‌تواند برآمده از دو امر متضاد باشد. این مناسبت‌ها ذهن انسان را نظم می‌دهد و با درک نظم، حقایقی از ارتباط جملات و معانی آن برانسان آشکار می‌شود. باید خاطر نشان ساخت که ارتباط بین جملات یا برآمده از رابطه عام و خاص است و یا رابطه عقلی و حسی و خیالی دارد و یا رابطه‌ای ذهنی مانند علت و معلولی و سبب و مسببی بین ایشان حاکم است.

تناسب همچنین برآمده از آرایه‌های ادبی است که در شعر کاربرد بیشتری دارد و موارد تضاد و مقابله و تبادر و توجیه و افتنان را شامل می‌شود. این تناسب و هماهنگی برای درک آیات قرآنی و ادعیه و متونی مانند آن، از اهمیت خاصی برخوردار است و در ارتباطی تنگاتنگ با فهم معنا و درک لطایف متون است. سخن بزرگانی چون فخر رازی و سیوطی و محی الدین بن عربی گواه این مدّعاست. محی الدین بن عربی فهم کامل آیات را در سایه سار تناسب بین آن‌ها دانسته است. سیوطی صاحب اسرار ترتیب قرآن نیز، علم تناسب بین آیات را موجب معنای

۱. جواهر البلاغه، ص ۳۸۴.

۲. همان، ص ۳۸۳.

۳. مختصر المعانی، ص ۲۶۷.

۴. «بررسی آرایه‌های بلاغی در دعای صباح»، ص ۱-۱۷.

آیات و فهم آن دانسته است. در میان مفسران، فخر رازی از جمله کسانی است که بیشترین اهتمام را به جانب تناسب آیات و سور داشته است. وی فصاحت و بلاغت قرآن را از نشانه‌های معجزه و نظم و ترتیب بین آیات را نیز از علائم آن دانسته و معتقد است که بسیاری از لطائف قرآنی از علم مناسبت بین آیات به دست می‌آید.

در خصوص اقسام تناسب و ارتباط آیات با استفاده از دانشنامه اسلامی می‌توان گفت که تناسب بین آیات بر دو قسم است: قسم اول، آن بخشی است که مناسبت بین کلمات یک آیه را به وجود می‌آورد که به آن وحدت سیاق می‌گویند. قسم دوم، تناسبی است که در میان آیات یک سوره قرار دارد؛ تناسبی که در آغاز و انجام سوره دیده می‌شود که بدان هدف و یا اهداف سوره می‌گویند.

این جستار، در توضیح بندهای مختلف دعا، از دو کتاب مفاتیح الجنان شیخ عباس قمی و اضواء علی دعاء الصبح عزالدین بحر العلوم بهره می‌جوید. سؤالی که تحقیق تلاش دارد بدان پاسخ دهد، این است: توافق و تقابل دعای صبح در چه معانی آمده و چگونه مقصود گوینده را با کیفیتی هر چه بیشتر روشن نموده است؟ و فرضیه تحقیق این است که در دعای شریف صبح، انواع توافق و تقابل در معانی مورد نیاز بنده آمده و با آرایه‌های لفظی و معنوی برای بیان هر چه بهتر مقصود و تأثیرگذاری بر روی مخاطب مزین شده است. روش تحقیق، روشی کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی - تحلیلی است.

۱-۱. پیشینه تحقیق

بر دعای صبح شروح متعددی نگاشته شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به شرح ملاهادی سبزواری و شرح شاگرد وی، میرزا عبدالرحیم و شرح منظوم مولی ابوالوفاء به نام مفتاح الفلاح و مصباح النجاح اشاره نمود. اسامی شروح مختلف دعای صبح در جلد سیزدهم کتاب الذریعه آقابزرگ تهرانی آمده است.^۱ البته در شروح مذکور درباره نکات بدیعی، کمتر سخن به میان آمده است. در حوزه مقالات موجود درباره موضوع پژوهش، می‌توان به مقاله «بررسی آرایه‌های بلاغی در دعای صبح»، اثر دکتر اسحاق طغیانی و همکار اشاره کرد که آن نیز محسنات بلاغی بند پایانی دعا، یعنی ذکر سجده را مورد توجه قرار داده است. نیز به مقاله «شرح دعای صبح امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)»، تألیف حسن خراسانی انتشار

۱. (به نقل از پایگاه اطلاع رسانی حوزه).

یافته در فضای مجازی اشاره نمود که این دعای شریف را از نظر علوم مختلف بلاغی، عرفانی و صرف و نحوی مورد اهتمام قرار داده است. در مجموع، مقاله‌ای که به صورت خاص به موضوع تحقیق پیش رو، یعنی توافق و تقابل بپردازد، یافت نگردید.

۲. تناسب در آیات

۱-۲. توافق و تقابل در دعای صبح

دعای صبح، این مناجات ماثور از امام علی (ع) بندهای متفاوتی را دارد که هر کدام، مانند آیات، اغراضی متفاوت دارند؛ ولی در مجموع، یک هدف را دنبال می‌کنند و آن هم هدف کلی تمام ادعیه، یعنی قرب الی الله است. بخش‌های آمده در این دعا، حمد و ثنای حق، صبر و نصرت الهی، درخواست عفو و بخشش عبد، قبول معبود و اهداف والای دیگر است. در این گفتار، به قدر وسع خویش، به تبیین این اهداف پرداخته می‌شود.

