



حدیث علوم ۱۰۶

فصلنامه علمی
سال بیست و هفتم، شماره چهارم
زمستان 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 دانشکدهان فارابی)
حجة الاسلام والمسلمین دکتر عبدالکریم بی آزار شیرازی
(دانشیار دانشگاه الزهراء)
حجة الاسلام والمسلمین دکتر عباس پسندیده
(استاد دانشگاه قرآن و حدیث)
دکتر سهیلا پیروزفر
(دانشیار دانشگاه فردوسی)
حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمدباقر حجتی
(استاد دانشگاه تهران)
دکتر سید علی دلبری
(دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
حجة الاسلام والمسلمین دکتر علی راد
(دانشیار دانشکدهان فارابی)
دکتر فاطمه علایی رحمانی
(استادیار دانشگاه الزهراء)
دکتر سید کاظم طباطبایی
(استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
سید محمدکاظم طباطبایی
(دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث)
حجة الاسلام والمسلمین عبدالهادی مسعودی
(دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث)
دکتر مجید معارف
(استاد دانشگاه تهران)
حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمدعلی مهدوی راد
(دانشیار دانشگاه تهران)

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 ۱/۲۲۱۴۰. پ مورخ ۱۳۸۸/۱۰/۳۰ مرکز منطقه ای
اطلاع رسانی علوم و فناوری دارای ضریب تأثیر (IF) از پایگاه علوم جهان اسلام (ISC) بوده و در
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به نشانی (WWW.SID.ir) نمایه می شود.

فهرست مقالات

- ۳.....تحلیلی صورت‌گرایانه (مورفولوژی) بر روایات انهدام عَزَى در منابع اسلامی / زهرا محققان
- ۲۷.....اولویت‌شناسی رسالت اهل بیت علیهم‌السلام در قبال قرآن بر پایه تحلیل... / محسن قمرزاده، خدیجه احمدی بی‌غش
- ۵۶.....سفرهای محدثان، سرنخی برای شناخت آن‌ها و روزگارشان... / محمد عافی خراسانی
- ۸۰.....تحقیق و بررسی صحت انتساب فرقه مفضلیه خطایبه به مفضل بن عمر / مهدی محقق، محمود محقق
- ۹۸.....اعتبارسنجی مصطلحات حدیث‌پژوهی خوتیرنیل در ارزیابی احادیث / فاطمه دست‌رنج، علی‌رضا طیبی، ماهرخ غلامی
- ۱۲۰.....واکاوی و رفع تعارض روایات نهی از سوگند با سوگندهای قرآن و حدیث / فاطمه سیفعلی‌ئی، مهدی اکبرنژاد
- ۱۴۶.....اعتبارسنجی رجالی بَحْبِی بِنِ حَبِیبِ زَیَّات / نصرت نیل ساز، ابو‌الفضل رجائی فرد
- ۱۷۱.....واکاوی مبانی رجالی شیخ انصاری / علی نصرتی، سید ابوالقاسم حسینی زیدی، محمدحسن قاسمی
- ۱۹۰.....روایات «من بلغ» راهبردی از سوی صادقین علیهم‌السلام در برابر اختلاف احادیث / سیده طاهره سیدناری، حسین ستار
- ۲۱۲.....شیوه استخراج اصل ثابت رفتاری از سیره و ... / احمد غلامعلی، عبدالهادی مسعودی، عباس پسندیده

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 ulumhadith.ir ارسال شود.
۵. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
 - الف) چکیده فارسی مقاله، حداقل ۱۲۰ و حداکثر ۱۵۰ کلمه و حتی‌الامکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
 - ب) واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها (حداقل ۳ و حداکثر ۵ واژه).
 - ج) تعیین رتبه علمی نویسنده.
۶. فهرست منابع در آخر مقاله، بر حسب حروف الفبایی، به شکل ذیل تنظیم گردد.
 - الف) برای کتاب: نام کتاب، نام و نام‌خانوادگی نویسنده، مترجم، محل انتشار، ناشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.
 - ب) برای مقاله: عنوان مقاله، نام و نام‌خانوادگی 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 مسؤولیت مقالات بر عهده نویسندگان است.

تحلیلی صورت‌گرایانه (مورفولوژی) بر روایات انهدام عَزَى در منابع اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱

زهرا محققیان^۱

چکیده

آنچه در پی می‌آید، تحلیل صوری روایتی مربوط به انهدام عَزَى است که بنا بر آن، عَزَى، مهم‌ترین خدای قریش، در هنگام انهدام به صورت زنی سیاه با موهای پریشان ظاهر شد و سپس توسط سربازان اسلام به قتل رسید. در این پژوهش، تحریرهای چهارده‌گانه از این واقعه مورد بحث قرار می‌گیرند و مراحل سیر و تکامل آن‌ها در میان مسلمانان با رویکرد مورفولوژی دنبال می‌شود. بررسی تطورات طولی و عرضی رخ داده در این روایات، نشان می‌دهند که چگونه یک گزارش ساده قرن اول در منابع مختلف اسلامی هویتی داستانی و تخیلی می‌یابد؛ به گونه‌ای که از زبان مجازین به زبان حقیقت‌گراییده و بتی (سنگی یا چوبی) به موجودی انسانی و عینی، آن هم با خصایص و صفاتی خاص تبدیل می‌شود. واکاوی این تحریرها و تشخیص نقاط عطف آن‌ها، گرچه هیچ فایده فقهی یا دینی ندارد، اما از آن جهت حایز اهمیت است که از عملکرد مسلمانان در مواجهه با الهگان مشرکان خبر می‌دهد و میزان دخالت عناصر بیرونی، مخصوصاً نفوذ باورهای مسیحیان را در میان ایشان آشکار می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: مورفولوژی، تحلیل صوری، الهگان عربی، عَزَى، منابع متقدم اسلامی، الهه سیاه، شیطان.

مقدمه

نقد صوری یا ریخت‌شناسی یا مورفولوژی^۱ یکی از راه‌های مطالعه آثار مختلف در علوم

۱. استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (z.mohaghegh@gmail.com).

گوناگون است که در پی تقسیم یک واحد به اجزا و عناصر سازنده آن، ارتباطی تنگاتنگ با ساختار و شکل آن اثر هم دارد. ساختار را می‌توان نظامی دانست که در آن همه عناصر و اجزا با یکدیگر پیوسته‌اند و تمامی اجزای آن به کل نظام و کل نظام به تک تک اجزای خویش وابسته است. بنابراین، برای درک ساختار یک پدیده ابتدا باید اجزای آن و چگونگی ارتباط آن‌ها با یکدیگر را بررسی کرد.^۲

نقد صوری، بیش از همه، در مطالعه آثار ادبی کاربرد دارد و در پرتو آن، می‌توان به این مهم راه یافت که نویسندگان این آثار چگونه با بهره‌گیری از اصول و موازین داستان‌سرایی و نقش‌آفرینی برای هریک از شخصیت‌ها و رخدادها و حوادث داستان، بن‌مایه‌های داستانی خود را ترسیم نموده و با گره‌افکنی‌های پی در پی در کارکرد شخصیت‌ها، رخدادها و حوادث داستان روند داستان را از مقدمه‌ای آغاز و به فرجامی خاتمه می‌دهند. همچنین اثرگذاری شخصیت‌ها در عملکرد یکدیگر و روند داستان چگونه انجام گرفته است.

در دهه ۱۹۷۰م، مارستن اسپیت روش نقد صوری را در بررسی محتوای احادیث اسلامی به کار گرفت و کوشید با مقایسه تحریرهای مختلف از متن یک حدیث، سیر تحولات تاریخی آن را بازسازی کند. در روش نقد صوری، بعد از گردآوری مجموعه متونی که باید تحلیل شوند، معیارهای صوری نظیر طول متن، کاربرد نقل مستقیم (اول شخص) یا غیرمستقیم (سوم شخص)، سطح توصیف، وحدت و انسجام متن بررسی می‌شوند. ایجاز، فقدان جزئیات و کاربرد نقل غیرمستقیم عموماً نشانه‌هایی از این‌که این متن کهن است، تلقی می‌شوند.^۳

مبنای اولیه اسپیت و دیگر پیروان این مکتب، این فرض است که تحریرهای مختلف یک حدیث متعلق به سنتی شفاهی هستند و به محض تثبیت در اثری مکتوب، در همان مرحله از تطور متوقف مانده‌اند. بنابراین، تحریرهای مختلف نمایان‌گر سیر تطور حدیث خواهند بود. برخی از این تحریرها به دلیل اعتبار و کارآمدی بیشتر به کار گرفته شده و بیشتر نقل شده‌اند و در نتیجه، تحول بیشتری از خود بروز می‌دهند. در مقابل، تحریرهای کمتر شناخته شده و نه چندان معتبری هم وجود دارند که به دلیل کاربردهای محدودتر تحول

1. Form criticism or Morphology

۲. نقد نکوبنی، ص ۹ - ۱۰.

۳. رک: «وصیت سعد بن ابی وقاص: بازنگری»، ص ۲۱۶ - ۲۱۷.

بسیار کمتری را نشان می‌دهند.^۱

اسپیت تطور صوری حدیث را به دو گونه تقسیم می‌کند: تطور طولی و تطور عرضی. تطورات طولی، تفاوت‌های جزئی در گروهی (دسته‌ای) از تحریرهای یک روایت هستند که ساختار و محتوای یکسانی دارند. در مقابل آن، تطور عرضی قرار دارد که در آن عناصر جدیدی افزوده شده‌اند یا عناصر قدیمی تغییر شکل یافته و در ساختاری متفاوت و با محتوایی دگرگون پدیدار می‌شوند.^۲

اسپیت در تحلیل صوری متون روایی چند پیش فرض دارد:

اول. متون کوتاه و بسیط کهن تراز متون طولانی و تفصیلی‌اند. از نظر او، عوامل مختلفی در بسط و تفصیل حدیث تأثیرگذار بوده است. گاهی عناصری از احادیث دیگر افزوده شده و گاه عناصری متناسب با انگیزه‌های راویان بسط یافته است. شیوه تلفیق این عناصر نیز بسیار ناهمگون و آشفته بوده و تابع انگیزه‌های راویان بوده است.

دوم. نقل قول غیرمستقیم کهن تراز نقل قول مستقیم است. به طور مشابه، نقل‌هایی که در قالب محاوره و پرسش - پاسخ عرضه شده‌اند، متأخر از نقل‌های سوم شخص هستند. همچنین از نظر او، واژگان کهن در متن حدیث دلالت بر تقدم آن حدیث دارند.^۳

در پژوهش حاضر سعی می‌شود این رهیافت برای تحلیل روایات انهدام عزی در منابع اسلامی مورد استفاده قرار گیرد تا از طریق مقایسه تفاوت‌های متنی آن‌ها، مراحل سیر و تطور این روایات مشخص گردد. گفتنی است که نگارنده پیش‌تر در مقاله‌ای، با رویکردی بین‌الادیانی به آبخور پیشااسلامی این روایات پرداخته و نشان داده است که جعلیات راه یافته در این روایات، در اصل، ریشه در باورهای بین‌النهرینی دارند. این باورها بعد از حمله بخت‌النصر و تبعید یهودیان به بابل در میان اقوام سامی هم نفوذ یافتند و سپس در روند تکاملی به کتاب مقدس، سپس دوره ارباب کلیسا و در نهایت به قرآن رسیدند.^۴

اکنون در مقاله حاضر می‌کوشیم ادامه این روند را در لابه‌لای منابع اسلامی دنبال کنیم.

۱. رک: تاریخ‌گذاری حدیث، ص ۱۱ - ۱۰.

۲. «وصیت سعد بن ابی وقاص: تطور یک روایت»، ص ۱۹۰.

۳. رک: «تاریخ‌گذاری احادیث برمبنای روش تحلیل ترکیبی اسناد - متن»، ص ۱۱۱ - ۱۱۰.

۴. «عزی، الهه سیاه در منابع اسلامی: واکاوی ریشه‌های باستانی این انتساب با کمک منابع پیشااسلامی و باورهای سامیان».

همچنین در پژوهشی دیگر، ظهور این گونه روایات در منابع اسلامی با نگاهی زنانه تحلیل شده و بر اساس ارزش‌های زنان به نقد کشیده شده‌اند.^۱ این نکته هم قابل ذکر است که در پژوهش حاضر به تحلیل سندها پرداخته نمی‌شود. این نه از آن روست که سندها بی‌اهمیت تلقی می‌گردند، بلکه تنها بدین سبب است که در تحلیل صوری در وهله نخست، باید به ساختار متن پرداخت. البته در مواردی به برخی از ویژگی‌های بارز و مهم در سندها هم اشاره خواهد شد.

تحلیلی صورت‌گرایانه بر روایات انهدام عَزَى

عَزَى، یکی از سه الهه معروف عرب در دوران پیشااسلام است که در قرآن نیز نام او ذکر شده است.^۲ مطابق آنچه کلبی نوشته، عَزَى متأخر از لات و منات بود و محبوب‌ترین بت قریش و دیگر قبایل مکی به شمار می‌آمد. معبد و حرم اصلی او در درّه حراض در نزدیکی مکه قرار داشت.^۳

در منابع متقدم اسلامی، روایات متعددی درباره انهدام بت عَزَى رسیده است که همگی آن‌ها به یک شکل ثبت نشده‌اند. با تأمل در جزئیات این روایات مشاهده می‌شود که نویسندگان نخستین صورت‌هایی کاملاً متفاوت را از این واقعه نقل کرده‌اند؛ به نحوی که با بررسی این نقل‌ها می‌توان تطوراتی را در آن‌ها حدس زد. در ادامه، تحریرهای چهارده‌گانه این روایات، بر حسب میزان پیچیدگی شان عرضه می‌شود. با نگاهی به این تحریرها - که بیشتر با تمرکز بر منابع چهار سده نخست گردآوری شده‌اند - می‌توان آن‌ها را در چهار دسته مستقل تفکیک کرد. البته بسیاری از این روایات با یکدیگر هم‌زیستی زمانی هم دارند.

دسته اول. یک خطاب ساده

اولین گروه از روایات مورد بحث، نقل‌هایی است که به کلامی ساده از خالد بن ولید اشاره دارند که در حین گذار از بقایای دوت عَزَى و لات بر زبان جاری ساخته است. این گزارش‌ها، در نهایت ایجاز، به دور از هرگونه تفصیل‌های داستان‌گونه و در قالب نقل غیرمستقیم (سوم شخص) هستند:

1. "The black goddess: a feminine reading of the masculinity discourse".

۲. سوره نجم، آیه ۱۹.

۳. الاضنام، ص ۱۸.

۱. نا یونس، عن العیزار بن حریث، قال: مرّ خالد بن الولید علی اللات و العُزّی، فقال: کفرانک، لا سبجانک، انی رأیت الله قد اهانک. ثم مضی؛^۱

غیر از بن حریث: خالد بن ولید بر لات و عزی گذر کرد و گفت: ای عزی، به تو کفر می‌ورزم؛ نه این‌که منزّهت خوانم. خدای را دیدم که تو را خوار ساخت و سپس گذشت.

قالب این متن، از سنخ شرح حال صحابه است که یکی از گونه‌های گزارشی رشدیافته در متون حدیثی به شمار می‌آید. سیاق این نقل، گزارش اولین گروه از مسلمانان، مانند عمار، سمیه، بلال و ... است که تحت شکنجه مشرکان مکه قرار داشتند^۲ و سپس مجبور به مهاجرت به حبشه شدند.^۳ بنابراین، گزارش فوق با این سیاق ظاهراً بی‌ربط به نظر می‌رسد؛ اما توجه به خود خالد و پیشینه او می‌تواند در کشف این ارتباط مؤثر باشد.

خالد بن ولید (۵۸۴ - ۶۴۴ م / ۲۶ قبل از بعثت - ۲۱ ق) از قبیله بنی مخزوم بود. این قبیله از تیره‌های مهم قریش و از سرسخت‌ترین دشمنان اسلام بود و در شکنجه مسلمانان نقش بسزایی ایفا می‌کرد.^۴ خالد تا پیش از اسلام آوردن، از سلحشوران قریش بود و در جنگ‌های بدر، احد و احزاب در مقابل مسلمانان جنگید.^۵ تنها در سال هشتم هجری، پیش از فتح مکه بود که اسلام آورد^۶ و بعد از مدتی کوتاه به سیف الله نیز شهرت یافت.^۷ برخی منابع نوشته‌اند که پدر خالد نزد عزی معتکف می‌شد و شتران و گوسفند هایش را برای او قربانی می‌کرد.^۸ بدین ترتیب، گذار ساده خالد از خدایان جاهلی (مر... ثم مضی) و اکتفای ابن اسحاق به این اختصار، آن هم در این سیاق، نمی‌تواند بی‌معنا باشد. به بیان دقیق‌تر، نقل فوق ظاهراً از آن جهت در این سیاق بی‌ربط واقع شده است تا اولاً، عاقبت ذلیل‌گونه خدایان مشرکان را نشان دهد که روزی بر جایگاه عزت قرار داشتند و ثانیاً، ایمان آوردن بزرگان و سران قریش را - که روزگاری در تقدیس همین این خدایان بودند - تأکید کند. تمامی این‌ها به

۱. سیره ابن اسحاق، ص ۱۹۳.

۲. رک: سیره ابن اسحاق، ص ۱۸۹ - ۱۹۷.

۳. همان، ص ۲۱۳.

۴. رک: معرفة الصحابة، ج ۲، ص ۹۲۵. در ادامه از نقش‌های مهم خالد در سپاه اسلام بیشتر خواهیم گفت.

۵. برای نمونه رک: المغازی، ج ۱، ص ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۳۲ و ...

۶. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۲۷۷ - ۲۷۸.

۷. الطبقات الكبرى، ج ۷، ص ۲۷۷.

۸. رک: المغازی، ج ۳، ص ۸۷۳ - ۸۷۴.

نوعی مجازی بودن کلام خالد را نشان می‌دهند؛ چنان‌که سجستانی (م ۲۸۰ق) هم می‌نویسد:

منظور خالد نوعی علم و دانایی یا رؤیت قلبی بود که در پی مشاهده آیات الهی در نابودی بت قدرتمندی مانند عَزَّى عبارت فوق را بر زبان جاری ساخت.^۱

برخی منابع متأخر، به جای تعبیر «رأیت الله»، از «وجدت الله» بهره برده‌اند که برمجازی بودن کلام خالد تصریح بیشتری می‌کند.^۲

از سویی دیگر، نبود توضیح‌ها و شاخ و برگ‌های داستانی و اختصار متن نشان می‌دهد که ظاهراً این متن تطور نیافته است. البته قرینه‌هایی دال بر تغییراتی نسبت به یک تحریر فرضی اولیه در آن هست. این قرینه در کاربرد ضمیر مفرد مخاطب، در کلام خالد به دو بت لات و عَزَّى دیده می‌شود؛ چون قاعدتاً باید برای این خطاب دوگانه، ضمیر مثنی به کار می‌رفت. بنابراین، تحریر فرضی اولیه باید در قالب ذکر یکی از بت‌های لات و عَزَّى بوده باشد؛ چنان‌که در ادامه خواهیم دید، این خطاب مختص عَزَّى است؛ زیرا خالد در مطلق منابع به عنوان نابودکننده عَزَّى معرفی شده است و انهدام لات به دست مغیره بن شعبه صورت گرفته است.^۳

کلام خالد بن ولید در احادیث دیگری، همراه با شاخ و برگ‌های افزون‌تر دیده می‌شود؛ به گونه‌ای که به طور تصنعی برای القای سیاقی دیگر به کار گرفته شده و حتی معنای حقیقی (نه مجازی) یافته است.

دسته دوم. دستور پیامبر به خالد مبنی بر نابودی عَزَّى

در گزارش‌های مربوط به این دسته، عنصر جدیدی به کلام خالد افزوده شده که در شناخت ارتباط سخن او با عَزَّى نقش مهمی دارند. فراء می‌نویسد:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْجُهْمِ [قَالَ]: حَدَّثَنَا الْفَرَّاءُ، قَالَ: وَحَدَّثَنِي جَبَّانُ، عَنِ الْكَلْبِيِّ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ - خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى الْعَزَّى لِيَقْطَعَهَا، قَالَ: فَفَعَلَ وَهُوَ يَقُولُ: يَا عَزَّى كُفْرَانِكَ لَا سُبْحَانَكَ... إِنْ رَأَيْتُ اللَّهَ قَدْ أَهَانَكَ؛^۴

۱. رک: نقض الامام ابی سعید عثمان بن سعید علی المرسی الجهمی العنید فی معرفه الله من التوحید، ج ۲، ص ۸۱۸ - ۸۱۹.

۲. رک: تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۶، ص ۲۳۱؛ معرفة الصحابة، ج ۲، ص ۹۲۹.

۳. الاضنام، ص ۱۷.

۴. معانی القرآن، ج ۳، ص ۹۸.

پیامبر ﷺ خالد بن ولید را به سوی عُزّی فرستاد تا آن را قطع کند. خالد چنین کرد؛ در حالی که خطاب به عُزّی چنین می‌گفت: ای عُزّی، من به تو کافر و تو را نمی‌پرستم، و خدا را چنان یافته‌ام که تو را خوار و زبون ساخته است.

سیاق این گزارش، تفسیر آیات سوره نجم و معرفی خدایان سه‌گانه مشرکان توسط فراء (م ۲۰۷ق) است. بن‌مایه این فقره آشکارا با تحریر اول مطابق است؛ اما به طور چشمگیری تغییر یافته است. واقعه مذکور، منحصر به عُزّی است: «یا عز» (نه هر دوی لات و عُزّی). دستور پیامبر به خالد برای انهدام عُزّی، عنصر جدیدی است که در این گزارش دیده می‌شود: «بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ»؛ هر چند سندی برای آن ذکر نشده است. همه این‌ها نشان می‌دهد که سخن خالد دقیقاً مربوط به زمانی است که عُزّی نابود شده است (یعنی بعد از فتح مکه) و کلام او در ذیل این واقعه جا دارد؛ نه این‌که فقط گزارش‌گذار ساده او بر بقایای این بت باشد. بدین ترتیب، محتوای این تحریر تقریباً ساختاری منسجم و معنادار دارد.

چنان‌که در این روایت دیده می‌شود، دستور پیامبر مبنی بر قطع عُزّی است: «لِيَقْطَعَهَا». در اینجا گویی ماهیت عُزّی درخت یا بتی چوبی تلقی شده است؛ چنان‌که جوهری هم در تحریری مشابه بر این امر صحنه دارد. البته او معتقد است حرم یا خانه‌ای هم گرداگرد این درخت ساخته شده بود.^۱ در دیگر تحریرهای مشابه، تعبیر انهدام و فعل «هدم» یا مضامینی از این دست (مانند یضربها بسيفه) به کار رفته است^۲ که همگی نوعی ماهیت سنگی (نه چوبی) را، چه بت سنگی باشد و چه خانه سنگی، برای عُزّی تداعی می‌سازند؛ مانند:

أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَجْلَحٌ، عَنِ ابْنِ الْأَثَرِ، قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَالِدًا إِلَى الْعُزَّى فَهَدَمَهَا، وَهُوَ يَقُولُ: كُفْرَانِكِ لَا سُبْحَانَكَ إِنِّي رَأَيْتُ اللَّهَ قَدْ أَهَانَكَ.^۳

این تفاوت نکته مهمی را آشکار می‌سازد. این منابع از یک سو عُزّی را مهم‌ترین بت قریش معرفی می‌کنند و از سوی دیگر، در خصوص چیستی یا جنس این بت میان ایشان اختلاف است: درخت یا بت چوبی، بت سنگی، خانه‌ای سنگی. در تحریرهای دسته بعد، عُزّی ماهیت‌های دیگری مانند سه درخت یا حتی یک موجود زنده هم به خود می‌گیرد. این گونه

۱. الصحاح فی اللغة، ج ۳، ص ۸۸۶.

۲. المصنف فی الأحادیث و الآثار، ج ۷، ۴۴۸؛ غریب الحدیث، ج ۲، ص ۳۸۱.

۳. تاریخ خلیفه بن خیاط، ص ۸۸. گفتمنی است که خلیفه بن خیاط در جملات قبل ماهیت عزّی را خانه‌ای عظیم دانسته است.

اختلافات در مجموع با جایگاه مهم و شناخته شده عَزَى سازگار نیستند. بنابراین، می‌توانند مؤید فرضیه دیگری باشند و آن، این‌که شاید عَزَى از اساس چیز دیگری بوده و این نویسندگان سعی در پنهان‌سازی آن، چه عمداً و چه سهواً دارند. در ادامه، در این خصوص بیشتر خواهیم گفت.

چنان‌که در ادامه خواهیم دید، در گزارش‌های دسته‌های آتی شاخ و برگ‌های جدیدی مانند جزئیات فرمان پیامبر با زگو می‌شود. بدین ترتیب، سخن خالد به گونه‌ای دیگر تغییر هویت پیدا می‌کند و مسیر دیگری، متفاوت از این تحریرها به خود می‌گیرد.

دسته سوم. تجلی شیطان

در تحریرهای این دسته و دسته بعد، تغییری در درون‌مایه روایات رخ می‌دهد و تمرکز اصلی از مسئله انهدام عَزَى (دسته دوم) و کلام خالد (دسته اول) به هویت یابی یا تجلی عَزَى در قالب موجودی عینی و زنده (انسان یا شیطان یا جن) منتقل می‌شود. این گزارش‌ها شاخ و برگ‌های دیگری هم دارند؛ از جمله این‌که به محاوره‌ای پرسش و پاس‌گونه میان خالد و پیامبر نیز اشاره کرده‌اند. مهم‌ترین و اصلی‌ترین تحریر متعلق به ازرقی است:

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ: حَدَّثَنِي جَدِّي، عَنْ سَعِيدِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ سَاحٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ السَّائِبِ الْكَلْبِيِّ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَجُلًا مَنَّ مَضَى. كَانَ يَفْعُدُ عَلَى صَخْرَةٍ لِثَقِيفٍ يَبِيعُ السَّمَنَ مِنَ الْحَاجِّ إِذَا مَرُّوا، فَيَلْتُّ سَوْبِقَهُمْ، وَكَانَ إِذَا غِيَمَ، فَسَمِيَتْ صَخْرَةُ اللَّاتِ، فَتَاتَ، فَلَمَّا فَفَدَهُ النَّاسُ قَالَ لَهُمْ عَمْرُو: إِنَّ رَبَّكُمْ كَانَ اللَّاتِ، فَدَخَلَ فِي جَوْفِ الصَّخْرَةِ. وَكَانَ الْعُزَّى ثَلَاثَ شَجَرَاتٍ سَمَرَاتٍ يَنْخَلَةٌ، وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ دَعَا إِلَى عِبَادَتِهَا عَمْرُو بْنُ رَبِيعَةَ وَالْحَارِثُ بْنُ كَعْبٍ، وَقَالَ لَهُمْ عَمْرُو: إِنَّ رَبَّكُمْ يَنْصَيْفُ بِاللَّاتِ لِبَرْدِ الطَّائِفِ، وَيَسْتُو بِالْعُزَّى لِحَرِّ تِهَامَةَ. وَكَانَ فِي كُلِّ وَاحِدَةٍ شَيْطَانٌ يُعْبَدُ، فَلَمَّا بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا صَ بَعَثَ بَعْدَ الْفَتْحِ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى الْعُزَّى لِيَقْطَعَهَا فَقَطَعَهَا، ثُمَّ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «مَا رَأَيْتَ فِيهِنَّ؟» قَالَ: لَا شَيْءَ. قَالَ: «مَا قَطَعْتَهُنَّ، فَارْجِعْ فَاقْطَعْ». فَارْجَعَ فَقَطَعَ، فَوَجَدَ تَحْتَ أَصْلِهَا امْرَأَةً نَاشِرَةً شَعْرَهَا، فَأَمَّتْهُ عَلَيْهِنَّ، كَأَنَّهَا تَنُوحُ عَلَيْهِنَّ، فَارْجَعَ فَقَالَ: إِنِّي رَأَيْتُ كَذَا وَكَذَا. قَالَ: «صَدَقْتَ».^۱

ازرقی (م ۲۵۰ق) در سیاق بحث از اصنام و گزارش بت‌های مکیان به بحث فوق وارد

شده است. در کنار تصریح به زمان وقوع این واقعه (بعد از فتح مکه) که در تحریرهای قبلی نبود، هویت عینی لات را از نوع صخره و سنگ، و هویت عینی عَزَّى را سه سمره (نوعی درخت) معرفی کرده است. این هویت تازه برای عَزَّى در تحریرهای قبل نبود و چنان‌که در ادامه همین تحریر خواهیم دید، در تفصیلات افزوده شده نقش بسزایی ایفا می‌کند. همچنین در این گزارش قبل از ورود به اصل واقعه، از شیطانی سخن رفته است که در هر دو بت لات و عَزَّى نهفته است: «وَكَانَ فِي كُلِّ وَاحِدَةٍ شَيْطَانٌ يُعْبَدُ».

به هر حال، با وجود معرفی این هویت شیطانی برای عَزَّى و (ایضا لات)، واقعه انهدام مورد بحث همچنان به عَزَّى انحصار دارد، نه لات (برخلاف تحریرهای دسته اول). نیز، محاوره‌ای پرسش و پاسخ‌گونه میان پیامبر و خالد مشاهده می‌شود که در دسته‌های قبلی نبود و خود معانی جدیدی را ایجاد می‌کند. مطابق آنچه در این تحریر دیده می‌شود، خالد بن ولید با قطع درخت عَزَّى بر این باور است که عَزَّى را نابود کرده است؛ اما با تذکر پیامبر متوجه اشتباهش می‌شود. خالد دوباره باز می‌گردد تا درخت اصلی و عَزَّى اصلی را نابود کند. چنان‌که در ادامه دیده می‌شود، تنها با قطع درخت اصلی عَزَّى است که این شیطان تجلی می‌یابد و در اصل، ماهیت اصلی عَزَّى را هم هموتشکیل می‌دهد: «قَائِمَةٌ عَلَيَّهِنَّ».

مطابق نقل ازرقی، عَزَّى قادر بوده است هویتی عینی و زنده مانند یک انسان به خود بگیرد و اکنون در هنگام انهدامش در هیأت یک زن با موهای آشفته و پریشان بر خالد ظاهر می‌شود / تشخیص می‌یابد: «امْرَأَةٌ نَاشِرَةٌ شَعْرَهَا». این در حالی است که نه در شواهد پیشااسلامی و نه در دیگر گزارش‌هایی که مسلمانان نوشته‌اند، عَزَّى هیچ‌گاه چنین تشخیصی به خود نگرفته و در این قالب انسانی و زنده ظاهر نشده است. بنابراین، شاهد مضمون فوق درصدد افاده معنای دیگری است. در قسمت‌های بعد بیشتر خواهیم گفت.

در ادامه، ازرقی سایر قسمت‌های واقعه را مختصر کرده؛ حتی از کلام خالد که در تحریرهای قبلی مورد بحث بود (کفرانک سبحانک...) نیز عبور کرده و تنها از تأیید پیامبر بر صحت وقوع این ماجرا (یعنی ظهور عَزَّى به مثابه یک زن) سخن گفته است. همچنین از سرنوشت عَزَّى و کشتن آن زن توسط خالد هم سخنی گفته نمی‌شود؛ گویی ازرقی، پیش و بیش از هر موضوع دیگری، بر ماهیت انتزاعی (شیطانی) عَزَّى و تجلی انسان‌گونه او به مثابه یک زن تأکید دارد و سایر مسائل (انهدام و سرنوشت این ماهیت انتزاعی) را فرج تلقی می‌کند. این امر شگفتی او را از این واقعه نشان می‌دهد.

در میان دیگر منابع چهار سده نخست - که مشابه کلام ازرقی را نقل نموده باشند - می‌توان به نسائی (م ۳۰۳ق) و ابویعلی موصلی (م ۳۰۷ق) اشاره کرد. ایشان هر چند به ماهیت شیطانی عَزَّى تصریحی ندارند، اما به واسطه سخن از ظهور و تجلی زن مذکور تلویحاً این موضوع را پذیرفته‌اند.^۱

در منابع قرون بعد، ماهیت شیطانی عَزَّى با صراحت بیشتری مطرح شده است؛ مثلاً واحدی در قرن پنجم می‌نویسد:

فخرجت منها شیطانة.^۲

ابن جوزی در قرن ششم، از تعبیر جنیه استفاده می‌کند:

فَإِذَا هُوَ مَجْنِيَّةٌ نَافِثَةٌ شَعْرَهَا.^۳

از آنجا که در فرهنگ اسلامی شیاطین از زمره جنیان هستند،^۴ بنابراین، تمامی این تعابیر بریک چیز دلالت دارند.

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد این ماهیت شیطانی برای عَزَّى در اصل ریشه در خود قرآن دارد. در آیه زیر ساخت عبارات به گونه‌ای است که خدایان مؤنث هم‌ردیف و هم‌تراز با شیطان معرفی شده‌اند:

﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا *... * وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَلَا مُنِيَّتْهُمْ وَلَا مَرَنَّهُمْ فَلَيْبَتِكُنَّ ءَأَادَانُ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرَنَّهُمْ فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾.^۵

سیاق نشان می‌دهد که این آیات درباره آیین‌های مشرکان سخن می‌گویند و تبعیت از خدایان مؤنث (نه فقط عَزَّى) به منزله تبعیت از شیطان معرفی شده است (آیه ۱۱۹). در سوره نجم، آیات ۱۹ - ۲۰ به اسامی سه الهه لات، عَزَّى و منات تصریح شده و ترتیب آیات آن به گونه‌ای است که گویی این سه اصلی‌ترین رقیبان الله بودند. بنابراین، می‌توان قرآن را

۱. نسائی می‌نویسد: «فَاتَاهَا خَالِدٌ فَإِذَا امْرَأَةٌ عُرْيَانَةٌ نَاشِرَةٌ شَعْرَهَا تَحْتَفِنُ التُّرَابَ عَلَى رَأْسِهَا» (رک: سنن النسائی، ج ۱۰، ص ۲۷۹؛ مشابه آن: مسند ابی یعلی، ج ۲، ص ۱۹۶).

۲. التفسیر البسیط، ج ۲۱، ص ۴۲.

۳. تلبیس ابلیس، ص ۵۳.

۴. رک: سوره کهف، آیه ۵۰.

۵. سوره نساء، آیه ۱۱۷ - ۱۱۹.

منبع ساخت گزارش‌های مورد بحث دانست.^۱

از سوی دیگر، در پژوهش‌های دیگر عملکرد قرآن در خصوص الهگان سه گانه لات، عَزَى و منات به طور مفصل بحث شده است. مضمون آن‌ها به اختصار حاکی از آن است که شیطانی خواندن این الهگان توسط قرآن (آیه سوره نساء) بخشی از فرایند جدلی پیامبر با الهگان سه‌گانه لات، عَزَى و منات بود. به بیان دقیق‌تر، قرآن ابتدا این سه را به دلیل موقعیت پرنفوذ و قدرتمندی که در میان مؤمنانشان داشتند، به جایگاه بنات الله تنزل داد و در جایگاهی برابر با فرشتگان، به مثابه موجوداتی فرعی و ثانوی نسبت به الله، رسمیت بخشید. بعد از مدتی این را نسخ کرد و الهگان را از جنس شیاطین یا اسم‌هایی بی‌مسما و پوچ معرفی کرد.^۲ بنابراین، شیطانی خواندن این الهگان در اصل نوعی جدال است و اکنون به نظر می‌رسد نویسندگان مسلمان از آن بهره برده و صورتی عینی و واقعی بدان بخشیده‌اند.

البته در اینجا جای این پرسش خالی است که چرا در گزارش‌های اسلامی ماجرای مورد بحث فقط به عَزَى اختصاص دارد؟ به بیان دیگر، چرا از میان همه الهگان مشرکان، نویسندگان مذکور تنها عَزَى (نه لات و نه منات) را به این عینیت‌دهی و این شناسایی اختصاص داده‌اند؟

می‌توان علت این اختصاص را به جایگاه برتر عَزَى در مقایسه با دیگر الهگان و حتی خدایان (مذکر) مشرکان دانست. کلبی عَزَى را مهم‌ترین این سه می‌داند.^۳ توجه در روایت زیر هم اهمیت عَزَى را نشان می‌دهد:

وَمَرِضَ أَبُو أَحِيحَةَ وَهُوَ سَعِيدُ بْنُ الْعَاصِ بْنِ أُمَيَّةِ بْنِ عَبْدِ شَمْسِ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ مَرَضَهُ
الَّذِي مَاتَ فِيهِ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو هَلَبٍ يَعُودُهُ فَوَجَدَهُ يَبْكِي، فَقَالَ: مَا يُبْكِيكَ يَا أَبَا
أَحِيحَةَ، أَمِنَ الْمَوْتَ تَبْكِي، وَلَا بُدَّ مِنْهُ؟ قَالَ: لَا وَلَكِنِّي أَخَافُ أَنْ لَا تُعْبِدَ الْعُزَّى بَعْدِي.
قَالَ أَبُو هَلَبٍ: وَاللَّهِ مَا عُبِدَتْ حَيَاتِكَ لِأَجْلِكَ وَلَا تُشْرِكُ عِبَادَتَهَا بَعْدَكَ لِمَوْتِكَ. فَقَالَ أَبُو
أَحِيحَةَ: الْآنَ عَلِمْتُ أَنَّ لِي خَلِيفَةً وَأَعْجَبُهُ شِدَّةُ نَصَبِهِ فِي عِبَادَتِهَا.^۴

۱. در خصوص این‌که چرا قرآن الهگان را شیطانی معرفی کرد، خود بحث مفصلی است که در پژوهش مستقل دیگری به انجام رسیده است (ر.ک: «تاریخ انگاره بنات الله»).

۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: «تاریخ انگاره بنات الله».

۳. الاضنام، ص ۱۸.

۴. همان، ص ۲۳؛ ترجمه متن فوق چنین است: ابولهلب برای عبادت سعید بن عاص - که در بستر مرگ بود - وارد شد و او را در حالی یافت که می‌گریست. پس گفت: ای ابواحیحه، چه چیز تورا می‌گریاند؟ آیا از مرگ می‌گیری که از آن ←

مطابق این روایت، عَزَّی در میان برخی مشرکان جایگاه بسیار والا و محبوبی داشت؛ به گونه‌ای از سرنوشت او بعد از مرگ خویش نگران بوده و می‌ترسیدند.

علاوه بر اهمیت خود عَزَّی، جایگاه خالد نیز در ساخت این روایات بی‌تأثیر نیست. موقعیت ممتازی که او در میان اعراب داشت (که در قبل بازگوشد)، خطابی که در هنگام گذر به بقایای عَزَّی ایراد کرد (دسته اول)، نقشی که توسط پیامبر در انهدام عَزَّی ایفا کرد (دسته دوم)، همه و همه زمینه خوبی را برای نویسندگان مذکور فراهم کردند تا فهم خودشان را از آیه مورد بحث بر عَزَّی، مهم‌ترین خدای قریش و از آنجا بر مهم‌ترین رقیب الله، فرافکنی و تحمیل کنند؛ چنان‌که در ادامه خواهیم دید (ذیل دسته ۴)، عناصر دیگری هم در این فرایند دخیل بودند و مقدمات چنین فهمی را مهیا ساختند.

گفتنی است که در تمامی گزارش‌های فوق، از آشفتگی و پراکندگی موهای این شیطان (عَزَّی) هم سخن رفته است که می‌تواند به نوعی بر عاقبت خفت بار و حقیرانه این مهم‌ترین خدای قریش بیش از پیش تأکید کند؛ چنان‌که دائرة المعارف دین^۱ نوشته است:

مو برای اعراب، نماد زندگی و حیات، توانمندی‌های جنسی، قدرت‌های مذهبی و جادویی است.^۲

در قرآن و کتاب مقدس نیز موارد بسیاری وجود دارد که موباً حرمت اجتماعی همراه گردیده است که مهم‌ترین آن‌ها داستان ایوب و همسرش است.^۳ در این حالت، هرگونه تغییر در مو، همانند پریشانی و ژولیدگی، کوتاه کردن و غیره، به معنای رهایی از اقتدار اولیه و تسلیم شدن به قدرت‌های خاص در جامعه است.^۴ بنابراین، تجلی عَزَّی در قالب شیطان (یا موجودی زنده) با موهای پریشان و آشفته، هر چه بیشتر بر تنزل قدرت و مقام و در نهایت فرارسیدن مرگ او دلالت دارد.

دسته چهارم. سیاه بودن

در این دسته، همه عناصری که در دسته قبل بدان اشاره شد، گنجانده شده است؛ منتها

→ چاره‌ای نیست؟ گفت: نه، اما می‌ترسم بعد از من عزی پرستیده نشود. ابولهب گفت: قسم به خدا، در حیات تو او به خاطر تو پرستیده نمی‌شد و از مرگ تو نیز عبادت او به خاطر تو ترک نمی‌شود. ابواحیبه گفت: اکنون دانستم که مرا جانشینی هست.

1. Encyclopedia of religion

2. "Hair", 6: 3739 - 3740.

۳. رک: سوره ص، آیه ۴۱ - ۴۴.

4. "Hair", 6: 3740.

شیطان یا جنی که هویت عینی و زنده می‌یابد، اکنون صفت دیگری نیز به خود می‌گیرد که همان رنگ سیاه اوست. چنان‌که خواهیم دید، این سیاه‌گونگی، که بیشتر به انگیزه‌های بیرونی تکیه دارد، تمرکز اصلی این تحریرها را به خود جلب می‌کند و معانی دیگری را بر کلام اولیه خالد می‌افزاید. علاوه بر آن، جزئیات دیگری نیز در این دسته گزارش‌ها بیان شده که بدان‌ها خواهیم پرداخت.

حَدَّثَنَا الْعَنْزِيُّ أَبُو عَلِيٍّ، قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الصَّبَّاحِ، قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو الْمُثَنِّدِ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: كَانَتْ الْعُرَّى شَيْطَانَةً تَأْتِي ثَلَاثَ سَمَرَاتٍ بِبَطْنِ خُحْلَةٍ، فَلَمَّا افْتَتَحَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مَكَّةَ بَعَثَ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ، فَقَالَ لَهُ: إِيْتِ بَطْنَ خُحْلَةٍ، فَإِنَّكَ تَجِدُ ثَلَاثَ سَمَرَاتٍ، فَأَعْضِدِ الْأُولَى، فَأَتَاهَا فَعَضَّهَا، فَلَمَّا جَاءَ إِلَيْهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: هَلْ رَأَيْتَ شَيْئًا؟ قَالَ: لَا. قَالَ: فَأَعْضِدِ الثَّانِيَةَ، فَأَتَاهَا فَعَضَّهَا، ثُمَّ أَتَى النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: هَلْ رَأَيْتَ شَيْئًا؟ قَالَ: لَا. قَالَ: فَأَعْضِدِ الثَّالِثَةَ. فَأَتَاهَا فَأَذَا هُوَ بِحَبَشِيَّةٍ نَافِثَةٍ شَعْرَهَا وَاضِعَةً يَدَيْهَا عَلَى عَاتِقِهَا تَصْرِفُ بِأَنْيَابِهَا وَخَلْفَهَا دَبِيَّةَ بَنِ حَرَمِي الشَّيْبَانِي ثُمَّ السَّلْمِيِّ، وَكَانَ سَادِئَهَا، فَلَمَّا نَظَرَ إِلَى خَالِدٍ قَالَ: أَعَزَّأَ شُدَيْ سُدَّةَ لَا تَكْذِبِي ... عَلَى خَالِدٍ أَلْتِي الْحِمَارَ وَشَمِيرِي / فَإِنَّكَ إِلا تَقْتُلِي الْيَوْمَ خَالِدًا ... تَبَوُّي بَدَلًا عَاجِلًا وَتُنْصِرِي ... / فَقَالَ خَالِدٌ: ... يَا عِزُّ كُفْرَانِكَ لَا سُبْحَانَكَ ... إِنِّي رَأَيْتُ اللَّهَ قَدْ أَهَانَكَ ... ثُمَّ صَرَبَهَا فَفَلَقَ رَأْسَهَا، فَإِذَا هِيَ حُمَّةٌ ثُمَّ عَضَدَ الشَّجَرَةَ وَقَتَلَ دُبْيَةَ السَّادِنِ، ثُمَّ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرَهُ، فَقَالَ: «تِلْكَ الْعُرَّى وَلَا عُرَّى بَعْدَهَا لِلْعَرَبِ، أَمَا إِنِّي لَأَنْ تَعْبُدَ بَعْدَ الْيَوْمِ».^۳

در این تحریر - که متعلق به کلبی (م ۲۰۴ق)، در کتاب الاصنام است - همه اشاره‌های پیشین به ماجرای انهدام عَزَّى، مانند دستور اعزام خالد به نخله، قطع درخت‌های سه‌گانه عَزَّى، محاوره پرسش و پاسخ‌گونه با پیامبر، تجلی عَزَّى به صورت زنی با موهای پریشان، قتل آن زن توسط خالد و در نهایت، تصدیق پیامبر به این ماهیت زنده و شیطانی عَزَّى دیده می‌شود. بنابراین، این تحریر، به روشنی بر مبنای سیاقی که در دسته قبل (بندهای ۷ - ۱۲)

۱. چنان‌که در ادامه خواهیم دید، در سایر نقل‌ها، به جای واژه بَدَل، واژگانی همانند ذنب، اثم به معنای گناه آمده است.
 ۲. ترجمه سخن نگهبان چنین است: ای عَزَّى، حمله کن برخالد، حمله سخت و مترس. سرانداز را از سربازگیر و دامن برچین؛ زیرا اگر تو امروز خالد را نکشی، هرچه زودتر به خواری و زاری باز کردی و نصرانی خواهی شد.
 ۳. الاصنام، ص ۲۵ - ۲۷.

تصویر شده بود، شکل گرفته است.

برای رعایت انسجام بیشتر، شاخ و برگ‌های داستان‌گونه افزون‌تری نیز در این تحریر وجود دارند که نسبت به تحریرهای قبل جدید است؛ مانند حبشی بودن این زن که به نوعی دلالت بر رنگ سیاه این زن دارد؛ چون همه مردمان حبشه سیاه‌پوست هستند. در اینجا نیز، مانند دسته قبل، دوباره عَزَى یک شیطان معرفی شده که در داخل سه درخت مخفی بود. جالب است که در انتهای این گزارش، برخلاف دسته قبل، این شیطان تبدیل به مستی خاکستر (حممه) می‌شود که نوعی هویت افسانه‌ای و غریب‌گونه به واقعه فوق می‌بخشد.

نکته مهم در این گزارش، آن است که خالد سه مرتبه نزد پیامبر تردد نمود. این تعداد رفت و برگشت، با تعیین ماهیت عَزَى به مثابه سه سمره (درخت) بی‌ارتباط نیست. در انتها نیز، سخن پیامبر در تأیید انهدام همیشگی عَزَى، بسط بیشتری به خود گرفته و تکامل یافته است: «تِلْكَ الْعَزَى وَلَا عَزَى بَعْدَهَا لِلْعَرَبِ أَمَا إِنَّهَا لَنْ تُعْبَدَ بَعْدَ الْيَوْمِ».^۱

در میان هم‌عصران کلبی، واقدی (م ۲۰۷ق) و ابن سعد بصری (م ۲۳۰ق) نیز مشابه این گزارش را با تفاوت‌هایی بسیار جزئی و تقریباً ناچیز نقل کرده و در این بین به این زن سیاه روی نیز به صراحت اشاره نموده‌اند: «فَخَرَجَتْ إِلَيْهِ امْرَأَةٌ سَوْدَاءٌ، عَزْيَانَةٌ، نَاشِرَةُ الرَّأْسِ».^۲ بدین ترتیب، پوست سیاه یا سیاه‌روی بودن عَزَى عنصر جدیدی است که در گزارش‌های این دسته دیده می‌شود. در اینجا باید پرسید: سیاه بودن عَزَى نشانه چیست و چه پیام یا پیام‌هایی با خود به همراه دارد؟ آیا این سیاه‌بودگی در خصایص پیشینی عَزَى سابقه‌ای دارد؟ اگر نه، نویسندگان فوق بر چه اساسی و با چه معیاری از این خصلت برای عَزَى یاد کرده‌اند؟

مکتوبات مسلمانان در سده‌های بعد هیچ پاسخی در این خصوص ندارند و بدون هیچ‌گونه واکنشی، تنها به نقل این روایات و تکرار آن‌ها مبادرت کرده‌اند.^۳ برخی به جای این

۱. گفتنی است که کلبی دو روایت درباره انهدام عزی گزارش می‌کند. روایت فوق، روایت دوم اوست که به نقل از ابن عباس آورده است. در روایت اول، او به طور موجز و مختصر تنها از اعزام خالد به سمت عزی، کشتن نگهبان و سپس بازگشت نزد پیامبر سخن می‌گوید. کلبی در ادامه این دو روایت، دوباره از اهمیت بالای عزی، در میان کل اقوام عرب و به طور خاص قریش خبر می‌دهد. این امر می‌تواند قصد کلبی را از این تحریر مشخص سازد. به بیانی ساده‌تر، می‌توان محتمل دانست که کلبی در گزارش خویش، بیش از آن‌که بر کلام خالد یا انهدام عزی تأکید داشته باشد، بر خواری و ذلت این بزرگ‌ترین خدای مشرکان تأکید دارد. مؤیداتی که در ادامه ارائه خواهیم داد، این فرضیه را تأیید می‌کند (رک: الاضنام، ص ۲۵ به بعد).

۲. المغازی، ج ۳، ص ۸۷۳ - ۸۷۴؛ الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۱۱۰ - ۱۱۱.

۳. برای نمونه رک: مفاتیح الغیب، ج ۲۸، ص ۲۴۷؛ الکشاف، ج ۴، ص ۴۲۳.

خصایص، واژه «خناسه»^۱ به معنای وسوسه‌گرا یا «زنجیه»^۲ به معنای سیاه را درباره این زن به کار برده‌اند که تفاوت چندانی در صورت ماجرا ندارند. از سوی دیگر، تا آنجا که می‌دانیم، چنین ویژگی (یعنی سیاه بودن) در سایر صفات و نمادهای عَزّی ریشه ندارد و اثری از آن را نه در شواهد پیش از اسلام و نه در منابع اولیه اسلامی نمی‌توان یافت. به عبارت روشن‌تر، نویسندگان سده‌های نخست، هر چند در خصوص ماهیت عَزّی و چیستی بت او اختلافات قابل توجهی با هم دارند، اما در توصیفات هیچ‌یک، خصلتی مانند رنگ سیاه برای عَزّی دیده نمی‌شود؛ حتی توفیق فهد هم که در واکاوی خصایص خدایان مشرکان در لابه‌لای منابع اسلامی تأملات و تبخروویژه‌ای دارد، نتوانسته شاهدهی در این زمینه پیدا کند. او در نهایت می‌نویسد:

تجلی عَزّی در قالب این زن سیاه‌پوست احتمالاً صورتی از الهه آرتمیس افسسی است که بت نخستین او استوانهٔ چوبی سیاه‌رنگی بود که از آسمان فرود آمده بود.^۳

فهد توضیح بیشتری نمی‌دهد و به همین دلیل، استناد او قابل بحث است؛ به ویژه از این لحاظ که عَزّی چگونه تنها در هنگام انهدامش چنین خصلتی به خود گرفت و چرا تا پیش از این آن را نداشت.^۴

برخی دیگر از پژوهش‌گران مدرن کوشیده‌اند راه حل‌های دیگری ارائه کنند. عبدالمعید خان معتقد است، عَزّی در اصل تمثالی از ستاره زهره و الهه بین‌النهرینی ایشتار بود. در اساطیر اقوام مختلف، از جمله قوم عرب، زهره صورت تبدیل‌یافتهٔ زنی زیبا تلقی می‌شد که روی زمین دو فرشتهٔ هاروت و ماروت را فریفت. اکنون در روایت‌های مورد بحث (انهدام عَزّی)، زیبایی زهره به زنی سیاه و زشت تغییر یافته است تا همین اسطوره‌های قدیمی و رایج را نسخ و باطل کند.^۵ ولهاوزن و عَزّیز العظمه این خصلت را نوعی تنزل مقام الهه عَزّی به مقام «جادوگر» می‌دانند.^۶ جواد علی هم معتقد است که این گونه خصلت‌ها اگر استعاری

۱. معجم البلدان، ج ۴، ص ۱۱۷ - ۱۱۸.