۲-۲. حمد و ثنای حق

بند حمد و ثنای الهی در دعای صبح، تبیینی بر آغازین نکته از ادب دعا و موجب استجاب آن است؛ یعنی شروع دعا با تحمید و تمجید حق سبحانه و تعالی است که در کلام امام علی (ع) بدان اشاره شده است:

وَرَوَى مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّ فِي كِتَابِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) أَنَّ الْمُسْأَلَةَ بَعْدَ الْمُدْحَةِ إِذَا دَعَوْتَ فَتَجِدُهُ. قَالَ قُلْتُ: كَيْفَ تُجِدُهُ؟ قَالَ تَقُولُ: يَا مَنْ هُوَ أَقْرَبُ إِلَيَّ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، يَا مَنْ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ، يَا مَنْ هُوَ بِالنُّظَرِ الْأَعْلَى، يَا مَنْ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ.^۱

تحمید و تمجید دعای صبح مشتمل بر چهار بند است که اولین آن با خطاب اللهم شروع می‌شود:

الف. اللهم يا من دلّع لسان الصباح بنطق تبلّجه، وسرّح قطع الليل المظلم بغياهب تبلّجه، واتقن صنع الفلك الدوار في مقادير تبرّجه، وشعشع ضياء الشمس بنور تأجّجه.

در این بند، حمد و ثنای الهی، با تناسب بین کلمات و موسیقی آن، تبیین شده است.

۱. عدة الداعي و نجاح الساعي، ج ۱، ص ۱۶۱.

این تناسب از راه تقابل، مترادف و تقارب بین کلمات و هماهنگی بین موسیقی حروف و کلمات و مصوت‌های کوتاه (ء، یو، و بلند) (آ، او، ای) به وجود آمده تا معنای حمد و ثنا را با بهترین بیان ابراز نماید و تأثیری هر چه بیشتر داشته باشد. با تقابل مفاهیم الصبح واللیل و تبلیج (اشراق)^۱ و تلجلج (بالکنت سخن گفتن) و مترادف بین دلع و سرح، و تقارب بین اتقن و شمع (امتداد الضوء) و بین تبرج (اظهار الزینة) و تأجج (شعله‌ور شدن) آغاز می‌شود که بیان خلقت شب و روز و اعتراف به قدرت و عظمت الهی است؛ خدایی که به قدرت قاهره خود، صبح روشن را با زبان گویای نور بیرون آورد و شب تاریک را با پاره‌های سیاه ظلمت فرستاد. و استواری و زیبایی کشتی آسمان را در کنار تشعشع فروزان نور خورشید قرار داد تا معنای استواری را هر چه بیشتر نمایان سازد.

امام علی علیه السلام معنای حمد را با تقابل بین شب و روز تقویت نمود. واژه دلع (بیرون آوردن زبان) را برای آوردن روشنایی روز، و کلمه سرح (به چرا فرستادن، رهاکردن) را برای تاریکی شب آورد تا تدریج درآمدن را نشان دهد. و شب را با وصف مظلم قرین ساخت تا به دیده نشدن این ارسال و فرستادن اشاره نماید.

ب. یا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ، وَ تَنَزَّاهُ عَنْ مِجَاسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ، وَ جَلَّ عَنْ مَلَائِمَةِ كَيْفِيَّاتِهِ.

این مقطع از دعا، تنزیه و تسبیح و تجلیل ذات اقدس الهی به صفاتی است که دلالت بر توحید و یگانگی دارد؛ خدایی که منزّه از مشابّهت با جنس مخلوقات و اجلّ از مناسبت با کیفیت‌های عالم است؛ خدایی که خود، گواه خود است. به قول شاعر، آفتاب آمد دلیل آفتاب. در این مقطع تنزیهی، دو کلمه مترادف مجانسه و ملائمة برای رساندن تقابل دو معنای کمی و کیفی و ردّ آن از خداوند است. در حقیقت، تأکید و تقویت ابتدای مقطع است که اشاره به وحدانیت خداوند می‌کند. منظور آن است که صفات الهی اجلّ از صفات مخلوقات است؛ یعنی اسماء و صفات الهی خاص حق سبحانه و تعالی و تغییرناپذیر است؛ در حالی که صفات موجودات، زیادت و نقصان و تغییر و تحول می‌پذیرد. تناسب در دَلَّ و جَلَّ، همراه با هماهنگی در موسیقی کلمات، ژرفای معنای تنزیه و تسبیح را هر چه بیشتر می‌نمایاند.

ج. یا مَنْ قَرَّبَ مِنْ خَطَرَاتِ الظُّلُونِ، وَ بَعَدَ عَنْ لِحَظَاتِ الْعُيُونِ، وَ عَلِمَ بِمَا كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ.

۱. اضواء علی دعاء الصبح، ص ۶۹.

در این بند از دعا، قرب و بعد حق، با دو عبارت متقابل خطرات الظنون (دیده باطن) و لحظات العیون (دیده ظاهر) آمده که نشان‌گر یک هدف واحد است و آن قرب معنوی و علم حضوری به پروردگار است. این معنا با علم نامحدود الهی به اشیا، قبل از ایجاد آن، تأکید شده است. قرآن کریم در خصوص این قرابت مطلب شایان توجهی دارد و آن را نزدیک تراز رگ گردن می‌داند:

﴿وَنَحْنُ اقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^۱

امام علی (علیه السلام) نیز در پاسخ به سؤال ذعلب یمانی درباره کیفیت مشاهده پروردگار فرمود:

لا تراه العیون بمشاهدة العیان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان؛^۲

دیده‌ها او را نمی‌بیند، ولی قلب‌ها با حقیقت ایمان وی را درک می‌کند.

د. یا مَنْ ارْقَدْنِي فِي مَهَادِ امْنِهِ وَ امانه، وَ اَيَقْظِنِي إِلَى مَا مَنَحْنِي بِهِ مِنْ مَنِّهِ وَ احسانه، وَ كَفَّ اكْفَ السَّوْءِ عَنِّي بِيَدِهِ وَ سلطانه.

در این مقطع از دعا، دو معنای متقابل و دو نعمت به خواب بردن و بیدار نمودن آمده است و هر کدام با لوازم و تناسباتی که بدان نیاز دارد، همراه شده است. رقاد به آرامش و امن نیاز دارد که با آن همراه شده و بیداری به احسان و نعمت نیازمند است که با آن مصاحب شده است. در قرآن کریم نیز در آیه‌ای، خواب شب و جستجوی برای معاش در روز، از نشانه‌های خداوند برای صاحبان گوش شنوا به شمار آمده است:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُسْمَعُونَ﴾^۳

و معنای ارقاد و ایقاظ با دفع ضرر از بنده در کف اکف السوء ... تقویت می‌شود. دو کلمه متقابل ارقدنی و ایقظنی، همراه با دو مترادف مننه و احسانه معنا را تقویت کرده است. و تناسب بین فعل کف و اکف (دست‌ها) همراه با دو مترادف یده و سلطانه و هماهنگی موسیقایی مصوت‌ها و صامت‌ها نیز، بر زیبایی بیان و تأثیر آن افزوده است. لذا تحمید در این بند بر چهار محور استوار است: خلق صبح و شام، آفرینش بیداری و خواب، تنزیه پروردگار و قرب الهی.

۱. سوره ق، آیه ۱۶.

۲. نهج البلاغه، خ ۱۹۸.

۳. سوره روم، آیه ۲۳.

۲-۳. درود و تحیت بر دلیل و رسول حق

صَلِّ اللَّهُمَّ عَلَى الدَّلِيلِ الْيَكِّ فِي اللَّيْلِ الْإِلِيلِ، وَ الْمَسَكِ مِنَ اسْبَابِكَ بِجَبَلِ الشَّرَفِ
الْأَطُولِ، وَ النَّاصِعِ الْحَسْبِ فِي ذُرْوَةِ الْكَاهِلِ الْإِعْبَلِ، وَ الثَّابِتِ الْقَدَمِ عَلَى زَحَالِفِهَا فِي الزَّمَنِ
الْأَوَّلِ، وَ عَلَى آلِهِ الْآخِيَارِ الْمُصْطَفِينَ الْإِبْرَارِ.

این بند، تبیین دومین نکته از رمز دعای مستجاب است؛ یعنی درود و تحیت بر پیامبر ﷺ و آل طاهرین او که در معارف اسلامی نیز بدان توصیه شده است؛ از جمله آن، می توان به فرموده امام صادق (ع) اشاره نمود که بر آغاز دعا با درود و سلام بر پیامبر ﷺ امر می کند؛ چون صلوات بر ایشان، دعای مستجاب است و خداوند بر آن نیست تا برخی از دعا را قبول و بعضی دیگر را رد کند:

اِذَا دَعَا أَحَدُكُمْ فَلْيَبْدَأْ بِالصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَإِنَّ الصَّلَاةَ عَلَى النَّبِيِّ مَقْبُولَةٌ، وَلَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَقْبَلَ بَعْضًا وَيُرَدَّ بَعْضًا.^۱

در این بند، درود و تحیت الهی بر حضرت ختمی مرتبت ﷺ با صفات آن حضرت، یعنی دلیل و ماسک و ناصع الحسب و ثابت القدم و قیودات آن همراه شده است. بزرگی دلیل با قید زمان تاریک ترین شب (لیل الالیل) تقویت شده و اشاره قرآنی ﴿وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾^۲ نیز به همین مطلب اشارت دارد. و عظمت ماسک با قید سبب اعلای هدایت، یعنی قرآن (جبل الشرف الاطول) تأکید شده است. روشنی و پاکی حسب آن حضرت، با قید پاک ترین و اصیل ترین مردان عالم (ذروة الكاهل الاعبل) تقویت شده است. در آخر، اوصاف حضرت نبوی ﷺ با وصف ثبات قدم و استواری ایشان همراه با قید دوری از لغزش های جاهلی (على زحالیفها فی الزمن الاول) خاتمه یافته است. علاوه بر نکات مذکور، هماهنگی موسیقایی بین مقاطع آمده؛ مانند الیل، اطول، اعبل، اول، تأثیر سخن را دوچندان نموده است. و سرانجام، معنای درود (با ارشاد حضرت نبوی ﷺ به ندادن صلاة بتراء)^۳ با سخن و علی آله همراه شده و با مصاحبت اوصاف اخیار و مصطفین و ابرار به کمال معنایی خود رسیده است.

۲-۴. دعا و خواست عبد

بعد از حمد و ثنای الهی و درود بر پیامبر ﷺ و آل او، گام سوم دعا آغاز می شود و آن، بیان

۱. اضواء علی دعاء الصبح، ص ۱۳۷.

۲. سوره احزاب، آیه ۴۶.

۳. اضواء علی دعاء الصبح، ص ۱۴۷.

مطالب و خواست بنده در آغاز صبح، از پیشگاه معبود است که پنج درخواست ضروری گشایش، پوشاندن، غرس کردن، جاری ساختن و تأدیب نمودن را دربردارد:

وَافْتَحِ اللَّهُمَّ لَنَا مَصَارِيحَ الصُّبْحِ بِمِفْتَاحِ الرَّحْمَةِ وَالْفَلَاحِ، وَالْبَسْنِي اللَّهُمَّ مِنْ أَفْضَلِ خَلْعِ الْهُدَايَةِ وَالصَّلَاحِ، وَاغْرِسِ اللَّهُمَّ بِعَظَمَتِكَ فِي شَرْبِ جَنَانِي يَنَابِيعَ الْخُشُوعِ، وَاجْرِ اللَّهُمَّ لِهَيْبَتِكَ مِنْ أَمَاقِي زَفَرَاتِ الدِّمُوعِ، وَادِّبِ اللَّهُمَّ نَزَقَ الْخَرَقِ مِنِّي بِأُزْمَةِ الْقَنُوعِ.