۲. تاج العروس، ج ۸، ص ۱۰۲.

۳. رک: خدایان شبه جزیره، مدخل عَزّی.

۴. برای توضیح بیشتر در این زمینه رک: «عَزّی، الههٔ سیاه در منابع اسلامی»

۵. اساطیر العربیة قبل الاسلام، ص ۱۲۲ - ۱۲۵.

6. See: Reste arabischen Heidentums, pp. 36 - 7; The Emergence of Islam in Late Antiquity; Allah and His People, p. 338.

نباشند و عُزّی در حقیقت به مثابه یک زن و موجود زنده عینیت (تشخص) یافته باشد، همگی ترفند نگهبانان عُزّی هستند و نباید ماهیتی ماورایی برای عُزّی قایل بود.^۱ گفتنی است که جاحظ هم در جایی کوشیده است برخی ترفندهای این نگهبانان را آشکار سازد.^۲ اما من معتقدم این تصویرسازی (یعنی رنگ سیاه عُزّی) بیش از هر چیز، نوعی جدل است و ریشه در سنت‌های توحیدی رایج در منطقه دارد. به بیان روشن‌تر، پیروان ادیان توحیدی برای غلبه بر مخالفان، خدایان ایشان را علاوه بر آن‌که شیطانی معرفی می‌کردند، خصلتی سیاه‌روی هم به ایشان منتسب می‌ساختند تا ماهیت شیطانی و پلید ایشان بیش از پیش مورد قبول واقع شود. در این صورت، زمینه انهدام و شکست این مخالفان راحت‌تر و سریع‌تر ممکن می‌شد.

خاستگاه اصلی این عقیده به ایرانیان و خاورمیانه باستان بازمی‌گشت که مردمانش به هزاران نیروی ناشناخته و گنگی که تصور می‌شد باعث پلیدی‌هایی هستند و انسان را آزار می‌دهند، تشخیص و هویت می‌بخشیدند. این گونه باورها بعد از حمله بخت‌النصر و تبعید یهودیان به بابل در میان اقوام مختلف سامی نیز نفوذ یافت و سپس از طریق کتاب مقدس و باورهای کلیسا به شکل گسترده‌ای نهادینه و رسمی شد؛ به ویژه در دوره مسیحیان هلنی (یعنی قرون اولیه مسیحی) و در پی مواجهه‌های قسطنطنین و یاران مسیحی‌اش با مشرکان یونانی و رومی، این گونه باورها صورتی سیاسی و مذهبی به خود گرفت. در این دوران، خدایان سایر ادیان غیرمسیحی، در رویکردی جدلی، همگی به مثابه اصنام و بت‌هایی سنگی و چوبی معرفی شدند که هیچ‌گونه خاصیت و فایده‌ای ندارند. به همین دلیل، در این دوران دوگانه‌ای با عنوان (یا مسیحی یا مشرک) رواج یافت.^۳

طرفداران آیین مسیحیت، یک‌سره خود را در نور و روشنایی می‌دیدند و همه مخالفان بت‌پرستان را در تاریکی و گمراهی توصیف می‌کردند؛ هرچند در واقع چنین نبود و ایشان مراتبی از توحید را هم داشتند.^۴ مطابق گزارش‌های موجود از این دوران، این خدایان در هنگام

۱. رک: المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۱۱، ص ۲۴۵.

۲. الحيوان، ج ۴، ص ۵۰۰.

۳. برای مطالعه بیشتر در خصوص سیر تطور این گونه باورها در دوران پیش‌اسلام رک: «عُزّی، الهه سیاه در منابع اسلامی».

۴. در میان مسیحیان سده‌های سوم و چهارم میلادی، اصطلاح بت‌پرست یا مشرک، به مثابه استعاره‌ای تحقیرآمیز رواج داشت و در مواجهه با کلیه مخالفان و کسانی که خارج از مسیحیت بودند، شایع شد. معادل این اصطلاح، در یهودیت جنتایل (غیریهودی) است و در میان مسلمانان با تعبیر کافر و مشرک به کار می‌رود (رک: تاریخ پیدایش غرب مسیحی؛ نیز دایره المعارف کاتولیک، مدخل تئودوسیوس اول، ص ۳).

انهدام اصنام یا معابدشان در قالب موجوداتی سیاه‌روی توصیف شده‌اند که با چهره‌ای آشفته و پریشان عینیت یافته و سپس توسط یکتاپرستان مسیحی کشته و نابود می‌شوند. بسیاری از این شواهد قدیمی در کتاب دولگردیده می‌شوند؛ به عنوان نمونه او می‌نویسد:

وقتی در سال ۶۴ پیش از میلاد معبد زنوس در افامیا^۱ ویران شد، بر پایه گزارش تئودورت^۲ دیوی سیاه ظاهر شد. این دیو به دنبال خاموش کردن آتشی بود که حرم را نابود می‌کرد.^۳

همچنین در رساله پطروس^۴ - که حدود سال ۲۰۰ م، در آسیای صغیر نوشته شده است - مارکوس^۵ به پطرس رسول می‌گوید:

وقتی مدت کوتاهی در خواب فرو رفتم، دیدم که شما در یک مکان مرتفع نشسته‌اید و در مقابل (شما) جمعیت زیادی قرار دارند. یک زن بسیار زشت که به واسطه شهرتش یک زن اتیوپیایی (حبشی) شناخته می‌شد و کاملاً سیاه بود و لباس‌های کثیفی نیز به تن داشت، همچنین یک زنجیره آهنی در اطراف گردن او و یک زنجیره‌ای روی دستانش و پاهایش بود، می‌رقصید. وقتی او را دیدید، با صدای بلند به من گفتید: مارکوس، این تمام قدرت سایمون^۶ (یا شمعون به عبری) و خدای او (یعنی شیطان) است که رقصنده است. سرشان را بزن. من به شما گفتم: برادر پطرس، من سناتور یک خانواده نجیب هستم و حتی هرگز گنجشکی را هم نکشته‌ام. وقتی این را شنیدید، ترجیح می‌دادید که فریاد بزنید: بیا ای شمشیر واقعی ما، عیسی مسیح! او نه تنها سر دیو^۷ را قطع کرد، بلکه تمام اندام‌های او را نیز خرد کرد.^۸

دولگردر ادامه می‌نویسد:

در یکی از متون نسطوری مربوط به قرن پنجم میلادی در یونان، با عنوان «اعمال

۱. Apamea: شهری در سوریه باستان.

۲. Theodoret: مورخ و اسقف مسیحی (۳۹۳ - ۴۵۷ م).

3. Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, p. 57

4. Saint Peter or Simon Petrus in Latin

5. Marcellus

6. Simon

7. demon or daemoneis in Latin

8. Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, p. 55.

بارتولومویس^۱، شیطان در ظاهر یک حبشی و موجودی سیاه نشان داده شده است. سنت لاتین او را یک مصری فوق‌العاده بزرگ، سیاه‌تر از دوده، معرفی کرده است. باسیلیوس^۲، یکی از پادشاهان امپراتوری روم شرقی، نیز چهره فرشتگان شیطانی را به تاریکی شب سیاه توصیف کرده است. بر اساس گزارش اسقف میلان، جرونتیوس^۳ (متوفای قرن ۵م) و قدیس ملانیا^۴ (م ۴۱۰م)، شیطان را در قالب زن جوان حبشی با ظاهری وحشتناک درک می‌کردند.^۵

دولگر در تحلیل این شواهد در منابع مسیحی می‌نویسد:

شیاطین همان خدایان بت‌پرستانند که به صورت حبشی‌ها (اتیوپیایی‌ها) یا در کل به شکل سیاه ظاهر می‌شوند.^۶

چنان‌که دولگر می‌نویسد، احساس طبیعی آدمیان خواستار تصویرسازی ارواح شریر با رنگ سیاه و پوست سیاه است؛ زیرا جوهر و روح تاریکی در آن بهتر دیده می‌شود. دولگر این نکته را هم اضافه می‌کند که این قاعده درباره خود مصریان جاری و ساری نیست و ایشان خدایان خود (نه ارواح شریر و شیاطین) را به شکل خود و همانند خودشان سیاه تصویرسازی می‌کنند.^۷ همچنین می‌نویسد:

این انگاره در آسیای صغیر، در میان سوری‌ها، یونانی‌ها و رومی‌ها هم رایج بود. حتی در ایتالیا چنان متداول شده بود که مردمان به طور عادت، روزهای نامطلوب را به جای تعبیر معمول روزهای سیاه، به نام «روزهای مصر» می‌خواندند.^۸

بدین ترتیب، شواهد فوق مؤید خوبی هستند تا تأثیرپذیری مسلمانان از فرهنگ مسیحیان در خصوص تشخیص عژی در قالب زنی سیاه‌روی و آشفته‌موی را نشان دهند.

1. the Bartholomew Acts

2. Basilius

3. Gerontius

4. St. Melania

5. Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, p. 56.

6. "Bemerkungen zum Gotzenbuch des Ibn al - Kalbi", p. 380; Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, p. 56.

7. Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, p. 52

8. Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, p. 54

چنان‌که منابع اسلامی نوشته‌اند، مسلمانان از همان قرون اولیه اسلامی با مسیحیان روابط متعدد داشتند و همین امر، شرایط را برای تبادل افکار و اقتباس اینگونه باورها فراهم می‌ساخت. این اقتباس‌ها به طور خاص در پی فتوحات مختلفی که مسلمانان از سرزمین‌های مختلف مسیحی‌نشین، مانند سوریه، مصر و عراق به دست آوردند، بسط و گسترش بیشتری یافت و در دوره خلافت عباسیان به اوج خود رسید.^۱ افزون بر این، چنان‌که مونتگمری وات می‌نویسد، مسلمانان در اقتباس از فرهنگ مسیحی تنها قصد اقتباس نداشتند، بلکه گاهی در پی راهکارهایی هم بودند تا مواضع خویش را در برابر رقیبان مختلف تحکیم بخشند و قدرتمند سازند.^۲ در این بین، آشنایی و الگوگیری مسلمانان از تکنیک‌ها و جدل‌های فوق‌بسیار راهگشا بود و در تحکیم مواضع مسلمانان در برابر رقیبان مختلف (چه مشرکان، چه خود مسیحیان و چه دیگر اقوام)، همچنین ایجاد هویت مستقل برای ایشان، نقش بسزایی داشت.^۳ به همین دلیل کاملاً محتمل است که نویسندگان گزارش‌های مورد بحث کوشش کرده باشند عناصری از فرهنگ عربی را با عناصر فرهنگ مسیحی (هلنی) درآمیزند تا از این طریق مواضع خویش را در مقابل رقبا مستحکم سازند.

دلایلی چند این اقتباس را تقویت و تحکیم می‌کند:

اول. خاستگاه پیدایش این روایات (دسته چهارم) عراق است؛ زیرا تقریباً تمامی متقدمانی که از سیاه بودن عژی سخن گفته‌اند (یعنی کلبی، واقدی، ابن سعد) از راویان مکتب عراق (بصره، کوفه و بغداد) بودند.^۴

دوم. چنان‌که می‌دانیم، عراق در آن دوران در اختیار حکومت عباسیان بود که به تازگی شروع به تأثیرگذاری وسیع در تفکر و اندیشه جامعه کرده بود؛^۵ چنان‌که کرونه می‌نویسد، عراق عرصه اصلی آمیختگی سنت‌های فرهنگی اقوام مسیحی - یهودی با فرهنگ اسلامی بود.^۶ سوم. مهم‌تر از همه این‌ها، توجه به موقعیت جغرافیایی حرم عژی است که مطابق آنچه منابع اسلامی نوشته‌اند، در نخله شامیه بود که بر سر راه جاده مکه به عراق (مسیحی) واقع

۱. العرب (تاریخ موجز)، ص ۱۰۱ - ۱۰۶.

۲. رک: فلسفه و کلام اسلامی، ص ۸۱.

۳. برای مطالعه بیشتر رک: العرب (تاریخ موجز).

۴. رک: الاعلام، ج ۶، ص ۱۳۳، ۱۳۶ و ۳۱۰؛ ج ۴، ص ۱۶۶.

5. See: The Qur'anic Pagans and Related Matters, p. 250.

۶. همان.

شده بود.^۱

بنابراین، در این موقعیت مکانی و زمانی، معرفی ماهیتی شیطانی برای عُزّی و سپس تشخیص و عینیت یافتگی او در قالب زنی سیاه‌روی و آشفته‌موی (دسته چهارم) امری شگفت نیست و در واقع، نمونه‌ای از آمیزش و الگوگیری مسلمانان از سنت مسیحی (یا در اصل ایرانی) است؛ بدین معنا که نویسندگان مورد بحث برای نابودی همیشگی بزرگ‌ترین خدای مشرکان، یعنی عُزّی، راه حل مسیحیان را برگزیدند و به شیوه‌ای مسیحی، موضع دین اسلام را در برابر دین مشرکان نشان دادند. البته چنان‌که قبلاً در ذیل دسته سوم گفتیم، زمینه‌های نخستین این اقدام در خود آیات قرآن نهفته بود که از خدایان مادینه مشرکان، به مثابه شیطان سخن رانده بود. سپس تعاملات مسلمانان با مسیحیان این امکان را مهیا و میسر ساخت تا مسلمانان فهم خودشان را از این آیه قرآنی شکل دهند و در پرتو عُزّی، مهم‌ترین الهه مشرکان، آن را هویت عینی و بیرونی بخشند. این امر، اعتباری خاص به اسلام و جایگاه الوهی آن می‌بخشید و آن را به مثابه دینی مملو از نور و روشنایی و معنویت برای همگان ترسیم می‌نمود. بدین ترتیب، در مقابله با دین مشرکان که یک سره سیاهی و تاریکی هستند و هیچ ماهیت معنوی ندارند، اسلام ماهیتی نورانی، فوق بشری و الوهی داشت.

نتیجه

پژوهش حاضر به بررسی روایات‌های مختلف از واقعه انهدام عُزّی، مهم‌ترین الهه مشرکان در دوران پیشااسلام، پرداخت و صورت‌های مختلف آن را برای تحلیل دقیق‌تر از هم تفکیک کرد. دیدیم، سخنان فردی قدرتمند، مانند خالد بن ولید خطاب به بقایای عُزّی (دسته ۱) به همراه تحولات سیاسی رخ داده در منطقه، برای بسیاری از مسلمانان زمینه مساعدی را فراهم کرد تا فهم خویش از آیات قرآن ذیل الهگان مشرکان را شکل داده و بدان هویتی عینی بخشند. به همین دلیل، تکامل جالبی در این روایات حاصل شد و در طی آن، کلام خالد از زبانی مجازی و استعاری به زبان حقیقت گرایید و عُزّی، از بت و صنمی چوبی یا سنگی به انسانی با خصایص و صفات خاص تغییر هویت یافت. مراحل مختلف این تکامل به اختصار به شرح زیر است:

۱. خطاب ساده و ابتدایی خالد بن ولید به بقایای عُزّی (دسته ۱)؛

۲. داستانی بدوی از دستور پیامبر به خالد برای نابودی عژی (دسته ۲)؛

۳. بازسازی داستان براساس معرفی عژی به عنوان یک شیطان یا جن که هویت عینی (زن) پیدا کرده است؛ آن هم با موهایی آشفته و پریشان؛ منشأ این بازسازی قرآن است که الهگان مشرکان را «شیطان» می‌داند (سوره نساء، آیه ۱۱۷ - ۱۱۹) (دسته ۳).

۴. بازسازی داستان براساس معرفی عژی به عنوان زنی سیاه روی، آشفته‌موی و عریان که تشخیص یافته است. منشأ این بازسازی، روایات مسیحیان دوره هلنی است که خدایان مخالفان را موجوداتی سیاه و زشت معرفی کرده‌اند (دسته ۴).

این مطالعه موردی به ما نشان می‌دهد که نویسندگان مورد بحث چطور و چگونه مطالب را از سنت مسیحی گرفتند تا تفسیر و مفاهیم دلخواه خودشان از متن قرآن را شکل دهند و نسق بخشند. ایشان، با اقتباس فرهنگ مسیحی، در گام اول کوشیدند هویتی شیطانی برای بزرگ‌ترین الهه مشرکان، یعنی عژی معرفی کنند، در گام دوم، او را در قالب موجودی سیاه و زبون ترسیم کنند. آیه سوره نساء بستر خوبی بود تا تمامی این مراحل صورتی واقعی و عینی یابد و توسط یکی از سران قدرتمند اسلام (که تا اندکی پیش از این از بزرگان قریش و طرفداران اصلی عژی بود) بر روی مهم‌ترین الهه پیشااسلام، یعنی عژی، فرافکنی شود. بنابراین، جعل مذکور در روایات مورد بحث، گفتمانی است و با یک سلسله از ساختارهای فکری، اجتماعی و سیاسی مرتبط سازگار است. به بیان دیگر، این گونه بازنمایی در منابع نخستین، نه طبیعی، بلکه سیاسی بوده است.

کتابنامه

قرآن کریم

أخبار مكة و ما جاء فيها من الآثار، محمد بن عبد الله أزرقي، تحقيق: رشدی الصالح ملحس، بيروت: دار الأندلس للنشر، بی‌تا.

اساطير العربية قبل الاسلام، عبدالمعیدخان، قاهره: مطبعة لجنة والتأليف، ۱۹۳۷ق.
الاصنام، هشام بن محمد کلبی، تحقيق احمد زکی باشا، القاهرة: دارالکتب المصریه، الطبعة الرابعة، ۲۰۰۰م.

الاعلام: قاموس تراجم لاشهر الرجال و النساء، خیرالدین ابن محمود زرکلی، بيروت: دار العلم للملایین، چاپ پانزدهم، ۲۰۰۲م.

- الإملاء المختصر فى شرح غريب السير، مصعب بن محمد ابن ابى الركب، تحقيق: بولس برونله، بيروت، بى تا.
- برخورد آراى مسلمانان و مسيحيان، تفاهمات و سوء تفاهمات، ويليام مونتكمرى وات، ترجمه: محمد حسين آريا، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ۱۳۷۳ ش.
- تاج العروس، محمد بن محمد زبيدى، تحقيق: على شيرى، بيروت: دار الفكر، بى تا.
- تاريخ پيدائش غرب مسيحي: اروپا چگونه مسيحي شد، پيتر لنكستر براون، ترجمه بهاء الدين بازرگاني گيلاني، تهران: نشر علم، ۱۳۹۴ ش.
- تاريخ خليفة بن خياط، أبو عمرو خليفة بن خياط، بيروت: دار القلم، چاپ دوم، ۱۳۹۷ ق.
- تاريخ مدينة دمشق، على بن حسن بن عساكر، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروى، بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۵ ق / ۱۹۹۵ م.
- تاريخ گذارى حديث، روش ها و نمونه ها، على آقاىى، تهران: حكمت، ۱۳۹۴ ش.
- التفسير البسيط، على بن احمد واحدى نيشابورى، عربستان: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ۱۴۳۰ ق.
- تليس إبليس، عبد الرحمن بن على ابن جوزى، بيروت: دار الفكر، ۱۴۲۱ ق / ۲۰۰۱ م.
- الحيوان، عمرو بن بحر جاحظ، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ دوم، ۱۴۲۴ ق.
- خدایان شبه جزيره، توفيق فهد، ترجمه: محمد حسين مرعشى، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۸ ش.
- السنن الكبرى، أحمد بن شعيب نسائى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبى، بيروت: الرسالة، ۱۴۲۱ ق / ۲۰۰۱ م.
- سيرة ابن إسحاق (كتاب السير و المغازى)، محمد بن إسحاق، تحقيق: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، ۱۳۹۸ ق.
- السيرة النبوية، عبد الملك ابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبيارى و عبد الحفيظ الشلبى مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابى الحلبي و أولاده، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ق.
- الصحاح فى اللغة، إسماعيل بن حماد جوهرى، بيروت: دار العلم للملايين، چاپ الرابعة، ۱۴۰۷ ق.
- الطبقات الكبرى، أبو عبد الله بن سعد، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب

العلمية، ۱۴۱۰ق.

العرب (تاریخ موجز)، فیلیپ خلیل حتی، مکتبه جورج انطون گیراز، ۱۹۴۶م.
غریب الحدیث، أبو سلیمان حمد بن محمد الخطابی، تحقیق: عبد الکریم إبراهیم
الغرباوی، دار الفکر، ۱۴۰۲ق.

فلسفه و کلام اسلامی، ویلیام مونتهگمری وات، ترجمه: ابوالفضل عزتی، تهران: انتشارات
علمی فرهنگی، ۱۳۷۰ش.

مسند أبی یعلی، ابو یعلی موصلی، تحقیق: حسین سلیم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث،
۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.

المصنف فی الأحادیث و الآثار، عبد الله بن محمد بن ابی شیبه، تحقیق: کمال یوسف
الحوث، ریاض: مکتبه الرشد، ۱۴۰۹ق.

معانی القرآن، یحیی بن زیاد فراء، مصر: دارالمصريه للتألیف و الترجمة، بی تا.
معجم البلدان، ابو عبد الله یاقوت حموی، بیروت: دارالفکر، بی تا.

معرفة الصحابة، أبو نعیم أحمد بن عبد الله الأصبهانی، تحقیق: عادل بن یوسف العزازی،
الریاض: دار الوطن للنشر، ۱۴۱۹ق.

المغازی، محمد بن عمرو اقلدی، تحقیق: مارسدن جونس، بیروت: دارالاعلمی، ۱۴۰۹ق.

المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، جواد علی، بیروت: دارالساقی، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م.

نقد تکوینی، لوسین گلدمن، ترجمه: محمد تقی غیاثی، تهران: نگاه، ۱۳۸۲ش.

نقض الامام ابی سعید عثمان بن سعید علی المرسی الجهمی العنید فی معرفه الله من التوحید،
عثمان بن سعید سجستانی، تحقیق: ابو عاصم الشوامی الاثری، مصر: المکتبه الاسلامیه،

۱۴۳۳ق/۲۰۱۲م.

«تاریخ انگاره بنات الله»، زهرا محققیان، در دست داوری.

«تاریخ‌گذاری احادیث بر مبنای روش تحلیل ترکیبی اسناد - متن: امکانات و

محدودیت‌ها»، علی آقایی، مجله صحیفه مبین، شماره ۵۰، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱ - ۱۴۰.

«عزّی، الهه سیاه در منابع اسلامی: واکاوی ریشه‌های باستانی این انتساب با کمک منابع

پیشا اسلامی و باورهای سامیان»، زهرا محققیان، مجله پژوهش‌های تاریخی، سال

سیزدهم، ۱۴۰۰ شماره ۲ (پیاپی ۵۰)، ص ۵۳ - ۷۱.

«وصیت سعد بن ابی وقاص: بازنگری»، دیوید پاورز، ترجمه علی آقایی، تاریخ‌گذاری

حدیث، روش‌ها و رویکردها، به کوشش: علی آقایی، تهران: حکمت، ۱۳۹۳ ش.
 «وصیت سعد بن ابی وقاص: تطویر یک روایت»، مارستن اسپیت، ترجمه: زهرا مبلغ،
 تاریخ‌گذاری حدیث، روش‌ها و رویکردها، به کوشش علی آقایی، تهران: حکمت،
 ۱۳۹۳ ش.

“Bemerkungen zum Gotzenbuch des Ibn al - Kalbi”, Friedrich Stummer, *ZDMG*, 98 (1944),
 pp. 377 - 394.

*Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze: eine religionsgeschichtliche Studie zum
 Taufgelöbnis*, Franz Josep Dölger, Münster: Aschendorff, 1918.

“Hair”, in: *Encyclopedia of religion*, R. Christopher Hallpike, 2nd, Lindsay Jones (ed.), United
 States of America, Macmillan, 2005, 6: 3741 - 3738.

Reste arabischen Heidentums, Julius Wellhausen, 2nd, Berlin: Druck und Verlag von Georg
 Reimer, 1897.

‘The goddess al - ’Uzzā, from Idol to a Black Woman: A Feminine Study in the Growth of a
 Tradition’, Zahra Mohagheghian, 51st Annual Conference of the North American
 Association of Islamic and Muslim Studies (NAAIMS) «Lives of Hadith», October 20,
 2022.

The Emergence of Islam in Late Antiquity; Allah and His People, Aziz Al - Azmeh,
 Cambridge University Press, 2014.

The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History, G.R Hawting,
 Cambridge: University Press, 1999.

The Qur’ ānic Pagans and Related Matters, Patricia Crone, ed. Hanna Siurua. Leiden: Brill.
 2016.

اولویت‌شناسی رسالت اهل بیت علیهم‌السلام در قبال قرآن بر پایه تحلیل آماری روایات

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲۴

۱ محسن قمرزاده

۲ خدیجه احمدی بی‌غش

چکیده

شناخت رسالت بنیادین اهل بیت علیهم‌السلام در قبال قرآن بر پایه تحلیل آماری روایات تفسیری مسئله مقاله حاضر است. بررسی توصیفی - تحلیلی جامعه آماری چهارده هزار روایات اهل بیت علیهم‌السلام در نظریه قرآن حاکی از آن است که ایضاح لغوی و مفهومی عبارات قرآن هدف اولی و اصلی اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر قرآن تلقی نمی‌شود؛ بلکه رویکردهای مهم اهل بیت علیهم‌السلام در قبال قرآن به ترتیب فراوانی تفصیلی، تکمیلی تطبیق، و سپس تفسیر آیات است. چرا که ایشان در اولویت سنجی نسبت به قرآن تفصیل آیات را محور روایات خود قرار داده، و در رتبه بعد، تکمیل و تطبیق و بیان مصادیق نواز قرآن، به منظور تلاش آنان در روزآمدسازی آیات و معارف قرآن و گره زدن آیات با حوادث زمان خود بوده است. در اولویت بعدی، رویکرد تفسیری و بیان مفهومی آیات جای می‌گیرد. بنابراین، اولویت اصلی رسالت اهل بیت علیهم‌السلام اولویت تفصیلی و تطبیقی است و نه رسالت تفسیر از آیات قرآن.

کلید واژه‌ها: اولویت‌شناسی، رسالت، اهل بیت علیهم‌السلام، تحلیل آماری.

۱. مقدمه

نقش اهل بیت علیهم‌السلام در ارتباط با قرآن نقشی محوری و انکارناپذیر است که ریشه در منابع دین دارد. اما شناخت نوع ارتباط و کیفیت آن با توجه به دیدگاه‌های مختلف نیازمند بررسی

۱. دکترای علوم قرآن و حدیث، مدیر گروه فقه قرآن و حدیث مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام (نویسنده مسئول) (ghamarzadehm@gmail.com).

۲. استادیار گروه قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس (Kh.ahmadi@modares.as.ir).

و دقت نظر است؛ چرا که جایگاه والای اهل بیت علیهم السلام در تفسیر قرآن و عدم انفکاک این دو ثقل اکبر مورد تأیید و تأکید شواهد و روایات متواتر است. این امر حکایت از ارتباط وثیق این دو، و نقش افضلیت اهل بیت علیهم السلام در تفسیر آیات الهی دارد؛ چرا که موقعیت ممتاز و جایگاه حساس سخنان اهل بیت علیهم السلام در تصحیح اندیشه، اتقان علمی و هدایت معنوی جامعه، اقتضای آن دارد که مفهوم این موقعیت مورد بررسی قرار گیرد تا از یک سوارجاع به اهل بیت علیهم السلام در حدیث ثقلین به عنوان شرط هدایت و گمراه نشدن امت تبیین گردد و از سویی دیگر، تبیین گردد که نقش اصلی ایشان تنها در فهم معانی از ظواهر آیات نیست، بلکه در ژرف نگری‌ها، دریافت لایه‌ها و بطون، حقایق، کشف تأویلات و سرّ اسرار است. ضرورت‌های بیان شده ناشی از وابستگی آنان به پیامبر صلی الله علیه و آله و اتصال آموزه‌های این خاندان به وحی، گستردگی و عمق معانی، نکته‌یابی‌های فراوان، ایشان در رسیدن به پیام و حقیقت قرآن است.

این امر موجب شده میان دانشمندان و مفسران در نوع کارکرد روایات اهل بیت علیهم السلام در تفسیر قرآن تفاوت وجود داشته باشد. برخی تنها حجیت را از آن قرآن دانسته و برای روایات حجیتی قایل نیستند. برخی دیگر با وجود اعتقاد به نقش اساسی روایات در فهم قرآن، حجیتشان را ذاتی نمی‌دانند؛ و...

تبیین جایگاه اصلی روایات، نقش حقیقی اهل بیت علیهم السلام را در تفسیر آیات قرآن نمایان می‌سازد. به منظور تبیین اولویت شناسی رسالت قرآنی اهل بیت علیهم السلام، تحلیل و توصیف روایات تفسیری ایشان، در تفسیرگران سنگ نورالثقلین - که دامنه وسیعی از روایات را به خود اختصاص داده است - به صورت آماری، محور کار این پژوهش قرار گرفته است. تسلط بر مطالعه آماری و روش‌شناسانه، بر اساس استقرایی نسبتاً تام و کاربردی واقع‌بینانه درباره روایت تفسیری به صورت عینی‌تری نمایان می‌دارد.

پیشینه تحقیق

در زمینه روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام کتب و مقالات متعددی به نگارش در آمده است؛ از جمله:

- کتاب: کارنامه اهل بیت علیهم السلام در قرآن‌شناسی، نوشته محمدهادی یعقوب نژاد (۱۳۹۸)،
اهتمام عترت علیهم السلام به نگهداشت قرآن، احیای مفاهیم و محتوای قرآن را مورد بررسی قرار داده است.

- کتاب: روش‌شناسی اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر قرآن، نوشته فهیمه فیضی (۱۳۹۴)، به بیان مدل‌های مختلف ضرورت نیازمندی قرآن به تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام اشاره داشته است.
 - کتاب: روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، نوشته حسین علوی مهر (۱۳۸۱) تنها به معرفی روش‌های مختلف تفسیری از جمله تفسیرروایی اشاره داشته است.
 - مقاله: «نقش اهل بیت و صحابه در تفسیر قرآن کریم از منظر استاد معرفت»، نوشته عبدالکریم بهجت پور (۱۳۸۶)، با بیان اموری مؤثر چون فرهنگ زمان اهل بیت علیهم‌السلام و... به بررسی نقش اهل بیت علیهم‌السلام و صحابه در این زمینه پرداخته است.
 - مقاله: «روش‌شناسی تفسیر واژگانی اهل بیت با محوریت روایات تفسیری اصول الکافی»، نوشته علی راد (۱۳۹۶)، روایات واژه‌محور و لغوی در اصول الکافی مورد بررسی قرار داده است.
- و نگاشته‌های بی‌شمار دیگر.

همان‌گونه که مشاهده شد، تحقیقات انجام گرفته تنها به نقش اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر قرآن اشاره کرده‌اند، ولی نوشته جامعی که به صورت تحلیل آماری اولویت‌شناسی نقش اهل بیت علیهم‌السلام را در تفسیر آیات قرآن بیان نماید، یافت نشد. از این رو، این پژوهش پس از بیان رویکردهای عام و خاص روایات، به گونه‌های مختلف تفسیری ایشان اشاره کرده، و با توجه به تحلیل آماری گونه‌های مختلف روایات تفسیری، تلاش و اهتمام اهل بیت علیهم‌السلام در قبال تفسیر قرآن را اولویت‌شناسی کرده و به صورت دقیق مورد مذاقه قرار داده است.

۲. چهارچوب نظری

۲-۱. روایات تفسیری

تفسیر از ماده «فَسَّرَ» یا «سَفَر» به معنای کشف و پرده‌برداری از اعیان و امور مادی، و یا رفع نقاب از چهره معنای معقول است.^۱ باب تفعیل این واژه به معنای مبالغه در کشف، و در اصطلاح به معنای تلاش در رفع ابهام از مراد خداوند است.^۲

روایات تفسیری نیز آن دسته از روایاتی است که به گونه‌ای در تبیین مفاد و مراد قرآن

۱. کتاب العین، ج ۷، ص ۲۴۷؛ مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۳۸؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ص ۸۶.
 ۲. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۳۸؛ لسان العرب، ج ۵، ص ۵۵. در جایی که فهم لفظ مشکل است (إعراب القرآن و بیانه، ج ۱، ص ۱۴).

دخالت دارند.^۱ همچنین روایات تفسیری آن دسته از روایاتی است که بخشی از آیه در آن مذکور شده یا روایت ناظر به آیه ای باشد که خود آیه در روایت مذکور نیست؛^۲ اما روایت به بیان مراد خدای متعال در آن آیه پرداخته و یا زمینه فهم آن آیه را فراهم ساخته است.

۲ - ۲. رسالت اهل بیت علیهم السلام

قرآن کریم برای نزول خود رسالت‌های متعددی را ذکر کرده است. بخشی از این رسالت ناظر به بعد بینش انسان است؛ مانند: رهایی از غفلت،^۳ یادآوری فراموش شده‌ها،^۴ ارائه بینش‌های صحیح و ضروری،^۵ تبیین حق از باطل،^۶ تدبیر و تفکر،^۷ و... بخشی دیگر به گرایش‌های انسان اختصاص دارد؛ مانند: انذار و تبشیر،^۸ پند دادن، درمان بیماری‌های روحی،^۹ هدایت‌پذیری و پندپذیری،^{۱۰} و... بخشی هم ناظر به بعد عمل و رفتار انسان است؛ مانند: حاکمیت قوانین خدا،^{۱۱} برپایی جامعه عادلانه،^{۱۲} خروج از ظلمت‌ها به سوی نور،^{۱۳} و...^{۱۴} در بیشتر این ابعاد، رسالت قرآن بیان به قدر کلیات است و طرح جزئیات، تفصیلات، تطبیقات و تکمیل تعالیم و معارف الهی را به پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت ایشان علیهم السلام - که ثقل قرآن اند - واگذار کرده است تا رسالت این کتاب الهی به عنوان کتاب دین خاتم، جامع و کامل در اختیار بشر قرار گیرد.

جایگاه رفیع اهل بیت علیهم السلام و محال بودن انفکاک آنان از قرآن در اخبار متواتر از جمله روایت ثقلین آمده است:

۱. «نقش و کارکرد روایات تفسیری معصومان بر اساس دیدگاه علامه»، ص ۳۴.

۲. «روایات تفسیری شیعه گونه‌شناسی و حجیت»، ص ۶.

۳. سوره یس، آیه ۶؛ سوره اعراف، آیه ۱۷۹.

۴. سوره تکوین، آیه ۲۷؛ سوره بقره، آیه ۱۵۲.

۵. سوره اسراء، آیه ۸۵؛ سوره نحل، آیه ۸۹.

۶. سوره نحل، آیه ۶۴؛ سوره بقره، آیه ۱۸۵.

۷. سوره ص، آیه ۲۹؛ سوره بقره، آیه ۲۲۱.

۸. سوره کهف، آیه ۲۱.

۹. سوره یونس، آیه ۵۷.

۱۰. سوره سجده، آیه ۳.

۱۱. سوره نساء، آیه ۱۰۵.

۱۲. سوره حدید، آیه ۲۵.

۱۳. سوره ابراهیم، آیه ۱.

۱۴. «اهداف قرآن»، ص ۲۵.

قَالَ: إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا؛ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَأَهْلَ بَيْتِي عَنِّي. أَيُّهَا النَّاسُ، اسْمَعُوا وَقَدْ بَلَغْتُ إِلَيْكُمْ سَتْرُدُونَ عَلَيَّ الْحَوْضَ، فَأَسْأَلُكُمْ عَمَّا فَعَلْتُمْ فِي الثَّقَلَيْنِ، وَالثَّقَلَانِ كِتَابُ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ وَأَهْلُ بَيْتِي.^۱

ارتباط لاینفک این دو ثقل عظیم از یکدیگر حکایت از افضلیت اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر و تبیین آیات الهی داشته و از عوامل مؤثر در بهره‌مندی از روایات تفسیری ایشان محسوب می‌شود. نگاه به روایات این ذوات مقدس می‌تواند نقش مؤید و تعلیمی برای سایر مفسران را ایفا نماید. به منظور پوشش دهی تمام روایات تفسیری، روایات تفسیری معصومان علیهم‌السلام دارای رسالت نسبت به قرآن هستند. رسالت معصومان علیهم‌السلام - که به معنای مسئولیت خطیرو اصلی این ذوات مقدس در قبال قرآن تلقی می‌شود - از راه بررسی استقرایی روایات بر پایه گونه‌شناسی و تحلیل بسامدی آن‌ها به دست می‌آید. برآیند حجمی و اهتمام معصومان علیهم‌السلام به گونه‌ای خاص از روایات نشان از اهتمام و رسالت اصلی آن‌ها در قبال قرآن را رهنمون می‌کند و از این رو، در تحقیق حاضر تلاش بر تحلیل آمار بسامدی روایات در گونه‌ها از ناحیه معصومان علیهم‌السلام برای به دست آوردن رسالت آن‌ها از قرآن است.

۲ - ۳. تحلیل آماری

وقتی داده‌ها و اطلاعات برای تحقیق جمع‌آوری می‌شود، باید سازمان‌دهی و تدوین شود تا قابل درک و ارتباط باشند. از این رو، سازماندهی داده‌ها یا مشاهدات باید به صورت طبقات همراه با توزیع فراوانی در هر طبقه، مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. به گزارشی که شامل جداول و نمودارهای آماری و تحلیل و تفسیر آن‌ها باشد، تحلیل آماری گفته می‌شود.^۲ تحلیل آماری، جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل داده‌هاست تا بتوان آنچه را که استخراج شده، تفسیر و استنباط کرد. در این تحقیق با جامعه آماری حدود چهارده هزار روایات تفسیری در تفسیر نورالثقلین - که قریب به هشتاد درصد روایات تفسیری آن با دیگر تفاسیر از جمله تفسیر البرهان نیز مشترک است - در مدت مطالعاتی دوساله پس از نمایه‌گذاری در اشکال گوناگون، و با استفاده از جداول آماری Access به تحلیل آماری روایات تفسیری معصومان علیهم‌السلام و اولویت‌سنجی رسالت ایشان در قبال قرآن پرداخته شده است.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۹۴.

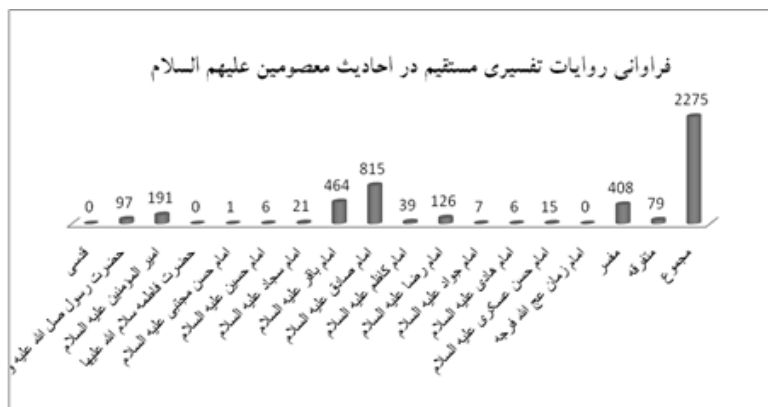
۲. مبانی احتمال، ص ۱۸.

۳. گونه‌های روایات تفسیری

آشکارسازی اولویت‌شناسی رسالت قرآنی اهل بیت علیهم‌السلام نیازمند گونه‌شناسی روایات تفسیری ایشان است. گونه‌های روایات تفسیری به دو دسته روایات تفسیری مستقیم، یعنی روایاتی که مستقیماً به تفسیر آیات اشاره دارند، و روایات تفسیری غیرمستقیم، یعنی روایاتی که مستقیماً به تفسیر آیات اشاره ندارند، تقسیم می‌گردد. توضیح هر یک از گونه‌ها عبارت‌اند از:

۳-۱. روایات تفسیری مستقیم

روایاتی که مستقیماً به آیه اشاره دارد. فراوانی آماری احادیث هر یک از معصومان علیهم‌السلام در گونه روایات تفسیری مستقیم عبارت‌اند از:

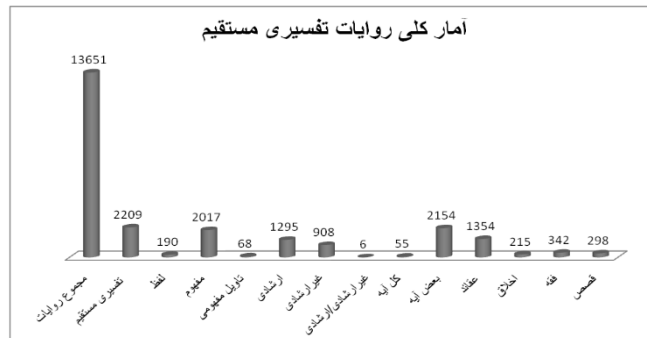


نمودار ۱

روایات تفسیری مستقیم، حدود دو هزار روایات از سیزده هزار روایات تفسیر نورالثقلین را به خود اختصاص داده است. این گونه شامل: ایضاح لفظی، ایضاح مفهومی، و تأویل مفهومی می‌شود که میزان پوشش آن‌ها نسبت به کل آیه در قالب ارشادی یا غیرارشادی، موضوع محوری در روایات غیرارشادی، نمایان است. جدول زیر گویای این تعداد عبارت‌اند از:

کل روایات: ۱۳۶۵۱	مجموع	لفظ	مفهوم	تأویل مفهومی
روایات تفسیری مستقیم	۲۲۰۹	۱۹۰	۲۰۱۷	۶۸

نمودار فراوانی این گونه روایات عبارت‌اند از:



نمودار ۲

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، تنها شانزده درصد از کل روایات، تفسیری مستقیم است. توضیح هر یک از حیطه‌های روایات تفسیری مستقیم عبارت‌اند از:

۳- ۱- ۱. روایات ارشادی

روایاتی است که حکم مولی ارشاد به حکم عقل داشته و مضمون آن به صورت عادی برای عقلا قابل فهم بوده، و نیاز جدی به بیان شارع ندارد. در نتیجه، در صورت عدم بیان معصوم علیه‌السلام برای ما قابل فهم و درک است؛^۱ مانند روایت:

و باسناده الی عبد الله بن یزید بن سَلام، أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: أَخْبِرْنِي عَنْ آدَمَ عليه السلام لِمَ سُمِّيَ آدَمَ؟ قَالَ: لِأَنَّهُ خُلِقَ مِنْ طِينِ الْأَرْضِ وَ أَدِيمَهَا.

در توضیح وجه تسمیه لفظ آدم مطلبی را بیان می‌دارد که بدون بیان معصوم علیه‌السلام و با مراجعه به کتب لغت نیز قابل فهم خواهد بود.

۳- ۱- ۲. روایات غیر ارشادی

روایاتی است که مضمون آن درصدد تعیین و تثبیت دو معنای احتمالی، بیان مصداق انحصاری، وجود تفسیری خلاف ظاهر آیه، و... است که به صورت عادی برای عقلا قابل فهم نبوده، بلکه تنها با استمداد از معصومین علیهم‌السلام قابل فهم است؛^۲ مانند روایت:

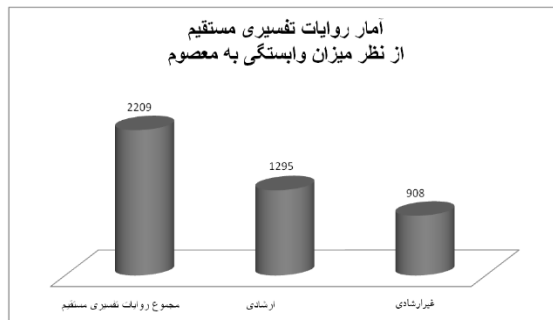
۱. «نقش و کارکرد روایات تفسیری معصومان بر اساس دیدگاه علامه»، ص ۴۴؛ «بررسی کارکرد روایات تفسیری در متشابه

القرآن ابن شهر آشوب مازندرانی»، ص ۱- ۲۵.

۲. «کارکردهای تطبیق در احادیث تفسیر»، ص ۱۱۱.

فی عیون الاخبار عن الرضا علیه السلام حدیث طویل و فیه: إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - خَلَقَ
 آدَمَ علیه السلام فَأَوْدَعَنَا صُلْبَهُ، وَ أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُودِ لَهُ تَعْظِيمًا لَنَا وَ إِكْرَامًا، وَ كَانَ سُجُودُهُمْ
 لِلَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عُبودِيَّةً وَ لِآدَمَ علیه السلام إِكْرَامًا وَ طَاعَةً، لِيَكُونْنَا فِي صُلْبِهِ، فَكَيْفَ لَا نَكُونُ أَفْضَلَ مِنَ
 الْمَلَائِكَةِ، وَ قَدْ سَجَدُوا لِآدَمَ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ؟^۱

در بیان مفهوم سجده ملائکه برای آدم مطالبی را بیان می‌دارد که فهم آن در انحصار معصوم بوده، و غیر معصوم بدون این بیان، نمی‌تواند درکی از آن داشته باشد. از مجموع روایات تفسیری مستقیم، شصت درصد از روایات ارشادی هستند که در صورت عدم بیان معصوم علیه السلام نیز توسط مفسر قابل درک، فهم و دست‌یابی‌اند؛ اما حدود چهل درصد روایات تفسیری به روایات تفسیر غیر ارشادی اختصاص دارند که با مطالعات صورت گرفته، حجم اصلی آن‌ها اختصاص به روایات فقهی دارد که در میان مفسران محل نزاع در بحث تفسیر نیستند و بالاتفاق معتقدند که تکمیل جزئیات احکام از وظایف اختصاصی معصومان علیهم السلام است. تفصیل این مطلب در ادامه خواهد آمد.



نمودار ۳

همچنین در روایات ارشادی موضوع محور، با توجه به موضوعات خود موضوع‌بندی می‌شوند. برخی از موضوعات آن‌ها عبارت‌اند از: روایاتی که در ذیل آیات «العقائد» آمده است و به مسائل مربوط به حوزه توحید، صفات خداوند، معاد، تولی، تبری، و... می‌پردازد؛^۲ مانند روایتی که امام علیه السلام با استناد به ۲۹ سوره ملک: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، در تشریح صفت خبیر می‌فرماید:

۱. نورالثقلین، ج ۱، ص ۵۸.

۲. «جایگاه آیات اعتقادی در استنباط احکام»، ص ۱۱.

إِغْلَمَ عِلْمَكَ اللَّهُ الْخَيْرَ وَذَكَرَ حَدِيثًا طَوِيلًا يَقُولُ فِيهِ عليه السلام: وَأَمَّا الْخَيْرُ فَالَّذِي لَا يَعْرُبُ عَنْهُ شَيْءٌ، وَلَا يَفُوتُهُ لَيْسَ لِلتَّجْرِبَةِ وَلَا لِلِإِعْتِبَارِ بِالْأَشْيَاءِ.^۱

که این صفات خداوند را مربوط به حوزه عقاید (توحید) دانسته است.

یا روایاتی که ذیل آیات «الاحلاق» آمده است که به مسائل اخلاقی همچون توبه، صبر، و... پرداخته‌اند؛^۲ مانند روایتی که ذیل آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا...﴾^۳ بیان شده است:

فِي كِتَابِ مَعَانِي الْأَخْبَارِ بِإِسْنَادِهِ إِلَى أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَخِيرَ عليه السلام عَنِ النَّصُوحِ مَا هِيَ؟ فَكَتَبَ عليه السلام: أَنْ يَكُونَ الْبَاطِنُ كَالظَّاهِرِ وَأَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ.

و به تشریح توبه نصوح می‌پردازد که مسأله‌ای اخلاقی است.

یا روایاتی که ذیل «آیات الاحکام» آمده است که به مسائل فقهی و تعیین حدود و ابعاد آن مسائل اشاره دارد؛^۴ مانند روایتی که این روایت ذیل آیه ۲۴۱ سوره بقره وارد شده است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: فِي قَوْلِ اللَّهِ عليه السلام: ﴿وَالْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾، قَالَ: مَتَاعُهَا بَعْدَ مَا تَنْقُضِي عِدَّتَهَا.^۵

که به تبیین مسأله فقهی زمان پرداخت متاع به مطلقات اشاره دارد.

یا روایاتی که ذیل آیات «القصص» آمده است و به بیان داستان‌هایی در قرآن اشاره دارد؛ مانند روایتی که ذیل آیه: ﴿إِذْ أَوْى الْفِثْيَةَ إِلَى الْكَهْفِ فَعَالُوا رَبَّنَا إِنَّا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّ لَنَا مِن أَمْرِنَا رَشَدًا﴾^۶ آمده و بیان می‌کند:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لِرَجُلٍ: مَا أَلْفَتَى عِنْدَكُمْ؟ فَقَالَ لَهُ: الشَّابُّ، فَقَالَ: لَا، أَلْفَتَى الْمُؤْمِنُ، إِنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ كَانُوا شُبُوحًا فَسَمَاهُمُ اللَّهُ عليه السلام فَثَبَّتَهُ بِإِيمَانِهِمْ.^۷

که به معنای «فتیه» اشاره دارد.

۱. نورالثقلین، ج ۵، ص ۳۸۳.

۲. اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۷۶.

۳. سوره تحریم، آیه ۸.

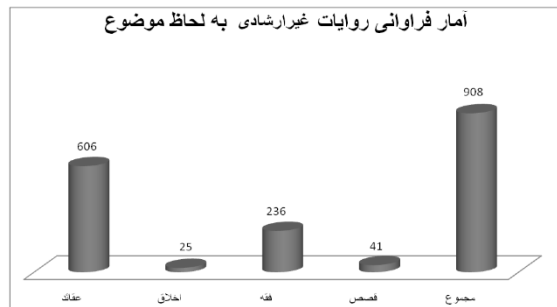
۴. مسالک الافهام الی آیات الاحکام، ج ۱، ص ۸.

۵. نورالثقلین، ج ۱، ص ۲۴۰.

۶. سوره کهف، آیه ۱۰.

۷. نورالثقلین، ج ۳، ص ۲۴۵.

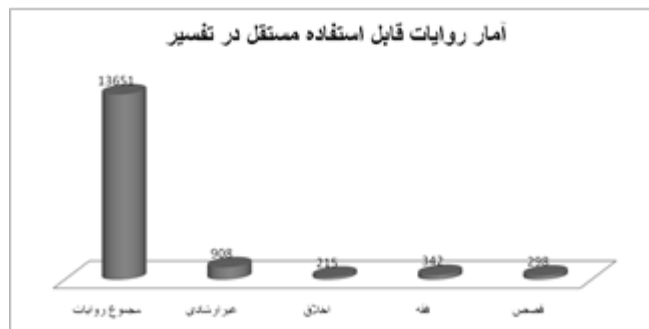
با توجه به آنچه بیان شد، از میان چهل درصد روایت غیرارشادی، ۶۶ درصد روایات مربوط به حوزه عقاید است.



نمودار ۴

در مورد روایات سایر موضوعات همچون فقه، اخلاق و قصص - که ۴۴ درصد از روایات تفسیری غیرارشادی را نیز به خود اختصاص داده - ناظر به فهم جزئیات و تفصیلات آیات با استفاده از این روایات است.

بنابراین، در روایات مستقیم، روایات غیرارشادی در حوزه اخلاق، فقه و قصص، بخش کوچکی از کل روایات را در بر دارد. این روایات حدود دو و نیم درصد کل روایات، یعنی حدود ۳۰۲ روایت است:



نمودار ۵

بسیار روشن است که این حجم کوچک قابلیت ندارد منبع دریای بی کران فهم و تفسیر قرآن قرار گیرد؛ بلکه تنها می تواند تکمله ای برای فهم قرآن باشد.