این بخش از دعا، در حقیقت ارائه نمونه کاملی از اولین نیازهای عبد از معبود در آغازین لحظات روز است که متناسب با ابتدای صبح، با فتح و مفاتیح آمده است؛ یعنی گشودن درهای صبح با کلید رحمت و فلاح، و پوشاندن برترین لباس‌های هدایت و صلاح، و غرس (به وجود آوردن) چشمه‌های خشوع در آبشخور قلب با درک عظمت حق، و جاری ساختن اشک از دیدگان با درک هیبت الهی، و تأدیب نمودن سرکشی و جهالت نفس با مهارهای قناعت است که با افعال متناسب فتح و الباس و غرس و جری و تأدیب، تبیین شده و با کلمات متقارب هدایت و صلاح و خشوع و قنوع، و جمع‌های مکسر مصاریع، مفاتیح، خلع، ینابیع، آماق تکمیل می‌گردد. وحدت موسیقایی مقاطع دعا، مانند فلاح و صلاح، خشوع و دموع و قنوع نیز بر تأثیرگذاری معنوی هر چه بیشتر دعا مؤثر است. همچنین هر پنج خواسته بر لفظ جلاله مقدم شده تا معنا را تقویت کند و واژه لنا، به ادب دیگر دعا و رمز اجابت آن، - که دعا برای جمع است - اشاره می‌کند. همچنین گشایش و پوشاندن و غرس و جاری ساختن و تأدیب کار معبود است. لذا از وی خواسته شده، و درک عظمت و فهم هیبت الهی و مهار قناعت نیز وظیفه بنده است.

۲-۵. تحمید و تمجید حق به سبب الطاف او

پس از طلب و نیاز عبد در مقطع پیشین، در این بند به تبیین حرکت در راه روشن الهی و محاربه با هوای نفس و شیطان می‌پردازد:

الهی ان لَمْ تَبَدِّدْنِي الرَّحْمَةُ مِنْكَ بِحَسَنِ التَّوْفِيقِ فَتَنَ السَّالِكُ بِي الْيَكُ فِي وَاضِحِ الطَّرِيقِ، وَإِنْ أَسْلَمْتَنِي أَنَاثُكَ لِقَائِدِ الْأَمَلِ وَالْمُتَى فَتَنَ الْمُقِيلُ عِشْرَتِي مِنْ كِبَاوَةِ الْهُوَى، وَإِنْ خَذَلَنِي نَصْرُكَ عِنْدَ مُحَارَبَةِ النَّفْسِ وَالشَّيْطَانِ فَقَدْ وَكَلَنِي خِذْلَانُكَ إِلَى حَيْثُ النَّصَبِ وَالْحَرَمَانِ.

در این بند از دعا، سخن از توفیق الهی و عمل بنده است که با قید شرط، تقویت می‌شود که اگر آغاز صبح سالک با رحمت و توفیق الهی همراه نباشد، چه کسی وی را به راه نورانی شرع

رهنمون می‌شود؟! و اگر صبر الهی (تاخیر عقوبت او)، بنده را تسلیم قیادت امل و آرزو کند، چه کسی از لغزش‌های او درمی‌گذرد؟! در ادامه، از عاقبت خود در مبارزه با دودشمن غدار یکی نفس و دیگری شیطان سخن می‌گوید که اگر یاری خدا با بنده در نزاع و جنگ با هوای نفس و شیطان نباشد، خذلان (عدم یاری) او، بنده را به سمت سختی و محرومیت از لطف او می‌کشاند. در حقیقت، جمله اخیر، کامل‌کننده و تقویت‌کننده معنای دو جمله ابتدایی است که برای تأکید بیشتر با اسلوب استفهام هم آمده است. همچنین واژه‌های رحمت و حسن توفیق و واضح الطريق، امل و منی، عثرات و کبوة، و نصب و حرمان، خذلنی و وکلنی، تناسب‌ها و ترادف‌های به کار رفته در این بند است و کلمات نصر و خذلان، تقابلی است که معنای نصرت الهی را هر چه بیشتر تقویت می‌کند. تناسب و تقابل موجود در این بند، همراه با هماهنگی در موسیقی الفاظ و کلمات، در جهت تقویت معنایی هر چه بیشتر است.

۶-۲. گناهان و امید بخشش حق

در این بند، علت آمدن بنده گناه‌کار و دور مانده از وصال حق تبیین می‌گردد:

الهی اُترانی ما اتيثک الّا من حیثُ الآمالِ، ام علقْتُ بأطرافِ حبالک الّا حیثُ باعدتني
ذنوبی عَنْ دارِ الوصالِ.

این بند با استفهام انکاری اترانی (آیا مرا گمان می‌کنی) آغاز گردیده و سپس دو مفهوم متناسب اتیت و علقْتُ با مفهوم مقابل آن، یعنی مباعده و دوری از وصال آمده است. عامل اتیان به سوی حق، اشتغال به آمال و آرزو و عدم توجه به حق سبحانه معرفی شده است که با حرف استثنای «الّا» محصور گردیده تا بر معنای آمدن تأکید بیشتری باشد. عامل تمسک و چنگ زدن به حبل الهی و راه‌های وصل نیز دوری بنده از تقرب حق به جهت گناهان معرفی شده که آن نیز با حرف استثنای «الّا» محصور گردیده تا تأکید بیشتری بر معنا باشد. همچنین هماهنگی در موسیقی حروف و کلمات و مصوت‌های کوتاه و بلند، زرفای معنای آمدن به درگاه حق و چنگ زدن به راه‌های ارتباطی با او (دعا و تضرع، عبادت، گریه، توجه به اوامر و نواهی و موارد دیگر) و تأثیرگذاری آن را هر چه بیشتر می‌کند.

۷-۲. نفس و مرکب سرکش آن

بعد از تبیین علت دور شدن از قرب الهی به جهت هوای نفس و ارتکاب گناهان، در این مقطع سخن از نفس و هلاکت آن به جهت جرأت بر سید و مولای خود آمده است:

فَبَسَّسَ الْمُطِیَّةُ الَّتِی امْتَضَتْ نَفْسِی مِنْ هَوَاهَا، فَوَاهَا لَهَا لَمَّا سَوَّلَتْ لَهَا ظَنُّنُهَا وَمُنَاهَا، وَتَبَّأً لَهَا لِحِرَاتِهَا عَلَى سَيِّدِهَا وَمَوْلَاهَا.

در این بند سخن از بدی مرکب هوای نفس است که با آوردن فعل بسّس بر معنای آن تأکید شده است. مقطع واه‌ا تحسرو افسوس گوینده را از تسویل و جلوه‌گری آمال و امیال نفسانی بیان نموده و عبارت تبّأ حکم دعاکننده را، بر هلاکت این نفس شریر و متمرّد صادر کرده است. الفاظ متقارب در معنا و هماهنگی در موسیقی و مصوت‌های کوتاه و بلند مانند واه‌ا لها و تبّأ لها، ظنونها و منهاها، و سیدها و مولاه‌ا نیز، بر معانی تسویل و جرأت نفس افزوده است.

۸-۲. چنگ زدن به دامان حق

به دنبال تبیین هوای نفس و جلوه‌گری آن در سطور پیشین، این مقطع نشان‌گر انکسار و التجای عبد است:

الهی قَرَعْتُ بَابَ رَحْمَتِكَ بِيَدِ رَجَائِي، وَهَرَبْتُ إِلَيْكَ لَاجِئاً مِّنْ فَرَطِ أَهْوَائِي، وَعَلَّقْتُ بِأَطْرَافِ حِبَالِكَ أَنَا مَلِّ وَلَائِي.

در این قطعه، کلمات متقارب قرعت و هربت و علّقت به معانی دق الباب کردن و گریختن و پناه بردن به او و چنگ زدن به راه‌های ارتباط با خدا آمده است که با ترکیب‌هایی مانند باب رحمتک و الیک لاجئاً و باطراف حبالک، بر زدن در رحمت الهی با دست امید و گریختن و پناه بردن به او از زیادی هوای نفس و درآویختن به راه‌های ارتباط با حق با انگشتان ولایت بنده تأکید شده است (در این بند راه جدیدی برای جلب رضای الهی بیان شده و آن هم اشاره به ولایت محمد و آل محمد ﷺ است). آوردن کلمات متناسب و موسیقی الفاظ و هماهنگی بین صامت‌ها و مصوت‌ها نیز معنای کلام را دوچندان نموده است.

۹-۲. دعا و خواست دیگر عبد

در این بخش از دعا، بعد از پناهندگی و درآویختن به دامان ولایت، این بار سخن از توبه و طلب عفو است:

فَاَصْفَحَ اللَّهُمَّ عَمَّا كُنْتُ أَجْرِمْتُهُ مِن زَلَلِي وَخَطَايَا، وَأَقِلْنِي مِن صَرَعَةِ زِدَائِي، فَإِنَّكَ سَيِّدِي وَمَوْلَايَ وَمَعْتَمِدِي وَرَجَائِي، وَأَنْتَ غَايَةُ مَطْلُوبِي وَمَنْأَى فِي مَنْقَلَبِي وَمَثْوَايَ.

این بند از دعای صباح، درخواست عفو و بخشش الهی است که مقدم بر منادای اللهم شده تا تأکید بیشتری بر توبه باشد. با کلماتی مترادف و هم‌آهنگ نیز همراه گردیده تا بر

معنای عفو و بخشش بیافزاید. مترادف بین الفاظی مانند صفح و اقاله، زل و خطا و صرعة رداء، و سید و مولا نیز بر معنای توبه تأکید بیشتری نموده است؛ همچنان که مترادف بین الفاظ معتمد و رجا، و مطلوب و منا، و منقلب و مثوا، نیز بر معنای عفو افزوده است. خطاً در این بند به معنای ذنب است؛ چنانچه قرآن کریم می‌فرماید:

﴿قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ﴾^۱

این بند با آمدن علت بخشش الهی تقویت شده است. علت عفو، سروری و آقایی حق و مورد اعتماد و امید بودن وی و غایت مطلوب و آرزو بودن او در آخرت و دنیا، است.

۲-۱۰. پذیرش حق

بعد از طلب عفو و بخشش، در این مقطع پذیرش حق و عدم ردّ او با سه استفهام انکاری تبیین می‌شود:

الهی کَیْفَ تَطْرُدُ مَسْکِینَا التَّجَا إِلَیکَ مِنَ الذُّنُوبِ هَارِباً، ام کَیْفَ تُخَيِّبُ مُسْتَرْشِدًا قَصَدَ إِلَى جَنَابِکَ سَاعِیاً، ام کَیْفَ تَرُدُّ ظَمَانَ وَرَدَ إِلَى حِیَاضِکَ شَارِباً.

این قطعه از دعا حاکی از قبول حق است که با سه استفهام انکاری بر معنای آن تأکید شده است و با کلماتی متقارب و متناسب بر آن تأکید شده و با هماهنگی بین صامت‌ها و مصوت‌های کوتاه و بلند همراه شده است تا بر معنای قبول حق بیافزاید. تقارب و تناسب بین تطرد و تخیب و تردّ، و بین مسکیناً و مسترشداً و ظمّان (بسیار تشنه)، و بین التجا و قصد و ورد، و بین الیک و الی جنابک (تقرب به تو) و الی حیاضک، و بین هارباً و ساعیاً و شارباً، ورود بنده مسکین هارب و مسترشد ساعی و ظمّان شارب، به بنده‌ای اشاره دارد که در جهت طلب خود گام برمی‌دارد؛ بنده مسکینی که از گناهان خود فرار کرده و به رحمت الهی پناه آورده است؛ طالب رشدی که برای رشد تلاش نموده و تشنه رحمت الهی که به دنبال آن، وارد بر آبشخور رحمت شده است.

۲-۱۱. علل پذیرش حق

در این بند - که در ادامه بند پیشین است - علل سه گانه پذیرش حق، تبیین می‌گردد:

کَلَّا وَ حِیَاضُکَ مَرْتَعَةً فِی ضَنْکِ الْمُخُولِ، وَ بَابُکَ مَفْتُوحٌ لِلطَّلَبِ وَ الْوَعُولِ، وَ أَنْتَ غَايَةُ الْمَسْئُولِ وَ نَهَايَةُ الْمَأْمُولِ.

۱. سوره یوسف، آیه ۹۷.