روایات تفسیری مستقیم، علاوه بر دارا بودن از حیطه های بیان شده، در سه گونه ایضاح لفظی، ایضاح مفهومی و تأویل مفهومی دسته بندی می شوند. جدول آن عبارت اند از:

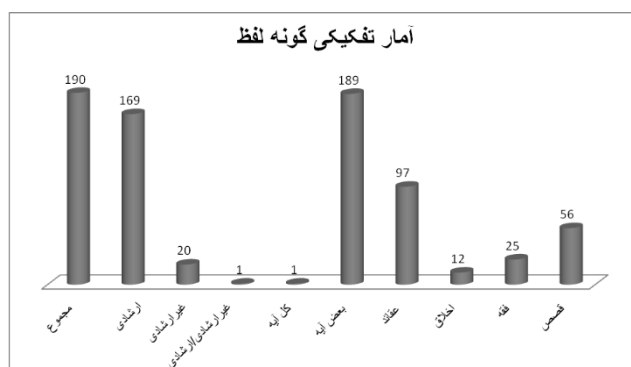
کل روایات: ۱۳۶۵۱	مجموع	لفظ	مفهوم	تأویل مفهومی
روایات تفسیری مستقیم	۲۲۰۹	۱۹۰	۲۰۱۷	۶۸
ارشادی	۱۳۳۶	۱۶۹	۱۱۶۷	۰
غیرارشادی	۹۲۰	۲۰	۸۳۴	۶۶
غیرارشادی / ارشادی	۹	۱	۶	۲
کل آیه	۵۹	۱	۳۶	۲۲
بعض آیه	۲۱۵۴	۱۸۹	۱۹۷۱	۴۶
عقاید	۱۳۵۴	۹۷	۱۲۳۲	۶۵
اخلاق	۲۱۵	۱۲	۲۰۵	۱
فقه	۳۴۲	۲۵	۳۲۰	۱
قصص	۳۰۷	۵۶	۲۵۰	۱

توضیح مطالب ارائه شده در جدول و نمودار فوق عبارت است از:

۳- ۱- ۲- ۱- گونه ایضاح لفظی

گونه ایضاح لفظی، یعنی روایاتی که یک کلمه را به لحاظ معنای لغوی، ریشه یابی، وجه تسمیه و... مورد بررسی قرار می دهد. از مجموع ۲۲۰۹ روایت تفسیری مستقیم، ۱۹۰ روایت ایضاح لفظی است؛ مانند روایت:

قال رسول ﷺ: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ قال: الإحسار الإقتار.^۱ (غیرارشادی، بعض آیه، اخلاق).



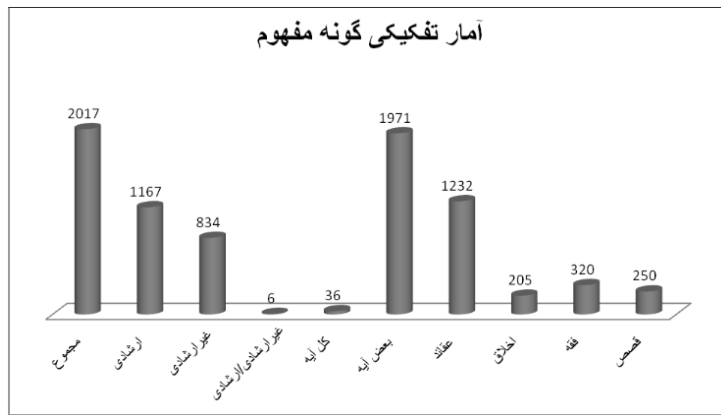
نمودار ۶

۳- ۱- ۲- ۲. گونه ایضاح مفهومی

روایاتی که به منظور بیان مراد الهی معنای الفاظ آیه، یا نسبت میان الفاظ و جملات آیه با یکدیگر را مورد اشاره قرار می‌دهد. از مجموع ۲۲۰۹ روایت تفسیری مستقیم، ۲۰۱۷ روایت ایضاح مفهومی است که اکثریت مطلق روایات تفسیری مستقیم را به خود اختصاص داده است؛ مانند روایت:

یونس بن ظبیان عنه، «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا»، امة واحدة.^۱

امام باقر (ع) در این روایت مفهوم امت قانت بیان داشته است (ارشادی، بعض آیه، عقاید).



نمودار ۷

۳- ۱- ۲- ۳. گونه تأویل مفهومی

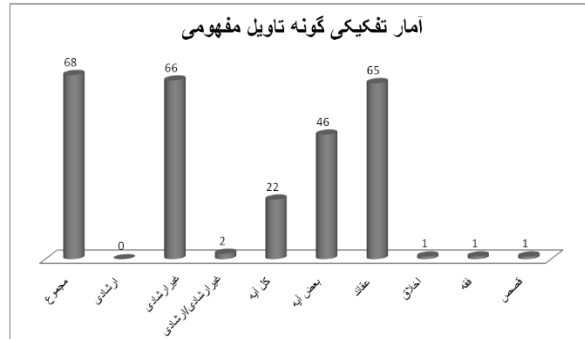
از مجموع ۲۲۰۹ روایت تفسیری مستقیم، ۶۸ روایت شامل تأویل مفهومی است؛ مانند روایت:

عن الصادق (ع) حدیث طویل یقول فیہ (ع)؛ «کهیص» معناه أنا الکافی الهادی الولی العالم الصادق الوعد.^۲

در این روایت امام باقر (ع) به معنای بطنی حروف مقطعه اول سوره مریم اشاره دارد (غیرارشادی، کل آیه، عقاید).

۱. همان، ج ۳، ص ۹۳.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۲۰.



نمودار ۸

به طور کلی با توجه به آنچه از آمار، جداول و نمودارهای مربوط به روایات تفسیری مستقیم به دست آمد، آن‌که روایت تفسیری مستقیم حدود بیست درصد روایات را در بردارد، و بیش از نود درصد آن به روایات تفسیر مفهومی اختصاص دارد. این گونه از روایات به فهم مفاهیم و الفاظ ظاهری اختصاص دارد. بنابراین، تبیین آن برای معصومان علیهم‌السلام در اولویت بوده و بیان معنای ظاهری الفاظ آیات قابل تبیین برای سایرین نیز هست.

۳-۲. روایات تفسیری غیرمستقیم

روایاتی که مستقیماً به تفسیر نمی‌پردازند، بلکه از مطالب آن‌ها می‌توان در تفسیر بهره برد. این گونه شامل: ترسیم فضای نزول، تطبیق، تأویل مصداقی، علت، استناد به قرآن، پاسخ با قرآن، قرائات مختلف، استشهاد، قرآن‌شناسی می‌شود. فراوانی این قبیل روایات به تفکیک هریک از اهل بیت علیهم‌السلام در نمودار زیر نمایان است:



نمودار ۹

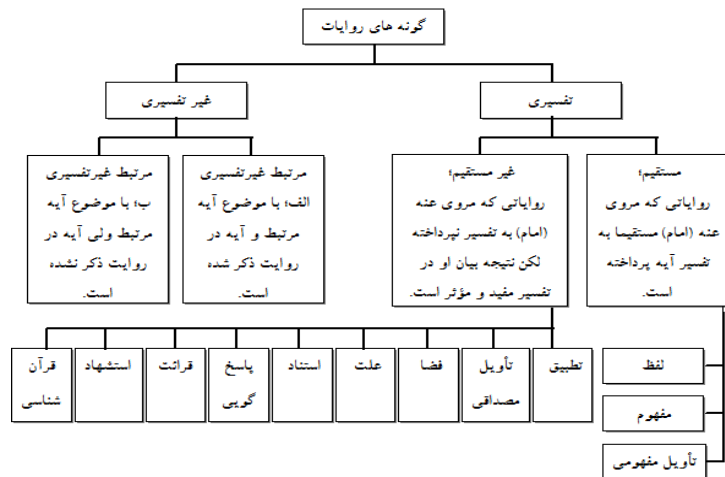
۳ - ۳. روایات غیر تفسیری

یعنی روایاتی که با وجود ارتباط با موضوع آیه، اما ارتباط تفسیری با آیه نداشته و اساساً در فرآیند پرده برداری از مراد خدا در قرآن دخالتی ندارند؛ بلکه عمدتاً نقش تکمیلی و تبیینی نسبت به آیه دارد. شامل دو دسته:

- روایات غیر تفسیری «الف»: یعنی روایاتی که آیه در متن روایت ذکر شده؛

- روایات غیر تفسیری «ب»: یعنی روایاتی که آیه در متن آن ذکر نشده، ولی مضمون روایت با آیه انطباق دارد.

نمودار ذیل گویای تقسیم بندی این گونه شناسی است:



نمودار ۱۰

۴. شرح نمودار

اصطلاحات و مفاهیم نمودار فوق گویای مطالب زیر است:

۴ - ۱. ایضاح لفظی

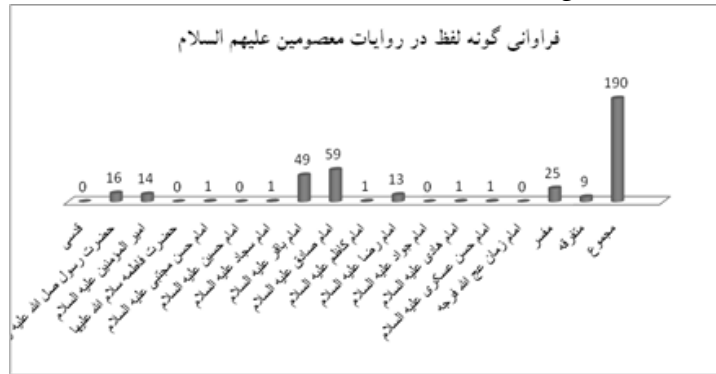
ایضاح لفظی یا لغوی، روایاتی است که کلمه‌ای را از بُعد واژه‌شناسی و معنای لغوی (و نه

مفهومی)، ریشه‌یابی، وجه تسمیه و... تبیین می‌کند؛ مانند:

فی تفسیر علی بن ابراهیم و فی روایة ابی الجارود: الرقیب الحفیظ.^۱

۱. نور الثقلین، ج ۱، ص ۴۳۷.

این روایت به معنای لغوی واژه «الرقیب» اشاره دارد. نمودار زیر گویای فراوانی احادیث هر یک از اهل بیت علیهم‌السلام در این دسته است:



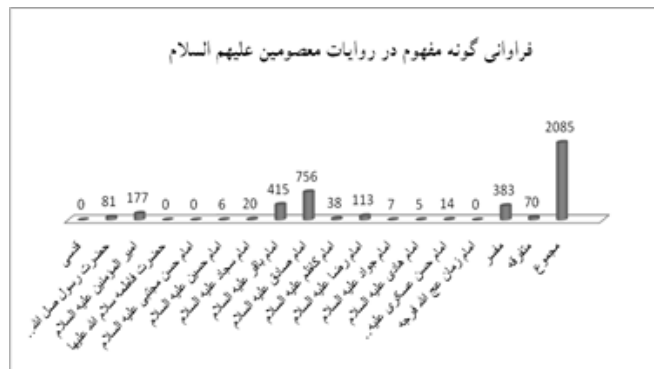
نمودار ۱۱

۴- ۲. ایضاح مفهومی

این عنوان با روایت تفسیری تطابق کامل دارد. شامل: ارائه معنای مراد از الفاظ آیه، نسبت میان الفاظ و جمله‌ها با یکدیگر است؛ مثلاً:

في تفسير العياشي عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: «أَجَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَّةُ الْأَنْعَامِ» قال: هي الاجنة التي في بطون الانعام، وقد كان أمير المؤمنين عليه السلام يأمر ببيع الاجنة.^۱

این روایت «جنین داخل رحم انعام» را به معنای «بِهِمَّةُ الْأَنْعَامِ» دانسته است. نمودار فراوانی این قبیل روایات در کلام اهل بیت علیهم‌السلام عبارت‌اند از:



نمودار ۱۲

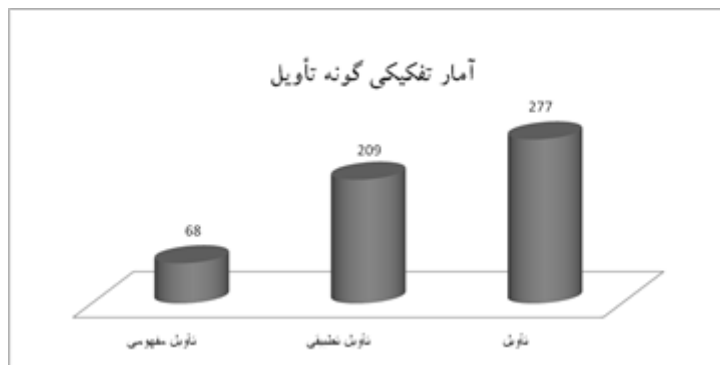
۴ - ۳. تأویل

حیطه تأویل ظاهر و باطن، مفهوم و مصداق آیه است که بدون داشتن علم الهی و از طرق عادی و ظاهر آیه نمی‌توان به آن دست یافت؛ به عنوان نمونه روایت:

المفضل قال: سألت الصادق عليه السلام عن قول الله: «أُجِلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةُ الْأَنْعَامِ»، قال: الهيمه هنا الولي والانعام المؤمنون.^۱

این روایت در تأویل آیه مورد نظر، الولی را یکی از مصداق بهیمه و مؤمنون را مصداق انعام می‌شمرد که از ظاهر لفظ چنین برداشتی غیر ممکن است.

لازم به ذکر است تأویل مفهومی که به معنای بازگشت به اصل کلام است، مستقیم به حوزه تفسیر پرداخته، و تأویل مصداقی که مصداق آیه را بیان می‌دارد، به صورت غیر مستقیم به تفسیر مربوط می‌شود. لذا در آمارها و نمودارها بخش مفهومی تأویل ملحق به ایضاح مفهومی و بخش مصداقی آن ملحق به تطبیق می‌شود. آمار تفکیکی این گونه روایات عبارت‌اند از:



نمودار ۱۳

۴ - ۴. تطبیق

تطبیق در روایات تفسیری، به معنای تطبیق ظاهری آیه (به صورت عام یا خاص) بر افراد یا شرایط مشابه در آیه است؛ مثلاً:

علی بن ابراهیم، عن علی بن الحسین، عن محمد بن الکناسی قال: حدثنا من رفعه الى أبي

۱. همان، ج ۱، ص ۵۸۳.

عبدالله علیه‌السلام فی قول الله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ﴾، قال: الذين يغشون الامام.^۱
 طبق این روایت غاشیه کسانی معرفی شده‌اند که امامت را می‌پوشانند. فراوانی آماری این گونه روایات به تفکیک هریک از اهل بیت علیهم‌السلام عبارت‌اند از:



نمودار ۱۴

۴ - ۵. ترسیم فضای نزول

در روایات مرتبط با مفهوم شأن یا اسباب نزول که به بیان زمینه‌ها، شرایط و مصداق زمان نزول یک یا چند آیه اشاره دارد، بعضاً دایره وسیع‌تری به چشم می‌خورد؛ زیرا گاه شرایط پیش از نزول ترسیم می‌شود؛ گاه بازتاب‌های پس از نزول، به تصویر کشیده می‌شود؛ به عنوان نمونه، در روایتی امام علیه‌السلام زمان نزول و اتفاقات قبل و بعد از نزول آیه نخست سوره انفال را بیان می‌نماید:

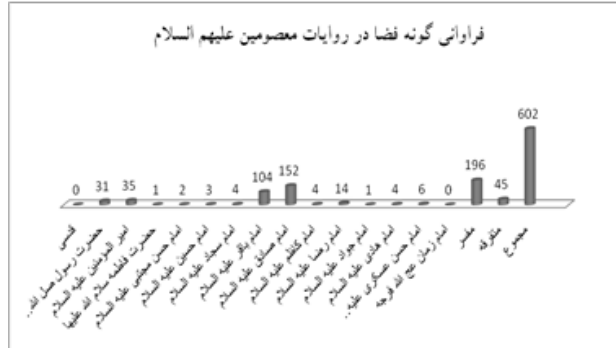
وقال: نزلت یوم بدر، لما انهزم الناس کان أصحاب رسول الله تعالى علی ثلاث فرق ...؛

امام می‌فرماید: آیه در روز بدر نازل شد؛ هنگامی که دشمن هزیمت شده و اصحاب رسول الله تعالى سه گروه بودند ...^۲

فراوانی آماری این گونه از روایات به تفکیک هریک از اهل بیت علیهم‌السلام عبارت‌اند از:

۱. همان، ج ۵، ص ۵۶۳.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۱۹.



نمودار ۱۵

۴ - ۶. علت

مد نظر قرار دادن علت حکم و حکمت رویدادهای صدور احکام در آیه، از این قبیل است. تفاوت این دسته از روایات با ایضاح مفهومی آن است که علت حکم به پاسخ شبهات عارض شده بر آیه می پردازد و حکمت هایی را بیان می دارد که ندانستن آن خللی در تفسیر مراد ایجاد نمی کند؛ مانند روایت:

في كتاب علل الشرائع الى أبي خالد الهيثم، عن أبي الحسن الثاني عليه السلام حديث طويل يقول فيه عليه السلام:
 واما ما شرط عليهن، فقال: عدتهن «أربعة أشهر وعشراً»؛ يعني إذا توفى عنها زوجها فأوجب عليها إذا أصيبت بزوجها، وتوفى عنها مثل ما أوجب عليها في حياته إذا آلى منها، وعلم ان غاية صبر المرأة اربعة أشهر في ترك الجماع، فمن ثم أوجب عليها ولها.^۱

که به علت حکم عده چهارماهه زن متوفی اشاره دارد. فراوانی آماری این گونه در کلام هریک از اهل بیت علیهم السلام عبارت اند از:



نمودار ۱۶

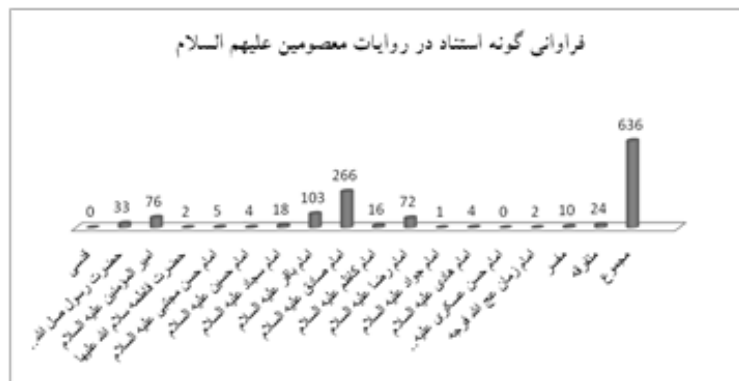
۱. همان، ج ۱، ص ۲۲۹.

۴ - ۷. استناد به قرآن

گاهی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا ائمه علیهم‌السلام ضمن بیان حکم، برای قانع ساختن مخاطب یا سؤال کننده مستند قرآنی آن مطلب یا حکم را بازگو کرده است؛ مثلاً:

علی بن ابراهیم، عن ابيه قال: قال علي بن حسان لأبي جعفر: يا سيدي، ان الناس ينكرون عليك حادثة سنك، فقال: و ما ينكرون؟ ذلك قول الله تعالى، لقد قال لنبیه: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾، فوالله ما تبعه الا علي عليه‌السلام و له تسع سنين، وانا ابن تسع سنين.^۱

در این روایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام با استناد به این آیه، سخن مخالفان خود را - که سن کم ایشان را دست آویز قرار دادند - رد می‌کند. فراوانی این گونه در کلام هریک از اهل بیت علیهم‌السلام عبارت‌اند از:



نمودار ۱۷

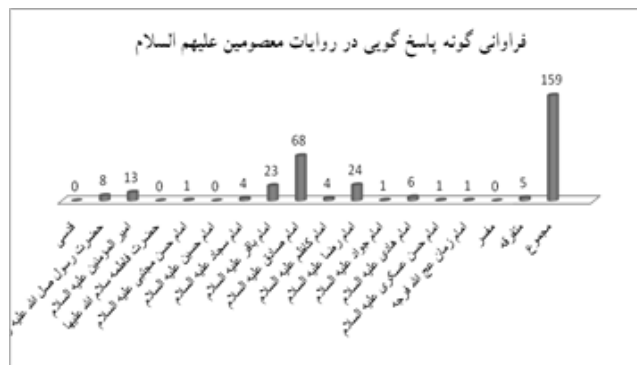
۴ - ۸. پاسخ با قرآن

گاهی پیامبر یا امام علیهم‌السلام، به صورت مستقیم به تفسیر قرآن نپرداخته‌اند، بلکه در پاسخ یک پرسش، تأیید یا اقناع مخاطب، تنها به قرائت آیه‌ای از قرآن اکتفا کرده؛ بدون آن‌که به شرح و تفسیر آن یا توضیح و انطباقش بر مورد خاصی بپردازند. برداشت مخاطب و مفسر از این گونه روایات او را در تفسیر کمک می‌کند؛ مانند:

فی أصول الكافي سهل عن ابراهيم بن محمد الهمداني قال: كتبت إلى الرجل عليه‌السلام: ان من قبلنا من

موالیک فقد اختلفوا في التوحيد، فمنهم يقول: جسم، ومنهم من يقول: صورة، فكتب بخطه: سبحان من لا يحد ولا يوصف ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.^۱

در این روایت امام علیه السلام برای پاسخ ورد بر قائلین به تجسیم، آیه را مرقوم می‌دارد. نمودار فراوانی این گونه از روایات توسط هر یک از اهل بیت علیهم السلام عبارت‌اند از:

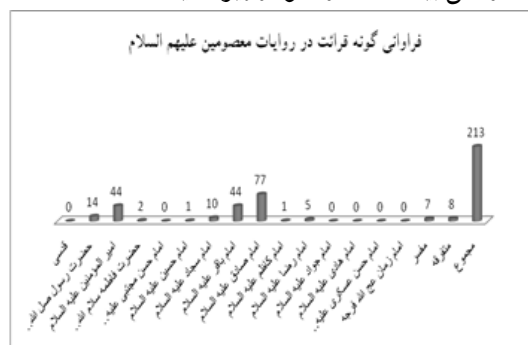


نمودار ۱۸

۴ - ۹. قرائات مختلف

در روایات مختلفی از ائمه علیهم السلام، موارد متعددی از قرائت‌های خاص معصوم علیهم السلام، و یا بیان اختلاف قرائات آیات پرداخته است. این اختلافات گاهی موجب تفسیر متفاوت آیه می‌شود؛ مثلاً: فی مجمع البیان: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً﴾ و قرء علی بن الحسین علیه السلام مبصرة بفتح المیم والصاد.^۲

فراوانی کلام هر یک از اهل بیت علیهم السلام در نمودار زیر نمایان است:



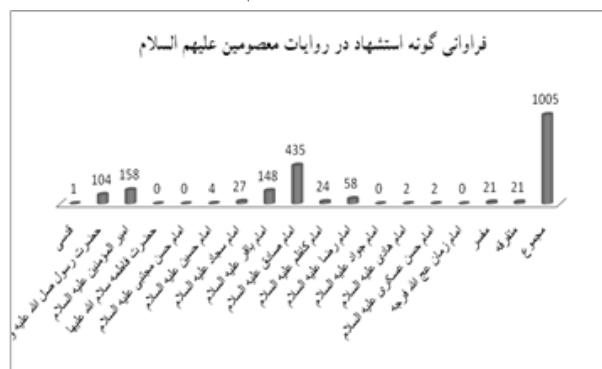
نمودار ۱۹

۲. همان، ج ۴، ص ۷۵.

۱. همان، ج ۴، ص ۵۵۹.

۴ - ۱۰. استشهاد

در برخی روایات معارف و پیام‌های آیه، بدون بیان تفسیر آن بیان شده است؛ مثلاً: فی مجمع البیان و روی العیاشی بالإنسناد عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله علیه‌السلام قال: قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: إذا نشرت الدواوین و نصبت الموازین لم ينصب لأهل البلاء میزان، و لم ينشر لهم دیوان، ثم تلا هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يُوفَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^۱.
 در این روایت حضرت علیه‌السلام در ادامه صحبت خود به آیه قرآن، بدون تفسیر و توضیح آن، استشهاد کرده است. فراوانی این گونه روایات در کلام هر یک از اهل بیت علیهم‌السلام عبارت‌اند از:



نمودار ۲۰

۴ - ۱۱. قرآن‌شناسی

این روایات به مسائل چون ناسخ و منسوخ، فضایل سور و... اشاره دارد. روایاتی که به قرائات اشاره دارند، به دلیل خصوصیتی که در فهم تفسیری دارند، از سایر روایات جدا می‌شوند. نمودار فراوانی این گونه به تفکیک هر یک از اهل بیت علیهم‌السلام عبارت‌اند از:

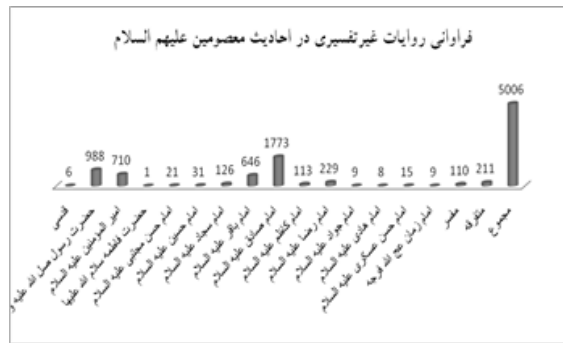


نمودار ۲۱

۴ - ۱۲. روایات غیر تفسیری

این دسته از روایات با موضوع آیه مرتبط اند، اما ارتباط تفسیری با آیه ندارد؛ مانند: فی کتاب کمال الدین و تمام النعمة باسناده الی الأصعب بن نباته، عن أمير المؤمنين عليه السلام حديث طويل يقول فيه عليه السلام: ولقد سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وأنا عنده عن الاممة بعده، فقال للسائل: ﴿وَسَمَاءُ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾ ان عددهم بعدد البروج ورب الليالي والأيام والشهور ان عدتهم كعدة الشهور^۱

مسلماً این موارد در زمره روایات تفسیری نخواهند بود. نمودار فراوانی این گونه روایات در کلام هریک از اهل بیت علیهم السلام عبارت اند از:

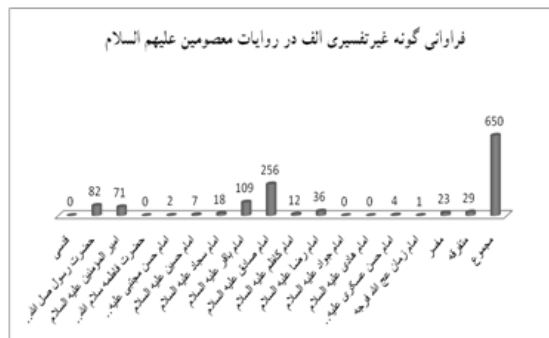


نمودار ۲۲

روایات غیر تفسیری شامل روایات گروه الف و ب است:

۴ - ۱۲ - ۱. روایات غیر تفسیری الف

یعنی روایات غیر تفسیری که با وجود ارتباط با موضوع آیه، آیه در آن ذکر شده است. نمودار آماری آن به تفکیک هریک از اهل بیت علیهم السلام در این گونه عبارت اند از:

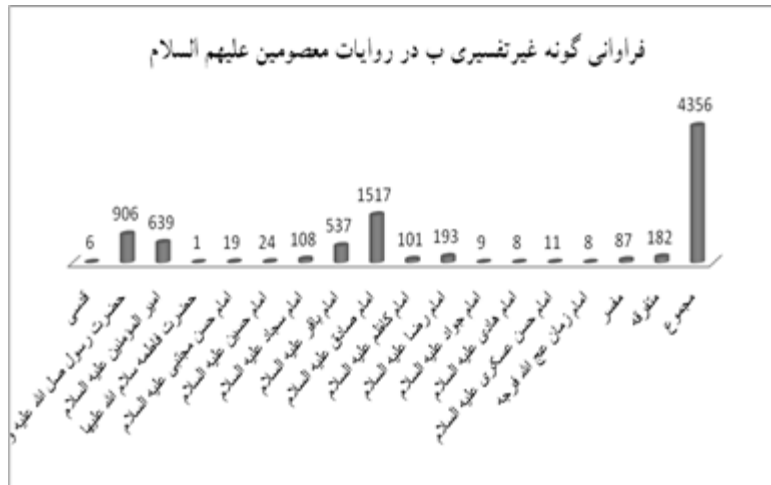


نمودار ۲۳

۱. همان، ج ۵، ص ۵۴۰.

۴ - ۱۲ - ۲. روایات غیرتفسیری ب

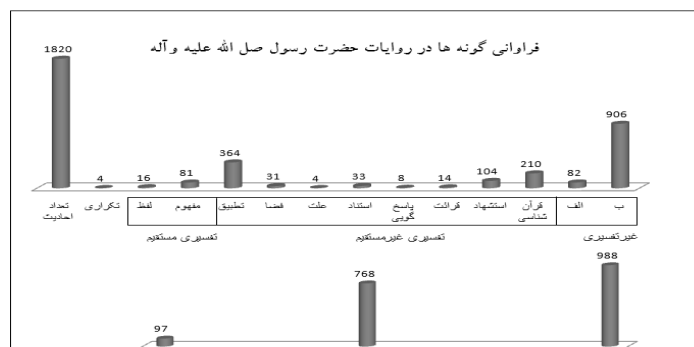
روایات غیرتفسیری را بیان می‌دارد که با وجود ارتباط با موضوع آیه، آیات در آن‌ها ذکر نشده است. نمودار آماری هریک از ائمه اطهار علیهم‌السلام در این گونه عبارت‌اند از:



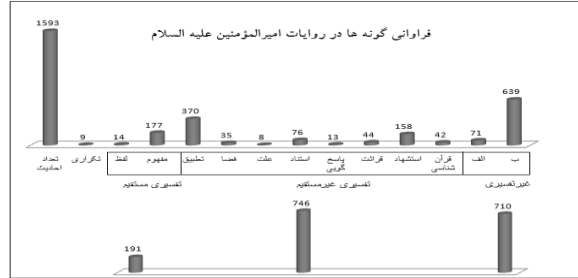
نمودار ۲۴

۵. روایات به تفکیک معصومین علیهم‌السلام بر اساس گونه‌ها

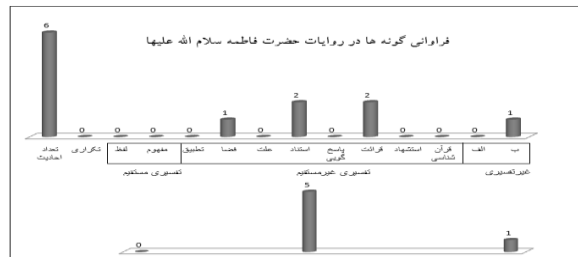
پس از تبیین انواع گونه‌های مطرح در گونه‌شناسی روایات تفسیری، لازم است گونه‌های مطرح شده در روایات هریک از معصومین علیهم‌السلام به تفکیک بررسی شود. در تفسیر نورالثقلین برای ۶۱/۲۴ درصد از کل آیات قرآن روایت نقل شده؛ یعنی مجموع ۱۳۶۵۰ روایت در تفسیر نورالثقلین شماره‌گذاری شده است. مقایسه آماری روایات معصومین علیهم‌السلام در تفکیک هریک از معصومین علیهم‌السلام و به صورت موردی و جزئی، و بر اساس گونه‌های مختلف عبارت‌اند از:



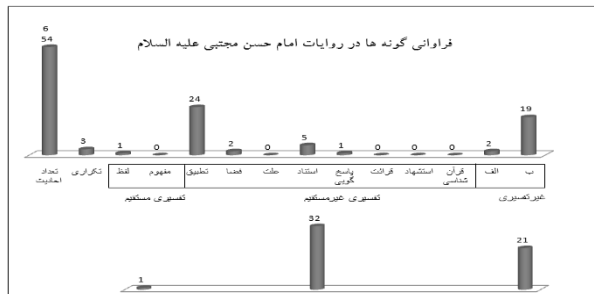
نمودار ۲۵



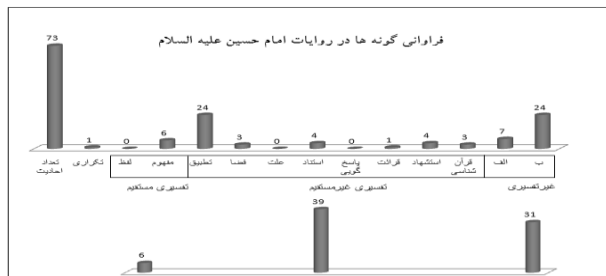
نمودار ۲۶



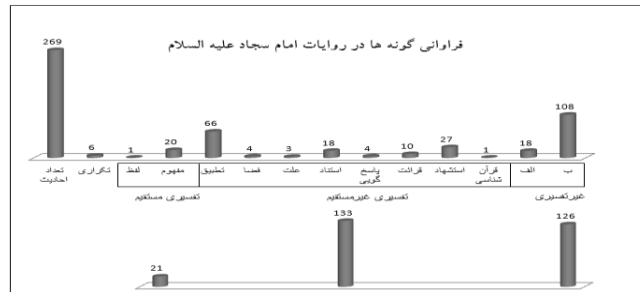
نمودار ۲۷



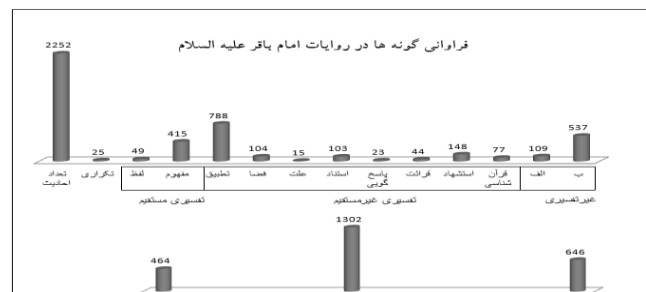
نمودار ۲۸



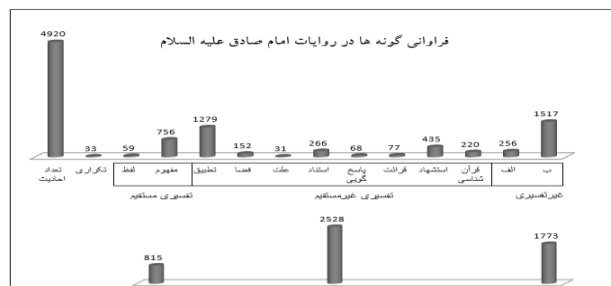
نمودار ۲۹



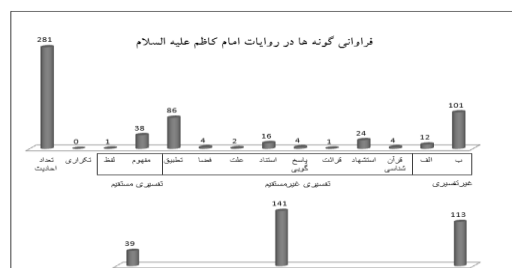
نمودار ۳۰



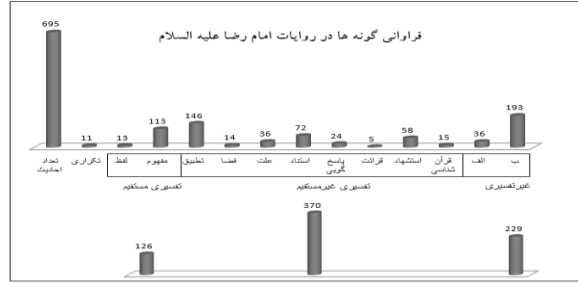
نمودار ۳۱



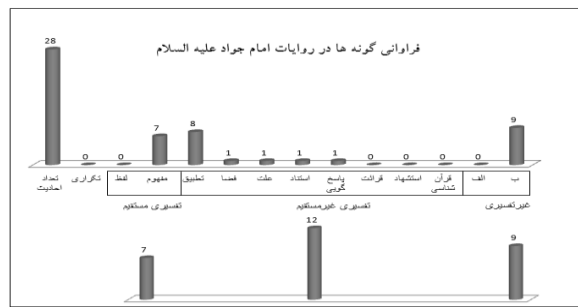
نمودار ۳۲



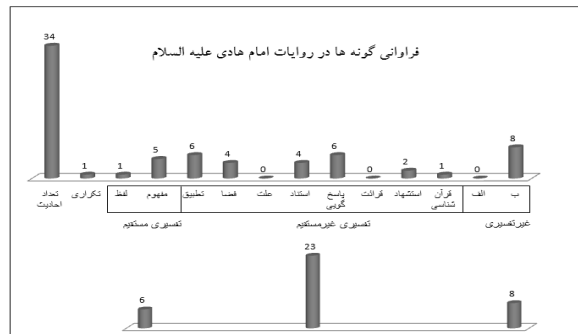
نمودار ۳۳



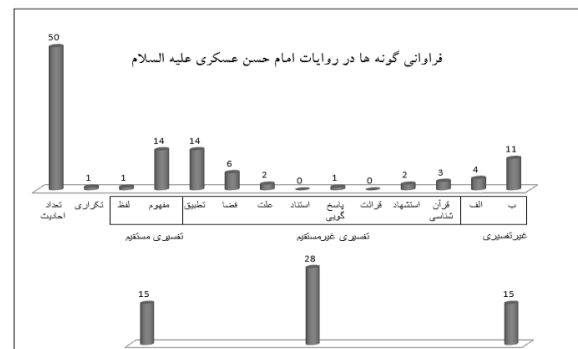
نمودار ۳۴



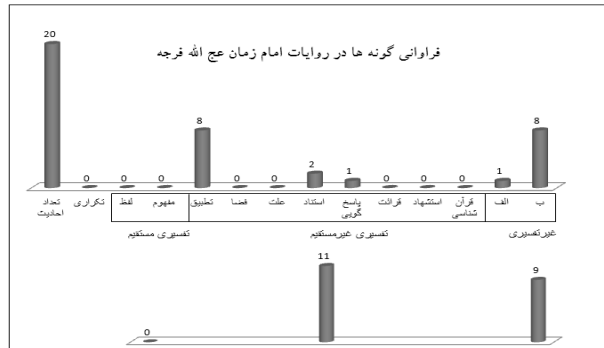
نمودار ۳۵



نمودار ۳۶



نمودار ۳۷



نمودار ۳۸

۶. تحلیل آماری نمودارها

به طور کلی تحلیل آماری این نمودارها نشان می‌دهد بالاترین آمار روایات نورالثقلین مربوط به رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، امام صادق علیه‌السلام، و امام باقر علیه‌السلام است؛ یعنی ۱۸۲۰ روایت مربوط به حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، ۴۹۲۰ روایت مربوط به امام صادق علیه‌السلام و ۲۲۵۲ روایت مربوط به امام باقر علیه‌السلام است. همچنین پایین‌ترین آمار روایات نورالثقلین احادیث قدسی با هفت روایت است که شامل روایات حضرت زهرا علیها‌السلام، و امام زمان عجل‌الله‌فرجه، به ترتیب با شش و بیست روایت است. حدود شصت درصد روایات به صورت غیرمستقیم به تفسیر پرداخته‌اند. این دسته از روایات سهم بیشتری نسبت به سایر روایات دارد؛ به این صورت که از مجموع ۱۳۶۵۱ روایت، ۷۰۵۵ روایت را به خود اختصاص داده است. از این گونه، تطبیق با ۳۵۰۵ روایت، و مفهوم با ۲۰۱۷ روایت است. بنابراین، حدود نیمی از آن مربوط به گونه تطبیق است. کمترین گونه روایات نیز به ترتیب، گونه‌های علت با ۱۰۶ روایت، گونه پاسخ‌گویی با ۱۵۹ روایت، و گونه لفظ با ۱۹۰ روایت است. حدود ۳۵ درصد از روایات موجود در نورالثقلین غیرتفسیری است. از مجموع ۱۳۶۵۰ روایت، بیشترین سهم را گونه غیرتفسیری ب (که با موضوع آیه مرتبط است، ولی آیه در روایت ذکر نشده) در بردارد. کل روایات تأویلی ۲۷۷ روایت است که بیشتر در وادی مصداق و شامل ۷۵ درصد از کل و معادل ۲۰۹ روایت است. ۲۵ درصد روایات تأویلی، به حوزه مفهوم اختصاص دارند که در مجموع ۶۸ روایت هستند. گونه تطبیق در روایات امام حسن علیه‌السلام با ۴۲٪، و گونه غیرتفسیری ب در روایات

امیرالمؤمنین علیه السلام، امام سجاد و امام زمان (عج) با ۴۰٪ از روایات، در رتبه‌های بعدی قرار دارد. از ۱۸۲ روایت پیامبر صلی الله علیه و آله، ۹۰۶ روایت غیرتفسیری ب است که ۴۹٪ از آن را تشکیل داده، و در مقایسه با سایر معصومین علیهم السلام بیشترین آمار را داراست.

تعداد ۹۶ مورد از روایات این تفسیر مربوط به روایاتی است که دو یا چند مرتبه و در مناسبت‌های مختلف توسط مؤلف ذکر شده است. این روایات به جهت تکراری بودن، گونه‌شناسی مجزا در مورد آن‌ها صورت نگرفته، و به عنوان قسم سایر گونه‌ها در آمار ذکر شده است (به عنوان مثال، روایت شماره ۷۰ سوره فاتحه، با روایت شماره ۱۰۷ در سوره بقره ذیل آیه ۳۴ تکرار شده است).^۱

نتایج

بررسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام بر پایه تحلیل آماری اولویت رسالت ایشان را در قبال قرآن را آشکار می‌سازد. نتایج و یافته‌های پژوهشی تحقیق حاضر عبارت‌اند از:

- روایت تفسیری مستقیم با تمامی گونه‌های خود به فهم مفاهیم و الفاظ ظاهر آیات می‌پردازد.
- آنچه در رسالت اهل بیت علیهم السلام نسبت به آیات قرآن اولویت داشته، به ترتیب بیان تفصیلات غیرتفسیری آیات و تطبیقات آن، و اهتمام حداکثری ایشان بر مباحث تکمیلی و تطبیقی آیات بوده، و ایشان به نحو احسن تمام اهتمام خویش را در این زمینه مبذول داشته‌اند.
- اولویت‌شناسی رسالت اهل بیت علیهم السلام و سیره ایشان در بیان روایات تفسیری مستقیم و فهم ظاهری آیات برای مردم مخاطب معصومان علیهم السلام مسئله نبوده است، چراکه فهم دریافت و پرده برداری از ظاهر آیات برای همگان ممکن بوده است.
- در روایات تفسیری غیرمستقیم دغدغه اهل بیت علیهم السلام آشکارسازی ظواهر و مفاهیم آیات نیست؛ بلکه این روایات با پرداختن به بیان مصداق، علت، و... آیات، به صورت غیر مستقیم به فهم آیات کمک می‌کنند.
- روایات غیرتفسیری تبیین بحث‌های استطرادی، تکمیلی، و مناسبتی را بر عهده دارند.
- تحلیل آماری روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام و تبیین اولویت‌شناسی رسالت ایشان در مورد قرآن حاکی از آن است که روایات غیرتفسیری اولویت اول رسالت ایشان را به خود اختصاص داده است. پس از روایات غیرتفسیری، به ترتیب میزان روایات، روایات تفسیری غیرمستقیم (بخش تطبیق)، و سپس روایات تفسیری مستقیم (شامل ایضاح لفظی، ایضاح مفهومی و تأویل مفهومی) در اولویت‌های دوم و سوم قرار دارند.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- اخلاق در قرآن، ناصر مکارم شیرازی، قم: امام علی بن ابی طالب (علیه‌السلام)، ۱۳۸۷ ش.
- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
- قرآن در اسلام، سید محمدحسین طباطبایی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۹ ش.
- کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، قم: موسسه دارالهجره، ۱۴۰۹ ق.
- لسان العرب، محمد بن مکرم بن منظور، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق.
- مبانی احتمال، شلدون راس، ترجمه: علی همدانی، اصفهان: شیخ بهایی، ۱۹۹۴ م.
- مجمع البحرین، فخرالدین بن محمد طریحی، تهران: مکتبه المرتضویه، ۱۳۷۵ ش.
- مسالک الافهام الی آیات الاحکام، جواد بن سعید فاضل، به تصحیح: محمدتقی کشفی و محمدباقر شریف‌زاده، تهران: مرتضوی، ۱۳۶۵ ش.
- نورالثقلین، عبد علی بن جمعه عروسی حویزی، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
- «اهداف قرآن»، محمود رجبی، فصلنامه معرفت، ۱۳۸۹، دوره ۷، شماره ۲۴، ص ۲۱ - ۳۰
- «بررسی کارکرد روایات تفسیری در متشابه القرآن ابن شهر آشوب مازندرانی»، محمدصادق حیدری سید علی اکبر ربیع نتاج، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۳۹۴، شماره ۲۷.
- «جایگاه آیات اعتقادی در استنباط احکام»، سید محمد علی ایازی، مجله مبانی فقهی حقوق اسلامی، ۱۳۸۷، دوره ۱، شماره ۱، ص ۸ - ۲۴.
- «روایات تفسیری شیعه گونه‌شناسی و حجیت»، مهدی مهریزی، مجله علوم حدیث، ۱۳۸۹ ش.
- «کارکردهای تطبیق در احادیث تفسیر»، مهدی رستم نژاد، فصلنامه علمی پژوهشی علوم حدیث، ۱۳۹۱، شماره ۶۴، ص ۲۳ - ۳۵.
- «نقش و کارکرد روایات تفسیری معصومان بر اساس دیدگاه علامه»، محمد تقی دیاری بیدگلی، دو فصلنامه حدیث پژوهی، ۱۳۹۰، سال سوم، شماره ۵.

**سفرهای محدثان، سرنخی برای شناخت آن‌ها و روزگارشان؛
(مطالعه موردی سفرهای ابوالفضل شیبانی)**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۸

محمد عافی خراسانی^۱

چکیده

بسیاری از محدثان برای ملاقات با مشایخ و دریافت حدیث از ایشان به سفر می‌رفته‌اند. بررسی این سفرها می‌تواند سرنخی برای شناخت بهتر شخصیت محدثان باشد و بررسی شهرهایی که ایشان برای سفرهای خود گزیده‌اند، نیز می‌تواند ما را به داده‌های ارزشمندی درباره وضعیت آن شهرها در آن روزگار رهنمون سازد. در این مقاله، برای پاسخ به این مسئله که چه نکته‌هایی را می‌توان به طور عینی از سفرهای یک محدث استفاده نمود، سفرهای حدیثی ابوالفضل شیبانی بررسی شده است. وی از محدثان نام‌آشنا در منابع فریقین بوده و سفرهای فراوانی به بسیاری از شهرهای جهان اسلام داشته است. در این مطالعه، با دقت در ویژگی‌های این شهرها، از قبیل: رواج علم حدیث در آن‌ها و اقبال دیگر محدثان به سفر به این شهرها و مذهب رایج در آن‌ها، روشن شده است که با تحلیل سفرهای ابوالفضل می‌توان به قرینه‌های قابل توجهی درباره نکته‌های زبردست یافت: علاقه فراوان وی به احادیث غریب، وجود گرایش‌های غیرامامی در وی، و پایین‌تر بودن سطح شهرهای غرب جهان اسلام نسبت به شرق در زمینه علم حدیث.

کلیدواژه‌ها: سفرهای حدیثی، جغرافیای علم حدیث، ابوالفضل شیبانی.

مقدمه

یکی از نکته‌های بسیار مهم در شناخت راویان و قضاوت درباره ایشان، این است که تنها به مراجعه به عناوین مختص به آن‌ها در کتاب‌های رجال و تاریخ بسنده نکنیم و به دیگر

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، پردیس فارابی (khorasani.m.afi@gmail.com).

قرینه‌های تاریخی نیز توجه نماییم تا از این راه، از یک سو، به شناختی دقیق‌تر از آنچه در منابع رجالی درباره‌ی ایشان گفته شده است، دست یابیم و از سوی دیگر، با بهره‌گیری از قرینه‌های خارجی، بتوانیم درستی یا نادرستی دیدگاه رجالیان را نیز درباره‌ی ایشان محک بزنیم.

یکی از قرینه‌های خارجی که می‌تواند در این زمینه کارایی داشته باشد، تحلیل سفرهای راوی در جستجوی حدیث است. به نظر می‌رسد این بررسی در مواردی می‌تواند زوایای تازه‌ای را از شخصیت آن راوی و روزگار زندگی وی آشکار سازد. به عنوان مثال:

اگر محدثی به سفرهای بسیار دور و دراز برای دریافت حدیث رفته باشد، می‌تواند نشان‌دهنده‌ی عشق وی به علم حدیث باشد. و اگر یک راوی عاشق حدیث باشد، قرینه‌ای است که می‌تواند نشان از آن داشته باشد که آن راوی به خاطر گردآوری هر چه بیش‌تر احادیث، نزد خود و رسیدن به رتبه‌ی «حافظ»، چندان توجهی به وثاقت و ضعف مشایخش و صحت و سقم احادیثی که دریافت می‌کند، نداشته است.

همچنین، سفرهای بسیار دور و دراز راوی باعث می‌شود وی بتواند حجم قابل توجهی از مشایخ را به صورت مستقیم درک کند، در صورتی که اگر وی در زادگاه خود می‌ماند، مجبور بود برای روایت از ایشان، دست‌کم از یک واسطه استفاده کند. کشف مزیت قرب اسناد درباره‌ی یک راوی، پیامدهای گوناگونی دارد، از جمله این‌که دیگر نمی‌توان از اکثر روایات اجلاً از او، به عنوان قرینه‌ای برای اثبات وثاقتش استفاده کرد.^۱ از سویی دیگر، قرب اسناد درباره‌ی محدثی که در منابع مختلف، مورد بدگمانی واقع شده است، این احتمال را برمی‌انگیزد که وی در مواردی به سندسازی روی آورده تا به قرب اسناد دست یابد.^۲

همچنین هنگامی که محدثی به شهرهای دور جهان اسلام سفر می‌کند و از مشایخ آن‌ها دریافت حدیث می‌کند، این مسئله می‌تواند فراوانی افراد ناشناس در میان استادان آن محدث را توجیه کند. توضیح این‌که یکی از عوامل مجهول بودن راویان، این بوده که برخی از محدثان برای احادیث جعلی خود، نام استادانی را که وجود خارجی نداشتند، جعل می‌کردند تا ساختگی بودن حدیث خود را پنهان کنند.^۳ اما درباره‌ی محدثی که حجم بالای

۱. برای نمونه، رک: کتاب نکاح، ص ۷۸۱۴.

۲. برای آگاهی بیش‌تر از این پیامدها، رک: «قرب اسناد در روایات ابی‌الفضل شیبانی»، عافی خراسانی، ص ۲.

۳. برای نمونه، رک: رجال ابن‌الغضائری، ص ۷۸.

استادان وی در شهرهایی دور از مراکز اصلی حدیث بوده‌اند، باید گفت که طبیعی است که بخشی از استادانش برای صاحبان منابع رجالی که عمدتاً در شهرهای مرکزی، مانند بغداد بوده‌اند، ناشناخته بمانند و در چنین حالتی، نمی‌توان روایت آن محدث از مشایخ ناشناخته را قرینه‌ای قابل توجه برای دروغگویی و ضعف وی دانست.

افزون بر آنچه گذشت، سفرهای دور و دراز حدیثی، افتخار مهمی برای محدثان به شمار می‌رفته است، به گونه‌ای که برخی از ایشان بدین منظور دست به تدریس می‌زده‌اند تا وانمود کنند که احادیث خود را در شهرهای دور شنیده‌اند، تا جایی که در علوم حدیث، اصطلاح «تدریس بلاد» را به این مسئله اختصاص داده‌اند.^۱ از این رو، هنگامی که می‌بینیم محدثی ادعای سفرهای بسیار طولانی برای دریافت حدیث دارد، باید واکاوی نماییم که آیا ادعای وی راست بوده یا برخاسته از تدریس یا دروغگویی است.

علاوه بر این‌ها، نکته‌هایی نیز از برخی از مقصدهایی که محدث برای سفر خود برگزیده یا از آن‌ها اجتناب کرده، قابل استفاده است؛ مثلاً اگر ببینیم یک محدث با وجود سفر به شهرهای بسیار مختلف، حتی ادعای سفر به شهری خاص را - که قطب حدیثی یک مذهب خاص بوده - نداشته است، می‌تواند نشان از آن داشته باشد که او، هم‌آیین با آن مذهب رایج در آن شهر نبوده است؛ به عنوان نمونه، اگر یک محدث شرق و غرب جهان اسلام را در جستجوی حدیث درنوردیده باشد، ولی حتی یک بار از «قم» به عنوان مقصد سفر خود یاد نکرده، می‌تواند قرینه‌ای باشد که آن راوی، امامی نبوده است.

همچنین گاهی راوی، به شهری برای اخذ حدیث می‌رود که هیچ فعالیت حدیثی خاصی در آن شهر گزارش نشده و نام آن شهر نیز در سندهای حدیثی بسیار کمی آمده است. چنین حالتی می‌تواند مؤیدی برای این مطلب باشد که آن راوی به جمع‌آوری احادیث غریب تمایل داشته است؛ یعنی احادیثی که کم‌تر نزد دیگر محدثان رواج داشته است؛ زیرا محدثانی در چنین شهرهایی وجود داشته‌اند که دست‌طالبان حدیث در شهرهای مرکزی، مانند بغداد، از دامان ایشان کوتاه بوده و نام بردن از ایشان در سندهای حدیثی می‌توانسته یک افتخار باشد.

علاوه بر این، اگر استادان موجود در چنین شهرهایی، احادیثی با مضمون خاص یا سندهای خاصی داشتند، به خاطر دور بودن این شهرها، محدثان دیگر به این احادیث

۱. برای نمونه، رک: النکت علی کتاب ابن الصلاح، ابن حجر، ج ۲، ص ۶۵۱.

دسترسی نمی‌یافتند و در این شرایط، تنها همان محدثی که به آن شهر سفر کرده بوده، به چنین حدیث‌هایی دست می‌یافت که این نیز، افتخاری برای محدثان آن روزگار به شمار می‌رفت.^۱

همچنین اگر بینیم محدثان به نقاط بسیار گوناگونی از جهان اسلام سفر کرده‌اند؛ اما به برخی محدوده‌های جغرافیایی (حتی شهرهای معروف آن محدوده‌ها) اصلاً قدم نگذاشته‌اند، با آن‌که در محدوده‌های دیگر، به برخی شهرهای گمنام نیز سفر کرده‌اند، این مطلب می‌تواند نشان از آن باشد که در آن محدوده خاص (دست‌کم، در روزگار آن محدثان)، فعالیت حدیثی چشم‌گیری وجود نداشته است. گاهی نیز این مسئله می‌تواند نشان‌دهنده این باشد که در آن محدوده خاص، محدثانی هم‌مذهب با آن محدثان وجود نداشته یا نادر بوده‌اند. البته، اگر این مسئله درباره یک راوی خاص مشاهده شود، ممکن است به خاطر اقتضای شغلی آن محدث نیز باشد که به آن محدوده جغرافیایی نرود.

در این مقاله، نگارنده در پی آن است تا به طور موردی به تحلیل سفرهای فراوان یکی از محدثان بزرگ پرداخته و نشان دهد که آیا نکته‌های گوناگونی که به صورت نظری بیان شد، در عمل نیز، از سفرهای راویان قابل برداشت است؟ و روش کشف این نکته‌ها چیست؟ این محدث بزرگ، ابوالفضل محمد بن عبدالله شیبانی (زاده ۲۹۷ق، درگذشته ۳۸۷ق) است. وی کوفی و مقیم بغداد بوده^۲ و محدثی بسیار پویا است که نامش در انبوهی از سند‌های احادیث فریقین به چشم می‌آید.^۳

پیشینه

کهن‌ترین منبعی که بر روی سفرهای حدیثی محدثان تمرکز نموده، کتاب الرحلة فی طلب الحدیث خطیب بغدادی است. وی در این کتاب به بیان فضیلت سفر برای دریافت حدیث پرداخته و نمونه‌های خاصی از آن را گزارش نموده است. پس از آن، هیچ اثر جالب توجهی که به طور ویژه به این پدیده پرداخته باشد، یافت نشد تا دوران معاصر که آقای نورالدین عتر در مقدمه تحقیق خود بر کتاب خطیب بغدادی، نکته‌های قابل توجهی را مطرح نموده است؛ از جمله این که اهداف سفرهای محدثان را در پنج مورد خلاصه نموده

۱. برای نمونه، رک: حکایتی درباره ابن جمعی، معاصر ابوالفضل (الجامع لأخلاق الراوی، ج ۲، ص ۱۷۵).

۲. رجال النجاشی، ص ۳۹۶.

۳. برای نمونه، رک: شعب الإيمان، ج ۷، ص ۵۲۷؛ الامالی (طوسی)، ۴۴۵ - ۶۴۳؛ الامالی الخمیسیة، ج ۱، ص ۱۵.

است: دست یابی به حدیث، اطمینان از صدور آن، دست یابی به قرب اسناد، دست یابی به آگاهی‌های وسیع‌تر در علم رجال و راویان، گفتگو با دانشمندان دیگر دربارهٔ احادیث.^۱ در سالیان اخیر نیز، مقاله‌ای دربارهٔ «سفرهای حدیثی پژوهی شیعیان به عراقین (کوفه و بصره)» نگاشته شده است.^۲ این پژوهش عالمانه، تنها بر سفرهای انجام شده به این دو شهر تمرکز نموده است.

در میان پژوهش‌های ویژه ابوالفضل نیز، هیچ اثری که به تحلیل سفرهای فراوان وی پرداخته باشد، یافت نشد. آری، آقای پاکتچی در مقاله خود، اشاره‌وار به سیر کلی سفرهای ابوالفضل می‌پردازد؛^۳ اما هیچ تحلیلی با استفاده از سفرهای ابوالفضل دربارهٔ شخصیت او و شرایط روزگارش ارائه نشده است.

۱. فراوانی سفرهای ابوالفضل

چنان‌که پیش‌تر گذشت، نکته‌های گوناگونی می‌توان از فراوانی سفرهای یک محدث برداشت نمود. در ادامه، نخست، گستردگی سفرهای ابوالفضل اثبات شده و سپس به نکته‌های مستفاد از فراوانی سفرهای او اشاره می‌شود.

۱-۱. اثبات گستره خیره‌کننده سفرهای ابوالفضل

سفرهای ابوالفضل به اندازه‌ای است که نجاشی دربارهٔ او می‌گوید:

وی تمام عمرش را در جستجوی حدیث، به سفر مشغول بود.^۴

باید دانست که هر محدثی حاضر نبوده رنج سفر به مناطق بسیار دور را به خود بدهد؛ برای نمونه، یکی از محدثان خراسان دربارهٔ محدثی دیگر می‌گوید:

او ثقه و دارای احادیث بسیار است. حتی اگر در موصل بود، به خاطر جایگاهش به سویش می‌شتافتید و...^۵

در این سخن، سفر از خراسان به موصل عراق به عنوان شاه‌فرد سفرهای مشقت‌بار اشاره

۱. مقدمهٔ الرحلة فی طلب الحدیث، ص ۲۳۱۶.

۲. رک: کتابنامه مقاله حاضر.

۳. «ابوالفضل شیبانی»، ج ۶، ص ۲۵۶۶.

۴. رجال النجاشی، ص ۳۹۶.

۵. تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۴۳۱.

شده است؛ حال آن‌که ابوالفضل ادعا دارد چندین برابر این مسافت را برای دریافت حدیث طی نموده است و از کوفه و بغداد به سوی غرب، تا اُسوان در جنوب مصر^۱ و در شرق، تا شهرهای دوردستِ خراسان بزرگ، مانند بلخ^۲ و بخارا^۳ و در جنوب، تا عَدَن در یمن^۴ و در شمال، تا شهرهای دوردستِ آذربایجان، مانند بَرْدِیج^۵ و بَزْدَعَة^۶ و مناطق دوردستِ شام و مرز روم، مانند مِصِیصه^۷ و انطاکیه^۸ رفته است.

در داخل این قلمروی بسیار وسیع نیز، وی در شهرهای بسیار متنوعی دریافت حدیث داشته است که تنها برای نمونه، به موارد زیر اشاره می‌شود: سامراء^۹، مراغه^{۱۰}، حَمَص سوریه^{۱۱}، مشهد الرضا (ع)^{۱۲}، طبریة اردن^{۱۳}، الأنبار عراق^{۱۴} و سُهرورد^{۱۵}.

۱ - ۲. پیامدهای کثرت سفرهای ابوالفضل

خطیب بغدادی دربارهٔ سختی سفر و ضرورت بازگشت سریع تربه وطن، حدیث «السَّفَرُ قِطْعَةٌ مِنَ الْعَذَابِ» را ذکر نموده و سپس توضیح برخی محدثان را در ذیل این حدیث می‌آورد:

فَإِنَّ الْمُسَافِرَ يَقَابِلُ مِنَ الْأَهْوَالِ وَ مَشَقَّةِ الْحِلِّ وَ التَّرْحَالِ وَ مُعَانَاةِ النَّصَبِ وَ شِدَّةِ التَّعَبِ وَ

۱. الامالی (طوسی)، ص ۴۵۲، ۵۹۵؛ تلخیص المتشابه، ج ۱، ص ۳۸۳؛ مناقب ابن مغزالی، ص ۱۶.
۲. دلائل الإمامة، ص ۳۱۷.
۳. کفایة الأثر، ص ۹۰.
۴. الامالی (طوسی)، ص ۴۵۴، ۴۹۶.
۵. همان، ص ۴۷۳. برای آگاهی از موقعیت بردیج، رک: معجم البلدان، ج ۱، ص ۳۷۸.
۶. الامالی (طوسی)، ص ۴۸۳. برای آگاهی از موقعیت این شهر، رک: معجم البلدان، ج ۱، ص ۳۷۹.
۷. الامالی (طوسی)، ۶۲۸، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۶۲. برای آگاهی از موقعیت این شهر، رک: معجم البلدان، ج ۵، ص ۱۴۵.
۸. الامالی (طوسی)، ص ۴۴۶؛ الجامع لأخلاق الراوی، ج ۱، ص ۱۰۶؛ المشیخة البغدادیة (التاسع)، ج ۱، ص ۱۴۹.
۹. برای نمونه، رک: الامالی (طوسی)، ص ۴۶۲، ۴۸۰، ۴۸۳؛ الأمالی الخمیسية، ج ۲، ص ۱۶۳.
۱۰. تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۴، ص ۱۶۴.
۱۱. الامالی (طوسی)، ص ۵۷۷.
۱۲. الإقبال بالأعمال الحسنة، ج ۱، ص ۴۵.
۱۳. موضح أو هام الجمع والتفریق، ج ۲، ص ۴۵۴.
۱۴. تاریخ مدینة دمشق، ج ۴۵، ص ۴۳۶.
۱۵. الامالی (طوسی)، ص ۴۸۲، ۵۸۹. همچنین گستره سفرهای ابوالفضل بسیار بیشتر از سفرهای معاصراو، جعابی (م ۳۵۵ق)، از بزرگ‌ترین محدثان بغداد است؛ در حالی که سمعانی دربارهٔ جعابی می‌گوید: «له رحلة كثيرة» (الأنساب، ج ۳، ص ۲۸۵). از این رو، باید گفت که حجم سفرهای ادعایی ابوالفضل کم نظیر است.

السَّبِيْرَمَعَ الْحَوْفِ فِي اللَّيْلِ الْبَهِيْمِ، مَا يَسْتَحِقُّ وَصْفَهُ بِأَنَّهُ الْعَذَابُ الْأَلِيْمُ.^۱

هنگامی که در این حجم از دشواری‌های سفر درنگ می‌کنیم و می‌بینیم که ابوالفضل نه چند سفر انگشت‌شمار، بلکه انبوهی از سفرهای دور و دراز داشته که تقریباً همه عمرش را دربرگرفته است، روشن می‌شود که اگر وی به راستی به این سفرها رفته باشد، قطعاً اشتیاق فراوانی به گردآوری هرچه بیشتر احادیث نزد خود داشته، که باعث شده تحمل این حجم از رنج‌ها برای مدتی به این درازی، برای وی آسان شود.

این اشتیاق در ابوالفضل می‌تواند قرینه‌ای باشد که نشان دهد وی برای آن‌که احادیث بیش‌تری دریافت کند، کم‌تر به وثاقت مشایخ خود و یا مذهب ایشان توجه نماید. و احتمالاً به همین دلیل است که ما در میان مشایخ ابوالفضل، شاهد مذاهب بسیار گوناگونی هستیم، از جمله:

محدثان بزرگ اهل سنت همچون ابن‌باغندی^۲ و بَعَوِي^۳، عبدالله بن احمد ظاهری (بزرگ مذهب ظاهریه)،^۴ طبری (که خود دارای مذهب فقهی خاصی بوده است)،^۵ از بزرگان مذاهب فقهی اهل سنت، مانند زکریا بن احمد بلخی (بزرگ شافعیان شام)^۶ و ابن‌کاس نخعی (بزرگ حنفیان کوفی)،^۷ شلمغانی (دارای عقیده انحرافی در میان امامیه)،^۸ کلینی و ابن‌همام (محدثان بزرگ امامیه)،^۹ حُمَيْد بن زياد (بزرگ واقفیه)^{۱۰}.

همچنین با توجه به توضیحی که در مقدمه گذشت، کثرت سفرهای ابوالفضل می‌تواند

۱. الجامع لأخلاق الراوی و آداب السامع، ج ۲، ص ۲۴۶.

۲. برای نمونه، رک: الفوائد المنتقاة، ص ۵۴.

۳. برای نمونه، رک: الامالی (طوسی)، ص ۶۳۵.

۴. برای نمونه، رک: تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۳۹۳.

۵. برای نمونه، رک: الامالی (طوسی)، ص ۴۸۲؛ فوائد الکوفیین، ص ۸۷.

۶. تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۹، ص ۵۸.

۷. شعب الإيمان، ج ۳، ص ۱۴۶.

۸. رجال النجاشی، ص ۳۷۹.

۹. برای نمونه، رک: الاستبصار، ج ۱، ص ۷۳؛ الامالی (طوسی)، ص ۴۴۹.

۱۰. الامالی (طوسی)، ص ۵۹۸.

۱۱. نگارنده می‌پنداشت که برای نخستین بار به تنوع مذهبی در میان استادان ابوالفضل پی برده است، تا این که بعداً دریافت که پیش‌تر در اثری ارزشمند، به این موضوع به همراه نمونه‌های فراوانی، اشاره شده است (رک: «نقش ابوالفضل در روایات تاریخ اهل بیت علیهم‌السلام»، ص ۲۲-۵۶). البته نگارنده این سطور از تنوع مذهبی مشایخ ابوالفضل برای اثبات مطالب دیگری بهره برده است.

توجهی برای فراوانی مجاهیل در میان استادان وی نیز باشد.^۱

نکته دیگری که می‌توان از فراوانی سفرهای ابوالفضل دریافت، احتمال دستیابی وی به قرب اسناد است که توضیح آن پیش‌تر گذشت. نگارنده در جایی دیگر به تفصیل، به اثبات این مسئله پرداخته است.^۲

۱ - ۳. احتمال ساختگی بودن سفرهای ابوالفضل

ممکن است اشکال شود که یک راوی همان‌طور که می‌تواند نام استادان را جعل کند، می‌تواند به دروغ، ادعای سفر به مناطق مختلف نیز داشته باشد، بلکه شاید انگیزه جعل در این مورد بیش‌تر نیز باشد؛ زیرا روایت از استادان مجهول نقطه‌ای منفی در کارنامه محدثان ایجاد می‌کرده،^۳ اما بالعکس، سفرهای حدیثی به مناطق دوردست، افتخاری برای محدثان بوده که به آن می‌نازیده‌اند و حتی برخی از محدثان برای تظاهر به این‌گونه سفرها، تدلیس می‌کرده‌اند.^۴

با توجه به این‌که همان کسانی که ابوالفضل را تضعیف کرده‌اند، از سفرهای وی بدون هیچ تشکیکی یاد کرده‌اند،^۵ شاید بتوان گفت این احتمال ضعیف می‌شود که وی این سفرها یا مقدار قابل توجهی از آن‌ها را جعل کرده باشد.

اما در مقابل، قرینه‌هایی وجود دارند که این احتمال را قابل توجه می‌سازند که ادعای وی، دست‌کم، در بخشی از این سفرها دروغین باشد، از جمله این‌که وی درباره هفت استاد گوناگونش ادعا کرده که مستقیماً از ایشان سماع کرده است، در حالی که اساساً وی نمی‌توانسته آن‌ها را مستقیماً درک کند و یا دست‌کم، در آن تاریخی که وی ادعا داشته، امکان سماع نداشته است.^۶ با آشکار شدن دروغ‌پردازی‌های ابوالفضل در این موارد، این احتمال نیز بالا می‌رود که ادعای وی در سفر به این حجم گسترده از شهرهای دور و نزدیک

۱. بخشی از استادان ابوالفضل افرادی مجهول‌الهویه‌اند که نامشان در هیچ منبعی نیامده و یا تنها اطلاعی که درباره آن‌ها ذکر شده، روایت ابوالفضل از آن‌هاست؛ برای نمونه، بنگرید به استادان ابوالفضل در سندهای ذیل: تاریخ جرجان، ص ۳۷۰؛ شعب الإيمان، ج ۵، ص ۶۸؛ الامالی (طوسی)، ص ۵۵۸، ۵۷۱.

۲. رک: «قرب اسناد در روایات ابی‌المفضل شبیبانی».

۳. تنها برای نمونه، رک: المجروحین، ج ۱، ص ۲۸۶؛ رجال النجاشی، ص ۱۲۲.

۴. برای آگاهی از نمونه‌ای از این‌گونه تدلیس، رک: تلبیس ابلیس، ص ۱۰۵.

۵. برای نمونه، رک: رجال النجاشی، ص ۳۹۶؛ تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۸۶.

۶. رک: «قرب اسناد در روایات ابی‌المفضل شبیبانی»، ص ۱۶.

جهان اسلام نیز دروغین باشد. افزون بر این، نگارنده با جستجوی فراوان، در هیچ سندی نیافت که ابوالفضل در شهری جز کوفه و بغداد، ادای حدیث کرده باشد.^۱ طبیعتاً اگر او به این حجم از سفرهای حدیثی طولانی می‌رفت، این احتمال بالا بود که دست‌کم در برخی از آن شهرها به ادای حدیث نیز پردازد و ردپایی از آن در میراث گسترده‌ای که از وی برجای مانده، مشاهده شود.

با توجه به بالا رفتن احتمالِ دروغ‌گویی ابوالفضل در بخشی از سفرهای خود، دیگر نمی‌توان از فراوانی سفرهای وی برای توجیه وجود مجاهیل در میان مشایخ وی استفاده کرد، بلکه بالعکس، احتمال ساختگی بودن این مشایخ نیز بالا می‌رود.

در دیگر نکته‌هایی که در ادامه می‌آید نیز، باید به این احتمال توجه داشت، گرچه در بیشتر این نکته‌ها، همان ادعای سفر وی به آن مناطق، نشان از انگیزه‌ او برای سفر به آن شهرها دارد و همین مطلب، برای اثبات بسیاری از نکته‌های مورد نظر، کافی است، چنان که در ادامه نیز می‌آید.

۲. سفرهای خلاف انتظار

برخی از شهرهایی که ابوالفضل برای سفر به آن‌ها برگزیده و یا از آن‌ها اجتناب کرده، به طور ویژه، نشان دهنده نکته‌هایی درباره‌ او هستند.

۲-۱. سفر ابوالفضل به أسوان

ابوالفضل در برخی سندهای خود، از أسوان به عنوان یکی از شهرهایی که در آن حدیث شنیده، یاد می‌کند، چنان‌که گذشت.^۲ این در حالی است که ذهبی أسوان را جزو شهرهایی می‌داند که هیچ نشانی از نقل و تحمّل احادیث در آن‌ها نبوده است.^۳

این مطلب، این فرضیه را مطرح می‌سازد که ابوالفضل به دنبال احادیث غریب^۴ بوده و به همین خاطر، به سراغ جاهایی مانند أسوان رفته تا به حدیث‌هایی دست یابد که نزد معمول محدثان یافت نمی‌شده است؛ چنان‌که داشتن حدیثی که نزد دیگران وجود نداشته،

۱. حتی ابن عساکر که در بسیاری از موارد، اگر محدثی در دمشق ادای حدیث کرده باشد، اشاره می‌کند، فقط به سماع

ابوالفضل در دمشق اشاره می‌کند، نه ادای حدیث او در این شهر (تاریخ مدینه دمشق، ج ۵۴، ص ۱۴).

۲. در برخی سندها، «أسوان» به «اسکران» تصحیف شده است (رک: تاریخ مدینه دمشق، ج ۴۲، ص ۳۵۶).

۳. الأمصار، ص ۲۲۷.

۴. یعنی احادیثی که کمتر نزد محدثان یافت می‌شود. برای نمونه، رک: مقدمة ابن الصلاح، ص ۲۷۰.

در نگاه برخی محدثان، یک افتخار به شمار می‌رفته است، چنان‌که گذشت. سخن خطیب بغدادی - که ابوالفضل را به روایت «غرائب الحدیث» توصیف نموده - نیز مؤیدی بر این فرضیه است.^۱

اما در مقابل، می‌توان فرضیه دیگری را نیز مطرح کرد: آنچه ذهبی درباره شهر اُسوان گفته، فقط ناظر به فضای اهل سنت است، نه شیعه؛ چنان‌که ذهبی در این کتاب خود، نامی از قم که قطب حدیث امامیه بوده است، نمی‌برد. و از سویی دیگر، ابوالفضل یا امامی است یا زیدی جارودی نزدیک به امامیه؛^۲ پس می‌توان احتمال داد که ابوالفضل در اُسوان به سراغ مشایخ شیعه رفته است، نه مشایخ اهل سنت؛ از این رو، دیگر اساساً نمی‌توان گفت چون حدیث اهل سنت در اُسوان، نادر بوده، پس رفتن ابوالفضل به آن جا برای دریافت احادیث غریب بوده است.

این احتمال با توجه به مشایخی که وی از آن‌ها در اُسوان شنیده نیز، تقویت می‌شود؛ زیرا گرچه این مشایخ مجهول‌اند؛ اما تقریباً تمام روایات ابوالفضل از آن‌ها از نظر سندی یا محتوایی، رنگ و بوی شیعیانه دارند؛^۳ برای نمونه، می‌توان به حدیثی به روایت ابن فضال از محدثان بزرگ شیعه،^۴ احادیثی در نکوهش عایشه^۵ و منقبت اهل بیت علیهم‌السلام^۶ اشاره کرد. مجموعه این موارد، نشان‌دهنده گرایش‌های شیعیانه در میان استادان وی در اُسوان است و این احتمال را تقویت می‌کند که انگیزه ابوالفضل از سفر به آن جا، دریافت تراث شیعی بوده است.

البته شایسته ذکر است که ادعای ذهبی درباره اُسوان حتی در فضای اهل سنت نیز کاملاً دقیق نیست؛ زیرا در میراث خود ایشان نیز مواردی از سماع در این شهر به چشم می‌آید.^۷ اما به هر حال، این موارد نادر است و همین ندرت، نشان می‌دهد که علم حدیث (دست‌کم در فضای اهل سنت) در آن جا بسیار کم‌رنگ بوده است. ولی به هر حال، می‌توان اعتنای

۱. تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۸۶. البته، این یک مؤید است؛ زیرا محدثان اهل سنت، با توجه به تفاوت اعتقاداتشان، ممکن است حدیثی را غریب بدانند که محدثان شیعه غریب ندانند.

۲. توضیح بیش‌تر در ادامه می‌آید.

۳. البته بر فرض پذیرش ادعای ابوالفضل در سفر به این شهر یا سماع از این مشایخ.

۴. الامالی (طوسی)، ص ۶۰۳؛ تلخیص المتشابه، ج ۱، ص ۳۸۳.

۵. الامالی (طوسی)، ص ۴۷۶.

۶. همان، ص ۴۵۹.

۷. برای نمونه، رک: الضعفاء الکبیر، ج ۳، ص ۴۵۰؛ المؤلف والمختلف، ج ۴، ص ۱۸۴۹.

ابوالفضل به اُسوان را نشانه‌ای بر تشیعِ وی دانست، نه ضرورتاً تمایل به احادیثِ غریب. اما از آن جا که نام اُسوان در هیچ سندی از میراث حدیثی امامیه نیز یافت نمی‌شود، باید گفت گرچه احتمالاً مشایخی که ابوالفضل از آن‌ها در این شهر اخذ کرده، شیعه یا دارای تمایلات شیعی بوده‌اند؛ اما به هر حال، باز هم قرینه‌ای برای علاقه ابوالفضل به اخذ احادیثِ غریب، دست‌کم در همان محتوای شیعیانه است؛ زیرا اُسوان مورد اقبال محدثان شیعه نیز نبوده است.

گفتنی است که این احتمال نیز وجود دارد که انگیزه ابوالفضل از سفر به اسوان، قرب اسناد باشد؛ چنان‌که در عمل نیز برخی از احادیثی که وی در اسوان دریافت نموده، دارای قرب اسناد است؛ مثلاً وی در یکی از آن‌ها، تنها با پنج واسطه از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند.^۱ آری، ممکن است این احتمال نیز مطرح شود که ابوالفضل به شغلی مانند تجارت برده، اشتغال داشته که رفتن به اسوان را برای وی ضروری می‌ساخته است. گرچه این احتمال به قرینه «کاتب» دانستن ابوالفضل در برخی منابع،^۲ و همچنین به قرینه سفرهایی که به برخی از مناطق عجیب و دوردستِ دیگر نیز داشته است،^۳ ضعیف می‌شود.

۲-۲. سفر نکردن ابوالفضل به قم

باید دانست با وجود گستره بسیار وسیع سفرهای ابوالفضل، هیچ شاهدهی برای سفر وی به قم یا جعل چنین سفری در مرویات وی در دست نیست.^۴ ممکن است این اشکال مطرح شود که ابوالفضل شاید به قم سفر کرده، چنان‌که از علی بن بابویه (از محدثان بزرگ قم) مستقیماً روایت کرده است؛^۵ اما از آن جا که ابوالفضل در منابع امامیه تضعیف شده است؛^۶ این احتمال وجود دارد که محدثان امامیه در طریق به احادیثِ مشایخِ قم - به ویژه، مشایخ طراز اول آن - رغبتی به استفاده از طریق او نداشته‌اند و با توجه به شهرتِ مشایخِ قم وجود طریق‌های متعدد به ایشان، در عمل نیز نیازی به استفاده از ابوالفضل به عنوان

۱. الامالی (طوسی)، ص ۶۰۳.

۲. معالم العلماء، ص ۱۴۲.

۳. پیش‌تر اشاره شد.

۴. نگارنده پیش از بازنگری در مقاله، با مراجعه به «نقش ابوالفضل در روایات تاریخ اهل بیت علیهم السلام»، ص ۱۸، دریافت که آقای ذاکری نیز به گونه دیگری به سفر نکردن ابوالفضل به قم اشاره نموده است.

۵. کفایة الأثر، ص ۲۷۲.

۶. رک: رجال ابن الغضائری، ص ۹۸؛ رجال النجاشی، ص ۳۹۶؛ رجال الطوسی، ص ۴۴۷.

طریقی برای اتصال به آن‌ها نبوده است و در نتیجه، ابوالفضل حتی اگر به قم سفر کرده بوده نیز، چندان انگیزه‌ای برای نقل روایات او از مشایخ قم وجود نداشته است.

در پاسخ باید گفت قرینه‌های گوناگونی وجود دارند که با نگاه به مجموعه آن‌ها، به نظر می‌رسد می‌توان به سفر نکردن ابوالفضل به قم اطمینان یافت:

قرینه اول این‌که ابوالفضل طبق عادت محدثان، در بسیاری از سندهای خود، از مکان سماعش یاد کرده است و جزو آن دسته از محدثان نیست که معمولاً مکان اخذ حدیث خود را ذکر نمی‌کرده‌اند. توضیح این‌که با نگاه به سندهای حدیثی امامیه روشن می‌شود که دست‌کم بخش قابل‌توجهی از محدثان این مذهب، معمولاً مکان سماع خود را ذکر نمی‌کرده‌اند،^۱ اما رویکرد ابوالفضل این بوده است که در بخش زیادی از احادیثش به ذکر شهر محل سماعش بپردازد.^۲ با توجه به این رویکرد، وقتی می‌بینیم وی در هیچ سندی از احادیث فراوانش، نامی از قم نمی‌برد، این احتمال بسیار قابل‌توجه می‌شود که وی به آن‌جا سفر نکرده است.

قرینه دوم این‌که ابوالفضل از برخی مشایخ قمی که دست‌کم مدتی از حیات خود را در قم بوده‌اند، دریافت حدیث داشته است، اما با این حال، تصریح می‌کند که از ایشان در جایی غیر از قم سماع کرده است. به عنوان مثال، وی تصریح دارد که از ابن بطنه (از محدثان بزرگ قمی) در بغداد سماع کرده است.^۳ همچنین درباره‌ی موسی بن محمد اشعری قمی (نواده‌ی دختری سعد بن عبدالله اشعری) نیز همین‌طور تصریح می‌کند که از وی در شیراز سماع کرده است.^۴

علاوه بر این، برخی اسناد که در ظاهر بیان‌گر دریافت مستقیم ابوالفضل از برخی محدثان قمی است، دچار تصحیف و تحریف شده و نشان‌دهنده‌ی ملاقات وی با آن‌ها نیست. برای نمونه، در یک سند آمده که ابوالفضل مستقیماً از علی بن محمد بن بندار قمی روایت کرده است.^۵ در حالی که اساساً ابن بندار دو طبقه قبل از ابوالفضل است و در نتیجه، بعید است ابوالفضل از وی مستقیماً دریافت کرده باشد؛ زیرا ابن بندار استاد

۱ برای نمونه، رک: سندهای احادیث الکافی.

۲ تنها برای نمونه، رک: تاریخ جرجان، ص ۳۷۰؛ الامالی (طوسی)، ص ۶۳۰؛ الامالی الخمیسیه، ج ۱، ص ۱۵.

۳ رک: رجال النجاشی، ص ۳۷۳.

۴ رجال النجاشی، ص ۴۰۷.

۵ الإقبال بالأعمال الحسنة، ج ۱، ص ۳۵۸.

کلینی است^۱ و ابوالفضل در طبقه شاگردان متأخر کلینی؛^۲ بلکه شیخ صدوق نیز با این که خودش زاده قم بوده است، همیشه با یک واسطه از ابن بندار روایت می‌کند.^۳

همچنین شایسته ذکر است که غضائری کتاب مشهوری، مانند الکافی را از ابوالفضل روایت کرده، آن هم در حالی که غضائری از اشخاص دیگری (از جمله، بزرگانی مانند ابن قولویه و تلعبیری) نیز این کتاب را روایت کرده بوده است.^۴ این مسئله، می‌تواند قرینه‌ای باشد که نشان دهد با وجود ضعف ابوالفضل، اما دیده می‌شود اصحاب امامیه، روایات مشایخ بزرگ را از وی دریافت کرده‌اند. بلکه اگر محدثان امامیه، به هیچ وجه نمی‌خواستند روایات قمی‌ها را از طریق ابوالفضل بگیرند، پس چرا از طریق او (از استادش ابن بطه) به کتابهای قمی‌ها، استفاده کرده‌اند؟ توضیح این که در الفهرست شیخ طوسی، استادان شیخ در موارد انبوهی، به وسیله ابوالفضل از استادش ابن بطه، به میراث قمی‌ها^۵ متصل شده‌اند که در میان آن‌ها، بزرگانی چون زکریا بن آدم^۶ نیز دیده می‌شوند. حتی خود ابن بطه نیز قمی بوده ولی ساکن بغداد و در دسترس دیگر محدثان امامیه آن جا بوده است، اما با این وجود، استادان شیخ طوسی از طریقی که ابوالفضل از استادش ابن بطه داشته، استفاده نموده‌اند.^۷

از قراین دیگری که سفر نکردن ابوالفضل را به قم تأیید می‌کند، این است که اگر وی به این شهر رفته بود، طبیعتاً باید از مشایخ دست اول آن جا، مانند ابن ولید، احادیثی - هر چند، کم - روایت می‌کرد، در حالی که می‌بینیم معمول مشایخ قمی‌ای که وی از آن‌ها مستقیماً روایت می‌کند، جزو مشایخ طراز اول قم به شمار نمی‌روند و از سوی دیگر، درباره برخی از مشایخ دست اول قم نیز تصریح می‌کند که از آن‌ها با واسطه، دریافت حدیث کرده است.

برای نمونه، وی محمد بن علی بن ابراهیم، یعنی پسر علی بن ابراهیم قمی صاحب تفسیر

۱. برای نمونه، رک: الکافی، ج ۵، ص ۷۶.

۲. برای نمونه، رک: الاستبصار، ج ۱، ص ۷۳.

۳. برای نمونه، رک: الأمالی (صدوق)، ص ۶۰۳؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۲۰۸. البته جز تصحیف، احتمال خلط یا سندسازی ابوالفضل در روایت از ابن بندار نیز جدی است.

۴. فهرست کتب الشیعة، ص ۳۹۵.

۵. برای نمونه، رک: فهرست کتب الشیعة، ص ۲۱۶، ۲۹۸، ۳۴۲.

۶. همان، ص ۲۰۶.

۷. البته سخن از طریق‌های ابوالفضل، نیاز به توضیحات دیگری نیز دارد که در این مقال نگنجد.

را درک کرده است،^۱ در حالی که وی جزو مشایخ مطرح قم نبوده است؛ چنان‌که نه نام و نشانی از وی در کتب رجال آمده است و نه حضوری در سندهای حدیثی دارد؛ به عنوان مثال، در هیچ جا از سندهای شیخ صدوق که بزرگ مکتب حدیثی قم است، مشاهده نمی‌شود که از وی روایت کرده باشد، به جز یک سند که شاید اشاره به نام وی داشته باشد که در آن نیز صدوق از وی در کنار چهار نفر دیگر از مشایخ امامیه روایت کرده است.^۲

همچنین ابوالفضل از احمد بن علی بن حسن بن شاذان قمی روایت کرده است.^۳ این شخص نیز گرچه در رجال نجاشی ستوده شده،^۴ اما نام وی در منابع حدیثی نیامده است؛ چنان‌که شیخ صدوق نیز به عنوان تربیت یافته بزرگ قم، هیچ روایتی از وی ندارد. ضمن این که ابن شاذان، داماد ابن قولویه یا برادرزاده او بوده^۵ و می‌دانیم که ابن قولویه ساکن بغداد بوده است، پس مسافرت وی نیز به بغداد (حتی بدون هدف علم‌آموزی) بسیار محتمل است.

اما از آن سو، باید گفت ابوالفضل هیچ‌گاه از ابن ولید، محدث طراز اول قم^۶ دریافت مستقیم نداشته است، بلکه در سندی صراحتاً با واسطه از وی روایت می‌کند.^۷

درباره روایت مستقیم ابوالفضل از علی بن بابویه نیز باید گفت که در برخی پژوهش‌ها این احتمال مطرح شده که ابوالفضل واسطه بین خود با علی بن بابویه را حذف نموده است.^۸ علاوه بر این، می‌توان گفت که حتی اگر وی واسطه را نیز حذف نکرده باشد، با توجه به سفر علی بن بابویه به بغداد،^۹ احتمال دریافت ابوالفضل از او در همان بغداد بالاست.

۱. نوادر الأثر، ص ۲۴۷.

۲. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۷۵. البته بعید نیست «محمد» در «محمد بن علی بن ابراهیم» - که ابوالفضل از او یاد کرده - تصحیف از «احمد» باشد که در این صورت، وی دیگر از مشایخ مجهول قم نیست؛ زیرا شیخ صدوق روایات انبوهی از احمد دارد و در بخشی از آن‌ها بروی ترصی نیز نموده است؛ برای نمونه، رک: عیون أخبار الرضا علیه السلام،

ج ۲، ص ۶؛ الأمالی (صدوق)، ص ۵۸۸.

۳. الإقبال بالأعمال الحسنة، ج ۱، ص ۳۸۴.

۴. رجال النجاشی، ص ۸۴.

۵. رک: مستدرک الوسائل، الخاتمة، ج ۳، ص ۱۳۸.

۶. رجال النجاشی، ص ۳۸۳.

۷. الإقبال بالأعمال الحسنة، ج ۱، ص ۳۸۴.

۸. «اتهام ابوالفضل شیبانی به تحریف و جعل اسناد، عیارسنجی رویکرد رجالیان متقدم و متأخر»، عمیدرضا اکبری؛ محمدتقی ذاکری، پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی (در آستانه چاپ).

۹. رجال النجاشی، ص ۲۶۳.

۳. دلایل مسافرت نکردن ابوالفضل به قم

به نظر می‌رسد می‌توان دو فرضیه مهم برای انگیزه ابوالفضل از این کار بیان کرد:

۳-۱. فرضیه اول، علاقه ابوالفضل به احادیث غریب

میراث حدیثی قم به خاطر مرکزیت آن رواج و شهرت بیش‌تری داشته است. بنابراین، برای ابوالفضل که متمایل به احادیث غریب بوده، سفر به قم که پراز احادیثی بوده که نزد دیگر محدثان نیز یافت می‌شده، چندان جذابیتی نداشته است، بلکه میراث شهرهایی دور و کم‌شهرت مانند بردیج آذربایجان و أسوان مصر که کم‌تر نزد محدثان یافت می‌شده است، برای وی جذابیت بیش‌تری داشته است.^۱ از دیگر مقصدهای سفر ابوالفضل که چندان مشهور نبوده و مؤید این فرضیه‌اند، می‌توان برای نمونه، به این شهرها اشاره کرد: بَعْرَاس^۲ (در شام)، قُوص^۳ (در شرق مصر) و أَرْتَاح^۴ (در نزدیکی حلب).^۵

همچنین باید به سفر وی به شیراز^۶ و فِیْومِ مِصر^۷ اشاره کرد که گرچه این شهرها (به ویژه شیراز) شهرهای گمنامی نیستند، اما فعالیت حدیثی چشم‌گیری در آن‌ها، دست‌کم در سده‌های اولیه اسلامی یافت نمی‌شود؛ چنان‌که ذهبی تصریح می‌کند که حدیث در شیراز کم است و افراد کمی به آن برای دریافت حدیث سفر کرده‌اند.^۸ نام فِیْومِ نیز در هیچ سند حدیثی در منابع فریقین یافت نشد.

اما باید گفت با این وجود، این فرضیه چندان کارآمد نیست؛ زیرا ابوالفضل به شهرهای

۱. آقای ذاکری این احتمال را مطرح کرده که ابوالفضل پنداشته که تمام میراث قم به بغداد منتقل شده و دیگر چیزی

ویژه ایشان باقی نمانده تا بخواهد به قم برود (رک: نقش ابوالفضل در روایات تاریخ اهل بیت علیهم‌السلام، ص ۱۸).

۲. تلخیص المتشابه، ج ۲، ص ۸۰۴.

۳. رک: معجم البلدان، ج ۱، ص ۴۶۷.

۴. الأمالی الخمیسیة، ج ۱، ص ۱۵.

۵. رک: الأنساب، ج ۱۰، ص ۵۱۱؛ معجم البلدان، ج ۴، ص ۴۱۳.

۶. کفایة الأثر، ص ۶۲؛ دلائل الإمامة، ص ۱۴۳؛ الامالی (طوسی)، ص ۵۹۷، ۶۱۰.

۷. رک: معجم البلدان، ج ۱، ص ۱۴۱.

۸. رجال النجاشی، ص ۴۰۷؛ تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۶۷.

۹. الامالی (طوسی)، ص ۴۹۰.

۱۰. الأمصار، ص ۲۲۳.

مشهور بسیاری نیز سفر داشته است، مانند: دمشق،^۱ بصره،^۲ قزوین،^۳ جرجان،^۴ موصل،^۵ حلب،^۶ بلخ و بخارا.^{۷، ۸}

۳ - ۲. فرضیه دوم، امامی نبودن ابوالفضل

فرضیه دوم امامی نبودن ابوالفضل است. بی‌توجهی وی به مرکز حدیث امامیه با وجود ادعای سفر به شهرهای بسیار مختلف جهان اسلام، این احتمال را برمی‌انگیزد که ابوالفضل امامی مذهب نبوده است که هیچ رغبتی حتی به جعل سفر به این مکان را نداشته است؛ خصوصاً که قرینه‌های گوناگون دیگری نیز این فرضیه را تقویت می‌کنند؛ از جمله این‌که در میان کتاب‌هایی که خود ابوالفضل نگاشته است، چند عنوان مختلف وجود دارند که همگی با زیدی بودن وی سازگاری دارند، مانند: من روی عن زید بن علی بن الحسین، فضایل زید و الشافی فی علوم الزیدیه.^۹ البته برخی محققان، با پژوهش درباره کتاب اخیر، احتمال داده‌اند که این کتاب در واقع همان روایت ابوالفضل از مُسند زید بن علی (از منابع مهم زیدیه) است.^{۱۰} اما نقش محوری ابوالفضل در روایت این کتاب، خود، مؤیدی دیگر بر تمایلات زیدی اوست. ابوالفضل کتاب دیگری با عنوان اخبار ابی حنیفه نیز نگاشته که قرینه‌ای دیگر بر نزدیکی اش به زیدیه است؛ زیرا زیدیان رابطه نزدیکی با ابوحنیفه داشته‌اند.^{۱۱}

۱. برای نمونه، رک: الامالی (طوسی)، ص ۴۵۲؛ الامالی الخمیسیه، ص ۱، ص ۸۵؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۵۴، ص ۱۴.

۲. رک: نوادر الأثر، ص ۲۷۹؛ الامالی (طوسی)، ص ۵۰۴، ۵۹۴.

۳. الامالی (طوسی)، ص ۵۷۱، ۵۹۰.

۴. همان، ص ۵۱۸.

۵. همان، ص ۵۰۹، ۵۹۱، ۶۳۹.

۶. همان، ص ۶۳۲؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۲۶، ص ۳۸۷؛ ج ۵۴، ص ۱۴.

۷. پیش‌تر به این دو شهر اشاره شد.

۸. ابوالفضل در مکه (برای نمونه، رک: الامالی (طوسی)، ص ۴۴۸، ۴۷۸) و مدینه (همان، ص ۵۸۷) نیز دریافت حدیث داشته، اما شاید سفر وی به این دو شهر به خاطر حج و زیارت بوده، نه فقط برای دریافت حدیث، از این دو تنها به عنوان مؤید یاد می‌کنیم. ضمناً آنچه گفته شد، در صورتی است که مشایخی که ابوالفضل از آن‌ها در شهرهای مشهوری، مانند دمشق، اخذ حدیث کرده است، مشایخ کمتر شناخته‌ای نباشند؛ و گرنه باز هم مؤید دیگری برای تمایل وی به حدیث غریب است که توضیح آن، مجال دیگری می‌طلبد.

۹. رجال النجاشی، ص ۳۹۶.

۱۰. «ابوالفضل شبیبانی و نسخه کتاب الشافی فی علوم الزیدیه»..

۱۱. برای نمونه، رک: مقاتل الطالبیین، ص ۱۴۱، ۳۲۴.

اما این فرضیه نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا اولاً، حتی اگر بپذیریم که ابوالفضل امامی نبوده است، دلیلی ندارد که به خاطر امامی بودن قم به آنجا سفر نکرده باشد؛ زیرا چنان که گذشت. وی در موارد بسیاری از روایانی از مذاهب گوناگون اسلامی روایت کرده است، به گونه‌ای که با توجه به آن، روشن می‌شود که نمی‌توان اختلاف مذهبی را دلیل سفر نکردن وی به قم دانست.

ثانیاً، قرینه‌های گوناگونی بر امامی بودن ابوالفضل دلالت دارند، از جمله این که نجاشی که بر احدی از غیر شیعیان و حتی شیعیان غیر امامی ترخم نمی‌کند، بر وی ترخم نموده است.^۱ بلکه برخی از عالمان امامیه که شاگرد مستقیم ابوالفضل بوده‌اند، نیز بر وی ترخم نموده‌اند.^۲ بلکه برخی از ایشان در موارد متعددی بر وی ترخمی نموده‌اند که بالاتر از ترخم است.^۳

همچنین ترخم و ترخمی خود ابوالفضل نسبت به برخی از محدثان امامیه، مانند ابوعلی بن همام^۴ و ابوعبدالله جعفر علوی^۵، نیز مؤیدی دیگر بر امامی بودن اوست.^۶ بلکه حتی درباره عنوان کتاب‌های وی نیز نکته‌هایی وجود دارد که اثبات زیدی بودن وی را دشوار می‌سازد.^۷ در پایان، باید گفت با توجه به ناستواری فرضیه‌های پیش گفته، انگیزه ابوالفضل از نرفتن به قم، همچنان در هاله‌ای از ابهام می‌ماند.^۸

۴. سفر نکردن ابوالفضل به غرب جهان اسلام

با این که ابوالفضل در موارد انبوهی، از مکان‌های سماع حدیثش یاد می‌کند، اما در میان آن‌ها، غربی‌ترین نقطه‌هایی که از آن‌ها نام می‌برد، شهرهایی از مصر است که پیش‌تر به آن‌ها

۱. رجال النجاشی، ص ۲۵۴.

۲. رک: مائة منقبة، ص ۲۴، ۵۳، ۱۶۹؛ نوادر الأثر، ص ۳۲۷.

۳. برای نمونه، رک: کفاية الأثر، ص ۳۰، ۱۷۵، ۱۸۷، ۱۹۳.

۴. رک: بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۲۳. برای آگاهی از جلالت و امامی بودن ابن همام، رک: رجال النجاشی، ص ۳۷۹.

۵. الامالی (طوسی)، ص ۶۲۱؛ برای آگاهی از امامی بودن او، رک: رجال النجاشی، ص ۱۲۲.

۶. البته اگر این‌ها جزو اضافات مؤلفان یا تصحیف و اضافات ناسخان نباشد و یا ابوالفضل اهل تسامح مذهبی نباشد.

۷. نگارنده در مقاله «بررسی و بازسازی کتاب‌های ابوالفضل شیبانی» (آینة پژوهش، در آستانه چاپ) به تفصیل بدان پرداخته است.

۸. البته ممکن است این احتمال نیز مطرح شود که دلیل خودداری وی از ادعای سفر به قم، این بوده که با وجود انبوهی از محدثان این مرکز مهم شیعه، ادعای وی قابلیت راستی‌آزمایی داشته و باعث رسوایی او می‌شده است. اما باید گفت برخی از شهرهای دیگری که ابوالفضل ادعای سفر به آن‌ها را داشته نیز، محدثان بسیاری داشته‌اند؛ مانند دمشق.

اشاره شد و نگارنده با آن که تقریباً تمام سندهای احادیث ابوالفضل را در منابع چاپ شده امامیه، اهل سنت و زیدیه از نظر گذرانده، در هیچ سندی نیافت که وی در شهری از مناطق غربی تر جهان اسلام^۱ دریافتی داشته باشد. از سویی دیگر، منابعی که به شرح حال ابوالفضل پرداخته‌اند، نیز مناطقی غربی تر از مصر را برای سفرهای وی ذکر ننموده‌اند.^۲

با توجه به این که سفرهای طولانی برای دریافت حدیث، افتخار بزرگی برای محدثان بوده است (چنان که گذشت). بنابراین، بعید است که ابوالفضل سفری به شهرهای غربی داشته و هیچ نامی از آن‌ها در میراث گسترده احادیث خود، نبرده باشد. بدین ترتیب، روشن می‌شود که مقصد سفرهای ابوالفضل، تنها مناطق مرکزی و شرقی جهان اسلام بوده است. شایسته بررسی است که چرا عاشق حدیثی مانند ابوالفضل، هیچ سفری به غرب اسلامی نداشته است.

به نظر می‌رسد در تحلیل این امر، می‌توان سه فرضیه را مطرح کرد: یک فرضیه این است که این مطلب نشان از کم‌اهمیتی مراکز غربی در آن روزگار نسبت به مراکز شرقی در زمینه علم حدیث است و یا دست‌کم، نگاه محدثان شرقی چنین بوده است. فرضیه دیگر این است که شیعه به ویژه امامیه، بیش‌تر در شرق اسلامی بوده‌اند، و از این رو، ابوالفضل به غرب نرفته است. و از فرضیه‌های دیگر این است که عمر ابوالفضل کفاف نداده است تا به غرب نیز برود یا این که شغل او، چنین اقتضایی نداشته است.

۴ - ۱. پایین‌تر بودن سطح علم حدیث در غرب اسلامی

از میان این فرضیه‌ها، بهترین فرضیه همان فرضیه نخست است؛ زیرا شمار قابل توجهی از محدثان مختلف در مشرق اسلامی سفر حدیثی به غرب نداشته‌اند که نشان می‌دهد بی‌اقبالی به آن سرزمین، ویژه ابوالفضل نیست، بلکه رویکردی فراگیر در میان محدثان مشرق بوده است.

برای نمونه‌ای از محدثان برجسته‌ای که در کارنامه سفرهای متعدد ایشان هیچ اشاره‌ای به غرب نیست، می‌توان به صاحبان صحاح سته اشاره کرد: بخاری،^۳ مسلم،^۴

۱. یعنی سرزمین‌های اسلامی شمال آفریقا و اندلس.

۲. رک: تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۸۶؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۵۴، ص ۱۴.

۳. تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۵؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۲، ص ۳۹۴ - ۳۹۵.

۴. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۱۰۱؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۵۸، ص ۸۵.

ابن ماجه،^۱ ابوداود سجستانی،^۲ ترمذی^۳ و نسائی^۴. بسیاری از محدثان بزرگ دیگر در بعدی نیز سفری به غرب نداشته‌اند، مانند: ابوَعوانه اسفراینی،^۵ حاکم نیشابوری،^۶ ابن طاهر مقدسی،^۷ ابوطاهر سیلفی.^۸

گذشته از این‌ها، در میان شماری از محدثان مشرق که به عنوان «رَحَالَة» (= بسیار سفرکننده) یاد شده‌اند، نیز کسی یافت نمی‌شود که یادی از سفر به غرب کرده باشد، مانند: ابوالحسن سلامی،^۹ ابوالعباس اصم،^{۱۰} ابوالحسین حُلوانی،^{۱۱} ابوصالح بن مهدی.^{۱۲} البته باید توجه داشت که در اندلس نیز محدثان بزرگی بوده‌اند، مانند بَقِیِّ بن مَخْلَد (درگذشته ۲۷۶ق) که علم حدیث به وسیله وی در آن جا منتشر شده است.^{۱۳} اما به هر حال، با نگاه به منابع گوناگون به نظر می‌رسد این محدثان در اندلس بسیار کم‌تراز شرق بوده‌اند. به عنوان مثال، ذَهَبی از حدیث شناسان بزرگ اهل سنت که کتاب الأُمصار ذوات الآثار را در بیان وضعیت علم حدیث در شهرهای مختلف جهان اسلام نگاشته است، در شهرهای مشرق و مرکز اسلامی به تفصیل درباره عالمان هر شهر سخن می‌گوید،^{۱۴} اما هنگامی که به اندلس می‌رسد، درباره کُلِّ اندلس تنها به اندازه یکی از شهرهای مشرق سخن می‌گوید.^{۱۵} بلکه درباره بقیه شهرهای غرب (غیر از اندلس) مانند قیروان و فاس نیز تنها از یک نفر نام می‌برد و تصریح می‌کند که حدیث چندانی در آن جا وجود نداشته است.^{۱۶} درنگ در

۱. التذوین فی أخبار قزوین، ج ۲، ص ۴۹.
۲. رک: تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۵۶؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۲۲، ص ۱۹۱.
۳. الأنساب، ج ۳، ص ۴۲.
۴. سیر أعلام النبلاء، ج ۱۴، ص ۱۲۷.
۵. الأنساب، ج ۱، ص ۲۲۳؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۷۴، ص ۱۴۵.
۶. الإرشاد (خلیلی)، ج ۳، ص ۸۵۱.
۷. تاریخ مدینه دمشق، ج ۵۳، ص ۲۸۰.
۸. ذیل تاریخ بغداد، ابن نجار، ج ۲۱، ص ۴۶.
۹. تاریخ بغداد، ج ۱۰، ص ۱۴۷.
۱۰. الأنساب، ج ۱، ص ۲۹۱ - ۲۹۲.
۱۱. همان، ج ۴، ص ۲۱۵.
۱۲. تاریخ اصبهان، ج ۲، ص ۱۷۳.
۱۳. برای نمونه، رک: تاریخ العلماء و الرواة، ج ۱، ص ۱۰۸.
۱۴. برای نمونه، رک: الأُمصار، ص ۲۰۵ - ۲۲۵.
۱۵. همان، ص ۱۸۴ - ۱۸۸.
۱۶. همان، ص ۱۸۹ - ۱۹۲.