در این بخش از دعا، عدم پذیرش و ردّ الهی، با حرف ردع و تأکید نفی کلاً تبیین شده است و با کلمات متناسب و متقارب بر معنا تأکید گردیده و با هماهنگی موسیقایی بین حروف و کلمات، بر تأثیر کلام و معنای آن افزوده شده است. تقارب بین حیاضک و بابک، و بین مترعه و مفتوح، و ترادف بین طلب و وغول (دخول بدون حاجب)، و بین غایة المسؤول و نهاية المأمول، به این معنا که نه یا الهی تو هرگز بنده خود را طرد و رد نخواهی کرد. و علل آن، لبریزی چشمه‌های رحمت، بازبودن باب طلب و نهایت مقصود و آرزو بودن توسل. معانی مترعه و مفتوح، با قیودی مانند فی ضنک المحول (در شدت خشک سالی) و للطلب والوغول (دخول بدون اذن) تأکید گردیده و با کلام فصل الخطاب انت غایة المسؤول و نهاية المأمول، تو غایت و نهایت خواست و آرزویی، دعا خاتمه پذیرفته است.

۲-۱۲. بیان تعهدات عبد

این بند از دعا، بیان تعهداتی است که بنده بدان ملزم می‌شود:

اَلْهٰی هٰذِهِ اَزْمَةُ نَفْسِیْ عَقَلْتُهَا بِعَقَالٍ مَّشِیَّتْکَ، وَ هٰذِهِ اَعْبَاءُ ذَنْبِیْ دَرَأْتُهَا بِعَفْوِکَ وَ رَحْمَتِکَ، وَ هٰذِهِ اَهْوَاۗئِی الْمَضَلَّةُ وَ کُلُّهَا اِلٰی جَنَابٍ لَطِیْفٍکَ وَ رَافِقٍکَ.

در این بخش از دعا، سخن از تعهدات بنده است. بستن مهار نفس با پابند مشیت خدا، و افکندن بار سنگین گناه با بخشش و رحمت حق، و سپردن هواهای گمراه کننده (وساوس شیطانی) به لطف و مهربانی او. این بستن و افکندن و سپردن، با عبارات متقارب ازمة نفسی و اعباء ذنوبی و أهوائی المضلة (زمام نفس و سنگینی گناه و هوس‌های گمراه کننده) تقویت شده و با تقارب بین عفوک و رحمتک، و لطفک و رأفتک، و تقابل بین عقلتها و درأتها و وکلتها تأکید گردیده است. معنای عقال و بستن مهار نفس با قید بند مشیت و مفهوم درأ و افکندن ذنوب با قید عفو و رحمت و معنای وکول و واگذاری نفس، با قید لطف و رأفت الهی بر شیوایی سخن و معنای آن تأکیدی هر چه بیشتر نموده است. هماهنگی موسیقایی بین حروف و کلمات و مصوت‌های کوتاه و بلند بر تقویت معنایی کلام و زیبایی آن هر چه بیشتر افزوده است. همچنین لطف و رأفت الهی با وصف جناب مقید شده تا تعظیم و تکریمی بر آن باشد.

۲-۱۳. دعا و خواست صبحگاهی دیگر عبد

این مقطع، سخن از آخرین خواست‌های دنیوی و اخروی بنده است:

فَاَجْعَلِ اللّٰهُمَّ صَبَاحِیْ هٰذَا نَازِلًا عَلٰی بَضِیْءٍ الْهُدٰی، وَ بِالسَّلَامَةِ فِی الدِّیْنِ وَ الدُّنْیَا، وَ مَسَاۗئِیْ جُنَّةً مِّنْ کَیْدِ الْعَدٰی، وَ وِقَایَةً مِّنْ مُّرْدِیَاتِ الْهَوٰی.

بعد از بیان تعهدات عبد، در این بند از دعا و خواست دیگری مطرح می‌شود که شامل دو موضوع کلی است: بخشیدن نور هدایت و سلامت دین و دنیا در صبح، و دادن جنة و سپر در برابر کید دشمنان و مهلکات هوای نفس (وساوس شیطانی) در شب است. فعل اجعل بر اللهم مقدم شده تا تأکید بیشتری بر معنای قرار دادن باشد. تکرار معنای جنة با لفظ دیگر (وقایة) نیز، خود حاکی از تأکید بر معنای محافظت در شب است؛ زیرا هنگام آرامش شبانه، انسان‌های شرور و شیاطین، جنبش و حرکت بیشتری دارند؛ درخواست صبحی همراه با نور هدایت و سلامت در دین و دنیا و شبی همراه با سپری در برابر کید دشمنان انسانی و شیطانی. در این بند نیز تقابل‌ها و تقارب‌هایی وجود دارد. تقابل بین صباح و مساء و دین و دنیا، و تقارب بین ضیاء الهدی و سلامة در دین و دنیا و بین جنة و وقایة، و بین کید العدی و مردیات الهوی. و تقابل و تناسب موجود در این بند نیز، همراه با هماهنگی در حروف و کلمات، به شیوایی سخن و تقویت معنایی هرچه بیشتر آن کمک نموده است.

۲-۱۴. تبیین قدرت الهی

در این بند علت مدعو بودن و خواندن حق تبیین می‌شود:

الف. اِنَّكَ قَادِرٌ عَلَىٰ مَا تَشَاءُ تُؤْتِي الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ
بِيَدِكَ الْخَيْرُ اِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

به دنبال آخرین طلب عبد در مقطع پیش، در این بند از دعا، علت مورد دعا قرار گرفتن حق در سه مقطع بیان قدرت و یک مقطع تسبیح و تنزیه، تقریر می‌گردد که تبیین قدرت الهی است. این قدرت، با دادن ملک و عزت و ذلت، و این‌که خیر تنها از جانب اوست، تقریر شده است. این بند در ابتدا، با دو تأکید اِنَّ و جمله اسمیه بر قدرت الهی اشاره و تأکید نموده است. معنای دادن ملک و عزت و ذلت، با فعل مضارع آمده تا دوام و استمرار را نمایان سازد. تقابل دو فعل تعز و تذلل و ترکیب من تشاء (هر که را بخواهی) بر معنای عزت و ذلت، تأکید و تقویتی دیگر است. این بند با تأکید بر تنها به دست او بودن خیر خاتمه یافته و با جمله انک علی... بر معنای قدرت آمده در ابتدای مقطع تأکید دیگری نموده است. قدرت الهی، با آمدن دو لفظ قادر و قدیر در ابتدا و انتهای مقطع تقویت شده و با هماهنگی موسیقایی بین صامت‌ها و مصوت‌های بلند و کوتاه بر فصاحت کلام و اثرگذاری هر چه بیشتر آن افزوده است.