سخنان ذهبی، واضح‌تر می‌سازد که علم حدیث در شرق اسلامی قابل مقایسه با غرب نبوده است.

از دیگر قرینه‌ها در این باره، شعری از ابن خُزم اندلسی است. وی می‌گوید: «من در آسمانِ دانش مانند خورشید تابانم، اما تنها عیب من این بود که از غرب [یعنی اندلس] طلوع کردم».^۱ این سخن، نشان از آن دارد که در نگاه مردم آن روزگار، سطح سرزمین‌های غربی پایین‌تر بوده، و همین عامل، گاهی سبب ناشناخته ماندنِ عالمی بزرگ در آن دیار می‌شده که اگر هم در مشرق بود، بسیار مشهورتر می‌شد.

همچنین باید گفت حتی اگر فرض بگیریم که پیش از بقی بن مخلد، علم حدیث چندان حضوری در غرب نداشته و پس از وی در آن جا رونق گرفته است، باز هم می‌بینیم که محدثان شرقی پس از او نیز اقبالی به سفر به غرب نداشته‌اند، چنان‌که کسانی مانند حاکم نیشابوری، ابن طاهر مقدسی و ابوطاهر سلفی که پیش‌تر از آن‌ها یاد شد، همگی چندین طبقه پس از ابن مخلد زیسته‌اند، ولی در کارنامه خود، هیچ سفری به غرب ندارند.

۴ - ۲. فرضیه‌های دیگر و اشکال‌های آن‌ها

به نظر می‌رسد فرضیه دوم کاملاً مردود است؛ زیرا اولاً، چنان‌که گذشت، ابوالفضل از انبوهی از مشایخ مذاهب گوناگون غیر از امامیه در شهرهای گوناگون مشرق اخذ حدیث کرده است، پس نمی‌توان گفت که او به خاطر نبود امامیه در غرب به آن جا نرفته است. ثانیاً، چنان‌که گذشت، اساساً مناقشاتی درباره امامی بودن ابوالفضل وجود دارد.

با توجه به آنچه در اثبات فرضیه اول گذشت، این فرضیه نیز تضعیف می‌شود که عمر ابوالفضل برای سفر به غرب کفاف نداده است؛ زیرا همین که محدثان گوناگون در روزگارهای مختلف و شهرهای گوناگون مشرق، اقبالی به سفر به غرب نداشته‌اند، نشان از آن دارد که این مطلب به عنوان یک ارتکاز بین آن‌ها بوده و بعید است این شمار از محدثان، مشتاق سفر به غرب بوده‌اند، اما عمر هیچ کدام از آن‌ها برای سفر به آن جا کفاف نداده باشد. علاوه بر این، این احتمال نیز مطرح نیست که ابوالفضل به خاطر اقتضای شغلی به غرب نرفته باشد؛ زیرا چنان‌که گذشت در برخی منابع آمده که شغل وی کاتب بوده و این شغل، تفاوتی بین سفر به شرق یا غرب ندارد.

۱. جذوة المقتبس، ص ۴۵۱؛ فهرسة اثبیلی، ص ۳۷۳.

در پایان، باید گفت حتی در صورتِ دروغ بودن ادعای ابوالفضل در سفرهای خود، باز هم آسیب چندانی به آنچه با توجه به عدم سفرِ وی به غرب گفته شد، وارد نمی‌شود؛ زیرا همین که وی حتی در ادعای دروغین سفر به مناطق گوناگون، این انگیزه را نداشته است که نامی از شهرهای غربی به میان آورد، خود نشان از آن دارد که غرب در میان محدثان جایگاهی نداشته است، تا جایی که حتی انگیزه جعل سفر به آن جا نیز در میان ایشان نبوده است.

نتیجه

حجم سفرهای ابوالفضل به اقصی نقاط جهان اسلام می‌تواند قرینه‌ای قابل توجه برای مطالب مختلف درباره او باشد؛ از جمله: عشق فراوان او به جمع‌آوری حدیث و در نتیجه آن، توجه کم‌تری به وثاقت استادانش؛ طبیعی بودن وجود مجاهیل بسیار در میان استادان وی به دلیل دور بودن ایشان از مراکز علمی، مانند بغداد و در نتیجه، ناشناخته ماندن آن‌ها؛ دسترسی مستقیم وی به مشایخ فراوان و در نتیجه، برخورداری از قرب اسناد.

همچنین علاقه ابوالفضل به سفر به شهرهایی بسیار گمنام در علم حدیث، مانند اُسوان، می‌تواند نشان از تمایل وی به احادیث غریب باشد. و از سوی دیگر، مسافرت نکردن ابوالفضل به قم، با وجود عشق فراوان وی به حدیث و گستره وسیع سفرهای وی، قابل توجه است و شاید قرینه‌ای بر امامی نبودن وی باشد. نیز ممکن است علاقه ابوالفضل به احادیث غریب بوده که باعث شده وی به شهرهایی با مشایخ گمنام برود، اما به قم (قطب حدیثی امامیه) سفر ننماید. به هر حال، هر دوی این احتمالات قابل خدشه‌اند.

افزون بر این‌ها، سفر نکردن ابوالفضل به غرب جهان اسلام، قرینه قابل توجهی است که نشان می‌دهد غرب اسلامی، دست‌کم در علم حدیث، بسیار پایین‌تر از شرق بوده و در نتیجه، علی‌رغم اشتیاق محدثان غرب برای مسافرت به مشرق اسلامی، محدثان شرق تمایلی برای سفر به غرب نداشته‌اند.

البته با توجه به قرینه‌هایی که نشان می‌دهد ادعای ابوالفضل در سفر به این حجم از شهرهای مختلف، واقعی نیست، برخی از نکات پیش‌گفته تحت الشعاع قرار می‌گیرد، اما در برخی دیگر از این نکته‌ها، از جمله درباره پایین‌تر بودن غرب اسلامی نسبت به شرق در علم حدیث، باز هم سند قابل توجهی است که نشان می‌دهد، آن قدر بین شرق و غرب تفاوت بوده که محدثان شرقی انگیزه‌ای برای ادعای دروغین سفر به غرب نیز نداشته‌اند.

کتابنامه

- الإرشاد فی معرفة علماء الحديث، ابويعلى خليل بن عبدالله خليلی، دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- الاستبصار، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: حسن موسوی خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
- الإقبال بالأعمال الحسنة، علی بن موسی بن طاووس، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر تبلیغات، ۱۳۷۶ش.
- الأمالی الخمیسیة، یحیی بن حسین المؤید بالله، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
- الأمالی، أبوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
- الأمالی، محمد بن حسن طوسی، قم: الثقافة، ۱۴۱۴ق.
- الأمصار ذوات الآثار، محمد بن احمد ذهبی، بیروت: البشائر الاسلامیة، ۱۴۰۶ق.
- الأنساب، عبدالکریم سمعانی، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۸۲ق.
- بحار الأنوار، محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، بیروت: دارإحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- تاریخ اصفهان، ابونعیم احمد بن عبدالله اصفهانی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.
- تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالأندلس، عبدالله بن محمد بن فرضی، قاهره: مكتبة الخانجي، ۱۴۰۸ق.
- تاریخ بغداد، خطیب احمد بن علی بغدادی، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
- تاریخ جرجان، حمزة بن یوسف سهمی، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۷ق.
- تاریخ مدینة دمشق، ابن عساکر، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- التدوین فی أخبار قزوین، عبدالکریم بن محمد رافعی قزوینی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق.
- تلبیس إبلیس، عبدالرحمن بن علی بن جوزی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۱ق.
- تلخیص المتشابه، خطیب احمد بن علی بغدادی، دمشق: طلاس، ۱۹۸۵م.
- الجامع لأخلاق الراوی و آداب السامع، خطیب احمد بن علی بغدادی، ریاض: المعارف، بی تا.

- جدوة المقتبس فى تاريخ علماء الأندلس، محمد بن فتوح حميدى، تونس: دارالغرب الإسلامى، ١٤٢٩ق.
- دلائل الإمامة، محمد بن جرير طبرى صغير، (منسوب)، قم: بعثت، ١٤١٣ق.
- ذيل تاريخ بغداد (تاريخ بغداد وذيوله)، محمد بن محمود بن نجار، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٧ق.
- الرجال، احمد بن حسين ابن غضايرى، تحقيق: محمدرضا حسينى جلالى، قم: دارالحديث، ١٣٦٤ش.
- الرجال، احمد بن على نجاشى، قم: جامعه مدرسين، ١٣٦٥ش.
- الرجال، محمد بن حسن طوسى، قم: جامعه مدرسين، ١٣٧٣ش.
- الرحلة فى طلب الحديث، خطيب احمد بن على بغدادى، تحقيق: نورالدين عتر، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٣٩٥ق.
- سير أعلام النبلاء، محمد بن احمد ذهبى، بيروت: الرسالة، ١٤٠٥ق.
- شعب الإيمان، احمد بن حسين بيهقى، تحقيق: عبدالعلى حامد، رياض: الرشد، ١٤٢٣ق.
- الضعفاء الكبير، محمد بن عمرو عقيلى، بيروت: المكتبة العلمية، ١٤٠٤ق.
- عيون أخبار الرضا عليه السلام، أبو جعفر محمد بن على بن حسين بن موسى بن بابويه قمى (شيخ صدوق)، تهران: نشر جهان، ١٣٧٨ق.
- فوائد الكوفيين، ابوالغنائم محمد بن على نرسى، دارالضياء، ٢٠٠٤م.
- الفوائد المنتقا، محمد بن على صورى، بيروت: دارالكتاب العربى، ١٤٠٧ق.
- فهرسة مارواه عن شيوخه من الدواوين، محمد بن خير اشبيلى، قاهره: الخانجى، ١٤١٧ق.
- فهرست كتب الشيعة، محمد بن حسن طوسى، تحقيق: عبدالعزيز طباطبائى، قم: ستاره، ١٤٢٠ق.
- الكافى، محمد بن يعقوب كلينى، قم: دارالحديث، ١٤٢٩ق.
- كتاب نكاح، موسى شبيرى زنجانى، قم: رأى پرداز، ١٤١٩ق.
- كفاية الأثر، على بن محمد خزاز، قم: بيدار، ١٤٠١ق.
- مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين و الأئمة عليهم السلام، محمد بن احمد بن شاذان، قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ١٤٠٧ق.

- المجروحین، محمد بن حبان، حلب: دارالوعی، ۱۳۹۶ق.
- مستدرک الوسائل، حسین بن محمد تقی قم: آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.
- المشیخة البغدادیة، احمد بن محمد سلفی، نسخه خطی منتشر شده در: جوامع الكلم.
- معالم العلماء، محمد بن علی ابن شهر آشوب مازندرانی، نجف: المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۰ق.
- معجم البلدان، یاقوت حموی، بیروت: دارصادر، ۱۹۹۵م.
- مقاتل الطالبین، ابوالفرج علی بن حسین اصفهانی، تحقیق: احمد صقر، بیروت: الأعلمی، ۱۴۱۹ق.
- مقدمة ابن الصلاح، عثمان بن عبدالرحمن بن صلاح، دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۶ق.
- المناقب، ابن مغزلی، تحقیق: ترکی الوادعی، صنعاء: دارالآثار، ۱۴۲۴ق.
- موضح أو هام الجمع و التفریق، خطیب احمد بن علی بغدادی، بیروت: المعرفة، ۱۴۰۷ق.
- المؤتلف و المختلف، علی بن عمر دارقطنی، بیروت: دارالغرب الإسلامی، ۱۴۰۶ق.
- النکت علی کتاب ابن الصلاح، ابن حجر احمد بن علی، مدینه منوره: الجامعة الإسلامیة، ۱۴۰۴ق.
- نوادیر الأثر بعلی خیر البشر و المسلسلات، جعفر بن احمد قمی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۲۹ق.
- «ابوالفضل شیبانی و نسخه کتاب الشافی فی علوم الزیدیة»، حسن انصاری، حلقة کاتبان، ۱۳۹۰ش.
- «ابوالفضل شیبانی»، احمد پاکتچی، تهران: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ۱۳۷۳ش.
- «سفرهای حدیث پژوهی شیعیان به عراقین (کوفه و بصره)»، آتنا بهادری، محمد علی مهدوی راد، پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۱۳۸۸ش، ش ۱.
- «قرب اسناد در روایات ابی‌المفضل شیبانی»، محمد عافی خراسانی، حلقة کاتبان، ۱۴۰۰/۲/۴ش.
- «نقش ابوالفضل در روایات تاریخ اهل بیت علیهم السلام»، ذاکری، محمد تقی، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، جامعة المصطفی العالمیة، ۱۳۹۸ش.

1. <https://ansari.kateban.com/post/1854>

2. <https://tamaddon.kateban.com/post/4768>

فصلنامه علمی علوم حدیث
سال بیست و هفتم شماره ۳ (پیاپی ۱۰۶)
پاییز، ص ۸۰ - ۹۷

Ulumhadith
Twenty-seventh No 4
Winter (Dec 2022-March2023)

تحقیق و بررسی صحت انتساب فرقه مفضلیه خطابی به مفضل بن عمر

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۴

مهدی محقق^۱
محمود محقق^۲

چکیده

مفضل بن عمر جعفی یکی از راویان مهم عصر امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام و از اصحاب ایشان است که اختلاف رجالیان متقدم و متأخر در توثیق و تضعیف او، وی را به یکی از روایات بحث برانگیز در تاریخ حدیث شیعه تبدیل کرده است. ادعای گرایش مفضل به ابوالخطاب و رهبری فرقه ای منشعب شده از جریان خطابی، به نام مفضلیه خطابی، از سوی برخی رجالیان متقدم شیعه و ملل و نحل نویسان اهل سنت از جمله علل اصلی جرح و تضعیف او به شمار می آید. برپایه برخی از گزارش ها، ارتباط وی با اسماعیلیه نخستین - که از هواخواهان ابوالخطاب تشکیل یافته اند - وی را در مظان اتهام راهبری بخشی از جریان خطابی - که متمایل به اسماعیل بن جعفر علیه السلام و محمد بن اسماعیل بودند - قرار داده است. مقاله پیش رو صحت و سقم این ادعا را بررسی کرده و با واکاوی و تحلیل برخی از روایات، اقوال متکلمان و ملل نویسان فریقین درباره مفضل و فرق منسوب به او، یعنی مفضلیه خطابی و مفضلیه موسویه، به این نتیجه رهنمون شده است که این ادعا و اتهام از جهات گوناگون تاریخی و حدیثی غیر قابل پذیرش و مورد خدشه است.

کلیدواژه ها: مفضل بن عمر، مفضلیه خطابی، مفضلیه موسویه، ابوالخطاب، خطابی.

مقدمه

مفضل بن عمر از راویان و اصحاب حضرت امام جعفر صادق علیه السلام و امام موسی کاظم علیه السلام

۱. استاد بازنشسته دانشگاه تهران، تهران، ایران (motaleat1347@gmail.com).

۲. طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول) (mohaghegh13751996@gmail.com).

است که کتاب مهم التوحید معروف به توحید مفضل به واسطه او از امام صادق علیه السلام روایت شده است. درباره شخصیت مفضل بن عمر اقوال ضد و نقیضی مطرح است؛ عده‌ای او را به فساد مذهب، غلو و تهافت گویی متهم کرده^۱ و عده‌ای دیگر او را از خواص و رازداران حضرت امام صادق علیه السلام بر شمرده‌اند.^۲

یکی از دلایل اصلی تضعیف او، گرایش وی به ابوالخطاب و رهبری فرقه‌ای غالی‌گرایانه و هوادار ابوالخطاب به نام مفضلیه خطابی بیان شده است. اتهام خطابی‌گری مفضل از دو گروه نشأت گرفته است:

۱. برخی از رجالیان و محدثان متقدم شیعه، همانند ابن غضائری و کثی صریحاً او را از خطابی‌دانسته‌اند.^۳ ذکر این نکته ضروری است که دو رجالی متقدم شیعه، یعنی نجاشی و شیخ طوسی در این باره با ابن غضائری و کثی هم عقیده نیستند. شیخ طوسی در کتب خویش، علاوه بر آن که هیچ اشاره‌ای به این مسئله نمی‌کند، در برخی موارد، عباراتی را در مدح مفضل می‌آورد.^۴ نجاشی دیگر رجالی مطرح شیعی نیز وجوه گوناگونی را در تضعیف مفضل ذکر می‌کند، اما در صحت خطابی‌گری او شک و تردید می‌نماید.^۵

۲. برخی از ملل و نحل نویسان هنگام ذکر انشعابات فرقه خطابی‌ها از گروهی به نام مفضلیه یاد کرده و رهبر این فرقه را شخصی به نام مفضل صیرفی ذکر کرده‌اند.^۶

عده‌ای از پژوهش‌گران معاصر با توجه به تصریح ابن غضائری و کثی مبنی بر خطابی بودن مفضل و با تمسک به گفتار اصحاب ملل و نحل درباره فرقه مفضلیه، در اثبات پیروی او از ابوالخطاب و فرقه خطابی‌ها برآمدند و رهبر فرقه مفضلیه خطابی‌ها را مفضل بن عمر جعفری صیرفی دانستند. از این روی، میان پژوهش‌گران حدیث، ملل و نحل اختلافی روی داد که آیا مفضل صیرفی رهبر فرقه مفضلیه خطابی‌ها همان مفضل بن عمر است یا نه؟ عده‌ای به این پرسش، پاسخ مثبت دادند.^۷ در مقابل، تعداد بسیار کمی نیز میان مفضل بن عمر و مفضل

۱. رجال النجاشی، ص ۴۱۶؛ الرجال لابن الغضائری، ص ۸۷.

۲. الارشاد، ج ۲، ص ۲۱۶.

۳. الرجال لابن الغضائری، ص ۸۷؛ اختیار معرفة الرجال، ص ۳۲۱.

۴. الغیبة (طوسی)، ص ۲۱۰.

۵. رجال النجاشی، ص ۴۱۶.

۶. مقالات الاسلامیین، ص ۱۳؛ الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۶۰.

۷. رک: تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۱۱۷؛ فرهنگ جامع فرق اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۳۵؛ مکتب در فرآیند تکامل، ص ۶۸.

صیرفی فرق قایل شده و به این پرسش، پاسخ منفی دادند.^۱ این نوشتار بر آن است از سویی با بررسی و تحلیل گفتار ملل نویسان درباره مفضل بن عمر، خطاییه و فرق منشعب از آن و از سوی دیگر، با کاوش در منابع متقدم شیعه درباره وی، به سؤال‌های ذیل پاسخ دهد:

به لحاظ مستندات تاریخی و روایی، تا چه اندازه اتحاد مفضل بن عمر با مفضل صیرفی ممکن است؟

آیا از جهت تاریخی گرایش مفضل بن عمر به جریان خطاییه، با توجه به برخی از قراین، موجه است؟

پیشینه تحقیق

با بررسی و جست و جوی کلید واژه‌های مرتبط با موضوع، مقاله‌ای مستقل در زمینه ارتباط مفضل بن عمر با فرقه مفضلیه خطاییه - که از سوی متکلمان مطرح گردیده است - یافت نشد. اگرچه برخی از مقالاتی که حول محور مفضل بن عمر نگاشته گردیده، به بررسی خطایی بودن وی در منابع حدیثی شیعه پرداخته‌اند،^۲ اما به این وجه از وجوه مفضل و ارتباط آن با تراث حدیثی و رجالی شیعی تا کنون توجهی نشده و مورد تحلیل واقع نشده است. البته لازم به ذکر است که برخی پژوهش‌گران، ملل و نحل نویسان در کتب خویش به این مطلب توجه کرده‌اند که در ضمن مباحث این تحقیق به آن‌ها ارجاع داده شده است.

مفضلیه موسویه

در کتب ملل و نحل علاوه بر فرقه مفضلیه خطاییه، فرقه دیگری نیز به نام مفضلیه موسویه منسوب به مفضل بن عمر دیده می‌شود. از آن جا که شناخت مفضلیه موسویه در تبیین مفضلیه خطاییه بسیار راه‌گشا است، به بررسی و تحلیل این گروه پرداخته می‌شود.

خصوصیات اصلی مفضلیه موسویه در کتب اصحاب ملل و نحل اعتقاد به امامت حضرت موسی بن جعفر علیه السلام، بعد از حضرت امام صادق علیه السلام و پیروی و تبعیت از مفضل بن عمر در جریان دعوت به امامت حضرت موسی بن جعفر علیه السلام برشمرده شده است.

اشعری بعد از ذکر این گروه و رئیس آن، مفضل بن عمر، وی را به عنوان شخصی معتبر نزد

۱. رک: فرهنگ فرق اسلامی، ص ۴۲۳ و ۴۲۴.

۲. به عنوان نمونه رک: «بازخوانی دیدگاه رجال‌شناسان متقدم و متأخر درباره مفضل بن عمر جعفری»، ص ۹۵ - ۹۸.

شیعیان معرفی می‌کند.^۱ در این میان، شهرستانی علاوه بر مفضل، زرارۀ بن اعین و عمار ساباطی را از ارکان این فرقه برمی‌شمارد که بر امامت حضرت موسی بن جعفر علیه السلام اتفاق کردند.^۲

سیر تاریخی بحث درباره مفضلیه موسویّه در منابع کلامی، ملل و نحل اهل سنت مورد بررسی قرار گرفته و بحثی از آن به طور مستقل در تراث حدیثی و کلامی متقدم شیعه مطرح نشده است؛ اما ردپای مفضل بن عمر را در دعوت به امامت حضرت موسی بن جعفر علیه السلام در آثار قدمای امامیه به وضوح می‌توان یافت. علاوه بر این، نصوص این تراث را باید تصریحی بر توثیق رجالی مفضل نیز دانست. موارد این نصوص عبارت‌اند از:

۱. گفتار شیخ مفید در کتاب الارشاد که در آن نام راویانی که نص بر امامت امام کاظم علیه السلام را از امام صادق علیه السلام نقل و روایت نموده‌اند، ذکر کرده و آن‌ها را از بزرگان، خواص و ثقات حضرت امام صادق علیه السلام بر شمرده و در صدر آنان، مفضل بن عمر را قرار داده است.^۳

یکی از محققان علم رجال، علاوه بر تصریح آشکار شیخ مفید در کلام فوق، مقدم داشتن مفضل بن عمر را بر سایر اجلا و بزرگان از روات امام صادق علیه السلام حاکی از علو مقام و منزلت مفضل در نزد شیخ مفید دانسته است.^۴ افزون بر این، می‌توان مقدم داشتن مفضل را حاکی از پیش‌گامی و استواری او در امر امامت حضرت موسی بن جعفر علیه السلام قلمداد کرد.

۲. روایت کثّی به اسناد خود، از هشام بن سالم که پس از آشکار شدن حقانیت امامت حضرت موسی بن جعفر علیه السلام بر او، مؤمن الطاق، مفضل بن عمر و ابوبصیر را در جریان این امر قرار داد. سپس آنان به محضر امام کاظم علیه السلام شرفیاب شده و به ایشان ایمان آوردند.^۵

۱. مقالات الاسلامیین، ص ۲۹.

۲. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۵۰. لازم به ذکر است که این سخن شهرستانی درباره زرارۀ بن اعین و عمار ساباطی با منابع شیعی هم خوانی ندارد؛ زیرا بر اساس روایات موجود، زرارۀ قبل از آشکار شدن امامت امام موسی بن جعفر علیه السلام درگذشت (رک: اختیار معرفة الرجال، ص ۱۵۴ - ۱۵۵). عمار ساباطی نیز تا زمانی که عبدالله افطح در قید حیات بود، به امامت حضرت امام موسی بن جعفر علیه السلام ایمان نیاورد (رک: الکافی، ج ۱، ص ۳۵۲).

۳. الارشاد، ج ۲، ص ۴۱۶.

۴. سبیل الهدایة فی علم الدراية، ص ۳۶۵.

۵. اختیار معرفة الرجال، ص ۲۸۳ و ۲۸۴. این روایت را جناب کلینی در کتاب شریف الکافی نقل کرده است، اما در هر دو چاپ موجود از کتاب الکافی به جای المفضل بن عمر، الفضیل آمده است که به نظر می‌آید اشتباه و تصحیفی از سوی نسخ یا مصححان کتاب الکافی، میان دو اسم مشابه المفضل و الفضیل رخ داده است؛ زیرا فرض ثبوت اسم الفضیل در روایت فوق، تبادل به الفضیل بن بیسار نه‌دی دارد که از لحاظ مرتبه هم‌ردیف با هشام بن سالم، مؤمن الطاق و ابوبصیر است و حال آن‌که به تصریح نجاشی و شیخ طوسی او در زمان امام صادق علیه السلام وفات یافته و دوران امامت حضرت موسی بن جعفر علیه السلام را درک نکرده است (رجال النجاشی، ص ۳۰۹؛ رجال الطوسی، ص ۲۶۹). علاوه بر ←

بنابراین، طبق روایت فوق، هشام بن سالم، مؤمن الطاق، مفضل بن عمر و ابوبصیر اسدی از اولین گروندگان به حضرت موسی بن جعفر علیه السلام هستند.

۳. برخی روایات از امام موسی بن جعفر علیه السلام در مدح مفضل به طور مستقیم بر نقش مفضل در دعوت به امامت امام هفتم شیعیان دلالت ندارد، اما به نظر می آید ناشی از عملکرد صحیح مفضل در بحبویه بحرانی تاریخ تشیع بعد از شهادت امام صادق علیه السلام است و از اعتماد تام حضرت موسی بن جعفر علیه السلام به مفضل حکایت دارد. شیخ طوسی در کتاب الغیبة، در باب «المحمودین من وکلاء الائمة علیهم السلام» دو روایت ذکر می نماید که حاکی از آن است که مفضل وکیل مورد وثوق امام در امور مالی بوده و امام به وی اعتماد تام داشته است.^۱

در روایتی دیگر، کثی به اسناد خویش، از موسی بن بکر نقل می کند که امام علیه السلام پس از شنیدن خبر وفات مفضل، بر او ترحم کرده و از او به عنوان «الوالد بعد الوالد» یاد نموده است.^۲ به نظر می آید ترحم امام علیه السلام بر مفضل و یاد کردن از او با تعبیر رفیع «کان الوالد بعد الوالد»، معلول نقش مفضل در هدایت شیعیان برای تبعیت از امام علیه السلام و آشکار شدن امامت ایشان است.^۳

→ این، ضبط مفضل بن عمر، در رجال الکثی - که توسط رجالی بزرگ، میرداماد تصحیح شده مؤید ادعای این تحقیق است (اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۵۷۶).

۱. الغیبة (طوسی)، ص ۲۱۰.

۲. اختیار معرفة الرجال، ص ۳۲۱.

۳. پس از بررسی نقش مفضل در جریان دعوت به امامت حضرت موسی بن جعفر علیه السلام در تراث متقدم شیعه، به خوبی بی توجهی برخی از معاصران در انتساب بی چون و چرای مفضل به فرقه خطابییه غالبه روشن خواهد شد؛ زیرا - چنان که در آینده اشاره خواهد شد - هسته های اولیه فرقه اسماعیلیه از پیروان خطابییه تشکیل یافته و یکی از اتهامات اصلی مطرح شده در کتب مخالف با مفضل، نقش وی در دعوت به امامت اسماعیل بن جعفر علیه السلام است و حال، آن که مشی اعتقادی و عملی داعیان به امامت حضرت موسی بن جعفر علیه السلام با داعیان به امامت اسماعیل و محمد بن اسماعیل در تزاخم و تضاد کامل قرار دارد. شاید به این علت نویسنده کتاب مکتب در فرآیند تکامل با وقوف به این تناقض و تضاد، در کتاب مذکور که بارها به مفضل تاخه و او را متهم به خطابی گری کرده، هنگام ذکر جانشینی امام موسی بن جعفر علیه السلام، با وجود استناد به منابع سابق الذکر در این مقاله، علاوه بر آن که هیچ گونه اشاره ای به نقش مفضل در این واقعه نمی کند، اصلاً نام او را به میان نمی آورد (مکتب در فرآیند تکامل، ص ۱۲۱ و ۱۲۲). از سوی دیگر، یکی از رجالیان معاصر با وجود آن که در کتاب خویش اشاره به نقش مفضل در واقعه جانشینی حضرت موسی بن جعفر علیه السلام دارد، اما در تفسیر روایتی به نقل از مفضل - که در آن حضرت امام صادق علیه السلام پس از آن که حضرت موسی بن جعفر علیه السلام را پربرتک ترین مولود شیعه اعلام می دارند، از مفضل بن عمر در خواست می کنند که در حق اسماعیل جفا نکنند - چنین مطلبی را می فرماید: «شاید این روایت را مفضل، پس از آن که امام صادق علیه السلام، امام موسی بن جعفر علیه السلام را به عنوان جانشین خود اعلام می دارد، نقل می کند تا علاقه ویژه خود به اسماعیل را توجیه ←

خطابیه

فرقه خطابییه یکی از فرق پرماجرا و مرموز در تاریخ تشیع است. از این جهت، پرداختن به زوایای مختلف این گروه در این پژوهش نمی‌گنجد؛ اما از آن جا که جرح مفضل ناشی از انتساب او به این فرقه بوده است، بنابراین، به طور خلاصه باید به برخی از زوایای این گروه در کتب تاریخ و حدیث پرداخته شود. برای بررسی صحیح تاریخی، فرقه خطابییه را باید از دو منظر زمانی مورد کاوش قرار داد:

الف. فرقه خطابییه در زمان حیات ابوالخطاب

محمد بن ابی زینب ابوالخطاب الاجدع الاسدی مؤسس و بنیان‌گذار فرقه و اندیشه خطابییه است. از اوایل زندگی او اطلاعات زیادی در دست نیست، ولی قدر مسلم آن است که وی از اصحاب امام صادق علیه السلام محسوب شده است. در ابتدای امر از لحاظ عقیده و عمل بر منهج صحیح و قویم استوار بوده است و اصحاب از او روایت اخذ می‌کردند. سپس عقاید انحرافی و غالی‌گرایانه پیدا می‌کند تا آن جا که ابتدا خود را وصی امام صادق علیه السلام اعلام کرده و بعد از مدتی ادعای الوهیت ایشان را می‌کند و خود را نبی مرسل از جانب امام صادق علیه السلام معرفی می‌نماید. سرانجام، با هفتاد نفر از پیروانش از مسجد کوفه، بدون شمشیر و نیزه و با تصور رسیدن نصرت الهی قیام کرده و همگی آنان، به جز یک نفر، توسط عیسی بن موسی والی کوفه، به شکل فجیعی کشته می‌شوند.^۱

ابوالخطاب پس از طرح نمودن عقاید خود، با جذب برخی از اصحاب امام صادق علیه السلام به طور گسترده به تبلیغ و انتشار مدعیات خویش پرداخت تا آن جا که بنا بر تصریح ابن حزم، هزاران نفر به او پیوستند.^۲ جریان تبلیغاتی ابوالخطاب به حدی بود که با وجود طرد و لعن علنی امام صادق علیه السلام، عده‌ای از اصحاب نزدیک حضرت علیه السلام در امر ابوالخطاب مردد شدند.^۳

→ کند. گویی وی درصدد آن است که علاقه خاص خود به اسماعیل را نشات گرفته از دستور امام صادق علیه السلام مبنی بر عدم جفا در حق اسماعیل نشان دهد؛ حال آن‌که علاقه وی به اسماعیل صرفاً بر پایه عدم جفا در حق وی استوار نشده بود، بلکه مفضل برای دعوت به امامت اسماعیل گام برمی‌داشت «قبسات من علم الرجال، ج ۱، ص ۵۴۹». به نظر می‌رسد برداشت ایشان از روایت ناتمام است؛ زیرا با توجه به روایات و مطالبی که ذکر شد، این احتمال نیز قابل طرح است که شاید یکی از علل گرویدن مفضل به امام موسی بن جعفر علیه السلام و سبقت او از سایر اصحاب و روات دیگر در این امر، ناشی از این گونه تنصیبات خفی است که وی از حضرت امام صادق علیه السلام شنیده و دریافت کرده است.

۱. رک: رجال الطوسی، ص ۲۹۶؛ الرجال لابن الغضائری، ص ۸۱؛ فرق الشیعة، ص ۶۳.

۲. الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج ۴، ص ۱۸۷.

۳. اختیار معرفة الرجال، ص ۲۹۶.

۲. یکی از ویژگی‌های فکری ابوالخطاب و خطابییه گرایش و تمایل بسیار شدید آن‌ها به تفاسیر باطنی و تأویلات بی ضابطه از قرآن کریم است. از این روی، بسیاری از پژوهش‌گران شخص ابوالخطاب را مؤسس جریان باطنیه در جهان اسلام می‌دانند.^۱ تأویلات بی ضابطه و عدم اعتنا به ظواهر قرآن باعث شد که او بسیاری از احکام قرآنی، مانند صلات، زکات، صوم و غیر آن را به اسامی اشخاص و نه اسامی تکلیف تفسیر کند و در نتیجه، پیروان خود را به سوی اباحی‌گری راهنمایی کند. این گونه تأویلات افراطی از قرآن کریم، امام صادق علیه السلام را بر آن داشت که با نوشتن نامه به ابوالخطاب او را از چنین انحرافات بر حذر دارد،^۲ اما ابوالخطاب با بی‌اعتنایی به فرموده امام علیه السلام، اعتقادات خویش را به ایشان و اهل بیت علیهم السلام نسبت می‌داد.^۳

ب. خطابییه بعد از کشته شدن ابوالخطاب

پس از کشته شدن ابوالخطاب اکثر پیروان خطابییه به جریان اسماعیلیه به رهبری محمد بن اسماعیل پیوستند تا آن جا که برخی از مورخان، اسماعیلیه نخستین را تشکیل یافته از یاران و طرفداران ابوالخطاب دانسته‌اند.^۴

عقیده آنان بر این بود که روح ابوالخطاب در محمد بن اسماعیل و پس از او در فرزندانش حلول کرده است. هر چند تا کنون بنا بر ادعای پژوهش‌گران تاریخ اسماعیلیه، علت و چرایی تمایل خطابییه به محمد بن اسماعیل مبهم مانده است،^۵ اما به خوبی می‌توان یکی از مفاهیم کلیدی خطابییه را، هر چند با ظاهری کم‌رنگ، در عقاید اسماعیلیه مشاهده نمود. در بخش قبل مطرح شد که خطابییه به عنوان جریانی باطنی و تأویل‌گرا شناخته شده و عدم اعتنا به ظواهر قرآن، یکی از ویژگی‌های اصلی این فرقه محسوب شده است. فرقه اسماعیلیه نیز با تأویل‌گرایی افراطی از متون و ظواهر شریعت تا آن جا پیش رفت که در میان سایر مسلمانان با عناوینی نظیر باطنیه و اهل تأویل شهرت یافت.^۶ اعتقاد آنان بر این بود که همه ظواهر دینی دارای باطن و حقایق پنهانی است که با ندانستن این حقایق، اندک بهره‌ای از

۱. رک: اصول الاسماعیلیه، ص ۹۸؛ «اسماعیلیه و باطنی‌گری»، ص ۲۶۱.

۲. رک: اختیار معرفة الرجال، ص ۲۹۱.

۳. همان.

۴. فرق الشیعه، ص ۹۰ و ۹۲؛ الحور العین، ص ۱۶۸.

۵. رک: تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۱۱۵.

۶. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۷۲.

دین نمی‌توان برد. ناصر خسرو از متکلمان برجسته اسماعیلی ظواهر قرآن را تشبیه به شوری سطح دریا - که از هیچ ارزشی ندارد - کرده و بواطن آن را به مثابه گوهرهای قیمتی قعر دریا تلقی نموده و تأویل را تنها راه رسیدن به آن حقایق پنهان دانسته است.^۱ در این میان، یک روایت تاریخی و حدیثی معتبری با گفته اصحاب ملل و نحل و دارد. این روایت گزارش می‌دهد که ارتباط خطابی با اسماعیلیه هنگام حیات ابوالخطاب و در زمان اسماعیل بن جعفر علیه السلام اتفاق افتاده است. کتبی در کتاب خود، به عنوان یکی از این متون معتبر عباراتی را درباره این ارتباط و تمایل نقل کرده است که مفضل بن عمر نقش اصلی در آن بازی می‌کند. وی پس از نقل روایتی از حماد بن عثمان - که در آن حضرت امام صادق علیه السلام مفضل را کافر و مشرک خطاب کرده و از او می‌خواهد که از اسماعیل بن جعفر علیه السلام فاصله بگیرد - مفضل بن عمر را از هواداران اسماعیل بن جعفر علیه السلام معرفی کرده که همراه با جریان خطابی به وی گرایش داشتند؛ هر چند مفضل از این عقیده خود بازگشت.^۲

نگارندگان از بررسی این روایت در این قسمت چشم‌پوشی کرده و بحث از آن را در آخر این گفتار ارجاع داده‌اند.

انشعابات خطابی

در کتب متقدم ملل و نحل به چهار فرقه منشعب از خطابی اشاره شده است:

۱. معمریه، منسوب به معمر؛
۲. بزغیه، منسوب به بزغ بن موسی حائک؛^۳
۳. عمیریه، منسوب به عمیر بن بیان عجلی؛
۴. مفضلیه، منسوب به مفضل صیرفی.

وجه اشتراک رؤسای این چهار فرقه در ادعای پیامبری خود بعد از ابوالخطاب و اعتقاد به الوهیت و ربوبیت ائمه علیهم السلام است. بر اساس مدارک موجود، به نظر می‌رسد که اولین بار این نوع تقسیم‌بندی چهارگانه از خطابی، توسط ابوالحسن اشعری بنیان‌گذار اندیشه اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین صورت گرفته است که بعدها سایر متکلمین و مورخین اهل سنت، همانند شهرستانی، اسفراینی و... در کتب خویش از تقسیم‌بندی او پیروی

۱. دیوان اشعار، ص ۴؛ ایضاً رک: «اسماعیلیه و باطنی‌گری»، ص ۲۵۲ و ۲۵۳.

۲. اختیار معرفة الرجال، ص ۳۲۱.

۳. لازم به ذکر است که نام وی در برخی منابع بزغ ضبط شده است (رک: فرق الشیعة، ص ۶۴).

کرده‌اند.^۱ اما در دو منبع اصلی ملل و نحل شیعه، یعنی کتاب المقالات و الفرق سعد بن عبدالله اشعری و فرق الشیعه نوبختی فقط به سه فرقه اول اشاره شده و نامی از مفضّلیه و رئیس آن به میان نیامده است. در عین حال، در همین تقسیم‌بندی چهارگانه نیز دو اشکال اساسی دیده می‌شود:

۱. چنان که در تقسیم‌بندی چهارگانه فوق مشاهده گردید، متکلمان و ملل نویسان متقدم به ذکر اسم رهبر فرقه معمریه اکتفا کرده و از نسب و احوالات شخصی او اطلاعات دیگری ارائه نداده‌اند. برخی از محققان معاصر در شناسایی کامل نسب او برآمدند و فرقه معمریه را منسوب به معمر بن خیشم هلالی دانستند. سید صادق بحر العلوم در حواشی خود بر فرق الشیعه چگونگی رهیافت خود به نسب معمر را مستند به حدیثی از حضرت امام صادق علیه السلام کرده است.^۲ در آن حدیث، حضرت علیه السلام کسانی را که برایشان و بر پدران بزرگوارشان دروغ بستند، لعن کرده و سپس نام آنان را ذکر می‌فرماید:

ذکر ابو عبدالله علیه السلام المغیره بن السعید و بزغاً و السری و ابالخطاب و معمرأ و بشارأ الاشعری و حمزة البربری و صائد النهدی.^۳

این احتمال زمانی قوت می‌یابد که در متن حدیث فوق، علاوه بر معمریه دو اسم ابوالخطاب و بزغ اشاره شده است که در کتب ملل و نحل به عنوان ارکان جریان خطاییه محسوب شده‌اند. احتمال علامه حلی نیز بر آن است که مراد از معمر در حدیث فوق، معمر بن خیشم است.^۴

حال اگر با وجود این قراین آشکار رهبر فرقه معمریه، معمر بن خیشم دانسته شود، نمی‌توان ربطی میان او با ابوالخطاب و خطاییه تصور کرد؛ زیرا از سویی، معمر بنا بر تصریح نجاشی، از داعیان زیدیه بوده^۵ و اساساً ربطی به غلات خطاییه نداشته است و از سوی دیگر، تنها معمر نامی که متهم به ضعف حدیث و انحراف از مذهب بوده، همین معمر بن خیشم است. در این صورت، باید گفت که رهبر فرقه معمریه در کتب ملل و نحل کسی جز معمر بن خیشم

۱. رک: مقالات الاسلامیین، ص ۱۰، ۱۱، ۱۲ و ۱۳؛ الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۵۹ و ۱۶۰؛ التبصیر فی اصول الدین، ص ۱۰۶ و ۱۰۷.

۲. فرق الشیعه، ص ۱۳۲.

۳. اختیار معرفة الرجال، ص ۳۰۵.

۴. رجال العلامة الحلی، ص ۲۶۱.

۵. رجال النجاشی، ص ۱۸۰؛ نیز رک: رجال العلامة الحلی، ص ۲۶۱.

نمی‌تواند باشد و حال آن‌که او از داعیان زیدیه است. با توجه به مستندات فوق، احتمال آن می‌رود که تعصبات و انگیزه‌های مذهبی و کلامی از سوی مخالفان تشیع سبب خلق فرقی شده که وجود آن‌ها، با شواهد تاریخی و حدیثی تطابقی ندارد.^۱

۲. اشکال دوم مربوط به فرقه مفضلیه خطابی است. از آن‌جا که هدف این مقاله بحث درباره این فرقه است، بنابراین، به صورت مستقل به آن پرداخته خواهد شد.

مفضلیه خطابی

در سطور فوق اشاره گردید که از فرقه مفضلیه به عنوان یکی از انشعابات خطابی یاد شده است. کتب اصحاب ملل و نحلی که به ذکر این فرقه پرداخته‌اند، رهبران را بدون هیچ زیادت و نقصانی، مفضل صیرفی معرفی کرده‌اند. درباره مفضل صیرفی دو نظر وجود دارد:

۱. عده‌ای از محققان معاصر با یکی دانستن مفضل صیرفی با مفضل بن عمر جعفری، مفضل بن عمر جعفری صیرفی را رهبر فرقه منشعب شده از خطابی دانستند.^۲ به نظر می‌رسد مستمسک این عده‌ای از محققان تصریح ابن غضائری و کثی بر خطابی بودن مفضل بوده است؛ هر چند این دورجالی بزرگ اشاره‌ای به لقب صیرفی مفضل نکرده‌اند.

۲. نکته دیگری که بر ابهام تاریخی این مسئله می‌افزاید، آن است که ابوالحسن اشعری، بر اساس منابع موجود، اولین کسی که از فرقه مفضلیه خطابی و رهبرش مفضل صیرفی یاد کرده است. او هنگام ذکر فرقه مفضلیه موسویه، رئیس این گروه را مفضل بن عمر معرفی می‌کند.^۳ شاید به علت همین زیادت و نقصان در اسم مفضل، یکی از محققان معاصر بر آن شد که مفضل صیرفی غیر از مفضل بن عمر است.^۴

به نظر می‌آید، به چند دلیل، دیدگاه گروه اول ناتمام است و نظر گروه دوم رحجان دارد. بعضی از این دلایل تأکید بر عدم اشتراک مفضل صیرفی با مفضل بن عمر دارند و بعضی دیگر انتساب مفضل به فرقه خطابی را منتفی می‌دانند. از آن‌جا که دیدگاه کثی در دلیل

۱. فرقه‌سازی مخالفان تشیع از دیدگان صاحب اعیان الشیعة مغفول نمانده است. ایشان پس از بررسی اقوال ملل و نحل نویسان درباره فرق تشیع در این باره می‌نویسد: «یعلم الله أن هذه الأسماء كلها لم نسمع بها، ولم نرها فی کتب الشیعة، و ما هی إلا مختلفة لا یقصد من ذکرها غیر التشنیع و التهجين، و هی أسماء بلا مسمیات و لم یذکرها أحد من المؤرخین (اعیان الشیعة، ج ۱، ص ۲۳).

۲. رک: تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۱۱۷؛ فرهنگ جامع فرق اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۳۵؛ مکتب در فرآیند تکامل، ص ۶۸.

۳. مقالات الاسلامیین، ص ۱۳ و ۲۹.

۴. رک: فرهنگ فرق اسلامی، ص ۴۲۳ و ۴۲۴.

سوم مورد نقد و بررسی قرار گرفته، از ذکر آن به عنوان دلیل مستقل چشم‌پوشی شده است. این دلایل و مؤیدات عبارت‌اند از:

۱. عدم ذکر پیشه یا لقب صیرفی برای مفضل در کتب رجال و حدیث شیعه

در هیچ‌یک از تراث متقدم و متأخر رجال و حدیث شیعه امامیه، به پیشه یا لقب صیرفی مفضل اشاره نگردیده و این کلمه در کنار نام او استعمال نشده است. این مسئله در حالی است که برخی متقدمان همانند نجاشی، دقت و تصلب او در بیان احوال روات، اعم از ذکر پدر، اجداد، فرزندان، محل تولد، سکونت، مدفن، پیشه و شغل زبان‌زد اعظام محققان علم رجال است.^۱ حال، بسیار مستبعد است که بزرگانی چون نجاشی و شیخ طوسی و... از ذکر پیشه یا لقب راوی به شهرت مفضل بن عمر غفلت کنند؛ در حالی که بنا بر استقرای ناقص نگارندگان در کتاب رجال الطوسی کلمه صیرفی به عنوان لقب بیش از شصت تن از روات و در کتاب رجال النجاشی به عنوان لقب بیش از پانزده تن از روات ذکر شده است.^۲

۲. تصریح مؤلف کتاب تبصرة العوام مبنی بر عدم صحت انتساب مفضل به غلات

کتاب تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام از مهم‌ترین آثار به جای مانده به زبان فارسی در علم ملل و نحل توسط یکی از علمای شیعه امامیه تألیف یافته است. درباره مؤلف و تاریخ تألیف کتاب اختلافات بسیاری میان محققان و پژوهش‌گران واقع شده است که ذکر آن موجب اطناب این مقاله خواهد شد؛ اما پس از دست‌یابی به برخی نسخ خطی، بررسی و انتشار آن‌ها مؤلف این کتاب ابو عبدالله محمد بن حسین رازی صاحب نزهة الکرام و تاریخ فراغت از تألیف آن سال ۶۳۰ق، دانسته شده است.^۳ از این روی، اظهار نظر مؤلف تبصرة العوام درباره مفضل به جهت قدمت و امامی بودن او اهمیت فراوان پیدا می‌کند.

صاحب کتاب تبصرة العوام در باب نوزدهم از کتاب خویش - که آن را به ذکر فرق شیعه اختصاص داده - فرقه یازدهم را مفضلیه بیان کرده است و درباره آن می‌گوید:

فرقت یازدهم مفضلیه‌اند. گویند مفضل جعفی گفت باری تعالی نوری است که به نورها نماند. این محال بود و بهتان است؛ زیرا که تصانیف مفضل موجودست و در

۱. رک: سماء المقال فی تحقیق علم الرجال، ص ۶۵؛ رجال السید بحر العلوم، ج ۲، ص ۴۸.

۲. رجال النجاشی، ص ۴۵، ۷۱، ۱۱۲، ۱۲۰، ۱۳۷، ۱۴۶، ۲۰۲، ۲۲۵، ۲۷۵، ۲۸۹، ۳۵۹ و ۳۶۱؛ رجال الطوسی، ص ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۵، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۲۴، ۲۳۸ و ۲۶۳.

۳. الذریعة، ج ۴، ص ۲۴؛ ج ۱، ص ۳۴.

هیچ کتاب از تصانیف وی این نتوان یافت؛ اما وی از صادق علیه السلام روایت کند که: «ان الله تعالى نور لا ظلمة فيه و حق لا باطل فيه و صدق لا كذب فيه». نواصب نتوانستند که به ظاهر بر صادق علیه السلام تشنیع زنند، این دروغ بر مفضل بستند.^۱

نویسنده تبصرة العوام انتساب فرقه مفضلیه را به مفضل بن عمر رد می‌کند و علت آن را وجود روایاتی از مفضل می‌داند که مخالفان شیعه آن‌ها را مطابق با عقاید خویش نیافتند و از این رو دروغ‌ها و بهتان‌هایی بر مفضل بستند که در آثار او یافت نمی‌شود. بنا بر این سخن، می‌توان گفت که مرویات مفضل مورد تغییر و تحریف مخالفان قرار گرفته؛ هر چند شخص او از هرگونه انحرافی مبرا بوده است. ابن غضائری نیز با وجود آن‌که مفضل را تضعیف کرده و او را از خطابی می‌داند، به این نکته تصریح کرده که غلات مطالب زیادی به او بسته‌اند.^۲

۳. عدم تطابق تاریخی گرایش مفضل به جریان خطابی

در قسمت خطابی از این مقاله اشاره شد که از سویی برخی از ملل و نحل نویسان اذعان دارند که گرایش خطابی به اسماعیلیه سال‌ها پس از کشته شدن ابوالخطاب و در زمان محمد بن اسماعیل رخ داده است و از سوی دیگر، جناب کشی بر گرایش مفضل و خطابی به اسماعیل تأکید دارد. اثبات ادعای اول، خطابی بودن مفضل را از لحاظ ظرف زمان غیر ممکن خواهد ساخت؛ زیرا محمد بن اسماعیل پس از شهادت امام صادق علیه السلام در ۱۴۸ ق، عهده‌دار امامت اسماعیلیان شد که به تبع، گرایش خطابی به او پس از این زمان به وقوع پیوسته است. این مسئله در حالی است که مفضل از سال ۱۴۸ ق، با شهادت امام صادق علیه السلام به امام موسی بن جعفر علیه السلام گروید و تا آخر عمر بر عهد خویش با آن حضرت باقی ماند. اثبات ادعای دوم مهر تأیید معتبری بر خطابی بودن مفضل است.

تصریح کشی و برخی از روایاتی که او در کتاب خود درباره مفضل نقل کرده، یکی از محققان تاریخ اسماعیلیه را بر آن داشت که احتمال ارتباط خطابی با اسماعیل را قوی بیندارد؛^۳ با این وجود، روایاتی که کشی در ذیل مفضل در کتاب رجال خود نقل کرده، به حدی با یک دیگر متناقض است که یکی از رجالیان معاصر را درباره رأی نهایی او متحیر ساخته است.^۴

۱. تبصرة العوام، ص ۱۷۳.