ب. تَوَلَّجَ اللَّيْلُ فِي النَّهَارِ، وَتَوَلَّجَ النَّهَارُ فِي اللَّيْلِ، وَتَخْرُجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ، وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ

مِنَ الْحَيِّ، وَ تَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ.

این مقطع نیز ادامه بیان قدرت الهی است که با تقابل بین لیل و نهار و حی و میت، و بین ایلاج (دخول چیزی در دیگری با قید پوشاندن آن) و اخراج، دخول تدریجی لیل در نهار و نهار در لیل و خارج نمودن حی از میت و میت از حی را تبیین نموده است. تقابل و تناسب در حروف و کلمات نیز بر شیوایی سخن و تقویت معنایی ادخال و اخراج افزوده است. و پایان این بند، بیان رازق بودن الهی است که با فعل مضارع و قید بغیر حساب آمده تا استمرار رزاقی و بی حسابی آن را نمایان سازد.

ج. لا اله الا انت سبحانک اللهم و بحمدک. من ذا یعرف قدرک فلا یخافک! و من ذا یعلم ما انت فلا یهابک!

این بند تنزیه و تحمید حق تعالی است که در میان بیان قدرت الهی آمده و با اسلوب استفهام انکاری و تکرار معنای منظور (تنزیه و تحمید) تقویت شده است؛ این که چه کسی است که وی را بشناسد، و خوف و هیبت رب، او را فرا نگیرد. در آیه ای از قرآن کریم نیز به قدرت الهی اشاره شده و این که خدا را چنان که باید نشناختند در حالی که زمین در روز قیامت در قبضه قدرت اوست و آسمان ها هم درهم پیچیده به دست قدرت اوست:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.^۱

معانی متناسب و متقارب سبحانک و بحمدک، یعرف و یعلم، ولا یخافک و لا یهابک، بر این تنزیه تأکید نموده و با انسجام در موسیقی حروف و کلمات و مصوت ها بر معنی آن افزوده است.

د. اَلْفَتْ بِقَدْرَتِكَ الْفِرْقَ، وَفَلَقْتَ بِلُطْفِكَ الْفَلَقَ، وَأَنْتَ بِكَرَمِكَ دِيَاجِيَ الْغَسَقِ.

این مقطع بیان دو قدرت الهی است که با کلمات متقابل و متناسب تقویت و تأکید شده است. جمع کردن موارد جدا از هم و شکافتن سپیده دم - که از مظاهر قدرت حق است - و با تقابل بین الفت و فلق (پیوند دادن و شکافتن) تبیین شده و با دو مفعول فریق و فلق (جداها، سپیده دم) بر معنای آن تأکید شده است. بند سوم (أنت) تکمله مفهوم ما قبل، یعنی شکافتن فلق است. و تناسب بین لطفک و کرمک، و فلق و أنت (روشن

۱. سوره زمر، آیه ۶۷.

نمودن)، و بین فلق و دیاچی الغسق، بر شکافتن فلق و روشن نمودن تاریکی های شب (به واسطه ماه) تأکیدی دیگر است.

ه. وَانْهَرَتِ الْمِيَاءُ مِنَ الصُّمِّ الصِّيَاخِيدِ عَذْباً وَاجَاجاً، وَانْزَلَتْ مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَاجاً، وَجَعَلَتِ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ لِلْبَرِيَّةِ سِرَاجاً وَهَاجاً مِنْ غَيْرِ أَنْ تُمَارَسَ فِيمَا ابْتَدَأَتْ بِهِ لُغُوباً وَلَا عِلَاجاً.

این بند نیز ادامه بیان قدرت الهی است که با تناسب و تقابل و هماهنگی موسیقایی و تألیف در حروف و کلمات و مصوت های کوتاه و بلند تقریر شده است. قدرت جاری نمودن آب گوارا و ناگوار از سنگ خارا، و فروفرستادن باران فراوان از ابرمتراکم، و قرار دادن خورشید و ماه به عنوان چراغ فروزان برای خلق، با بهترین کلمات متناسب و متقارب بیان شده است. با تناسب بین انهرت و انزلت، و بین الصم الصیاخید و المعصرات، و تناسب بین الشمس والقمر، و بین ماء ثجاجاً و سراجاً وهجاجاً، و تقابل بین عذباً و اجاجاً، برمعانی جاری ساختن و فروفرستادن و قراردادن تأکید شده است. مسک الختام این بند تأکیدی است بر عدم خستگی و مقدمه سازی حق برای اعمال خود که با دو کلمه متناسب لغوب و علاج بیان گردیده است. هماهنگی بین حروف و کلمات بر شیوایی و تقویت هرچه بیشتر کلام افزوده است.

۱۵-۲. خواست پایانی عبد

این بند، خواست پایانی دعاست:

فَيَا مَنْ تَوَخَّذَ بِالْعِزِّ وَالْبَقَاءِ وَقَهَرَ عِبَادَهُ بِالمَوْتِ وَالْفَنَاءِ. صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الْاَتْقِيَاءِ وَاسْمَعْ نِدَائِي وَاسْتَجِبْ دُعَائِي وَحَقِّقْ بِفَضْلِكَ أَمَلِي وَرَجَائِي.