۲. الرجال لابن الغضائری، ص ۸۷.

۳. اصول الاسماعیلیة، ص ۱۱۱.

۴. قاموس الرجال، ج ۹، ص ۱۰۳.

کشی، در یکی از این روایات، روایتی را از مفضل با استناد به بعضی از کتب غلات نقل می‌کند که در قیام ابوالخطاب هفتاد نبی شرکت جست و شهید شده‌اند.^۱ در روایتی دیگر مفضل از جانب امام صادق علیه السلام به عنوان نماینده ایشان برای مقابله با شبهه پراکنی ابوالخطاب برگزیده شده است.^۲

علامه شوشتری در تحلیل این روایات بر آن است که منشأ و منبع این گونه طعن‌ها از کتب غلاتی نشأت گرفته است که همواره سعی داشتند افراد معتبر جامعه شیعی آن زمان نظیر مفضل را به خود منسوب کنند. از این روی، وی همواره مورد آماج شبهات بوده است.^۳ آیه الله خویی نیز این روایات کشی را درباره خطابی بودن مفضل، بدون سند و مدرک دانسته و تردید نجاشی را در این باره مؤیدی برگفتار خود به شمار آورده است.^۴ با توجه به تحلیل گفتار کشی از سوی این دو محقق علم رجال، به نظر می‌آید که ادعای اول به واقع نزدیک‌تر است و با منابع و مستندات تاریخی تطابق بیشتری دارد.

۴. مفضلیه موسویه و مفضلیه خطابی

در قسمت اول مقاله اشاره شد که گرویدن مفضل به حضرت امام موسی بن جعفر علیه السلام از مسلمانات تاریخی و حدیثی به شمار می‌آید. حال باید گفت که فرض خطابی بودن مفضل به یک تناقض بزرگ درباره او منجر خواهد شد؛ زیرا بنا بر گزارش‌های تاریخی فرقه خطابی یا همان اسماعیلیه نخستین، عناد و دشمنی فراوانی با حضرت امام موسی بن جعفر علیه السلام داشتند تا آن جا که امام علیه السلام را مصداق شجره در آیه «وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ»^۵ پنداشتند. این کینه و دشمنی به همین جا ختم نشد، بلکه تا آن جا پیش رفتند که کشتن قایلان به امامت امام موسی بن جعفر علیه السلام را بر خود واجب دانستند.^۶

با توجه به اعتقادات فرقه خطابی درباره امام موسی بن جعفر علیه السلام و پیروان ایشان، تصور خطابی بودن مفضل و گرایش او به امام موسی بن جعفر علیه السلام می‌تواند حاکی از تهافت تاریخی و یا چرخش کامل اعتقادی و عملی مفضل باشد.

۱. اختیار معرفة الرجال، ص ۳۲۴.

۲. همان، ص ۳۲۷ و ۳۲۸.

۳. قاموس الرجال، ج ۹، ص ۱۰۳.

۴. معجم رجال الحدیث، ج ۱۸، ص ۳۰۳.

۵. سوره بقره، آیه ۳۵.

۶. فرق الشیعة، ص ۹۵ و ۹۷.

۵. نقد و بررسی دیدگاه ابن غضایری

احمد بن حسین بن عبیدالله غضایری، از رجالیان قرن سوم و چهارم هجری، در طی عباراتی در کتاب الضعفا آشکارا به مفضل تاخته و او را منسوب به جریان خطابییه کرده است. وی در ذیل المفضل بن عمر الجعفی چنین می‌نویسد:

ضعیف، متهافت، مرتفع القول، خطابی، و قد زید علیه شیء كثير، و حمل الغلاة فی حدیثه حملاً عظیماً، و لا یجوز أن یکتب حدیثه.^۱

فارغ از بحث و بررسی درباره صحت انتساب کتاب الضعفا به ابن الغضائری و مسائل مطرح شده درباره آن، شناسایی شخصیت و روش او در جرح و تعدیل در تحلیل عبارت فوق بسیار راه‌گشا است.

ابن غضایری - که از او به عنوان اکابر و ثقات مشایخ امامیه یاد شده^۲ - از پرورش یافتگان مکتب حدیثی قم است. پدر وی حسین بن عبیدالله علاوه بر آن که از اساتید نجاشی و شیخ طوسی به شمار رفته، از شاگردان محمد بن احمد بن داود، فقیه و شیخ برجسته قمیان محسوب شده است.^۳

مکتب حدیثی قم از بدو پیدایش به عنوان مکتبی متمایز از سایر نحلّه‌های حدیثی شیعی، به ویژه در مسئله جایگاه و منزلت امامان معصوم علیهم‌السلام محسوب شده است. دیدگاه و اعتقاد خاص آنان درباره شأن و مقام ائمه علیهم‌السلام موجب شد که به تقصیر در دین و جایگاه ائمه علیهم‌السلام متهم شوند. بر اساس گزارش شیخ مفید عده‌ای از قمیان افراطی معتقد بودند که ائمه علیهم‌السلام بسیاری از مسائل دینی را نمی‌دانند و به احکام شریعت با ظن و رأی خویش دست می‌یابند. علاوه بر این، آنان در عقاید خویش بسیار متعصب بوده‌اند و هر کسی را که در یکی از مسائل اعتقادی، نظیر جواز سهو النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم موافق آرای خویش نمی‌یافتند، متهم به غلو می‌کردند. اصرار آنان بر این امر تا آن جا پیش رفت که اولین مرتبه غلورا مقصّر دانستن قمیان قلمداد کردند.^۴ فکرو اندیشه آنان در این باره موجب شد که حدود و مرزهای غلواز آنچه که در گذشته به عنوان غلودر ذات شناخته می‌شد، توسعه و فزونی یابد و شامل غلودر صفات

۱. الرجال لابن الغضائری، ص ۸۷.

۲. ریحانة الادب، ج ۸، ص ۱۳۳.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۸۴ و ۳۸۵.

۴. تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۱۳۵ و ۱۳۶.

و فضایل گردد. غلودر ذات - که از مصایق بارز آن عقاید ابوالخطاب و خطّابیه درباره الوهیت ائمه علیهم السلام است - به اتفاق و اجماع علمای امامیه موجب تکفیر، تفسیق و تضعیف قایل آن می شود. اما درباره غلودر صفات چنین اتفاق نظری وجود ندارد. بنا برگفته محقق مامقانی، بسیاری از اوصاف ائمه علیهم السلام - که در آن دوره نزد قمیان از مصادیق غلومحسوب شده است - امروزه از ضروریات مذهب به شمار می آید.^۱ برخی روایاتی که صفارقمی در کتاب بصائر الدرجات از مفصل تحت عناوینی نظیر مالکیت ائمه علیهم السلام بر خزائن ارض، علم ائمه علیهم السلام به منایا و بلایا، پرسش اجنه از ائمه علیهم السلام درباره احکام دینی^۲ و ... نقل کرده، می تواند از دیدگاه قمیان از نمونه های بارز غلودر صفات قلمداد شود؛ به ویژه آن که بنا برگفته علامه مجلسی اول، ابن الولید بزرگ قمیان به علت مضامین غالبانه این کتاب، از روایت آن چشم پوشی کرده است.^۳

بر همین اساس، برخی از رجالیان متأخر بر آن شدند که تضعیفات ابن غضایری نشأت گرفته از فضای کلامی قمیان در برخورد با روایاتی است که مضامین آن روایات با عقاید آنان در تضاد بوده است.^۴ بنابراین، بیشتر تضعیفات وی مستند به شهادت و سماع از مشایخ و اساتید نیست، بلکه نشأت گرفته از اجتهادات شخصی در برخورد با روایات است.

درباره مفصل، ابن غضایری با توجه به محتوای روایاتی که از مفصل منقول است، وی را هدف جرح خود قرار داده است؛ به ویژه آن که یکی از علل اصلی تضعیف مفصل را نقل فراوان غلات در کتب خویش از وی دانسته است.

با توجه به مطالب مذکور اگر اعتبار قول رجالی از باب شهادت دانسته شود،^۵ مجالی برای تمسک و استناد به رأی و نظر ابن غضایری باقی نمی ماند.

نتیجه

پس از بررسی و تحلیل گفتار برخی از متقدمان شیعی و سنی درباره مفصل و شخصیت وی فرق مفصلیه خطّابیه، مفصلیه موسویه و اسماعیلیه و اشاره به برخی از نکات تاریخی و

۱. تنقیح المقال به نقل از: بحوث فی مبانی علم الرجال، ص ۳۲۷.

۲. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۹۹، ۲۶۸ و ۳۷۴.

۳. روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۲۴۰؛ ایضاً رک: رجال النجاشی، ص ۳۵۴.

۴. الفوائد الرجالیة، ص ۳۸ و ۳۹ به نقل از: کلیات فی علم الرجال، ص ۹۳ و ۹۴.

۵. برای اطلاع از شرایط پذیرش شهادت قول رجالی، رک: کلیات فی علم الرجال، ص ۴۲.

حدیثی و رجالی درباره این فرق، ادله انتساب فرقه مفضلیه خطابیّه به مفضل بن عمر قابل اثبات نیست و درباره پیروی او از جریان خطابیّه شک و تردید جدی وجود دارد؛ بلکه با نظر به نقش او در تکوین فرقه مفضلیه موسویه و وجود برخی از روایات و شواهد تاریخی، عکس این مدعا ثابت گردید. همچنین پس از نقل روایات و مستندات که حکایت از جلالت قدر او نزد شیعیان آن زمان دارد، احتمال آن می‌رود که غلات و مخالفان تشیع برای منافع خود از نام او بهره برداری کرده و در نتیجه، در دوره‌های بعد شخصیت وی از سوی عده‌ای از رجالیان مورد جرح و تضعیف قرار گرفته است. مبانی کلامی و اعتقادی برخی از نحله‌های حدیثی نیز در جرح و تعدیل مفضل بی‌تأثیر نبوده است.

کتابنامه

قرآن کریم.

اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز الکشی، مشهد: چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ش.

اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز الکشی، مع تعلیق: میرداماد الاسترآبادی، قم: مطبعة مبعث، ۱۴۰۴ ق.

الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ابو عبدالله محمد بن محمد النعمان، بیروت: دارالمفید للطباعة والنشر، دوم، ۱۴۱۴ ق.

«اسماعیلیه و باطنی‌گری»، علی آقانوری، اسماعیلیه: مجموعه مقالات، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱ ش.

اصول الاسماعیلیه، برنارد لوئیس، ترجمه: خلیل احمد جلو و جاسم محمد الرجب، مصر: دارالکتاب العربی، بی‌تا.

اعیان الشیعه، سید محسن امین، بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۶ ق.

«بازخوانی دیدگاه رجال‌شناسان متقدم و متأخر درباره مفضل بن عمر جعفی»، سیده زینب طلوعی و سید کاظم طباطبایی و مهدی جلالی، دو فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیّم، ۱۳۹۴ ش، ش ۱۳.

بحوث فی مبانی علم الرجال، محمد السند، قم: مکتبه فدک، دوم، ۱۴۳۷ ق.

بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام، محمد بن الحسن الصفار القمی، قم: مکتبه آیه

- المرعشی النجفی، دوم، ۱۴۰۴ق.
- تاریخ و عقاید اسماعیلیہ، فرہاد دفتری، ترجمہ: فریدون بدرہ ای، تہران: نشر و پژوهش فرزاد، ۱۳۷۵ش.
- تبصرۃ العوام فی معرفۃ مقالات الانام، سید مرتضیٰ داعی حسنی رازی، تہران: مطبعہ مجلس، ۱۳۱۳ش.
- التبصیر فی اصول الدین، ابوالمظفر الاسفرائینی، قاہرہ: المكتبة الازهرية للتراث، بی تا.
- تصحیح اعتقادات الامامیہ، ابو عبد اللہ محمد بن محمد النعمان، بیروت: دارالمفید للطباعة و النشر، دوم، ۱۴۱۴ق.
- جرعہ ای از دریا، سید موسیٰ شبیری زنجانی، قم: انتشارات مؤسسہ کتاب شناسی شیعیہ، پنجم، ۱۳۹۲ش.
- الحوار العین، ابوسعید بن نشوان الحمیری، بی جا، ۱۹۷۲م.
- دیوان اشعار، ناصر خسرو قبادیانی، تہران: انتشارات دانشگاه تہران، ششم، ۱۳۸۴ش.
- الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ، آقابزرگ تہرانی، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
- الرجال لابن الغضائری، احمد بن الحسین الغضائری، قم: دارالحدیث للطباعة و النشر، سوم، ۱۴۳۵ق.
- رجال السید بحر العلوم المعروف بالفوائد الحائریۃ، السید محمد مهدی الطباطبائی، تہران: مکتبۃ الصادق، ۱۳۶۳ش.
- رجال الطوسی، محمد بن حسن طوسی، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی التابعۃ لجماعۃ المدرسین، سوم، ۱۴۱۵ق.
- رجال العلامة الحلی، الحسن بن یوسف المطہر الحلی، نجف اشرف: دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
- رجال النجاشی، احمد بن علی النجاشی، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی التابعۃ لجماعۃ المدرسین بقم المشرفۃ، ۱۴۰۷ق.
- روضۃ المتقین فی شرح من لایحضرہ الفقیہ، محمد تقی المجلسی، قم: بنیاد فرہنگ اسلامی، دوم، ۱۴۰۶ق.
- ریحانۃ الادب فی تراجم المعروفین بالکنیۃ او اللقب، محمد علی مدرس تبریزی، تہران: کتابفروشی خیام، چہارم، ۱۳۷۴ش.
- سبیل الہدایۃ فی علم الدرایۃ و الفوائد الرجالیۃ، علی النجفی الرازی الخلیلی، بیروت:

- منشورات الفجر للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۳۰ق.
- سماء المقال فی تحقیق علم الرجال، ابوالهدی الکلباسی الاصفهانی، قم: مكتبة البرقعی، ۱۳۷۲ق.
- الغیبة، محمد بن حسن طوسی، قم: منشورات مكتبة بصیرتی، دوم، ۱۳۸۵ق.
- فرق الشیعة، الحسن بن موسی النوبختی، النوبختی، نجف: مطبعة الحیدریة، بی تا.
- فرق الشیعة، الحسن بن موسی النوبختی، النوبختی، بیروت: دارالاضواء، دوم، ۱۴۱۴ق.
- فرهنگ جامع فرق اسلامی، سید حسن خمینی، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۹ش.
- فرهنگ فرق اسلامی، محمد جواد مشکور، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، سوم، ۱۳۷۵ش.
- الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ابومحمد علی بن احمد بن حزم الظاهری، بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر، دوم، ۱۳۹۵ق.
- قاموس الرجال، محمد تقی الشوشتری، قم: المطبعة العلمية، ۱۳۸۸ق.
- قیسات من علم الرجال، السید محمدرضا السیستانی، بیروت: دارالمورخ العربی، ۱۴۳۷ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب الکلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب الکلینی، قم: دارالحديث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ق.
- کلیات فی علم الرجال، جعفر السبحانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، دوم، ۱۴۱۵ق.
- معجم رجال الحديث، السید ابوالقاسم الخوئی، بیروت: دارالزهراء، سوم، ۱۴۰۳ق.
- مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری، آلمان: النشرات الاسلامیة، دوم، ۱۳۸۲ق.
- مکتب در فرآیند تکامل، سید حسین مدرس طباطبایی، ترجمه: هاشم ایزد پناه، تهران: انتشارات کویر، چاپ دهم ۱۳۹۴ش.
- الملل و النحل، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم الشهرستانی، قم: منشورات الرضی، سوم، ۱۳۶۷ش.

اعتبارسنجی مصطلحات حدیث پژوهی خوتیرینبل در ارزیابی احادیث

(مطالعه موردی طرق شیرجه‌ای)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۸

۱ فاطمه دسترنج
۲ علی رضا طیبی
۳ ماه رخ غلامی

چکیده

«خوتیرینبل»، خاورشناس هلندی، در زمینه اصطلاحات بنیادی روایات اسلامی و تاریخ‌گذاری احادیث نظرات مهمی را بیان نموده؛ به نحوی که اصطلاح‌شناسی او محور بررسی‌های فقه‌الحدیثی غربیان قرار گرفته است. در این پژوهش، مصطلحات حدیث پژوهی وی با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، تحلیل شد تا به پرسش‌های زیر پاسخ دهد: عوامل مؤثر در شکل‌گیری رویکرد ویژه حدیث پژوهی خوتیرینبل چیست؟ اصطلاحات ابداعی وی از چه میزان کارآمدی برخوردار است؟ این نتیجه حاصل شد که عوامل شکل‌گیری رویکرد حدیثی او، خانواده شرق‌شناس، سنت‌های خاورشناسان در مطالعات حدیثی، از جمله روش تاریخ‌گذاری احادیث و نیز تأثیر برخی خاورشناسان و مسلمانان نواندیش است. ینبل با ابداع برخی اصطلاحات و به مدد ابزار دیداری، به ترسیم شبکه اسناد حدیثی پرداخته و «طرق شیرجه‌ای» را شاهدی تاریخی برای شناخت خاستگاه حدیث می‌داند. طبق مفهوم‌سازی ینبل، این طرق، نمودی از رشد وارونه اسناد و بیان‌گر جعل حدیث است؛ در حالی که در نظام حاکم بر اعتبارسنجی مسلمانان از اسناد، اگرچه تعدد طرق اطمینان صدور را افزایش می‌دهد؛ اما مفرد بودن روایت، به تنهایی موجب ضعف حدیث نمی‌شود. اصطلاح طرق شیرجه‌ای با اصطلاح «تدلیس» و طرق «متابع و شاهد» در میان مسلمانان ارتباط دارد.

۱. استادیار دانشگاه اراک (نویسنده مسئول) (f - dastranj@araku.ac.ir).

۲. دانشیار دانشگاه اراک (a - tabibi@araku.ac.ir).

۳. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث (mahrokhgholami63@gmail.com).

کلیدواژه‌ها: خوتیرینبیل، طرق شیرجه‌ای، حدیث مدلس، تدلیس، مصطلحات حدیثی، اعتبارسنجی.

۱. مقدمه

تبیین صحت و سقم حدیث، به عنوان دومین منبع دست‌یابی به احکام فقهی، اعتقادات و اخلاق، برای عالمان مسلمان حایز اهمیت است. از این رو، مسلمانان از صدر اسلام تاکنون به حفظ و نقل احادیث همت گماشته‌اند و در این جهت، علم مصطلح الحدیث را وضع و در مقدمه آثار حدیثی و رجالی خود مباحثی درباره ارزیابی حدیث مطرح کردند؛ به طوری که بیشتر اصطلاحات حدیثی در قرن سوم شکل گرفت. به دلیل نقش عظیم حدیث در گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی، از اواخر قرن نوزدهم میلادی، خاورشناسان، حدیث را به عنوان منبع اساسی شناخت تاریخ اسلام، به ویژه در سده‌های نخستین، بررسی کردند و گونه‌های مختلفی از اصطلاحات و روش‌هایی خاص را در تحلیل‌های خود به کار گرفتند.

یکی از عرصه‌های درخور توجه غربیان در حدیث پژوهی، مسائل مربوط به زمینه‌های تاریخی پیدایش، تکوین و سازواره درونی و شیوه‌های ارائه احادیث در مجموعه‌های حدیثی مسلمانان است.^۱ در این بین، مسئله اسناد از مسائل مهمی است که معرکه آرای آنان شد و اصلاحات گوناگونی درباره سلسله اسناد وضع کردند. تحولات خاورشناسان و مقتضیات نوپدید دانش حدیث، نیازهایی را به وجود آورده است که پاسخ به آن، طراحی روش‌های جدید حدیث پژوهی را ضروری می‌سازد. افزون بر این، تعداد فراوان آثار حدیث پژوهی خاورشناسان و تأثیرگذاری آن در عرصه جهانی، ضرورت تحلیل و اعتبارسنجی آرای آنان را می‌طلبد؛ زیرا اعتبارسنجی پیمودن فرایندی است که پیامد آن، پذیرش درون‌مایه‌های راه‌یافته به احادیث، به عنوان آموزه‌های دینی یا تردید در پذیرش آن‌ها یا حکم به نادرست بودن یا برساخته بودن آن‌هاست.^۲ بنابراین، آشنایی با دیدگاه‌های خاورشناسان در این موضوع می‌تواند زمینه را برای نقد و پاسخ‌گویی به شبهات آنان بگشاید.

خوتیرینبیل از جمله افرادی است که در خانواده شرق شناس و مسلط به زبان‌های عربی و عبری و سامی رشد و نمو یافته و علاقه وافری به بررسی فرهنگ مسلمانان، از جمله احادیث

۱. «حدیث پژوهی در نگاه‌های مستشرقان»، ص ۲۲۶.

۲. «آسیب‌شناسی رویکرد حدیث پژوهی جریان سلفی‌گری ایرانی با تبیین نظام حاکم بر اعتبارسنجی احادیث شیعه»، ص ۸۰.

داشت. وی در تحلیل سندی و متنی احادیث به وضع اصطلاحاتی متناسب با بوم و فرهنگ خود پرداخته که نقش اساسی در رویکرد حدیثی اش دارد. در این نوشتار، درصدد هستیم ضمن تبیین یکی از مصطلحات حدیثی او، میزان انطباق آن را با اصطلاحات حدیثی مسلمانان بررسی نموده، نقاط ضعف احتمالی را بیان کرده و نکات مفید را به منظور بازمهندسی آن در نظام حدیثی مسلمانان معرفی نماییم. لذا این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی درصدد پاسخ به این پرسش است که عوامل مؤثر در شکل‌گیری رویکرد ویژه حدیث پژوهی خوتیرینبل چیست؟ اصطلاحات ابداعی وی از چه میزان کارآمدی برخوردار است؟ از آنجا که مطالعات حدیثی بر منابع اهل سنت مبتنی است، در عنوان مقاله، قید احادیث اهل سنت آورده شده؛ در حالی که هدف نوشتار حاضر، سنجش میزان صحت و اعتبار اصطلاحات ابداعی ینبل و دست‌یابی به دیدگاه‌های جدید در رابطه با مصطلحات حدیثی و بازمهندسی آن‌ها در مطالعات اسلامی است که می‌تواند بابتی نو در پژوهش‌های حدیثی باشد. به این اعتبار، یعنی وضع اصطلاحات حدیثی، تفاوتی بین احادیث شیعه و اهل سنت وجود ندارد؛ همان‌طور که در مصطلحات محدثان اسلامی، اعم از شیعه و اهل سنت، نقاط اشتراک فراوانی وجود دارد.

۲. پیشینه تحقیق

درباره مصطلحات حدیث پژوهی خوتیرینبل، مقاله «پدیده حلقه مشترک و پیوند آن با اصطلاحات حدیثی»^۱ جایگاه ویژه‌ای دارد. این مقاله هرچند ارتباط حلقه مشترک را با برخی اصطلاحات حدیثی مسلمانان تبیین می‌کند، اما سایر اصطلاحات ابداعی ینبل را به تفکیک بررسی ننموده و لذا وجه تمایز اثر حاضر، بررسی طرق شیرجه‌ای به صورت مستقل و تبیین میزان صحت و کارآمدی آن در ارزیابی احادیث است. در این زمینه، البته آثاری چون مقاله «پدیده حلقه مشترک در سندهای روایات، تبیین و تحلیل»،^۲ «تاریخ‌گذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد؛ نقد و بررسی روش‌شناسی خوتیرینبل»^۳ و «تاریخ‌گذاری احادیث بر مبنای روش تحلیل ترکیبی اسناد - متن؛ امکانات و محدودیت»^۴ نیز بسیار سودمند است.

۱. مجله تاریخ تمدن اسلامی، شهریور ۱۳۹۱، ش ۱۵.

۲. مجله مطالعات تاریخ اسلام، زمستان ۱۳۸۹، ش ۷.

۳. فصل‌نامه علوم حدیث، پاییز ۱۳۸۵، ش ۴۱.

۴. مجله صحیفه مبین، ش ۵۰.

۳. مفهوم شناسی اصطلاحات حدیثی

منظور از اصطلاحات حدیثی، واژگانی است که در حوزه‌های گوناگون علوم حدیث یا علوم مرتبط با آن وضع شده است؛ برای نمونه، اصطلاحات ناظر به سند: صحیح، ضعیف، مرسل و...، اصطلاحات ناظر به متن: نص، ظاهر، مؤول و...، اصطلاحات ناظر به کتاب: مسند، مستدرک، صحیح و...، اصطلاحات ناظر به راوی: صحابی، مخضرم، حافظ، مولی و...، اصطلاحات ناظر به فِرَق و مذاهب: کیسانیه، واقفه، فطحیه و...، اصطلاحات ناظر به علم رجال: صدوق، ثقه، لیس بقوی و... همچنین، درباره این اصطلاحات در دانش مصطلح الحدیث بحث می‌شود؛ زیرا مصطلح الحدیث، علم به قواعد و اصولی است که به وسیله آن وضعیت سند و متن حدیث از حیث قبول و رد بررسی می‌شود.^۱ می‌توان گفت مجموع اصطلاحات رایج در میان محدثان - که در علوم حدیث به کار می‌رود - مصطلحات حدیث نامیده می‌شود.^۲ امروزه برخی مصطلح الحدیث را با درایه یکی می‌دانند؛ اما درایه الحدیث همه اصطلاحات متداول میان محدثان را در بر نمی‌گیرد.

۴. مروری بر حیات علمی خوتیرینبل^۳

خوتیرینبل در سال ۱۹۳۵م، در هلند به دنیا آمد. در سال ۱۹۵۶م، به یادگیری زبان عبری و سریانی و سپس عربی پرداخت. ینبل هم‌زمان با تحصیلات دانشگاهی، در تکمیل کتاب معجم الفاظ احادیث نبوی با ونسینک^۴ همکاری کرد و در ضمن این کار، مطالب بسیاری درباره حدیث آموخت. وی در سال‌های ۱۹۶۹م، اولین اثر خود را تحت عنوان وثاقت آثار حدیثی مجادلات در مصر نوین به پایان رساند و مدرک دکتری را از دانشکده ادبیات و هنر دانشگاه لیدن به دست آورد.^۵ پس از اخذ مدرک دکتری، چند سالی را به موضوعات مختلف، از جمله تاریخ صدر اسلام پرداخت؛^۶ اما در سال ۱۹۷۵م، تصمیم گرفت مطالعات خود را بر موضوعی واحد متمرکز کند: احادیث توسط چه کسی، کجا و برای چه

۱. علوم حدیث و اصطلاحات آن، ص ۱۱.

۲. روش فهم حدیث، ص ۱۱۳.

3. Gautier H. Ajuynboll.

4. Arent Jan Vensink.

5. GAUTIER H. A JUYNBOLL'S PERSPECTIVE ON ADĀLAĤ AL - ŞAĤĤĀBAĤ, 2.

6. The Oriental Manuscripts in the Juynboll Family Library in Leiden, 21.

رواج یافته‌اند؟ این موضوع مقدمه‌ای شد برای تحقیق و نشر مقالاتی که بر جریان مطالعات حدیثی در غرب تأثیر بسزایی داشت.^۱ سنت مسلمان، مطالعات در تاریخ‌شناسی، ارزیابی برخی از اصطلاحات تجسمی در حدیث و مطالعات در مورد خاستگاه و کاربردهای حدیث اسلامی برخی از آثار اوست. دقت در محتوای آثار وی حاکی از کاربست گونه‌های نوینی از رویکردهای حدیث پژوهی است.

۵. خاستگاه فکری و فرهنگی رویکرد حدیثی «ینبل»

بی‌شک، عوامل متعددی در شکل‌گیری رویکرد حدیث پژوهی ینبل دخیل است که شناخت آن‌ها در درک بهتر اصطلاحات ابداعی وی مؤثر است. در ادامه به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۵-۱. شخصیت‌های مؤثر

در بازشناسی عوامل مؤثر در شکل‌گیری رویکرد حدیث پژوهی ینبل اولین عامل را می‌توان خانواده شرق‌شناس وی دانست. حداقل شش عضو از خانواده ینبل در مطالعات اسلامی و شرقی تأثیرگذار بوده‌اند.^۲ علاوه بر تأثیر خانواده شرق‌شناس - که به مقتضای فعالیت‌های پژوهشی خود نسخه‌های خطی از احادیث داشتند - موقعیت اجتماعی او نیز تا حدود زیادی چنین اقتضایی داشت. با عنایت به ارتباط و نزدیکی هلند با امپراتوری عثمانی و کشور مراکش، هلندی‌ها تسلط بر زبان‌های شرقی را یکی از نیازهای عصر خود تلقی می‌کردند. لذا هلند از نخستین مراکز است که به تدریس زبان عربی و تهیه فرهنگ لغات عربی پرداخته است.^۳

از سوی دیگر، ینبل در تکمیل معجم الفاظ احادیث نبوی با استاد خود، آرنه جان ونسنک،^۴ خاورشناس هلندی نیز همکاری داشت و در ضمن این کار مطالب بسیاری درباره حدیث آموخت.^۵ مشارکت در نگارش این دائرةالمعارف در انتخاب کتاب مزی به

۱. «حلقه مشترک و پیوند آن با اصطلاحات حدیثی»، ص ۷۷.

2. The Oriental Manuscripts in the Juynboll Family Library in Leiden, 21

۳. مستشرقان و حدیث، ۷۴.

۴. ونسینگ (۱۸۸۲ - ۱۹۳۹م) در سال ۱۹۱۶ تصمیم به نوشتن یک واژه‌نامه فهرست‌بندی شده از روایات با توجه به کلمات و به ترتیب حروف الفبا، برای احادیث ذکر شده در کتب صحاح الستة، مسانید دارمی و احمد بن حنبل و الموطأ مالک کرد. بنابراین، وی از ۳۸ محقق از کشورهای مختلف برای انجام این کار استفاده کرد.

5. GAUTIER H.A JUYNBOLL'S PERSPECTIVE ON ADĀLAĤ AL - ŞAHĀBAĤ, 2.

عنوان منبع پژوهش های حدیثی او بی تأثیر نبوده و او از روش استادش تأثیر پذیرفته است.^۱ برخی گفته های ینیل حاکی از ابعاد تأثیرپذیری وی از عالمان مسلمان است.^۲ ینیل تحت تأثیر برخی نواندیشان دینی، نظیر نصر حامد ابوزید بوده که در بعضی اصول و مبانی پذیرفته شده اهل سنت تجدیدنظر کرده است.^۳ همچنین، آشنایی او با آثار برخی عالمان اسلامی، چون مزی، زمینه ساز نگرش ویژه وی به حدیث شده است.^۴ نوع نگاه ینیل به کتاب تحفة الاشراف حاکی از تأثیر زیاد آن و ایجاد انگیزه برای پژوهش در حوزه حدیث است. همچنین، آثار و نظرات عالمانی، چون مصطفی اعظمی و فواد سزگین نیز در چگونگی نگرش به احادیث متأثر بوده است.^۵

ینیل از معدود خاورشناسانی است که در پژوهش های خود انگیزه علمی داشته و همان طور که خود اذعان کرده، نظرات حدیثی وی دائماً در حال تغییر و تکامل بوده است. او در مقدمه کتاب سنت مسلمانان روش خود را بی طرفانه و بدون تعصب و با اتکا به منابع مورد تحقیق خود بیان می کند.

۵ - ۲. نقد تلقی و دیدگاه رایج در مطالعات حدیثی خاورشناسان

شناخت سیر مطالعات حدیثی خاورشناسان، زمینه ساز درک بهتری از رویکرد حدیث پژوهی ینیل است. در این رابطه، تأثیر روش های خاورشناسان در تاریخ گذاری احادیث غیرقابل انکار است. تاریخ گذاری به معنای پیدا کردن تاریخ تقریبی صدور و پیدایش روایات است که از اواخر قرن نوزدهم توسط حدیث پژوهان غربی مطرح گردیده است. مباحثی چون کتابت، تدوین و تبویب حدیث، مکاتب و جریان های حدیثی و زمینه های اجتماعی فرهنگی که به شکل گیری آن ها انجامیده، از جمله مسائلی است که در این حوزه مورد بحث و نظر است.^۶

اگرچه تاریخچه تاریخ گذاری را در میان محدثان مسلمان در بررسی احادیث ناسخ و منسوخ می توان یافت؛ جریانی که با ابن شهاب زهری در سده دوم هجری آغاز شد و با آثار

۱. موسوعة المستشرقین، ص ۴۱۷.

۲. Cambridge University Press, preface.

۳. تاریخ عمومی حدیث با رویکرد تحلیلی، ص ۲۱.

۴. Some Isnād - Analytical Methods Illustrated on the Basis of several, 347.

۵. حدیث در نگاه خاورشناسان، ص ۵۸.

۶. خاورشناسان و حدیث امامیه، ص ۳۵.

کسانی چون ابوبکر اثرم و ابن شاهین و ابن جوزی در دوره‌های مختلف ادامه داشته است،^۱ اما تاریخ‌گذاری خاورشناسان ناظر به اعتبار تاریخی حدیث است. در این عرصه، ساخت، خاورشناس آلمانی، متخصص در تاریخ فقه اسلامی پیش‌تاز است.^۲ ینبل نظریه ساخت را درباره به کارگیری اسانید برای تاریخ‌گذاری روایات مبنای پژوهش‌های خویش قرار داده و روشی پیچیده و منحصر به فرد برای حدیث‌پژوهی طراحی نموده و برای تبیین روش ویژه خود به واژه پردازی و مصطلح‌سازی پرداخته است.^۳

۶. تحلیل اصطلاحات ابداعی ینبل

از آنجا که اصطلاح‌شناسی، موضوع مهمی در مطالعات فقه الحدیثی است، خاورشناسان از جمله خوتیرینبل به آن عنایت ویژه داشته است. او علاقه وافری به نمادشناسی فرهنگی، زبان‌شناسی و فقه اللغه داشته و اصطلاحات بسیاری را در حوزه حدیث‌پژوهی با رویکرد تاریخ‌گذاری ابداع و به کار گرفته است.

عمده اصطلاحات ابداعی ینبل، مرتبط با تحلیل اسناد روایات است. در نگاه محدثان مسلمان، اسناد یکی از ارکان حدیث است که وجود آن در طلیعه حدیث و نیز صحت آن در اعتبار بخشی به روایت، اهمیت وافری دارد؛ هرچند در سندپژوهی خاورشناسان، چگونگی شکل‌گیری نظام اسناد، کارکرد و ارزش اسناد در تاریخ‌گذاری متن روایات موضوعیت دارد. ینبل در مقدمه کتاب دائرة المعارف احادیث رسمی به موضوعاتی، چون ناکارآمدی اصطلاحات حدیثی مسلمانان و تقسیم احادیث به «صحیح»، «حسن» و «ضعیف» و اصطلاحاتی چون «متواتر» و «مشهور» در تحلیل احادیث، ناکامی ناقدان مسلمان در پیوند دادن مفهوم «مدار» یا «نقطه محوری حدیث» با «حلقه مشترک»، «بیهودگی روایات پشتیبان (متابع)» پرداخته است.^۴

ینبل معتقد است در غالب موارد اطلاعات موجود در کتب حدیثی و رجالی درباره راویان، به خودی خود نمی‌تواند به تحلیلی علمی از دوره زندگی آن راوی و حیات فرهنگی و جایگاه اجتماعی اش مدد رساند. بنابراین، لازم است اطلاعات مندرج در این قبیل آثار، با

۱. مقدمه بر اعلام ابن جوزی، ص ۱۵ - ۱۶؛ تدریب الراوی فی شرح تقریب النووی، ج ۲، ص ۱۷۷.

۲. موسوعة المستشرقین، ص ۳۶۸ - ۳۶۷.

۳. تاریخ‌گذاری حدیث روش‌ها و نمونه‌ها، ص ۴۷۴.

کاربرد روش‌های تحلیلی یا تطبیقی، نخست پردازش و سپس، به اطلاعاتی قابل استفاده تبدیل شوند. بدین منظور او از اصطلاحات ویژه‌ای در این عرصه کمک می‌گیرد. ینبل مبنای نظری این روش را نخست در فصل پنجم کتاب سنت اسلامی مطالعاتی در باب تاریخ‌گذاری و خاستگاه و نگارش حدیث در سده‌های نخست طرح کرده و سپس، عملاً آن را بر روی اسانید تعداد زیادی از روایات پیاده‌سازی کرده است.^۱

از جمله اصطلاحاتی که وی ابداع و به کار گرفته است می‌توان به دسته‌متنی، حلقه مشترک،^۲ حلقه مشترک فرعی،^۳ حلقه مشترک فرعی حقیقی،^۴ حلقه مشترک ظاهری،^۵ گره،^۶ شبکه‌های عنکبوتی^۷ و طرق شیرجه‌ای اشاره کرد که در ادامه به بررسی طرق شیرجه‌ای می‌پردازیم.

۶- ۱. طرق شیرجه‌ای^۸

در نظام اعتبارسنجی احادیث بر پایه دیدگاه ینبل، مهم‌ترین عامل اثرگذار در اعتبار روایات، اسانید آن‌هاست. «طرق شیرجه‌ای» نیز اصطلاحی مبتنی بر مطالعات سندی حدیث است که با حلقه مشترک مرتبط است؛ لذا برای درک بهتر طرق شیرجه‌ای ابتدا باید حلقه مشترک تبیین شود.

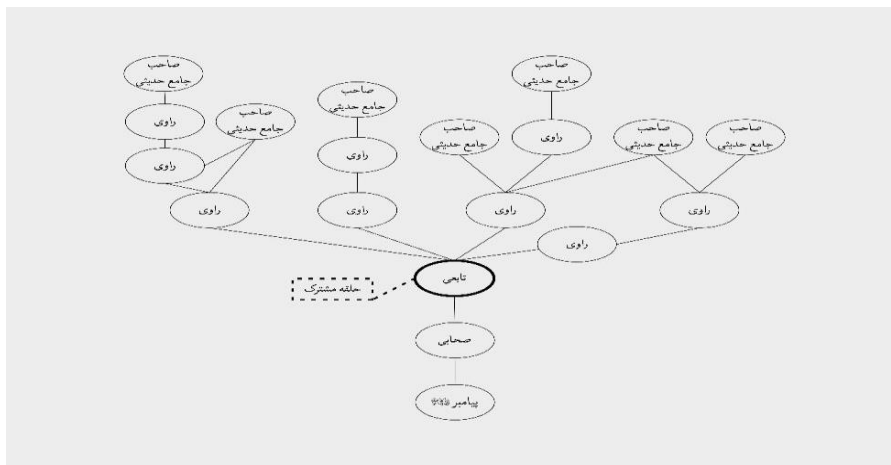
در جوامع حدیثی، غالباً برای حدیثی واحد، سندهای متفاوتی یافت می‌شود. حال اگر اسناد یک حدیث از منابع مختلف گردآوری و کنار هم قرار داده شوند، معمولاً الگویی حاصل می‌شود که در آن یک «طریق منفرد»، پیامبر اکرم ﷺ را به راویان نسل سوم یا چهارم پس از ایشان متصل می‌کند و سپس، طرق متعدد حدیث از آن راوی منشعب می‌شوند. ینبل این راوی مشترک که حدیثی را از یک مرجع شنیده و برای تعدادی از شاگردان نقل می‌کند و بیشتر آنان را نیز به نوبه خود برای دو یا چند شاگرد خود روایت می‌کنند، حلقه مشترک نامیده‌اند.^۹

۱. «تاریخ‌گذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد؛ نقد و بررسی روش شناسی ختیرینیل»، ص ۷۳.

2. Common link.
3. Partial common link.
4. Real common link.
5. Seeming common link.
6. Kont.
7. Spider.
8. Diving.

۹. حدیث اسلامی، خاستگاه‌ها و سیر تطور، ص ۴۸.

ینبل معتقد است که ظهور پدیده حلقه مشترک با پیدایش نظام اسناد در ربع آخر سده نخست هجری بوده است. طبق نظریه ینبل، حلقه مشترک در سند روایات، ابزار مفیدی برای دست یابی به تاریخ تقریبی و خاستگاه احتمالی حدیث است.^۱ بنابراین، طریق منفرد از پیامبر تا حلقه مشترک، نشان دهنده فرایند تاریخی نقل حدیث نبوی نیست؛ بلکه طریقی است که حلقه مشترک بر ساخته تا با ایجاد سندی مرفوع به روایت خویش اعتبار بیشتری ببخشد.^۲



نمودار ۱: حلقه مشترک در شبکه اسناد

در نقدهای سندی محدثان مسلمان اصطلاح مدار، معادل اصطلاح حلقه مشترک است و محدثان مسلمان، اصطلاح مدار را برای راوی که محل تلاقی سندهای مختلف یک حدیث است و سند روایات در این مراکز توسعه می یابد، به کار برده اند.^۳ این اصطلاح برای تعیین کیفیت احادیث و مشخص کردن «بخش تعیین کننده» سند، یعنی آن بخش از سند که صحت و سقم حدیث وابسته به وثاقت یا ضعف آن است، به کار رفته است.^۴ صحیح تر آن است که اصطلاح مدار بار معنایی مثبت یا منفی ناظر به احوال راویان ندارد؛ بلکه حاکی از آن است که آن راوی، چهره شاخص در اسناد برای نقد حدیث است.^۵

۱. «نقد و ترجمه مقاله حدیث و قرآن از دائرة المعارف قرآن لایدن»، به نقل از:

(Juynboll, 1983, p 206 - 217).

۲. «تاریخ گذاری احادیث بر مبنای روش تحلیلی اسناد - متن؛ امکانات و محدودیت ها»، ص ۶۰.

۳. «مروری انتقادی بر کتاب دایرة المعارف احادیث رسمی»، ص ۷۳ - ۷۴.

۴. شرح معانی الآثار، ج ۱، ص ۲۲۷؛ التمهید، ج ۷، ص ۹۰.

5. The Common Link and Its Relation to the Mada, 61.

حال که تا حدودی مفهوم حلقه مشترک تبیین شد، درک فرایند طرق شیرجه‌ای در سلسله اسناد بسیار آسان است. این نکته را نباید از نظر دور داشت که اصطلاح طرق شیرجه‌ای بر ساختگی بودن اسناد حدیث، دلالت می‌کند. ینبل دریافته بود که در منابع حدیثی، گاه در کنار سندهای یک حدیث که همگی از یک مدار منشعب می‌شوند، طرق دیگری هم دیده می‌شود. از نظر محدثان مسلمان، وجود چنین طرقی حاکی از آن است که آن فرد مذکور، مدار نبوده و طرق وی نیز منفرد نیست؛ زیرا این‌ها همان طرقی هستند که در اصطلاح سنتی به آن‌ها «متابعات» یا «شواهد» گفته می‌شود؛ اما ینبل این طرق اضافی را طرق «شیرجه‌ای» نامید^۱ و آن‌ها را جعل‌های دوره متأخر دانسته است.^۲

طبق تحلیل ینبل اگر یک راوی، روایتی را از راویان معاصر خود بشنود و بخواهد روایت را نقل کند، در حالی که تمایلی به ذکر راوی هم طبقه خود نداشته باشد، «حلقه مشترک» را دور می‌زند و اسناد خاص خود را ترجیحاً با شیخی که در اسناد راوی معاصرش نباشد، جعل می‌کند. ینبل دورزدن حلقه مشترک را «طرق شیرجه‌ای» می‌نامد. به نظری، «طرق شیرجه‌ای» جعلی‌اند و جامع کتاب حدیثی یا راوی وی، برای این‌که برای خود اعتباری کسب کنند، به این جعل دست زده‌اند؛ به این صورت که راوی متأخر به زیر حلقه مشترک شیرجه می‌زند و خود را به مرجعی کهن‌تر از «حلقه مشترک» می‌رساند. بنابراین، «طرق شیرجه‌ای» ساخته صاحبان جوامع حدیثی یا راویان آن‌هاست و این ادعا مبتنی بر «برهان سکوت» است؛ زیرا در صورت حقیقی بودن اسناد، باید در جوامع حدیثی متقدم یافت می‌شدند. بنابراین، سکوت جوامع حدیثی متقدم بیان‌گر جعلی اینگونه اسناد و شیرجه‌ای بودن آن‌هاست.^۳

ینبل بر مبنای تحلیل‌هایی که بر روی دیگر شبکه‌های اسناد داشته است، با مقایسه دقیق طرق دارای حلقه مشترک و طرق شیرجه‌ای به این نتیجه رسیده که این طرق غالباً متنی پیچیده‌تر و تعلیقات مختصر دارند؛ در حالی که نسخه اصلی روایت - که حلقه مشترک نقل کرده - فاقد آن‌هاست.^۴ لذا، طرق شیرجه‌ای خاستگاه بسیار متأخرتری نسبت

۱. «تاریخ‌گذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد؛ نقد و بررسی روش‌شناسی خوئینینبل»، ص ۱۶۰.

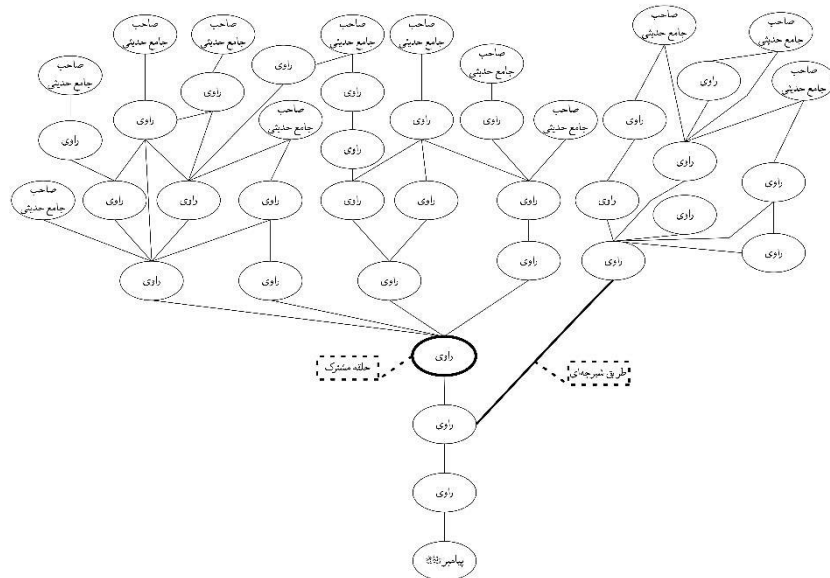
۲. «مروری انتقادی بر کتاب دایرة المعارف احادیث رسمی»، ص ۴.

۳. نقد و ترجمه مقاله حدیث و قرآن از دائرةالمعارف قرآن لایدن، به نقل از:

Some Isnād - Analytical Methods Illustrated on the Basis of several, 5, 352 - 353, Women - Demeaning Sayings from Ḥadīth Literature, 154 - 155.

۴. حدیث اسلامی، خاستگاه‌ها و سیر تطور، به نقل از:

به طریقی دارند که به حلقه مشترک ختم می‌شوند.^۱ ینبل با جعلی دانستن «طرق شیرجه‌ای» مفهوم طریق‌های پشتیبان و حدیث متابع، اصطلاح رایج در میان محدثان مسلمان را نیز جعلی می‌شمرد؛ زیرا این طرق نقل مستقل و فاقد حلقه مشترک‌اند، اصالت آن‌ها قابل تأیید نیستند.^۲ هدف ینبل از این گونه تحلیل‌ها، دستیابی به ابزاری جهت تشخیص تاریخ تقریبی و منشأ احتمالی روایت است. او با کاربرست این اصطلاحات در سطحی وسیع، عملاً آن را بر روی اسانید تعداد زیادی از روایات پیاده کرده و لذا مفهوم آن را بسط و گسترش داده است.



نمودار ۱: حلقه مشترک در شبکه اسناد

در رد استدلال ینبل مبنی بر جعلی بودن طرق شیرجه‌ای باید گفت که آنچه شیوخ حدیث در مجالس درس شفاهی خود نقل می‌کردند، منتخبی از روایات بوده که خود شنیده بودند و طبیعی است که محتوای مجالس درسی که در زمان‌های مختلف برگزار می‌شده، یکسان نباشد. بنابراین، همه شاگردان یک شیخ لزوماً روایات یکسانی را از وی نمی‌آموختند. از این

(Some Isnād - Analytical Methods, Illustrated on the Basis of several, 367).

۱. نقد و ترجمه مقاله حدیث و قرآن از دائرة المعارف قرآن لایدن، به نقل از:

(Some Isnād - Analytical Methods, Illustrated on the Basis of several, 389).

۲. نخستین دائرة المعارف اسلامی در سنت حدیث پژوهی غربی، ۶۹.

رو، در برخی موارد مؤلفان کتب حدیثی متقدم، طرق نقل بیشتری را برای یک حدیث خاص پیدا کردند.^۱

از سوی دیگر، اعتبار یک گزارش حدیثی در بالاترین حد خود به شهرت و اعتبار راوی آن بستگی دارد و آن‌گونه که برخی خاورشناسان بیان کرده‌اند، ممکن است یک صحابی موضوع فقهی را مستقیماً از پیامبر ﷺ نقل قول کند؛ اما بعد از رحلت پیامبر ﷺ، هنگامی که می‌خواهد درباره همان موضوع حکم شرعی بیان کند، سخن پیامبر را نقل به معنا نماید و بدین‌گونه رأی صحابی یا یک گزارش حدیثی مرفوع ایجاد شود.^۲

آنچه مطرح شد، همگی از وجود تفکر خلاق حکایت می‌کند. اصطلاحات ینبل و ابزار وی، پیشرفت محسوسی در نقد سندی روایات از لحاظ تاریخی به حساب می‌آید. البته، برخی مبانی نظری آن نیازمند تنقیح است؛ کاری که دیگر حدیث پژوهان غربی درصدد اصلاح آن هستند.^۳

در میان انبوه اصطلاحات حدیثی که محدثان در تبیین ویژگی‌های مختلف احادیث و روایان آن‌ها وضع کرده و به مرور زمان تعاریف و کاربردهای دقیق‌تری یافته‌اند، می‌توان مواردی یافت که بر اصطلاحات ابداعی ینبل منطبق شود و یا حتی معادل آن قرار داده شود.

۷. رابطه اصطلاح «طرق شیرجه‌ای» و اصطلاح «تدلیس»

تدلیس، از ریشه «دَلَسَ وَ دُلَّسَ»، در لغت به معنای کتمان کردن و پوشاندن است.^۴ لغویان، تدلیس در بیع یا هرامردیگری را «کتمان عیب آن» دانسته‌اند.^۵ تدلیس در اصطلاح حدیث نیز به عمل راوی گفته می‌شود که با آن عیب و ضعف سند روایت پوشانیده شود. بنابراین، هرگاه راوی با ذکر یا حذف کلمات یا نام افرادی در سلسله سند بکوشد که ضعف سند روایت را بپوشاند یا آن را برتر از میزان وثاقت واقعی‌اش نشان دهد، حدیث را اصطلاحاً «مدلس» و عمل او را تدلیس می‌نامند.

عالمان حدیث، تقسیمات چندگانه‌ای برای تدلیس برشمرده‌اند. تدلیس در متن، همان

۱. حدیث در نگاه خاورشناسان، ص ۱۷۹.

۲. «رشد واروونه اسناد، جانانان براون»، ص ۴۶.

۳. «تاریخ‌گذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد؛ نقد و بررسی روش شناسی خوئینیل»، ص ۱۶۷.

۴. تهذیب اللغة، ج ۱۲، ص ۳۶۲؛ لسان العرب، ج ۴، ص ۳۸۷.

۵. کتاب العین، ج ۷، ص ۲۲۸.

حدیث مُدرَج است و لذا نمی‌تواند ضمن تدلیس حدیث آورده شود.^۱ حاکم نیشابوری، مدلسان را به شش دسته و خطیب بغدادی و ابن صلاح آنان را به دو دسته «تدلیس اسناد» و «تدلیس شیوخ» تقسیم کرده‌اند.^۲ تدلیس اسناد آن است که راوی از فرد معاصر خود کلامی را به گونه‌ای نقل کند که شنونده یا خواننده گمان کند وی آن کلام را بدون واسطه از خود مروی عنه شنیده؛ در حالی که مستقیم از او نشنیده است.^۳ تدلیس شیوخ، آن است که راوی برای پوشاندن ضعف شیخ خود کنیه، لقب، قبیله، شهر یا صفتی را در باره وی به کار برد که پیش از آن سابقه نداشته باشد.^۴ ترویج حدیث، تحسین حدیث، علو اسناد، پرهیز از روایت کردن از کسی که از خود راوی روایت کرده است، کمی سن مروی عنه و ترس از عدم قبول و انتشار روایت با وجود احتیاج به آن، برخی انگیزه‌های تدلیس شیوخ است.^۵ گرچه برخی، تدلیس شیوخ را به لحاظ اعتبار، نازل تر از تدلیس اسناد دانسته‌اند، با این وجود، در بین اهل سنت، تنها خطیب بغدادی عقیده دارد که به چنین حدیثی نمی‌توان احتجاج کرد.^۶

از شروط تدلیس اسناد، آن است که راوی، مروی عنه را ملاقات کرده یا دست کم معاصر او باشد؛ اما از او روایتی نشنیده باشد.^۷ تأکید بر ملاقات راوی و مروی عنه از آن جهت است که میان تدلیس و ارسال خفی تفاوت وجود دارد؛ به نحوی که اگر راوی از فرد معاصر خود - که او را ندیده - بدون ذکر واسطه روایتی نقل کند، آن روایت مرسل خفی است؛ اما اگر ملاقاتی میان آن دو صورت گرفته باشد، روایت مدلس است.^۸

بر اساس مطالب فوق، می‌توان بیان کرد که اصلاح طرق شیرجه‌ای زیرمجموعه تدلیس و گونه‌ای از انواع آن است. گرچه محدثان مسلمان گونه‌های مختلفی را برای تدلیس احادیث برشمرده‌اند، اما زاویه نگاه آنان متفاوت از خاورشناسان بوده است. اصطلاحات محدثان مسلمان بیشتر ناظر به ابعاد حجیت و اعتبار حدیث است؛ در حالی که ینبل با کاربرد

۱. فتح المغیث شرح الفیه الحدیث، ج ۱، ص ۲۱۶؛ مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۴۰۰.

۲. مقدمه ابن صلاح فی علوم الحدیث، ص ۳۵.

۳. الجامع لأخلاق الراوی و آداب السامع، ص ۳۹۵.

۴. مقدمه ابن صلاح فی علوم الحدیث، ص ۴۳.

۵. علوم حدیث و اصطلاحات آن، ص ۱۷۵.

۶. الجامع لأخلاق الراوی و آداب السامع، ص ۴۰۹.

۷. مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۳۶۷.

۸. نخبة الفکر فی مصطلح اهل الاثر، ص ۲۰۰.

ابزار دیداری و ترسیم نمودار، ابعاد و چگونگی این تدلیس را به تصویر کشیده است. در تحلیل رویکرد حدیث پژوهی ینیل می‌توان بیان کرد که او در ارزیابی احادیث، رویکردی «راوی محور» دارد؛ زیرا تبیین جایگاه و اصالت حدیث، تمرکز بر مصطلحات حدیثی و بازخوانی آن‌ها و نیز توجه به نقش تبعی و استقلال‌ی راویان، مؤلفه‌های اعتبارسنجی راوی محور است. در این رویکرد، نقد و تحلیل روایات از حیث محتوا و ارتباط محتوایی روایت با شخصیت راویان ملحوظ نمی‌گردد؛ هرچند در نقطه مقابل این رویکرد - که «راوی» در آن، محوریت دارد و ملاک سنجش اعتبار حدیث است - رویکرد مبتنی بر تحلیل و نقد محتوایی روایات نیز وجود دارد که است که از آن به اعتبارسنجی «قرینه محور» یاد می‌شود. در این رویکرد، توجه به وثاقت و ضعف احادیث و فرایند شکل‌گیری این مفاهیم، تشکیل منظومه‌های حدیثی - که محتوای یکدیگر را تأیید و تقویت می‌کنند - از روش‌های اعتبارسنجی قرینه محور محسوب می‌شود. با عنایت به این‌که رویکرد ینیل راوی محوری است، این مسائل در حدیث پژوهی او و به ویژه در وضع اصطلاحات حدیثی تا حدود زیادی مغفول مانده است.

این غفلت به رهیافت محققان غربی در مواجهه با حدیث برمی‌گردد. رهیافت محقق غربی «در زمانی» است و سیرتطور حدیث را فرایندی تاریخی می‌دانند؛ اما نگاه عالمان مسلمان، «هم‌زمانی» است. آنان با مجموعه‌ای از روایات مرفوع و موقوف از یک حدیث مواجه‌اند که به طور هم‌زمان وجود دارند و با تکیه بر قواعد علم الحدیث، روایت موقوف حدیثی را معتبرتر از روایت مرفوع آن برمی‌شمارند. لذا معتقد نیستند که حدیث مرفوع بر مبنای روایت موقوف جعل شده است.^۱ بنابراین، رابطه‌ای بین طرق شیرجه‌ای، آن‌گونه که ینیل مفهوم‌سازی کرده و محدثان مسلمان تحت عنوان تدلیس در حدیث بیان کرده‌اند، وجود دارد؛ به نحوی که طرق شیرجه‌ای می‌تواند تدلیس در اسناد باشد؛ اما لزوماً این چنین نیست؛ زیرا ممکن است که احادیث موقوف و مرفوع حدیث هم‌زمان وجود داشته باشند و آنچه صحت حدیث را تعیین می‌کند، وثاقت راوی آن است. مقابله و مقایسه نسخه‌های مختلف یک روایت با یکدیگر و مراجعه به مصادر مختلف و مهم روایی می‌تواند در شناسایی و تصحیح آسیب‌های ناشی از زیاده و نقیصه در احادیث مؤثر واقع شود.

۱. «تاریخ‌گذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد؛ نقد و بررسی روش شناسی خوئینیل»، ص ۱۶۷؛ «قرآن بسندگی و انکار حجیت حدیث؛ بررسی خاستگاه و اندیشه‌های اهل قرآن / قرآنیون»، ص ۱۸۲.

۸. رابطه اصطلاح طرق شیرجه‌ای و اصطلاح اعتبار، متابع و شاهد

محدثان اهل سنت اصطلاح «متابع»، «شاهد» و «اعتبار» را در مورد حدیث مفرد به کار برده‌اند؛ زیرا موضع محدثان متقدم نسبت به تفرد راوی سخت‌گیرانه بوده و چنانچه در فرآیند بررسی حدیث، طریق دیگری برای آن یافت نمی‌شد، یا مضمون حدیث به واسطه احادیث دیگر تأیید نمی‌شد، آن را «شاذ یا منکر» می‌نامیدند.^۱ از این رو، تتبع و تحقیق در جوامع حدیثی به منظور یافتن طرق دیگری مضمون مشابه برای حدیث «فرد» را «اعتبار» گویند که به منظور خروج حدیث از حالت انفراد است.^۲ بنابراین، «متابع» مشارکت جستن یک راوی در نقل یک روایت از استادی است که راوی دیگری همان روایت را از آن استاد نقل کرده است که خود دارای دو قسم «تام و ناقص» است. اگر متابعت با خود راوی است، «تام» و اگر با شیخ حدیث است، «ناقص» نامیده می‌شود.^۳ حال اگر مضمون حدیث مفردی به طریق دیگر ذکر شده باشد که متن آن در لفظ و معنا با حدیث مفرد، هم‌سان باشد، «شاهد» نام دارد که دارای دو قسم لفظی و معنوی است. اگرچه برخی حدیث شاهد و متابع را هم معنا دانسته، ولی صبحی صالح شاهد را اعم از متابع می‌داند.^۴ حدیث متابع و شاهد، بیشتر از آن جهت که مؤید مضمون حدیث دیگری است، اهمیت دارد.^۵ تلاش‌های حدیثی در این زمینه از آن روست که صحت و اعتبار احادیث محرز گردد.

ابن حبان این اصطلاح را برای سنجش صحت احادیث به کار برده است و ابوداؤد نیز واژه صحیح را در مفهومی نسبی برای احادیثی به کار برده که برخی از برخی دیگر صحیح‌ترند. او در این باره از اصطلاح «صالح» استفاده کرده که از «حسن» ضعیف‌ترند. «حدیث حسن لذاته» حدیث متصلی است که تنها تفاوت راویان آن با راویان «حدیث صحیح لذاته» کم بودن ضبط آنان است و اگر احادیث آنان به واسطه نقل از طرق دیگر تقویت گردد، به درجه «احادیث صحیح لغیره» ارتقا می‌یابند. «حدیث حسن لغیره» حدیثی است که از راوی ضعیفی که ضعف وی خفیف است، نقل شده و در اصل، حدیث ضعیفی است؛ لیکن به واسطه شواهد و نقل حدیث از طرق بهتری به درجه «حسن لغیره»

۱. «مروری انتقادی بر کتاب دایرة المعارف احادیث رسمی»، ص ۷۱.

۲. تدریب الراوی فی شرح تقریب النووی، ص ۱۵۱؛ علوم حدیث و اصطلاحات آن، ص ۱۸۲.

۳. نخبة الفکر فی مصطلح اهل الاثر، ص ۲۱.

۴. علم الدراية تطبیقی، ص ۱۱۵ - ۱۱۶.

۵. تدریب الراوی فی شرح تقریب النووی، ص ۱۷۳.

ارتقا یافته است.^۱

ابن حجر عسقلانی بین حدیث «صالح الاحتجاج» و «صالح الاعتبار» فرق می‌گذاشت. «صالح الاحتجاج» معادل با حسن است و «صالح الاعتبار» گرچه فی نفسه ضعیف است، شایسته است جهت تأیید مورد بررسی واقع شود که اگر تأیید شود، آن حدیث «صالح بغیره» می‌شود؛ یعنی به واسطه حدیث دیگر معتبر می‌شود.

از دیدگاه ینبل هرگاه در منابع حدیثی، در کنار سندهای یک حدیث - که همگی از یک «مدار» منشعب می‌شوند - طرق دیگری هم دیده شود، وجود چنین طرقتی حاکی از آن است که آن فرد مذکور، مدار نبوده و طریق وی نیز منفرد نیست؛ آن‌ها طرقتی هستند که در اصطلاح سنتی به آن‌ها «متابعات» یا «شواهد» گفته می‌شود؛ اما ینبل این طرق اضافی را «طرق شیرجه‌ای» نامیده است.^۲

ینبل برای اثبات مدعای خود، به شرح قاضی عیاض بر صحیح مسلم استناد می‌کند. به گفته وی، مسلم احادیث کتابش را به سه دسته «اصول»، «متابعات» و «شواهد» تقسیم کرده است. در واقع، او در کتاب خود هر موضوع حدیثی را با یک «اصل» آغاز می‌کند؛ یعنی با حدیثی که از معتبرترین سند برخوردار است. پس از «اصل»، وی «متابعات» را می‌آورد که غالباً «تحریرهایی» از همان حدیث با سندهایی است که از نظر او اعتبار کمتری دارند و همواره با دوزدن حلقه مشترک، «اصل» به همان صحابی و تابعی ختم می‌شوند. پس از آن، «شواهد» را می‌آورد؛ یعنی تحریرهایی از حدیث که سندشان، معمولاً و نه لزوماً، همیشه به همان صحابی می‌رسد و باز هم راویان شاخص در طرق اصل و متابعات را دور می‌زند.^۳

باید توجه داشت که متابعات و شواهد عموماً در قیاس با حدیث «اصل» اعتبار کمتری دارند و هدف از ذکر آن‌ها صرفاً تقویت حدیث اصل است. از این رو، ابن صلاح یادآوری می‌کند که بخاری و مسلم برای متابعه و استشهاد، گاه از روایات کسانی که حدیث آن‌ها به تنهایی مورد احتجاج قرار نمی‌گیرد و حتی در زمره ضعفا شمرده می‌شوند، بهره گرفته‌اند.^۴ تفاوت اساسی این دو اصطلاح به تفاوت رهیافت غربی و اسلامی از حدیث باز می‌گردد.

۱. دانش رجال از دیدگاه اهل سنت، ص ۱۹۵.

۲. نقد و ترجمه مقاله حدیث و قرآن از دائرةالمعارف قرآن لایدن، به نقل از:

(some notes on Islamic's first fugaha distilled from early hadith literature Arabic, 321).

3. (Re) appraisal of some technical terms in hadith science, 316 - 318.

۴. «حلقه مشترک و پیوند آن با اصطلاحات حدیثی»، ص ۷۰.

دغدغه مسلمانان در قبال حدیث همواره مسئله «حجیت» بوده است و برای دانشمندان غربی همواره نه حجیت احادیث، بلکه «اصالت» آن‌ها حایز اهمیت بوده است.

نتایج

۱. خاستگاه و زمینه شکل‌گیری رویکرد حدیث‌پژوهی ینبل را می‌توان در خانواده شرق‌شناس وی، نسخه‌های خطی موروثی، تسلط وی بر زبان‌های سامی و عربی، ارتباط با مسلمانان نواندیش، مانند نصر حامد ابوزید و تأثیرگذاری آرای ونسینک و شاخست در زمینه تاریخ‌گذاری حدیث جست‌وجو کرد.
۲. بررسی اسناد روایات، موضوع مقالات متعددی از ینبل است که از ابزار دیداری و رسم شکل و نیز تحلیل تاریخی در تحلیل احادیث بهره و مبانی حدیثی وی، اصول رایج در میان حدیث‌پژوهان مسلمان نیست. ینبل به جای بهره‌گیری از اصطلاحات متداول در علوم حدیث، اصطلاحات جدیدی را با هدف دست‌یابی به ابزاری برای تشخیص تاریخ تقریبی و منشأ احتمالی روایات وضع می‌کند که متناسب با شیوه پژوهشی اوست.
۳. ینبل از طرق شیرجه‌ای به عنوان مستندی تاریخی برای شناخت خاستگاه حدیث بهره جسته و براساس آن، اصالت و وثاقت تاریخی حدیث را ارزیابی می‌کند؛ در حالی که این اصطلاح در میان مسلمانان، زیرمجموعه تدلیس محسوب می‌شود که یک شاخص مهم در ضعف حدیث است.
۴. تفاوت اساسی در اصطلاحات اسلامی و اصطلاحات ابداعی ینبل به تفاوت رویکرد و نوع نگاه غربی و اسلامی از حدیث بازمی‌گردد. دغدغه اساسی مسلمانان در مواجهه با احادیث، مسئله حجیت و اعتبار است؛ اما در نظر خاورشناسان، اصالت و خاستگاه احادیث اهمیت بیشتری دارد.
۵. طبق مفهوم‌سازی ینبل از طرق شیرجه‌ای، نمودی از رشد وارونه اسناد است که بیان‌گر جعل حدیث است؛ در حالی که در نظام حاکم بر اعتبارسنجی مسلمانان از اسناد، اگرچه تعدد طرق اطمینان صدور را افزایش می‌دهد. اما مفرد بودن روایت به تنهایی موجب ضعف حدیث نمی‌شود و وجود هم‌زمان روایات موقوف و مرفوع از یک حدیث دلیل بر جعل سند نیست، بلکه صحت حدیث را وثاقت راوی تعیین می‌کند.
۶. تبیین جایگاه حدیث و اصالت آن، توجه به نقش محوری راویان، مؤلفه‌های تأثیرگذار در وضع اصطلاحات حدیثی از سوی ینبل است که قرابت بسیاری با برخی روش‌های ارزیابی

حدیث نزد مسلمانان دارد؛ نظیر نقد محتوایی روایات و اثر آن بر ارزیابی روات و نیز تشکیل منظومه های حدیثی که یکدیگر را تأیید و تقویت می کنند و توجه به میراث حدیثی قابل تأییدی که از برخی راویان متهم و تضعیف شده در کتاب های معتبر حدیثی باقی مانده است.

کتابنامه

قرآن کریم

- الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، ابن عبدالبراندلسی، بیروت: دالجیل، ۱۴۱۲ق.
- اسعد الغابة فی معرفة الاصحاب، عزالدین بن اثیر، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۰۱ق.
- اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرايه، جعفر سبحانی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- تاریخ عمومی حدیث بارویکرد تحلیلی، مجید معارف، تهران: انتشارات کویر، چ ۱۷، ۱۳۹۷ش.
- تاریخ عمومی حدیث، مجید معارف، تهران: انتشارات کویر، چ ۱۶، ۱۳۹۶ش.
- تاریخ گذاری حدیث روش ها و نمونه ها، ایگناتس گلدتسیهر و دیگران، به کوشش و ویرایش: سیدعلی آقایی، تهران: حکمت، چ ۱، ۱۳۹۴ش.
- تاریخ گذاری حدیث؛ مطالعات حدیثی به کجا می روند؟ سیدعلی آقایی، تهران: حکمت، چ ۱، ۱۳۹۴ش.
- تاریخ گذاری حدیث؛ نافع مولای ابن عمر و جایگاه او در آثار حدیثی مسلمانان، سیدعلی آقایی، تهران: حکمت، چ ۱، ۱۳۹۴ش.
- تاریخ گذاری حدیث؛ نظام اسناد؛ وثاقت و اعتبار، سیدعلی آقایی، تهران: حکمت، ۱۳۹۴ش.
- تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، یوسف بن عبدالرحمن المزنی، تحقیق: عبدالصمد شرف الدین، المكتب الإسلامی و دار القیمه، ۴۰۳ق.
- تدریب الراوی فی شرح تقریب النووی، جلال الدین سیوطی، تحقیق: احمد عمر هاشم، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۱۷ق.
- التمهید، یوسف بن عبدالبر، به کوشش: مصطفی بن احمد علوی و محمد عبدالکبیر بکری، رباط، ۳۸۷ق.
- تهذیب التهذیب، احمد بن علی بن حجر عسقلانی، بیروت: دارصادر، چاپ اول، ۱۳۲۵ق.
- الجامع لأخلاق الراوی و آداب السامع، ابوبکر احمد بن علی خطیب بغدادی، به کوشش: محمد عجاج خطیب، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۱۶ق.

- حدیث اسلامی، خاستگاه‌ها و سیر تطور، هارالد موتسکی، به کوشش: و ویرایش مرتضی کریمی نیا، قم: سازمان چاپ و نشر مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۹۰ ش.
- حدیث در نگاه خاورشناسان، فروغ پارسا، تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا، ۱۳۸۸.
- دانش رجال از دیدگاه اهل سنت، محمدرضا جدیدی نژاد، قم: سازمان چاپ و نشر مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۸۱ ش.
- دائرةالمعارف قرآن، جین دمن مک اولیف، ترجمه: حسین خندق آبادی و همکاران، تهران: حکمت، ۱۳۹۳ ش.
- دراسات فی علم الدراية (تلخیص مقیاس الهدایه)، علی اکبر غفاری صفت، محمدحسن صانعی پور، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۴ ش.
- درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر، مجید معارف و سعید شفیعی، تهران: سمت، ۱۳۹۴ ش.
- الرعاية فی علم الدراية، شهید ثانی، اخراج و تعلیق و تحقیق: عبدالحسین محمدعلی بقال، قم: مکتبه آیه الله المرعشی العامه، ۱۴۰۸ ق / ۱۳۶۷ ش.
- الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیه، محمدباقر حسینی مرعشی، قم: منشورات مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
- روش فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، تهران: انتشارات سمت، چ ۱۱، ۱۳۹۶ ش.
- شرح معانی الآثار، احمد طحاوی، به کوشش: نجار و جادالحق، بیروت، بی نا، ۱۴۱۴ ق.
- شناخت حدیث؛ مبانی فهم متن - اصول نقد حدیث، مجید معارف، تهران: نبأ، ۱۳۸۷ ش.
- علم الدراية تطبیقی، رضا مؤدب، قم: مرکز ترجمه و نشرین المللی المصطفی، ۱۳۹۱ ش.
- علوم حدیث و اصطلاحات آن، صبحی صالح، عادل نادرعلی، تهران: انتشارات اسوه، چ ۱، ۱۳۷۶ ش.
- فتح المغیث شرح الفیه الحدیث، محمد بن عبدالرحمان سخاوی، بیروت: محمد محمد عویضه، ۱۴۱۷ ق / ۱۹۹۶ م.
- فرهنگ اصطلاحات درایة الحدیث و رجال، محسن قاسم پور و حسین ستار، تهران: هستی نما، ۱۳۸۹.
- کتاب المجروحین، محمد بن حبان، تحقیق: محمود ابراهیم زاید، مکه: دارالباز، ۱۹۷۶ م.

- لسان العرب، محمد بن مکرم بن منظور، بیروت: دار صا، ج ۳، ۴۱۴ق.
- المستدرک علی الصحیحین، محمد حاکم نیشابوری، به کوشش: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، بی جا، ۴۱۱ق.
- مستشرقان و حدیث، شادی نفیسی، قم: مرکز آموزش الکترونیکی دانشگاه قرآن و حدیث.
- مستشرقان و حدیث؛ نقد و بررسی دیدگاه‌های گلدزیهر و شاخت، سهیلا شینی میرزا، تهران: هستی نما، ج ۱، ۱۳۸۵ش.
- مقباس الهدایه، عبدالله مامقانی، قم: مؤسسه آل البیت، ۴۱۱ق.
- مقدمة ابن صلاح فی علوم الحدیث، عثمان بن عبدالرحمن، به کوشش: صلاح عویضه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۴۱۶ق.
- مقدمه بر اعلام ابن جوزی، احمد بن عبدالله عماری، بیروت: دار ابن حزم، ۴۲۳ق.
- موسوعة المستشرقین، عبدالرحمن بدوی، بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات والنشر، ج ۴، ۲۰۰۳م.
- نخبة الفکر فی مصطلح اهل الاثر، احمد بن علی بن حجر عسقلانی، تحقیق: آل أعجوج سبر، بیروت: دار ابن حزم، ۴۲۷ق.
- نهاية الدراية فی شرح الوجیزه، سیدحسن صدر، تحقیق: ماجد الغرباوی، بی جا، المعشر، بی تا.
- نهاية الدراية، سید حسن صدر، بی تا.
- «آسیب شناسی رویکرد حدیث پژوهی جریان سلفی گری ایرانی با تبیین نظام حاکم بر اعتبارسنجی احادیث شیعه»، سید علی رضا حسینی شیرازی و مریم ولایتی، مطالعات قرآن و حدیث سفینه، بهار ۱۳۹۷، ش ۵۸.
- «پدیده حلقه مشترک در سندهای روایات؛ تبیین و تحلیل»، سید علی آقایی، مجله مطالعات تاریخ اسلام، زمستان ۱۳۸۹، ش ۷.
- «تاریخ گذاری احادیث بر مبنای روش تحلیلی اسناد - متن؛ امکانات و محدودیت ها»، سید علی آقایی، مجله صحیفه مبین، ۱۳۹۰، ش ۵۰.
- «تاریخ گذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد؛ نقد و بررسی روش شناسی خوئینینیل»، سید علی آقایی، علوم حدیث، پاییز ۱۳۸۵، ش ۴۱.

- «حدیث پژوهی در نگاشته‌های مستشرقان»، علی راد، فصلنامه علوم حدیث، زمستان ۸۹، ش ۴.
- «حلقه مشترک و پیوند آن با اصطلاحات حدیثی»، سیدعلی آقایی، تاریخ و تمدن اسلامی، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ش ۱۵.
- «خاورشناسان و حدیث امامیه»، علی راد، فصلنامه علوم حدیث، زمستان ۱۳۹۴، ش ۷۸.
- «خاورشناسی و حدیث»، سهیلا شینی میرزا، فصلنامه علوم حدیث، ۱۳۸۵، ش ۳۹.
- «رشد وارونه اسناد، جانانان براون»، ترجمه حمید رضا سالارکیا، دوفصلنامه پژوهشی اطلاع رسانی، ۱۳۹۰، ش ۱۲.
- «قرآن بسندگی و انکار حجیت حدیث؛ بررسی خاستگاه و اندیشه‌های اهل قرآن / قرآنیون:»، سیدعلی آقایی، معرفت کلامی، پاییز ۱۳۸۹، ش ۳.
- «مروری انتقادی بر کتاب دائرة المعارف احادیث رسمی»، هارالد موتسکی، سیدعلی آقایی، آینه پژوهش، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۱، ش ۱۳۳.
- «مواجهه محدثان مسلمان با پدیده رشد وارونه سندها»، سیدعلی آقایی، صحیفه مبین، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، ش ۴۸.
- «موقف الاستشراق من السنة والسیرة»، اکرم ضیاء العمری، مجله مرکز بحوث السنه و السیره، ش ۸، ۱۴۱۵ق.
- «نخستین دائرة المعارف اسلامی در سنت حدیث پژوهی غربی»، سیدعلی آقایی، کتاب ماه دین، اردیبهشت ۱۳۸۸، ش ۱۳۹.
- «نقد و ترجمه مقاله حدیث و قرآن از دائرة المعارف قرآن لایدن»، سیدحسین علوی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه جامعه المصطفی العالیه.

“Early Muslim Dogma: A Source - Critical study”, Michael Cook, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 107 - 116, 202 - 204.

“GAUTIER H.A JUYNBOLL’S PERSPECTIVE ON ADĀLAH AL - ŞAHĀBAH”, Mahmud Wafī, Ilmu Ushuluddin, Vol.17, No. 1, Januari - Juni 2018.

“Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth”, G.H.A.Juynboll, Cambridge, Cambridge University Press. (1983).

“Nāfi’, the Mawlā of Ibn ‘Umar, and His Position in Muslim Ḥadīth Literature”, G.H.A.Juynboll, Der Islam, (1993).

- “Quo vadis Hadith –Forschung?”, Motzki, Leiden, Brill, 2010.
- “Some Isnād _ Analytical Methods Illustrated on the Basis of several» G.H.A.Juynboll, (1989).
- “studies on the origins and Uses of Islamic Hadith”, G.H.A. juynboll, 1996, THE HADITH IN THE DISCUSSION ON BIRTH _ CONTROL.
- “The Common Link and Its Relation to the Mada”, Ozken, Halit, Islamic Law and Society (2004).
- “The Oriental Manuscripts in the Juynboll Family Library in Leiden”, Jan Just Witkam, Journal of Islamic Manuscripts, 3 (2012) 20 _ 102.
- “the role of Muammararun in the early development of the isnad ,wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes”, G.H.A.Juynboll, 81, Wien, 1991.
- ”(Re) appraisal of some technical terms in hadith science, G.H.A.Juynboll, Islamic Law and Society, 8:3(2001).
- ”Sunna”, E, Leiden, Brill, G.H.A.Juynboll, 1997, vol.Ix.
- Analysing Muslim Traditions: studies in Legal, Exegetical and Maghazi Hadith, Leiden, Brill, (2010).
- Cambridge University Press, G.H.A.Juynboll, 1983.
- Dating Muslim Traditing: A Survey, Harald Motzki , Arabic. 52:2, 2005.
- Muhammedansch (Halle, Max Niemeyer), Ignaz Goldziher, 1889 _ 90.
- Muslem tradition Cambridge University Press, G.H.A.Juynboll, 1983.
- Muslim’s introduction to his Sahih, bida Jerusalem Studies in Arabic and islam, G.H.A.Juynboll, 5, Jerruslam, 1984.
- some notes on Islamic’s first fugaha distilled from early hadith literature Arabic, G.H.A.Junboll, 39, E.J. Brill, Leiden, 1992.
- studies on the origins and uses of Islamic Hadith, G,H,A, Juynboll, some isnad _ ANALYTICAL METHODS, 1996.
- The origins of Muhammadan Jurisprudence, Joseph Schacht, Oxford 1950 .
- the origins of Muhammadan jurisprudence, Joseph Schacht, Oxford, 1950.
- Women _ Demeaning Sayings from Ḥadīth Literature”, G.H.A.Juynboll , Al - Qanṭara, X, 1994.

واکاوی و رفع تعارض روایات نهی از سوگند با سوگندهای قرآن و حدیث

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲۴

فاطمه سیفعلی نئی^۱

مهدی اکبرنژاد^۲

چکیده

شناخت تعارض اخبار و اختلاف روایات یکی از شاخه‌های فقه الحدیث است. شناخت اسباب اختلاف و راه علاج آن، در نزدیک شدن به صواب و حقیقت، بسیار مؤثر است. این نوشتار با هدف حل تعارض ابتدایی موجود میان احادیث نهی از سوگند و سوگندهای موجود در قرآن و احادیث، به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است و با عرضه روایات نهی از سوگند، به قرآن و سایر احادیث مرتبط بیان می‌دارد که آیات قرآن و احادیث نه تنها با روایات نهی از سوگند تعارضی ندارند، بلکه مبین و مخصص آن هستند. نهی در قرآن و روایات، مواردی چون سوگند بسیار، سوگند به جهت امور مادی و فریب‌کارانه و استخفاف سوگند را دربرمی‌گیرد. روایات نهی برکراهت حمل شده و سوگند بسیار و استخفاف سوگند را شامل می‌شود. در موارد ضرورت و اضطرار، برای کشف حقیقت، دفع ظلم، و پیش‌گیری از ضرر قابل توجه، سوگند جایز، بلکه لازم و ضروری است.

کلیدواژه‌ها: تعارض روایات، حلف، یمین، نهی از سوگند، حکم فقهی.

۱. طرح مسئله

تعارض روایات و رفع آن یکی از مباحث مهم فقه الحدیث است که همواره مورد توجه محدثان بوده است. شیخ طوسی در کتاب التهذیب به طور ضمنی، و در الاستبصار به طور

۱. دانشجوی دکتری (seyfalie@yahoo.com) (نویسنده مسئول).

۲. دانشیار دانشگاه ایلام (m_akbar@yahoo.com).

اختصاصی به بررسی روایات متعارض و رفع تعارض از چهره آن‌ها پرداخته است. یک دسته از احادیثی که به ظاهر با هم تعارض دارند، احادیث سوگند است. از آنجا که سوگند یکی از مباحث کاربردی و پرستفاده میان بسیاری از افراد جامعه است، عده‌ای در هر مسئله‌ای کوچک و بزرگ، به سوگندهای غلیظ متوسل می‌شوند، و در مقابل، عده‌ای در موارد ضروری نیز از سوگند خودداری نموده و سوگند را طبق آیات قرآن، دلیل خفت و خواری فرد می‌دانند. لذا بررسی آن‌ها و ارائه راه حل تعارض، ضروری و دارای اهمیت بسیاری است. در این مقاله برای رفع این مشکل و ارائه نظر و عقیده درست، به بررسی این احادیث و توضیح معنای واقعی آن پرداخته می‌شود.

در کتب اربعه - که مهم‌ترین و قدیمی‌ترین کتب حدیثی شیعه است - درباره سوگند دو دسته روایت وجود دارد: یک دسته روایاتی که به صراحت از سوگند، راست باشد یا دروغ، نهی نموده است، و دسته دیگر روایاتی که بیان‌گر سوگند یاد نمودن از سوی پیشوایان معصوم علیهم‌السلام و یا دستور آن‌ها به شیعیان برای ادای سوگند در موارد خاص، گاهی به طور صریح و گاهی به طور ضمنی است.

با نگاهی به این دو دسته روایت تعارضی به ذهن خطور می‌کند که اگر از سوگند نهی شده باشد، چگونه می‌توان سوگندهای قرآن و معصومان علیهم‌السلام و روایات که به سوگند امر کرده‌اند توجیه کرد؟ و اگر سوگند جایز است، احادیثی را که به صراحت از سوگند نهی کرده است، چگونه می‌توان توضیح داد؟ چگونه می‌توان میان این دو دسته روایت آشتی برقرار کرد؟ یا تعارض را از بین برد؟ و یا راهکارهایی برای جمع میان دو دسته روایات متعارض ارائه کرد؟ این مقاله برای پاسخ به این سؤالات، و برای اثبات سازگاری یا عدم سازگاری دو دسته از احادیث، ابتدا با عرضه روایات نهی از سوگند به قرآن، در پی اثبات موافقت و یا مخالفت این دسته از روایات برای اثبات صحت و سقم آن‌ها، و یا ارائه راه حل‌های جمع دلالی، عرفی، و یا تخصیص و تخصص در مورد آن‌ها برآمده است. سپس با بررسی آیات و عدم مخالفت آن‌ها با روایات نهی از سوگند، برای روشن شدن معنای واقعی و مورد نظر روایات نهی از سوگند، به توضیح و تفسیر آیات و روایات پرداخته و روایاتی را بیان نموده که به توضیح، تبیین، و یا تخصیص روایات نهی پرداخته است. در پایان نیز به بیان مقصود واقعی از روایات نهی و عدم تعارض آن با سوگندهای قرآن و حدیث پرداخته و براساس آن، حکم فقهی سوگند بنا بر شرایط و موارد متفاوت بیان شده است.

امید است که مورد استفاده اقشار مختلف جامعه قرار گرفته و قدمی باشد برای حفظ حرمت و ارزش واقعی سوگند، و پرهیز از سوگندهای متعدد و برای اهداف ناچیز، و استفاده بجا و صحیح از آن.

۲. مقصود از سوگند

سوگند در اصطلاح فقهی و قرآنی، معادلی فارسی واژه «حلف» است.^۱ از نظر علامه طباطبایی «سوگند آن است که خبر یا انشا را به چیزی که دارای شرافت و آبروست، به جهت ارج و اعتباری که دارد، پیوند داده و مقید کنیم؛ به گونه‌ای که اگر خبر درست نباشد و در انشا، امر یا نهی امتثال نشود، کرامت و شرافت آن چیز لطمه بخورد و باطل شود».^۲ در کتب روایی احادیثی وجود دارد که بیان می‌کند سوگندهایی که به غیر نام خدا باشد، از نظر اسلام باطل است؛ حتی قسم خوردن به نام پیامبر ﷺ و ائمه هدی علیهم السلام؛ از جمله: پیامبر ﷺ فرمودند:

... لَا تَحْلِفُوا إِلَّا بِاللَّهِ...^۳

جز به نام خدا سوگند نخورید.

و فرمودند:

مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ أَوْ لِيَدْرُ^۴

کسی که سوگند یاد می‌کند، باید به نام الله سوگند یاد کند و یا آن را رها کند.

از امام باقر علیهما السلام نقل شده است که فرمودند:

لَيْسَ لِخَلْقِهِ أَنْ يُقْسِمُوا إِلَّا بِهِ^۵

برای مخلوقات جایز نیست که جز به نام خدا سوگند یاد کنند.

در وسائل الشیعه نیز بابی با عنوان: «لَا يَجُوزُ الْحَلْفُ إِلَّا بِاللَّهِ»،^۶ تنظیم و در آن احادیثی

۱. المفردات فی غریب القرآن، ص ۳۶۰.

۲. المیزان، ج ۱، ص ۲۲۴.

۳. الکافی، ج ۷، ص ۴۳۸.

۴. مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۶۴؛ عوالی اللالی، ج ۳، ص ۴۴۴.

۵. الکافی، ج ۷، ص ۴۴۹؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۳۷۶.

۶. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۳۰۳.

گردآوری شده که بیان می‌دارد سوگند به غیر نام خداوند جایز نیست. در همین زمینه شیخ مفید می‌نویسد:

برای احدی جایز نیست که به چیزی غیر از اسم‌های خدای عزوجل سوگند یاد کند. و جایز نیست که به رسول خدا و ائمه علیهم‌السلام سوگند یاد کند. سوگند به غیر خدا و اسمای او خطا و باطل است ... و برای احدی جایز نیست که به پدرش سوگند یاد کند؛ چرا که آن سوگند یهود است. سوگند به قرآن و کعبه و مسجد و شبیه آن نیز باطل است و کسی که به آن سوگند یاد کند، خطا کرده است.^۱

شیخ طوسی نیز می‌گوید:

در نزد آل محمد علیهم‌السلام سوگند جز به خدای تبارک و تعالی و نام‌های نیکوی او جایز نیست. و کسی که به غیر از اسمای خدای تعالی سوگند یاد کند، با سنت مخالفت کرده است و سوگندش باطل است و در صورت تخلف از سوگند، نه گناه کرده و نه کفاره‌ای دارد.^۲

این مضمون در حدیثی از امام جعفر صادق علیه‌السلام نیز بیان شده است.^۳

درباره سوگندهای به غیر از نام الله در قرآن، امام محمد باقر علیه‌السلام فرمودند:

إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى أَنْ يُقْسِمَ مِنْ خَلْقِهِ بِمَا شَاءَ وَ لَيْسَ لِخَلْقِهِ أَنْ يُقْسِمُوا إِلَّا بِهِ.^۴

بنابراین، منظور از سوگند در این نوشتار، تنها سوگند به نام مقدس الله است.

۳. بررسی تعارض روایات سوگند

تعارض در لغت به معنای خلاف یکدیگر آمدن خبر و معارضه کردن یکی با دیگری است^۵ و در اصطلاح، هرگاه یکی از دو خبر حکمی را ثابت کند و دیگری آن را نفی کند، به طوری که جمع بین آن‌ها ممکن نباشد، آن دو خبر را متعارض می‌گویند.^۶ البته برخی قید عرف را به این معنا وارد نموده و تنافی و ناساگاری عرفی در مفاد و مدلول دو یا چند خبر را تعارض می‌گویند.^۷

۱. المقتعه، ص ۵۵۹.

۲. تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۷۷.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۴۹.

۴. الکافی، ج ۷، ص ۴۴۹.

۵. المفردات فی غریب القرآن، ص ۷۸.

۶. دروس فی علم الاصول، ص ۵۱۳.

۷. المحصول فی علم الاصول، ج ۴، ص ۴۳۹.

برای روشن شدن مسئله، ابتدا به بیان هر دو دسته روایت و سپس بیان تعارض ابتدایی میان روایات نهی از سوگند با سوگندهای موجود در قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام پرداخته می شود.

۳- ۱. روایات نهی از سوگند

در روایتی از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمودند:

عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخُرَازِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: لَا تَخْلِفُوا بِاللَّهِ صَادِقِينَ وَلَا كَاذِبِينَ، فَإِنَّهُ عليه السلام يَقُولُ: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾؛^۱

به خداوند سوگند یاد نکنید؛ چه راست باشد و چه دروغ؛ زیرا خداوند عزوجل فرمود: «خدا را دستاویز سوگندهای خود نکنید».

نیز نقل شده است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: اجْتَمَعَ الْحَوَارِيُّونَ إِلَى عِيسَى عليه السلام فَقَالُوا لَهُ: يَا مَعْلَمَ الْخَيْرِ، أَرَشِدْنَا، فَقَالَ لَهُمْ: إِنَّ مُوسَى نَبِيَّ اللَّهِ أَمَرَكُمْ أَنْ لَا تَخْلِفُوا بِاللَّهِ كَاذِبِينَ وَأَنَا أَمَرُكُمْ أَنْ لَا تَخْلِفُوا بِاللَّهِ كَاذِبِينَ وَلَا صَادِقِينَ؛^۲

حواریون به حضرت عیسی علیه السلام گفتند: ای معلم خیر، ما را راهنمایی کن. حضرت عیسی به آن‌ها فرمود: موسای نبی علیه السلام شما را از سوگند دروغ به خدا نهی کرده و من شما را از سوگند نهی می کنم؛ راست باشد یا دروغ.

در هر دو روایت به صراحت، و با فعل نهی، از سوگند یاد کردن، راست باشد یا دروغ، نهی شده است. و نهی هنگامی که از فرد حکیمی صادر شود، نشان‌گر ملازمه با فساد و حرام بودن آن است و انسان عاقل ملزم به اجتناب و پرهیز از آن است.

در روایت اول، با استناد به آیه ۲۲۴ سوره بقره، به صراحت از سوگند به نام الله، راست باشد یا دروغ، نهی شده است.

روایات دوم، ضمن بیان منع از سوگند دروغ در ادیان پیشین، پرهیز از سوگند راست را نیز به عنوان اسباب رشد و تعالی انسان از قول حضرت عیسی علیه السلام نقل می نماید. طبق این دو

۱. الکافی، ج ۷، ص ۴۳۴؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۶۲؛ تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۸۲.

۲. الکافی، ج ۷، ص ۴۳۴؛ تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۳۰۲.

روایت، هم در قرآن کریم و هم در ادیان گذشته، از سوگند یاد کردن به نام الله نهی شده است.

۳- ۱- ۱. روایات موافق با نهی

علاوه بر روایاتی که صراحتاً از سوگند به نام الله نهی می‌کند، روایاتی نیز وجود دارد که هماهنگ با روایات نهی و مؤید آن است؛ از جمله:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي سَلَامٍ الْمُتَعَبِدِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ لِسَدِيرٍ: يَا سَدِيرُ، مَنْ حَلَفَ بِاللَّهِ كَاذِبًا كَفَرَوُ مَنْ حَلَفَ بِاللَّهِ صَادِقًا آمَنَ؛ إِنَّ اللَّهَ تعالى يَقُولُ: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾^۱

کسی که به دروغ به خدا سوگند بخورد، کافر شده است و کسی که سوگند راست بخورد، گناه کرده است.

در حرام بودن سوگند دروغ شکی نیست؛ چرا که دروغ کلید زشتی‌ها و پلیدی‌هاست و تأکید و تحکیم آن با سوگند به مراتب زشت‌تر و ناپسندتر است؛ زیرا با نادیده گرفتن مقام پروردگار، خدای تعالی را وسیله تأکید و تحکیم دروغ خود نموده است و بدین وسیله اعتماد عمومی جامعه را از بین برده و موجب سستی اعتقاد و باورهای عمومی شده است که خود مفسد بسیاری را به بار می‌آورد.

قسمت دوم روایت بیان می‌کند که سوگند راست نیز گناه محسوب می‌شود و کسی که صادقانه سوگند یاد می‌کند، گناهکار است. این بیان در واقع نوعی منع و نهی از سوگند صادقانه است که با استناد به آیه ۲۲۴ سوره بقره - که در روایت نهی نیز بدان استناد شده - تکمیل شده است. این روایت در ضمن، علت نهی از سوگند را گناه بودن آن معرفی می‌کند.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ، عَنِ الشَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مَنْ أَجَلَ اللَّهُ أَنْ يَخْلِفَ بِهِ أُعْطَاهُ اللَّهُ خَيْرًا مِمَّا ذَهَبَ مِنْهُ.^۲

از این حدیث استفاده می‌شود که شایسته است انسان قسم راست را نیز ترک کند؛ هر چند متحمل ضرر و زیان مالی شود؛ چرا که مقام و جایگاه خداوندی بسیار برتر و بالاتر از آن است که در امور روزمره مورد سوگند واقع شود. کسی که این جایگاه را محترم شمرده و از سوگند، حتی به قیمت ضرر و زیان خود بپرهیزد، خداوند برایش جبران خواهد نمود:

۱. الکافی، ج ۷، ص ۴۳۵؛ تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۸۳.

۲. الکافی، ج ۷، ص ۴۳۴؛ تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۸۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۳، ص ۱۹۸.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّ أَبَاهُ كَانَتْ عِنْدَهُ امْرَأَةٌ مِنَ الْخَوَارِجِ، أَطْنَتْهُ قَالَ مِنْ بَنِي حَنِيفَةَ، فَقَالَ لَهُ مَوْلَى لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، إِنَّ عِنْدَكَ امْرَأَةً تَبَرَّأَ مِنْ جَدِّكَ، فَقَضَى. لِأَيِّ أُنْتُهُ طَلَقَهَا فَادَّعَتْ عَلَيْهِ صَدَاقَهَا، فَجَاءَتْ بِهِ إِلَى أَمِيرِ الْمَدِينَةِ تَسْتَعِدُّ بِهِ، فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمَدِينَةِ: يَا عَلِيُّ، إِمَّا أَنْ تَخْلِفَ وَإِمَّا أَنْ تُعْطِيَهَا [حَقَّهَا]، فَقَالَ لِي: قُمْ يَا بَنِي، فَأَعْطِهَا أَرْبَعِمِائَةَ دِينَارٍ، فَقُلْتُ لَهُ: يَا أَبَتَهُ، جُعِلْتُ فِدَاكَ! أَلَسْتُ مُحَقًّا؟ قَالَ: بَلَى يَا بَنِي، وَلَكِنِّي أَجْلَلْتُ اللَّهَ أَنْ أَخْلِفَ بِهِ بَيْنَ صَبْرٍ^۱

این روایت بیان می‌کند که امام سجاد عليه السلام برای خود همسری برگزیدند. به ایشان اطلاع دادند که آن زن از طایفه خوارج است و به برخی از ائمه عليهم السلام توهین می‌کند. حضرت تصمیم به جدایی از آن زن می‌گیرند، او را طلاق می‌دهند و مهریه‌اش را می‌پردازند. آن زن به امیر مدینه شکایت نموده و دوباره مهریه‌اش را مطالبه می‌کند. امیر مدینه حضرت را خوانده و می‌گوید: قسم بخور که مهریه‌اش را پرداخته‌ای! حضرت قسم نمی‌خورند و دوباره مهریه زن را می‌پردازند. امام محمد باقر عليه السلام سؤال می‌کنند: پدرجان، مگر شما بر حق نبودید؟ آن حضرت می‌فرماید: بله، بر حق بودم، ولی خدا را برتر از آن می‌دانم که به او سوگند یاد کنم. و برای حفظ حرمت نام پروردگار قسم را ترک نمودند!

در مستدرک الوسائل نیز بابی به عنوان: «بَابُ أَنَّهُ يُسْتَحَبُّ لِلْمُدَّعَى عَلَيْهِ بَاطِلًا أَنْ يَخْتَارَ الْعُزْمَ عَلَى الْيَمِينِ» وجود دارد که بیان می‌کند: در صورتی که میزان خسارت اندک است، حتی اگر ادعا باطل است، غرامت را به سوگند ترجیح داده و در مقام انکار از سوگند بپرهیزد که این نیز خود نوعی نهی از سوگند است؛ حتی به ازای پرداخت غرامت!

۳- ۲. تعارض روایات نهی از سوگند با قرآن و سایر روایات سوگند

در مقابل دسته پیشین روایات که گویای نهی از سوگند و حتی گناه‌کار بودن فردی است که سوگند یاد می‌کند، در قرآن مواردی وجود دارد که به نام مقدس الله سوگند یاد شده است. نیز روایاتی وجود دارد که گویای عدم منع سوگند، دستور به ادای سوگند و حتی ادای سوگند از سوی معصومان عليهم السلام است. این دو ظاهراً با یکدیگر مخالف و ناسازگار بوده و در نگاه اول با هم جور در نمی‌آیند. در ادامه، به ارائه این موارد و بیان تعارض میان آن‌ها با روایات نهی پرداخته می‌شود.

۱. الکافی، ج ۷، ص ۴۳۵؛ تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۸۳.

۳ - ۲ - ۱. تعارض روایات نهی از سوگند، با سوگندهای قرآن

در قرآن بیش از صد قسم با واژگان مختلف: قسم، حلف، یمین، و او قسم و... در بیش از چهل سوره ذکر شده است.^۱ نه مورد از این سوگندها با لفظ «تالله» و به نام مقدس الله است. دو مورد قول و بیان خدای تعالی است، چهار مورد از قول فرزندان و اطرافیان حضرت یعقوب علیه السلام در داستان یوسف علیه السلام، یک مورد از قول حضرت ابراهیم علیه السلام در داستان شکستن بت‌ها، و دو مورد دیگر مربوط به صحنه قیامت و اعتراف انسان‌ها در آن جایگاه است. اگر چه همه سوگندهای قرآن، بیان و قول خدای تعالی نیست، اما لفظ قرآن و از سوی خدای تعالی است و از آنجا که در آیات، ردی بر آن‌ها صورت نگرفته، با روایات نهی از سوگند در تناقض است؛ چرا که اگر برای سوگند منعی وجود داشته باشد، لااقل از قول حضرت ابراهیم علیه السلام - که پیامبر اولوالعزم الهی است - نباید صادر شود. و اگر صادر شد، باید از جانب خدای تعالی مورد رد و مذمت قرار می‌گرفت؛ در حالی که در آیه چنین ردی صورت نگرفته است. پس ادای سوگند به لفظ جلاله الله در قرآن هم از قول خدای تعالی و هم از قول پیامبران الهی و هم از قول مردم امری محقق شده است. با توجه به مؤخر بودن صدور روایات نهی - که بیشتر از امام صادق علیه السلام صادر شده است - این سؤال پیش می‌آید که چگونه امام صادق علیه السلام از چیزی نهی نموده‌اند که در قرآن توسط خدای تعالی بیان شده و ردی بر آن صورت نگرفته است. آیا این روایات در تعارض و مخالف با آیات قرآن نیست؟

۳ - ۲ - ۲. تعارض روایات نهی از سوگند با روایات تجویز سوگند

علاوه بر سوگندهای قرآن، روایات نهی، با دسته دیگری از روایات - که به طور ضمنی بیان‌گر بی‌اشکال بودن سوگند است، و روایاتی که از سوی معصومان علیهم السلام به ادای سوگند فرمان داده شده، و نیز روایاتی که معصومان علیهم السلام خود سوگند یاد نموده‌اند - در تعارض است.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونسَ، عَنْ أَبِي حمزة، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ علیه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: لَا تَحْلِفُوا إِلَّا بِاللَّهِ، وَ مَنْ حَلَفَ بِاللَّهِ فَلْيَصِدْقُ...^۲

می‌فرماید: سوگند نخورید، مگر به خدا.

۱. سوگندهای پربار قرآن، ص ۲۱۵.

۲. تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۸۷.

معنای مخالف آن این است که به خدا می‌توانید سوگند بخورید. در ادامه فرمود:

کسی که به خدا سوگند می‌خورد، باید صادق باشد.

پس سوگند راست اشکالی ندارد و تنها از سوگند دروغ منع شده است.

روایاتی نیز وجود دارد که بیان می‌دارد سوگند راست به خدا، بزرگداشت خداست:

الْحَالِفُ بِاللَّهِ الصَّادِقُ مُعَظَّمٌ لِلَّهِ.^۱

مفهوم این روایت آن است که نه تنها منعی بر سوگند به نام خدا وجود ندارد، بلکه بدان ترغیب شده است؛ چرا که نوعی تعظیم و بزرگداشت خدای تعالی است. این روایت دقیقاً مخالف و در مقابل روایات دسته قبل است. آن روایات بیان می‌داشت که ترک سوگند، اجلال و تعظیم خدای تعالی است، و امام سجاد علیه السلام خدا را برتر از آن می‌دانست که به او سوگند یاد کند. به همین دلیل، و برای بزرگداشت نام پروردگار، خسارت مالی را بر سوگند ترجیح داد. و این روایت، به صراحت، سوگند صادق را بزرگداشت خدا معرفی می‌کند.