خواست پایانی بنده، با درود بر محمد و آل محمد ﷺ و تسبیح الهی همراه شده است. بخش نخست آن، بر تفرّد ربّ در عزّت و بقا و قهاری وی در موت و فنا تأکید نموده و با تناسب و تقابل بین توخّذ و قهر، عز و بقا، و موت و فنا، معنای آن تقویت شده است. بخش دوم دعا خواست عبد است که با کلمات مترادف اسمع و استجب و حقق، و ندا و دعا، و امل و رجا، بر اجابت و تحقق امید و آرزوی او تأکید شده است. در این بند نیز هماهنگی بین کلمات و صامت ها و مصوت ها، موجب تقویت معنایی هرچه بیشتر بند شده است. بعد از درود و صلوات بر محمد ﷺ و آل طاهرین او، بند پایانی دعا، تسبیح و تقدیس مجدد حق تعالی است که با ندای «ای بهترین مدعو» آغاز شده است.

يَا خَيْرَ مَنْ دُعِيَ لِكُشْفِ الضَّرِّ وَالْمَأْمُولِ لِكُلِّ عُسْرٍ وَيُسْرِبَكَ أَنْزَلْتُ حَاجَتِي فَلَا تَزِدْنِي مِنْ

سَنِي مَوَاهِبِكَ خَائِبًا يَا كَرِيمُ يَا كَرِيمُ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ أَجْمَعِينَ.

تناسب بین دو جمله «من دعی لکشف الضر» و «المأمول لكل عسر»، و تقابل بین عسرو یسر، مطلوب و محبوب بودن حق را تأکید نموده و با بند «فلا تردنی» (پس مرا از درگاهت ناامید رد مکن) معنا تقویت شده است. و با تکرار اجل اسمای الهی (کریم) و قسم به رحمت وی و بیان وصف او به ارحم الراحمینی و درود بر محمد ﷺ و آل به بهترین وجه ممکن معنای رد نکردن تأکید شده است. بند پایانی دعا نیز مانند مقاطع پیشین، با تناسب و تقارب در حروف و کلمات و هماهنگی موسیقایی در استفاده از مصوت‌های کوتاه و بلند در تقویت معنایی دعا و تأثیرگذاری هر چه بیشتر آن مؤثر بوده است.

نتیجه

از مطالب یاد شده، نتایجی به دست می‌آید. دعای صباح، تعلیم مناجات و بندگی است و معانی والای آن در قالب کلامی بلیغ و رسا و مزین به آرایه‌های لفظی و معنوی، عالی‌ترین خواست بنده را در آغاز روز بیان می‌دارد. تناسب در این دعا وحدت‌ساز است و نظم و ترتیب ایجاد می‌کند. تقابل بین حروف و کلمات و موسیقی آن و تقارب بین مصوت‌های کوتاه و بلند، همه و همه در خدمت معنای سخن و تأثیرگذاری هر چه بیشتر آن است. آغاز دعا با اسم الله است که مستجمع تمامی اسماء و صفات الهی است و پایان آن نیز با اسم کریم است که در معنای آن آمده، آن که بدون درخواست می‌بخشد و درخواست اجابت عبد با تکرار اسم کریم و سوگند به رحمانیت و وصف ارحم الراحمینی، به بهترین وجه تبیین شده است. این دعا مضامین متعددی را در قالب مناجات با پروردگار بیان می‌سازد که از جمله آن، تنزیه و تسبیح الهی، نفس و مرکب سرکش آن، چنگ زدن به دامن حق، پذیرش حق و علل آن و عمل بنده برای رسیدن به قبول حق است. دعا با حمد و ثنای الهی آغاز می‌شود که از رموز استجاب دعاست و در فواصل دعا نیز به تسبیح و تقدیس حق می‌پردازد.

بعد از حمد و ثنا، درود بر پیامبر ﷺ و آل طاهرین او ﷺ آمده است که آغاز و انجام دعا، بیان می‌شود. و آن نیز از رموز استجاب دعاست. به دنبال درود بر پیامبر ﷺ و آل او ﷺ

خواست و حاجت دعاکننده بیان می شود که از جمله آن عفو و بخشش الهی است. بنده برای رسیدن به عفو الهی باید برای طلب خود گام بردارد؛ یعنی برای رسیدن به رحمت الهی از گناهان دور شود و به خداوند پناهنده گردد. و خداوند پناهنده به خود را ناامید نمی کند. درخواست عبد داعی و رب مدعو متناسب است؛ زیرا علت پذیرش رب سه خصلت است: مغفرت بسیار، مقصود بودن او و گشایش درگاه وی. و قبول نمودن عبد نیز از جانب پروردگار به جهت سه چیز است: بستن مهار نفس، افکندن بار گناه و فروگذاری هواهای نفسانی.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان، قم: انتشارات آیین دانش، ۱۳۹۰ ش.
- اضواء علی دعاء الصباح، عزالدین بحر العلوم، بیروت: دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۹۹۱ م.
- الاقبال بالاعمال الحسنة، علی بن موسی ابن طاووس، محقق / مصحح: جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- بحار الانوار، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- دائرة المعارف قرآن کریم: تفسیر - تناسب آیات و سور، (جلد ۸)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۲ ش.
- جواهر البلاغة، احمد الهاشمی، قم: مؤسسة مطبوعات دینی، ۱۳۶۸ ش.
- فرهنگ کوچک فارسی - انگلیسی، سلیمان حیم، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۷۱ ش.
- فرهنگ کوچک انگلیسی - فارسی، سلیمان حیم، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۷۲ ش.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- مختصر المعانی، سعد الدین تفتازانی، قم: مؤسسة دار الفکر، ۱۴۱۱ ق.
- مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، محمد بن حسن طوسی، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ ق.
- مفاتیح الجنان، شیخ عباس قمی، قم: انتشارات الهادی، ۱۳۸۴ ش.
- منجد الطلاب، ترجمه: محمد بندرریگی، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
- نهج البلاغه، علینقی فیض الاسلام، تهران: مؤسسه انتشارات فقیه، ۱۳۷۸ ش.
- «بررسی آرایه های بلاغی در دعای صباح»، اسحاق طغیانی، دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۸۷ ش، شماره دهم.