۳ - ۲ - ۳. تعارض روایات نهی از سوگند باروایات دستور به ادای سوگند

در مقابل روایات نهی از سوگند و روایاتی که مضمون آن را تأیید می‌نماید، روایاتی وجود

دارد که ائمه علیهم السلام در شرایطی به ادای سوگند امر فرموده‌اند؛ به عنوان نمونه:

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الصَّبَّاحِ
قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: إِنَّ أُمَّي تَصَدَّقَتْ عَلَيَّ بِنَصِيبٍ لَهَا فِي دَارٍ، فَقُلْتُ لَهَا: إِنَّ
الْقُضَاةَ لَا يُجِيزُونَ هَذَا وَلَكِنْ أَكْتَبِيهِ شِرَاءً، فَقَالَتْ: اصْنَعِ مِنْ ذَلِكَ مَا بَدَا لَكَ فِي كُلِّ مَا
تَرَى أَنَّهُ يَسُوعُ لَكَ، فَتَوَتَّقْتِ، فَأَرَادَ بَعْضُ الْوَرَثَةِ أَنْ يَسْتَخْلِفَنِي، أَنِّي قَدْ نَفَدْتُهَا الثَّمَنَ وَ
لَمْ أَنْقُذْهَا شَيْئاً، فَمَا تَرَى؟ قَالَ: احْلِفِي لَهُ.^۲

این حدیث به صاحب حق اجازه می‌دهد، در صورتی که برای اثبات ادعای خود دلیلی نداشت، اگر از او خواستند، برای احقاق حق خود سوگند یاد کند. بنا بر این روایت، سوگند صادقانه برای احقاق حق بلا اشکال، بلکه گاهی لازم و ضروری است. این بدان دلیل است که گاهی برای اثبات حق و ممانعت از تضییع حقوق فرد چاره‌ای جز سوگند وجود ندارد؛ نه شاهد و گواهی هست و نه مدرکی. در این حالت به حکم عقل و با استناد به این روایت، فرد

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۷۹.

۲. تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۸۹؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۶۱.

می‌تواند برای رسیدن به حق خویش، سوگند یاد نماید.

۳ - ۲ - ۴. تعارض روایات نهی از سوگند با روایات بیان‌گر ادای سوگند از سوی معصومان علیهم‌السلام

روایات فراوانی وجود دارد که بیان می‌کند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام، در سخنان و بیانات خویش به نام خدای تعالی سوگند یاد نموده‌اند؛ از جمله:

رَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: وَاللَّهِ لَأَعْرُوزَنَّ قُرَيْشًا.^۱

در داستان معروف همام، امام علی علیه‌السلام پس از بیان اوصاف متقین و بیهوشی همام فرمودند:

أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ كُنْتُ أَخَافُهَا عَلَيْهِ، وَقَالَ: هَكَذَا تَصْنَعُ الْمُؤَعِظَةُ الْبَالِغَةُ بِأَهْلِهَا.^۲

عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانَ كُلِّ شَيْءٍ، حَتَّى وَاللَّهِ، مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ: لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ، إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ.^۳

عن أبي جعفر عليه‌السلام قال: قال: وَاللَّهِ، مَا تَرَكَ اللَّهُ أَرْضًا مُنْذُ قَبَضَ آدَمَ عليه‌السلام إِلَّا وَفِيهَا إِمَامٌ يُهْتَدَى بِهِ إِلَى اللَّهِ، وَهُوَ حُجَّتُهُ عَلَى عِبَادِهِ، وَلَا تَبْقَى الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ حُجَّةٍ لِلَّهِ عَلَى عِبَادِهِ؛^۴

عن ابوالحسن الرضا عليه‌السلام، وَاللَّهِ، إِنَّ أَعْمَالَكُمْ لَتُعْرَضُ عَلَيَّ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، قَالَ: فَاسْتَعْظَمْتُ ذَلِكَ.^۵

عن أبي الجارود، قال: قال علي بن الحسين عليه‌السلام: مَا يَنْقِمُ النَّاسُ مِنَّا؛ فَتَخَنُ وَاللَّهِ، شَجَرَةَ النَّبُوءَةِ وَبَيْتُ الرَّحْمَةِ وَمَعْدِنُ الْعِلْمِ وَمُخْتَلَفُ الْمَلَائِكَةِ.^۶

تعداد این روایات بسیار زیاد است تا آنجا که در روایتی به سوگند بسیار از سوی امام صادق علیه‌السلام تصریح شده است:

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى فِي نَوَادِرِهِ، عَنِ ابْنِ فَصَّالٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، قَالَ: كَانَ أَبُو

۱. عوالی اللآلی، ج ۱، ص ۱۷۸.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۳۳۰؛ نهج البلاغه، ص ۳۰۷.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۵۹.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۶۶.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۱۹.

۶. همان، ج ۱، ص ۳۲۷.

عَبْدَ اللَّهِ ﷺ كَثِيرًا مَا يَقُولُ: وَاللَّهِ^۱.

شواهد آن را نه تنها درباره امام صادق علیه السلام، بلکه درباره امام باقر علیه السلام نیز می توان در کتب روایی مشاهده نمود.^۲

۴. رفع تعارض احادیث نهی از سوگند با آیات و سوگندهای قرآن

همان طور که ملاحظه نمودید، هم در قرآن و هم در روایات از سوی معصومان علیهم السلام سوگندهایی یاد شده که به نظر می رسد در تعارض با روایات نهی از سوگند است. برای صحت و سقم این نظریه بررسی دقیق مواردی پرداخته می شود که به ظاهر با احادیث نهی از سوگند در تقابل و تعارض هستند.

۴ - ۱. تعارض با آیات قرآن

عرضه روایات بر قرآن کریم یکی از راه های بازشناسی روایات صحیح از غیر آن شمرده می شود. از آنجا که حدیث، برخلاف قرآن، جعل ناشدنی و تحریف ناپذیر نیست و امکان اشتباه و نسیان در آن وجود دارد، لذا در پاره ای از روایات آمده است که معصومان علیهم السلام فرمودند: روایات ما را بر قرآن کریم عرضه کنید؛ هرچه را که موافق آن یافتید، بپذیرید و آنچه را که مخالف آن دیدید، دور بیاورید. عرضه احادیث به قرآن از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه شیعه علیهم السلام بارها مورد تأکید قرار گرفته است؛ از جمله:

عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحُرِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ.^۳

وَقَدْ رَوَى عَنْهُمْ ﷺ أَنَّهُمْ قَالُوا: إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثَانِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَهُ فَاطْرَحُوهُ.^۴

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ، عَنْ آبَائِهِ، عَنْ عَلِيِّ ﷺ قَالَ: إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ.^۵

پس اگر اثبات شود که حدیثی با قرآن در تعارض است، آن حدیث مردود شمرده شده و از

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۳، ص ۲۰۰.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۳۲۵.

۳. همان، ج ۱، ص ۶۹.

۴. الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ج ۱، ص ۱۹۰.

۵. المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۶.

درجه اعتبار ساقط می‌گردد. و دیگر حدیثی نمی‌ماند که با سایر احادیث در تعارض باشد؛ اما اگر با آیات قرآن تعارضی نداشته باشد، باید به بررسی و بیان راه‌حلی برای آشتی و هماهنگی در دسته روایت متعارض پرداخت.

بر همین اساس، برای بررسی تعارض و یا عدم تعارض احادیث نهی از سوگند با آیات قرآن، در قدم اول به عرضه روایات به قرآن پرداخته می‌شود و آیاتی از قرآن - که به مسئله سوگند پرداخته و به ظاهر در تعارض با احادیث نهی است - بررسی می‌شود

۴ - ۱ - ۱. سوره بقره، آیه ۲۲۴

﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِإِيمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصَلِّحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾

و خدا را دستاویز سوگندهای خود قرار ندهید، تا [بدین بهانه] از نیکوکاری و پرهیزگاری و سازش دادن میان مردم [باز ایستید]، و خدا شنوای داناست.

آیه‌ای که در روایات نهی بدان استناد شده، همین آیه است. به همین دلیل، ابتدا به توضیح و تفسیر این آیه می‌پردازیم:

کلمه «ایمان»، جمع یمین به معنای سوگند است. در معنای این آیه و این‌که مراد از آن چیست، چند نظر وجود دارد:

- قسم به خدا را علت یا حجت قرار ندهید در این‌که نیکی نکنید و پرهیزکار نباشید و در میان مردم به اصلاح نپردازید.^۱

- خدا را معرضی که هدف سوگندهایتان شود، قرار ندهید؛ آن هم سوگند به این‌که دیگر نیکی نکنید، و تقوا به خرج ندهید، و بین مردم اصلاح نکنید.^۲

- خدا را در معرض سوگندهای بسیار خود قرار ندهید تا در نتیجه، موفق به نیکی و تقوا و اصلاح بشوید.^۳

- تا می‌توانید سوگند نخورید؛ حتی برای کارهای نیک، اعم از کوچک و بزرگ، قسم یاد نکنید، و نام خدا را کوچک ننمایید... سوگند یاد کردن در کارهای خوب عملی پسندیده نیست، تا چه رسد به این‌که کسی سوگند یاد کند کارهای خوب را ترک کند.^۴

۱. الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۱، ص ۲۶۸؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۳۹؛ تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۲۵۵؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۱۵.

۲. تفسیر نسفی، ج ۱، ص ۷۱.

۳. المیزان، ج ۲، ص ۳۳۴؛ مفاتیح الغیب، ج ۶، ص ۴۲۵؛ تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۲۲۶.

۴. تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۱۴۷.

- سوگند را وسیله‌ای برای توجیه و فرار از مسئولیت خود قرار ندهید و به هر مناسبتی از خداوند و نام مقدّس او خرج نکنید. این کار خود نوعی جرأت و بی ادبی است؛ نه راست و نه دروغ، به خدا سوگند یاد نکنید. احترام نام خداوند و مقدّسات باید حفظ شود.^۱

- خدا را در معرض سوگندهای خود قرار ندهید تا در نتیجه قسم یاد کردن زیاد به او، او را سبک و بی ارزش نمایید.^۲

- هنگامی که برای اصلاح میان مردم فرا خوانده شدید، نگویید قسم خورده‌ام که این کار را انجام ندهم.^۳

پس روشن می‌شود که آیه نوع خاصی از سوگند را نهی نموده و آن سوگند برای ترک نیکوکاری و کارهای خیر و یا بی توجهی و بی ارزش دانستن سوگند و زیاد سوگند یاد کردن برای هر کار کوچک و بزرگی است؛ نه مطلق سوگند. دلیل آن، این است که خداوند در ادامه آیه، مورد نهی را ذکر نموده است و آن را به قسم برای ترک خوبی، تقوا و صلح بین مردم منحصر نموده است.

۴ - ۱ - ۲. سوره قلم، آیه ۱۰

﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ﴾

و از هر قسم خورنده فرومایه‌ای فرمان مبر.

«حلاف» به کسی می‌گویند که بسیار قسم می‌خورد و به آن معتاد شده است^۴ و برای هر کار کوچک و بزرگی سوگند یاد می‌کند (معمولاً این گونه افراد در سوگندهای خویش صادق نیستند).

مهانت، صفتی نفسانی است که به انسان می‌چسبد؛ هر چند پادشاهی طغیان‌گرو جبار باشد و عزت، صفتی نفسانی است که از انسان گرامی جدا نمی‌شود، و لوازم همه اعراض دنیا به دور باشد.^۵ لازمه بسیار سوگند خوردن در هر امر مهم و غیر مهم و هر حق و باطل، این است که سوگند خورنده احترامی برای صاحب سوگند قایل نباشد، و چون سوگندها به نام خدا

۱. تفسیر نور، ج ۱، ص ۳۵۷.

۲. الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، ج ۱، ص ۲۶۸.

۳. تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۲۱۸.

۴. الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۵۸۷.

۵. فی ظلال القرآن، ج ۶، ص ۳۶۶.

بوده، پس معلوم می‌شود سوگند خورنده، عظمتی برای خدای سُبْحَانَكَ قایل نیست، و همین برای رذل بودن او کافی است.^۱

خطاب آیه اگر چه به پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، ولی عمومیت دارد. «وَلَا تُطْعَمُ»، ترتیب اثر بر آن‌ها نکن، و قسم آن‌ها را باور مکن.^۲ آیه از «سوگند بسیار» به خدا و سبک کردن آن در قسم‌ها نهی کرده است؛ برای ایجاد اعتماد به کلام متکلم، بدون سوگند.^۳

۴ - ۱ - ۳. سوره آل عمران، آیه ۷۷

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾؛

کسانی که پیمان خدا و سوگندهای خود را به بهای ناچیزی می‌فروشند، آنان را در آخرت بهره‌ای نیست؛ و خدا روز قیامت با آنان سخن نمی‌گوید، و به ایشان نمی‌نگرد، و پاکشان نمی‌گرداند، و عذابی دردناک خواهند داشت.

در این آیه خداوند متعال آن دسته از یهودیان معاصر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را که از پذیرش اسلام استنکاف ورزیده، و اصرار بر لجاجت و کارشکنی داشتند و پیمان الهی و سوگندهای خود را به بهای ناچیزی می‌فروشند، توصیف می‌کند و می‌فرماید: آن‌ها که عهد خدا را می‌فروشند و با سوگندهای خود، بهای پشیزی از مادیات به دست می‌آورند، نزد خدا کرامتی ندارند؛ چون شکستن عهد خدا و ترک تقوا به خاطر کام‌گیری از زخارف دنیا و ترجیح دادن شهوات دنیا بر لذایذ آخرت است. چنین کسی عهد خدا را می‌دهد و متاع دنیا را می‌گیرد: «يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا»؛ یعنی عهد خدا و سوگند به او را با متاع دنیا مبادله می‌کنند.^۴ پس نهی برداشت شده از آیه، نهی از سوگند یاد کردن برای دست‌یابی به متاع دنیا و زخارف مادی است، نه مطلق سوگند. تندی و خطاب آیه شامل کسانی است که برای سوگندهای خویش ارزشی قایل نبوده به هر بهانه‌ای، کوچک و بزرگ به سوگندهای آن چنانی متوسل شده و به عهدها و سوگندهای خویش پایبند نیستند.

۱. تفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج، ج ۲، ص ۳۱۰.

۲. اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۱۳۱.

۳. تفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج، ج ۲، ص ۳۱۰.

۴. المیزان، ج ۳، ص ۴۱۸.

۴ - ۱ - ۴. سوره منافقون، آیه ۲

﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾؛

سوگندهای خود را [چون] سپری بر خود گرفته و [مردم را] از راه خدا بازداشته‌اند. راستی که آنان چه بد می‌کنند.

این آیه به دسته دیگری از سوگند خورندگان (منافقین) می‌پردازد. خداوند متعال منافقین را - که در پناه قسم‌ها، خویش را مسلمان جلوه داده، و به اغوا و فریب مسلمین می‌پرداختند - شدیداً سرزنش کرده، و آیه چهارم همین سوره در تعبیر کم‌نظیری می‌فرماید:

﴿قَاتِلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾؛

خداوند آن‌ها را بکشد، چگونه از حق منحرف می‌شوند؟!

تعبیر مذکور در سراسر قرآن فقط دوبار به کار رفته است؛ یک بار درباره منافقین دو چهره که با قسم، مردم را از راه خداوند منحرف می‌کنند، و بار دیگر، در سوره توبه درباره مشرکان یهودی. در سوره مجادله نیز آن‌ها را به عذاب خوارکننده وعده داده است. آیه می‌فرماید: منافقین عامه مردم را از راه دین برگرداندند؛ در حالی که خود را در پشت سپر سوگندهای دروغینشان حفظ کردند.^۱

نهی برداشت شده از این آیه نیز نهی از سوگند برای فریفتن دیگران است و عذاب بیان شده در انتهای آیه دوم، شامل حال همین افراد می‌شود؛ کسانی که فریب‌کارانه سوگند یاد می‌کنند و با سوگند خویش اهدافی را دنبال می‌کنند که در نهایت به ضرر مردم و دوری آن‌ها از راه خدا و مسیر درست می‌شود. سپر قرار دادن هر چیزی برای فریب و اغوای مردم کاری زشت و ناپسند است و روشن است که اگر نام خدا را وسیله رسیدن خود به این هدف قرار دهند، به مراتب زشت‌تر و ناجوانمردانه‌تر است؛ چرا که مردم با شنیدن نام خدا و سوگند به او، به فرد اعتماد کرده و سخن او را راست و حقیقت می‌پندارند و ناخواسته تحت تأثیر قرار می‌گیرند و به صداقت او کمتر شک می‌کنند و از این طریق، بیشتر آسیب دیده و به مقدسات بدبین‌تر می‌شوند؛ در حالی که اگر سوگندی در این میان نبود، راهی برای شک و تردید در گفتار و کردار فرد وجود داشت و لااقل در پی بررسی و جستجو، حقیقت روشن

۱. همان، ج ۱۹، ص ۴۷۱.

می شد و احتمال فریب و اغوا کمتر می شد. از همین جا زشتی این نوع سوگند به خوبی روشن می شود، و علت نهی از آن و تندی و عتاب آیه به وضوح آشکار می گردد.

۴- ۱- ۵. سوره نحل، آیه ۹۲

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَصَتْ غَزَلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبُلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلِيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾

و مانند آن [زنی] که رشته خود را پس از محکم بافتن، [یکی یکی] از هم می گسست، مباشید که سوگندهای خود را میان خویش وسیله [فریب و] تقلب سازید [به خیال این] که گروهی از گروه دیگر [در داشتن امکانات] افزون ترند. جز این نیست که خدا شما را بدین وسیله می آزماید و روز قیامت در آنچه اختلاف می کردید، قطعاً برای شما توضیح خواهد داد.

این آیه از حيله گری با سوگند نهی می کند؛ بعد از آن که از اصل سوگندشکنی نهی فرموده است. جمله «وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ»، نهی استقلال از خدعه با سوگند است و دعوت می کند که همواره ملتزم به راستی و استقامت و رعایت عهد و پیمان و سوگندهای خود بوده، از دغل و خدعه و خیانت و دروغ و زور و غرور و فریب دوری گزینند.^۱ پس این آیه به مراقبت از سوگندها سفارش می کند و نهی آن، شامل فریب و خیانت از طریق سوگند است؛ چرا که می فرماید: سوگندهای خود را وسیله خیانت و فساد قرار می دهید و این در واقع، تحلیل نهی ابتدای آیه است و مطلق سوگند را در نظر نداشته است؛ بلکه سوگندی مورد نهی قرار گرفته که خدعه و نیرنگ باشد و وسیله خیانت و فساد قرار گیرد.

آیات دیگر قرآن، به حفظ سوگندها (سوره مائده، آیه ۸۹)، و تکلیف مسلمانان با کسانی که به سوگندهای خویش پای بند نبوده اند (سوره توبه، آیه ۱۲ و ۱۳)، و عدم مواخذه از سوگندهای لغو (سوره بقره، آیه ۲۲۵) اشاره دارد که از موضوع بحث ما خارج است. بنابراین، از هیچ یک از این آیات نمی توان نهی از سوگند را به طور مطلق استخراج نمود، بلکه نهی قرآن شامل زیاد سوگند خوردن، و استفاده از سوگند برای دست یابی به امور مادی و دنیوی و فریب و خدعه از طریق سوگند است که در ناپسندی هیچ یک از آنها شکی نیست.

۱. همان، ج ۱۲، ص ۴۸۸.

نتیجه، آن که هیچ یک از آیات قرآن به طور مطلق از سوگند نهی نکرده است و طبق آیات قرآن، سوگند یاد نمودن، جز در مواردی که در آیات فوق بیان شد، بلا اشکال است. آیاتی از قرآن نیز که در آن از زبان افراد مختلف سوگند یاد شده، مؤید این نتیجه است.

۴ - ۲. تحلیل تعارض روایات نهی با آیات و سوگندهای قرآن

همان طور که بیان شد، میان روایات نهی از سوگند - که به طور مطلق بیان شده - با آیات قرآن که سوگند را (جز در مواردی که بیان شد) بلا اشکال می داند، همچنین میان این روایات با آیاتی که در آن ها از سوی خدا و یا از قول بندگان در قرآن کریم سوگند یاد شده است، تعارض به نظر می رسد.

درباره سوگندهای قرآنی باید گفت که دو مورد از این سوگندها سخن خدای تعالی است - که خالق و مدبر هستی است - و با سخن خلق قابل مقایسه نیست و نمی توان سخن خدای تعالی را با سخن خلق مقایسه کرد و تناقض را نتیجه گرفت؛ چرا که:

﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^۱

پس این دو مورد از موضوع بحث خارج است؛ اما هفت مورد دیگر از قول مخلوقات نقل شده است. و از آنجا که قرآن راهنمای بشر به سوی هدایت و رستگاری است و بیان قرآن راهنما و الگوی بشر در همه ابعاد و از جمله سخن گفتن است، در این حالت سوگندهای قرآنی مجوزی برای ادای سوگند توسط بندگان است و با روایات نهی از سوگند تناقض دارد.

در پاسخ، با اندکی تأمل، می توان گفت که نهی از سوگند در روایات نهی، بر نوع خاصی از سوگندها - که در آیات مورد بررسی بیان شد - اشاره دارد و نهی در روایات بر این نوع سوگندها حمل می شود، نه مطلق سوگند. پس می توان احتمال داد که روایات نهی از سوگند، احتمالاً در موقعیت هایی صادر شده اند که به نوعی شامل نهی قرآنی سوگند می شده است؛ مثلاً منهی، فردی بوده که برای اغراض دنیوی، یا برای فریب دیگران، و یا برای مسائل ناچیز، به سوگندهای غلیظ و بسیار متوسل شده است و در هر یک از این موارد ائمه علیهم السلام متناسب با موقعیت، از سوگند، راست باشد یا دروغ نهی کرده اند، و چون اطلاعات آن موقعیت در حدیث ذکر نشده است، از ظاهر روایت، مطلق بودن آن به ذهن خطور می کند که صحیح نیست. در ادامه، به نمونه هایی از این دلایل و موقعیت ها اشاره شده است.

۱. سوره انبیاء، آیه ۲۳.

روایات نهی از سوگند تعارضی با آیات در زمینه سوگند و نیز سوگندهای یاد شده در قرآن کریم ندارد؛ چرا که هدف قرآن از حکایت داستان‌ها و بیان اقوال دیگران در قرآن کاملاً متفاوت با موارد نهی از سوگند است.

۴ - ۲ - ۱. تفاوت سوگندهای قرآن با سوگندهای متعارف میان مردم

هدف اصلی انسان‌ها از سوگند معتبر شدن سخن و اثبات مطلب مورد نظرشان است، وقتی گوینده‌ای احتمال می‌دهد که شنوندگان سخن او را باور نکنند، با سوگند خوردن سعی می‌کند آنان را وادار به قبول نموده، شک و تردید را برطرف سازد؛ اما خداوند نه از کسی یا چیزی ترس دارد و نه فقدان چیزی به او ضرر می‌رساند تا به خاطر آن سوگند یاد کند. از طرف دیگر، درباره سخن خدا، مؤمن نیاز به سوگند ندارد و برای کافر و معاند سوگند سودی ندارد. پس این مقاصد در سوگندهای قرآن نیست.

خداوند به دلیل حکمت‌ها و اهداف بلندی در کلام خود از سوگند استفاده کرده است؛ از جمله: ۱. بیان عظمت مورد قسم، ۲. تأکید، ۳. تأثیر در مخاطب، ۴. استدلال، ۵. اتمام حجت، ۶. اثبات مقسم علیه و توجه دادن به واقعیت داشتن مورد قسم که قبلاً مورد انکار بوده یا در آن شک و تردید داشته، یا موهوم و خیالی‌اش می‌پنداشته‌اند، ۷. متوجه ساختن بشر به منافع و فواید فراوان چیزهایی که به آن‌ها سوگند یاد می‌شود، ۸. رد افکار خرافی و اعتقادات جاهلانه‌ای که انسان‌های قدیم و حتی انسان متمدن امروز نسبت به بعضی امور داشته و دارد.^۱

۵. راه‌حل‌های رفع تعارض روایات نهی از سوگند با سایر احادیث سوگند

حال که روشن شد تعارضی میان روایات نهی از سوگند با آیات و سوگندهای قرآن وجود ندارد، نوبت به رفع تعارض روایات نهی از سوگند با سایر احادیث سوگند می‌رسد که گاه بیان‌گر تجویز و بی‌اشکال بودن سوگند، گاه توصیه به ادای سوگند و گاه ایراد سوگند از سوی معصومان علیهم‌السلام است. این نوشتار بر آن است که راه‌حل‌های رفع تعارض را با استناد به روایات ارائه نماید.

۵ - ۱. حمل روایات نهی بر کراهت

در وسائل الشیعه بابی به نام «بَابُ كَرَاهَةِ الْيَمِينِ الصَّادِقَةِ وَ عَدَمِ تَحْرِيمِهَا»^۲ وجود دارد که

۱. تفسیر نمونه، ج ۱۸، ص ۳۱۶؛ مفاتیح الغیب، ج ۱۷، ص ۱۱۱؛ المیزان، ج ۲۰، ص ۲۳۷.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۳، ص ۱۹۷.

روایات نهی را برکراحت حمل نموده است. در سایر کتب روایی نیز احادیث نهی از سوگند ذیل عنوان باب کراهة الیمین درج شده‌اند و این، به خوبی بیان‌گر مقصود و مراد مورد نظر روایات نهی است. در مورد روایت:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ إِبرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي سَلَامٍ الْمُتَعَدِّدِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ لِسَدِيرٍ: يَا سَدِيرُ، مَنْ حَلَفَ بِاللَّهِ كَاذِبًا كَفَرُوا وَمَنْ حَلَفَ بِاللَّهِ صَادِقًا أَثِمَ؛ إِنَّ اللَّهَ عز وجل يَقُولُ: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾^۱

امام صادق عليه السلام به سدير فرمودند: هر کسی که به دروغ به خداوند قسم بخورد، کفر ورزیده است. و هر کسی به خداوند قسم بخورد و صادق باشد، گناه مرتکب شده؛ چون خداوند متعال می‌فرماید: «خداوند را دست‌مایه قسم‌هایتان قرار ندهید».

بنا بر مطالب پیش گفته، کفر در این روایت یعنی مرتکب کبیره‌ای شده که به سبب آن، از آن مرتبه ایمانی که شرطش ترک کبائراست، خارج شده است، و «اثم» در این حدیث به کراهت شدید حمل می‌شود.

۵ - ۲. حمل روایات نهی بر استخفاف سوگند

سوگند یاد کردن در موارد بی‌اهمیت باعث پایین آوردن شأن و منزلت سوگند در اجتماع و نیز سبک شدن لفظ جلاله الله می‌شود که باید از آن پرهیز نمود. جایگاه سوگند باید در میان مردم حفظ شود. به همین دلیل، برای بزرگ‌داشت و حفظ جایگاه سوگند تا می‌شود، باید از سوگند خودداری نمود؛ حتی جایی که به واسطه آن، امکان آسیب و ضرر مختصری وجود دارد، انسان باید ضرر اندک را متحمل شده و ارزش سوگند را حفظ نماید. روایت زیر نیز اشاره به حفظ همین جایگاه دارد:

عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: مَنْ أَجَلَ اللَّهَ أَنْ يَحْلِفَ بِهِ أَعْطَاهُ اللَّهُ خَيْرًا مِمَّا ذَهَبَ مِنْهُ؛^۲

هر کس خدا را بزرگ‌تر از آن دارد که به او قسم خورد، خداوند بیشتر و بهتر از آنچه در اثر سوگند ندادن منکر از وی رفته به او عطا فرماید.

شیخ حرعاملی می‌گوید:

۱. الکافی، ج ۷، ص ۴۳۵؛ تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۸۳.
۲. الکافی، ج ۷، ص ۴۳۴.

هَذَا مَحْمُولٌ عَلَى الْإِسْتِخْفَافِ بِالْيَمِينِ؛^۱

این حمل می‌شود بر صورتی که قسم خوردن را سبک شمارد.

اگر مردم در موارد جزئی و ناچیز از سوگند خودداری کنند، سوگند در جامعه عظمتی می‌یابد که در موارد ضروری و مهم می‌تواند بسیاری از مشکلات و اختلافات را از میان بردارد. در این مورد، مجموعه‌ای از احادیث وجود دارد که در بابی تحت عنوان «بَابُ أَنَّهُ يُسْتَحَبُّ لِلْمُدْعَى عَلَيْهِ بَاطِلًا أَنْ يَخْتَارَ الْغُرْمَ عَلَى الْيَمِينِ» در مستدرک الوسائل جمع‌آوری شده است.^۲

۵ - ۳. حمل روایات نهی بر سوگند بسیار

هر عملی که تکرار شد، از اهمیت می‌افتد.^۳ با سوگند بسیار، غرض اصلی از سوگند مختل می‌شود.^۴ امام حسین علیه السلام فرمود:

أَحْذَرُوا كَثْرَةَ الْحَلْفِ، فَإِنَّهُ يَخْلِفُ الرَّجُلَ لِحَالِ أَرْبَعٍ: إِمَّا لِمَهَانَةِ يَجِدُهَا فِي نَفْسِهِ، تَحْتَهُ عَلَى الصَّرَاعَةِ إِلَى تَصْدِيقِ النَّاسِ إِيَّاهُ. وَإِمَّا لِعَيْ فِي الْمُنْطِقِ، فَيَتَّخِذُ الْإِيمَانَ حَشْوًا وَصَلَةً لِكَلَامِهِ. وَإِمَّا لِثُمَّةٍ عَرَفَهَا مِنَ النَّاسِ لَهُ، فَيَرَى أَنَّهُمْ لَا يَقْبَلُونَ قَوْلَهُ إِلَّا بِالْيَمِينِ. وَإِمَّا لِإِسَالِهِ لِسَانَهُ مِنْ غَيْرِ تَثْبِيتٍ؛^۵

حذر کنید از بسیاری قسم! پس به درستی که کسی قسم بسیار یاد کند، سببش یکی از چهار چیز است یا به جهت خواری و پستی نفس است که کسی به حرف فرد اعتنا نمی‌کند، لا جرم قسم یاد می‌کند تا مردم او را تصدیق کنند، یا به جهت آن است که از سخن گفتن عاجز است و لا جرم هر جا که باب حرف بر او بسته می‌شود، قسم یاد می‌کند تا قسم فاصله شود و حرفش به یادش بیاید، یا به جهت آن است که نزد مردم متهم است و قسم یاد می‌کند تا مردم حرف او را قبول کنند، یا به جهت آن است که زبانش به قسم یاد کردن، بدون قصد و یتی، عادت کرده است.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۳، ص ۱۹۹.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۳۶.

۳. المیزان، ج ۲، ص ۳۳۴.

۴. مفاتیح الغیب، ج ۶، ص ۴۲۶.

۵. تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، ج ۲، ص ۱۱۰.

که در همه موارد مذموم و ناپسند است. این حدیث می‌تواند مبین دلیل نهی در احادیث نهی باشد.

۵ - ۴. حمل امر بر ضرورت

اسلام، آیین انعطاف‌پذیری است، و در هیچ‌یک از دستورات و قوانینش با خشونت و تحکم به چیزی امر نکرده و یا از چیزی نهی نفرموده است؛ بلکه در همه احکام مصلحت فرد و اجتماع را در نظر گرفته، و هر جا لازم است، احکام را مناسب با زمان و مکان قابل اغماض قرار داده است. درباره سوگند نیز چنین است. رسول خدا ﷺ در حدیثی طولانی، ضمن توصیه‌هایی به امیرالمؤمنین علی علیه السلام، موارد ضرورت را از موارد نهی سوگند جدا نموده و فرمودند:

يَا عَلِيُّ، لَا تَخْلِفْ بِاللَّهِ كَاذِبًا وَلَا صَادِقًا مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ، وَلَا تَجْعَلِ اللَّهَ عُرْضَةً لِيَمِينِكَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَزْحَمُ وَلَا يَزْعَى مَنْ حَلَفَ بِاسْمِهِ كَاذِبًا.^۱

در این حدیث، در واقع تخصیصی بر احادیث نهی سوگند است. هر چند در روایات به دلیل آثار سوء روانی و اجتماعی، از سوگند نهی شده است و فقهای دینی آن را مکروه دانسته‌اند، اما در موارد ضرورت می‌توان کراهت را به خاطر امری ضروری نادیده گرفت و در مواردی خاص سوگند یاد نمود؛ از جمله:

۵ - ۴ - ۱. کشف حقیقت

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ قَالَ: كَتَبَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام يَخِيكُ لَهُ شَيْئًا، فَكَتَبَ عليه السلام إِلَيْهِ: وَاللَّهِ، مَا كَانَ ذَلِكَ، وَإِنِّي لَأَكْرَهُ أَنْ أَقُولَ: وَاللَّهِ عَلَى حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ، وَلَكِنَّهُ عَمَنِي أَنْ يُقَالَ مَا لَمْ يَكُنْ.^۲

در این روایت امام علیه السلام بر خلاف میل باطنی خود سوگند یاد کرده، و دلیل آن را گفته شدن چیزی که واقعیت نداشته بیان می‌کنند. این روایت بیان می‌کند که روشن شدن حقیقت و انکار باطل، به خاطر اهمیتی که دارد، از مواردی است که می‌توان به خاطر آن سوگند یاد نمود.

۱. بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۶۸.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۳، ص ۲۰۰.

۵ - ۴ - ۲. پیش‌گیری از ضرر قابل توجه

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أُمِّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا ادَّعَى عَلَيْكَ مَالٌ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ عَلَيْكَ، فَأَزَادَ أَنْ يُخْلِفَكَ، فَإِنْ بَلَغَ مَقْدَارَ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا فَأَعْطِهِ وَلَا تَخْلِفْ، وَإِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَاخْلِفْ وَلَا تُعْطِهِ.^۱

این حدیث به صراحت بیان می‌کند که هرگاه به ناحق بر تو ادعایی شود و مدعی بخواهد سوگند دهد، اگر آن مال کمتر از سی درهم باشد، سوگند خوردن جایز نیست و اگر بیشتر باشد، باید با ادای سوگند مانع از خسارت و ضرر مالی شد.

۵ - ۴ - ۳. حمل امر بر اضطرار

اضطرار، اصطلاحی فقهی و به معنای حالتی است که شخص بر اثر تنگنا ناگزیر می‌شود از میان دو ضرر یا دو فاسد خفیف‌تر را برگزیند. اضطرار نیز از مواردی است که به خوبی در احکام اسلامی مورد توجه قرار گرفته است تا جایی که از قواعد کاربردی و اساسی فقه به شمار می‌رود. اضطرار هنگامی مصداق می‌یابد که خطری عمده پیش آید. آنگاه برای دفع آن خطر، حرام هم حرمت خود را از دست می‌دهد و گاه به صورت واجب در می‌آید.^۲ یکی از موارد اضطرار در روایات، سوگند در مقام اضطرار است.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا حَلَفَ الرَّجُلُ بِاللَّهِ تَقِيَّةً لَمْ يَضُرَّهُ، وَبِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ أَيْضًا لَا يَضُرُّهُ إِذَا هُوَ أُكْرِهَ وَاضْطُرَّ إِلَيْهِ. وَقَالَ عليه السلام: لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ.^۳

پس کسی که از روی اضطرار به خدای سبحان سوگند یاد کند، ایرادی ندارد و مشمول خطاب نهی نیست.

۵ - ۴ - ۴. دفع ظالم

مبازه با هرگونه ظلم و ستم به دلیل آثار مخرب و ویران‌گر آن بر جامعه از مهم‌ترین دستورات اسلامی است. به همین دلیل، هر جا ظالمی باشد و ظلمی صورت پذیرد، اسلام

۱. الکافی، ج ۷، ص ۴۳۵؛ تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۸۳.

۲. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۵۴۴.

۳. الفصول المهمة فی اصول الانم، ج ۲، ص ۴۰۸.

به شدت با آن مخالفت نموده و برای دفع ظلم و ستم از فرد و جامعه را بر بسیاری از احکام مقدم داشته است؛ از جمله، در مورد سوگند - که با وجود نهی و کراهت آن، در مقابل ظالم و برای دفع ظلم جایز دانسته شده است - شیخ حرعاملی می نویسد:

وَرُويَ جَوَازُ الحَلْفِ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ لِدَفْعِ الظَّالِمِ.^۱

۵ - ۴ - ۵. ترس بر مال یا جان

مال و جان افراد در اسلام حرمت دارد و دارای جایگاه خاصی است. حفظ مال و جان نیز از مواردی است که در روایات سوگند یاد کردن را بلاشکال می نماید:

عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام فِي رَجُلٍ حَلَفَ تَقِيَّةً، قَالَ: إِنْ خِفْتَ عَلَى مَالِكَ وَدَمِكَ فَاخْلِفْ تَرُدَّهُ بِيَمِينِكَ، فَإِنْ لَمْ تَرَ أَنَّ ذَلِكَ يَبُذُّ شَيْئاً فَلَا تَخْلِفْ لَهُمْ.^۲

وَسُئِلَ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ يَخَافُ عَلَى مَالِهِ مِنَ السُّلْطَانِ فَيُخْلِفُ لِيُنْجُو بِهِ مِنْهُ، قَالَ: لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ.^۳

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ: إِنَّا نَمُرُّ بِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ فَيَسْتَخْلِفُونَا عَلَى أَمْوَالِنَا وَقَدْ أَدَّيْنَا رِكَاتِنَا، قَالَ: يَا زُرَّارَةُ، إِذَا خِفْتَ فَاخْلِفْ لَهُمْ بِمَا شَاءُوا. فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! بِطَّلَاقٍ وَ عَتَاقٍ؟ قَالَ: بِمَا شَاءُوا، وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ ضَرُورَةٍ وَصَاحِبُهَا أَعْلَمُ بِهَا حِينَ تَنْزِلُ بِهِ.^۴

نتیجه

از آنچه گذشت، به دست می آید که:

۱. روایات نهی از سوگند، نه با آیات و سوگندهای قرآن در تعارض است و نه با روایاتی که بیان گر سوگند یاد کردن از سوی معصومان عليهم السلام و دستور آن ها به ادای سوگند از سوی شیعیان است.
۲. روایات نهی، توسط معصومان عليهم السلام تبیین شده و تخصیص خورده و دایره نهی، به زیاد سوگند خوردن و یا سوگند در غیر موارد ضرورت و یا با مقاصد مادی و فریب کارانه محدود

۱. هدایة الامة الى احكام الشريعة، ج ۷، ص ۵۴۷.

۲. الکافی، ج ۷، ص ۴۶۳.

۳. هدایة الامة الى احكام الشريعة، ج ۷، ص ۵۴۷.

۴. بحار الانوار، ج ۱۰۱، ص ۲۸۴.

شده است.

۳. سوگندهای قرآن و احادیث، همگی به جهت ضرورت و برای تأکید و تعظیم اموری است که برای آن سوگند یاد شده است و هیچ یک تحت موارد نهی از سوگند نمی‌گنجد.
۴. دستور به ادای سوگند توسط معصومان علیهم‌السلام در موارد محدود و برای احقاق حق و جلوگیری از تضييع حقوق صاحب حق بوده است.
۵. در کتب روایی نهی بر کراهت شدید حمل شده است. در نتیجه، قسم‌های شخصی، حتی اگر راست باشد، مکروه است.
۶. سوگندهایی که در موارد ضرورت و اضطرار، برای اثبات و تأکید حق، دفع ظلم، و یا به خاطر احقاق حق و ابطال باطل و یا پیش‌گیری از ضرر قابل توجه و در موارد قضایی یاد می‌شود، کراهتی ندارد.
۷. روایات نهی از سوگند تعارضی با آیات مربوط به سوگند و نیز سوگندهای یاد شده در قرآن کریم ندارد؛ چرا که هدف قرآن از حکایت داستان‌ها و بیان اقوال دیگران در قرآن کاملاً با موارد نهی از سوگند متفاوت است.

کتابنامه

- الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، محمد بن حسن طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- اطیب البیان فی تفسیر القرآن، سید عبدالحسین طیب، تهران: اسلام، ۱۳۷۸ش.
- بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم بحرانی، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
- التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
- تفسیر الطبری، ابو جعفر محمد بن جریر طبری، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۷ش.
- تفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، وهبة بن مصطفى زحیلی، بیروت: دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.

- تفسیر مقاتل بن سلیمان، مقاتل بن سلیمان بلخی، بیروت: داراحیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
- تفسیر نسفی، ابو حفص نجم الدین محمد نسفی، تهران: سروش، ۱۳۶۷ش.
- تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
- تفسیر نور، محسن قرائتی، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳ش.
- تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، ورام بن ابی فراس، قم: مکتبه الفقیه، بی تا.
- تهذیب الاحکام، محمد بن حسن طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- جامع البیان فی تفسیر القرآن، ابو جعفر محمد بن جریر طبری، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- جوامع الجامع، فضل بن حسن طبرسی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
- الدر المنثور فی تفسیر المأثور، جلال الدین سیوطی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- دروس فی علم الاصول، سید محمد باقر صدر، بیروت: دارالتعارف المطبوعات، ۱۴۱۰ق.
- دعائم الإسلام، نعمان بن محمد تمیمی، مصر: دارالمعارف، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.
- سوگند در قرآن و یاسین، سید محمد موسوی مقدم، تهران: بی جا، بی تا.
- سوگندهای پر بار قرآن، ابوالقاسم علیان نژادی، قم: تبیان، ۱۳۹۵ش.
- الصفافی، ملا محسن فیض کاشانی، تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
- عوالی اللآلی، ابن ابی جمهور احسائی، قم: سید الشهداء علیه السلام، ۱۴۰۵ق.
- الفصول المهمة فی اصول الائمه، شیخ محمد بن حسن حر عاملی، قم: مؤسسه امام رضا علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
- فقه القرآن، قطب الدین راوندی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
- فی ظلال القرآن، سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، بیروت: دارالشرق، ۱۴۱۲ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش.
- الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، محمود زمخشری، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
- المحصل فی علم الاصول، جعفر سبحانی، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- مستدرک الوسائل، محدث نوری، قم: آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
- مفاتیح الغیب، فخرالدین رازی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

المفردات فی غریب القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت: دارالعلم و دمشق: الدار الشامیه، ۴۱۲ق.

المقنعه، محمد بن محمد مفید، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۴۱۳ق.
من لا یحضره الفقیه، أبوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ۴۱۳ق.

المیزان، سید محمد حسین طباطبایی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ش.
النجعه فی شرح اللمعه، محمد تقی تستری، تهران: صدوق، ۱۳۶۸ش.
نور الثقلین، عبد علی بن جمعه عروسی حویزی، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۴۱۵ق.
نهج البلاغه، سید رضی، قم: دارالهجره، ۴۱۴ق.
الوافی، ملا محسن فیض کاشانی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین، ۴۰۶ق.
هدایة الامة الی احکام الشریعه، شیخ محمد بن حسن حرعاملی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۴۱۴ق.

وسائل الشیعه، شیخ حرعاملی، محمد بن حسن، قم: آل البیت، ۴۰۹ق.
«بلاغت سوگند در قرآن کریم»، نصرالله شاملی، علی محمد رضایی، پژوهش های اسلامی، ش ۷، ۱۳۹۰ش.

«درآمدی بر بحث سوگند در قرآن»، حسن خرقانی، فصلنامه الهیات و حقوق، ش ۱، ۱۳۸۹ش.

«سوگندهای قرآن»، ابوالفتح حکیمیان، گلستان قرآن، ش ۲۰۸، ۱۳۸۴ش.

فصلنامه علمی علوم حدیث
سال بیست و هفتم شماره ۳ (پیاپی ۱۰۶)
پاییز، ص ۱۴۶ - ۱۷۰

Ulumhadith
Twenty-seventh No 4
Winter (Dec 2022-March2023)

اعتبارسنجی رجالی یحیی بن حبیب زئیات

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۷/۱۷

نصرت نیل ساز^۱

ابوالفضل رجائی فرد^۲

چکیده

یحیی بن حبیب زئیات از راویان مجهولی است که تعیین وضعیت رجالی اش با وجود کمی روایاتش در منابع حدیثی، به دلیل نقل‌های وی از امام رضا علیه السلام در مدح زراره و مفضل بن عمر، از اهمیت برخوردار است؛ که توجه و تضارب آرای عالمان درباره او از دوره قدما تا معاصران گویای آن است. این پژوهش با نقد، بررسی و رفع اشکالات دیدگاه‌های مطرح درباره وی، درصدد معلوم سازی وضعیت رجالی اوست. براساس روایتی در المحاسن اتحاد میان وی و یحیی بن جندب زئیات قابل اثبات است. از بررسی سه دیدگاه مجهول بودن، توثیق و مدح، مشخص شد که مجهول بودنش با توجه به روایت الکافی درباره وی، صحیح نیست. توثیق طبرسی به دلیل عدم قرابت زمانی با یحیی و توثیق مظاهری به دلیل خدشه پذیر بودن قاعده رجالی مورد استناد ایشان و عدم شمولیت آن در مورد یحیی، قابل قبول نیست. دیدگاه مدح یحیی نیز با توجه به اشکالات متنی و سندی روایت الکافی پذیرفتنی نبود؛ اما در این مقاله این اشکالات برطرف و مدح قریب به توثیق یحیی بن حبیب اثبات گردید.

کلیدواژه‌ها: یحیی بن حبیب، یحیی بن جندب، مجهول بودن، موثق بودن، ممدوح بودن.

مقدمه

حدیث به عنوان دومین منبع تعالیم اسلامی از سده نخست هجری همواره در معرض

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس (Nilsaz@modares.ac.ir).

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) (arajaei@chmail.ir).

آسیب‌های گوناگون از جمله جعل قرار داشته است. این مسائل عالمان را مصمم داشت تا احادیث را از راه‌های گوناگون از جمله، بررسی سندی، اعتبارسنجی کنند. این شکل از ارزیابی حدیث در میان امامیه از دورهٔ قدما و سپس متأخران به‌ویژه از دوران علامهٔ حلّی پیوسته مورد توجه بوده است؛ ولی فراوانی مهمل و مجهول بودن روایان موجود در اسناد، از موانع جدی این گونه از اعتبارسنجی احادیث به حساب می‌آید. از این رو مشخص شدن وضعیت رجالی این دسته از روایان، در بهره‌مندی حداکثری این شیوه از اعتبارسنجی بسیار حائز اهمیت خواهد بود. از جمله روایان اصحاب ائمه - که در منابع متقدم رجالی مدح و ذمی برای او نیامده است (= مجهول) - یحیی بن حبیب زّیات است.

نام او در اسناد کتاب‌های حدیثی به‌ویژه کتب اربعه به چشم می‌خورد. اگرچه روایات منقول از وی از کمیت زیادی برخوردار نیست ولی نیازمندی به اعتبارسنجی رجالی اش آنوقت اهمیت می‌یابد که بدانیم او در سند روایات مدح زراره و مفضل بن عمر در رجال کشی قرار دارد؛ و اهمیت این امر به این دلیل است که در منابع معتبر روایی امامیه نقل‌های فراوانی از زراره و مفضل بن عمر وجود دارد و در مقابل روایاتی در ذم آن دو از امام صادق علیه السلام صادر شده که وثاقت رجالی شان را خدشه‌دار می‌کند. در این شرایط وجود روایات مدح از امام متأخرتر از امام صادق علیه السلام، در تبیین روایات ذم و ترجیح روایات مدح بسیار حائز اهمیت خواهد بود و اتفاقاً یحیی بن حبیب راوی دوروایت در مدح این دو شخصیت، از امام رضا علیه السلام است. ولی سند هر دو روایت به دلیل مجهول بودن یحیی ضعیف شمرده شده؛ از این رو مشخص شدن وضعیت رجالی اش در حل این مسئله بسیار کارگشا خواهد بود.

همچنین، تلاش‌های گستردهٔ عالمان امامیه از دورهٔ شیخ طوسی تا عصر حاضر، جهت آشکارسازی وضعیت رجالی وی، جنبه‌ای دیگر از اهمیت پژوهش در خصوص اعتبارسنجی رجالی یحیی بن حبیب را آشکار می‌سازد. چراکه جدای از اختلافات عالمان در اتحاد و افتراق شخصیت رجالی وی با یحیی بن جندب زّیات، دربارهٔ وضعیت رجالی اش نیز، پیوسته میان عالمان تضارب آراء وجود داشته است. در برهه‌ای او را مجهول، در بازه‌ای موثق و در دورانی ممدوح شمرده‌اند. ولی ضعف و نقصان هریک از این آراء، استناد به هریک را با تردید مواجه ساخته است. از این رو نگارش پژوهشی مستقل در جهت سنجش هریک از این سه دیدگاه، برای رسیدن به دیدگاهی مستحکم و مستدل دربارهٔ

وضعیت رجالی یحیی بن حبیب، ضروری می‌نماید.

اکنون پژوهش حاضر در صدد اعتبارسنجی دیدگاه‌های مطرح در خصوص وضعیت رجالی یحیی و ارائه دیدگاهی متقن در این راستاست و از این رهگذر پاسخگویی سؤالات ذیل خواهد بود:

۱. یحیی بن حبیب و یحیی بن جندب دو راوی مستقل هستند یا اتحاد میان آن دو وجود دارد؟
۲. دلایل مجهول بودن یحیی در دوره متقدمان و متأخران چیست و چه نقدهایی نسبت به این دیدگاه مطرح است؟
۳. توثیق یحیی بن حبیب بر چه ادله‌ای استوار شده و نقد و بررسی ادله آن گویای چیست؟
۴. اشکالات متنی و سندی دیدگاه قایلان مدح یحیی بن حبیب به استناد روایت الکافی کدام است و ادله اثبات ممدوح بودن وی چیست؟

۱. شخصیت‌شناسی یحیی بن حبیب زیات

یحیی بن حبیب زیات از عالمان سده سوم هجری است. از جغرافیای مکانی وی اطلاعی در دست نیست، اما بر اساس کوفی بودن برخی راویان یحیی، همچون محمد بن ولید و سعدان بن مسلم،^۱ احتمال اقامت وی در حوزه حدیثی کوفه وجود دارد. اظهار نظر درباره مشایخ و شاگردان او محدود به اندک روایات باقی مانده در منابع حدیثی است.^۲ وثاقت اغلب راویانش^۳ تا حدودی بازتاب دهنده اعتبار شخصیت و عظمت جایگاه اوست. در عرصه تألیفات علمی نامی از او در میان مؤلفان شیعه در فهرست‌های نجاشی و شیخ طوسی نیامده که گویای مؤلف نبودن وی یا دسترسی نداشتن نجاشی و شیخ طوسی به آثار اوست.

۲. اتحاد یحیی بن حبیب با یحیی بن جندب

در میان رجالیان نخستین تنها برقی (م ۲۸۱ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) از یحیی یاد کرده و او

۱. رجال النجاشی، ش ۹۳۱؛ رجال الطوسی، ص ۲۱۵، ۳۴۰ و ۳۵۹.

۲. المحاسن، ج ۲، ص ۵۳۷؛ الکافی، ج ۱، ص ۳۲۰؛ تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۶.

۳. رجال النجاشی، ش ۹۳۱ و ۱۰۰۱؛ رجال الطوسی، ص ۳۵۱.

را از اصحاب امام رضا علیه السلام دانسته‌اند؛ البته برقی او را یحیی بن جندب و شیخ یحیی بن حبیب نامیده است.^۱ وحید بهبهانی و شوشتری، جندب را مصحف یا محرف حبیب دانسته‌اند^۲ و شهرت یحیی بن حبیب و کثرت روایات از او دلیل اتحاد این دو نام شمرده شده است.^۳ برخی رجالیان این دیدگاه را پذیرفته‌اند،^۴ اما صاحب تنقیح المقال ادله وحید بهبهانی را به دلیل وجود نام یحیی بن جندب در نسخ معتمد و متعدد رجال طوسی نپذیرفته و تصحیف مذکور را بعید شمرده و احتمال وجودی فردی به نام یحیی بن جندب زیات را در میان اصحاب امام رضا علیه السلام منتفی ندانسته است.^۵ گروهی دیگر از رجالیان، هرچند به طور صریح در این مسئله اظهار نظر نکرده‌اند، ولی ذکر جداگانه هر دو نام در آثارشان گویای عدم اتحاد این دو در نظر آن‌هاست.^۶ با این حال، تردیدی در آن نیست که اکثر عالمان علم رجال بر وجود شخصی به نام یحیی بن حبیب در روایات اتفاق نظر داشته و در آثارشان از وی یاد کرده‌اند.

اما در خصوص اختلاف دیدگاه درباره اتحاد یا افتراق یحیی بن حبیب با یحیی بن جندب، با بررسی‌های بیشتر و یافتن شواهدی در اثبات فردی به عنوان برادر یحیی بن حبیب، می‌توان به استواری دیدگاه اتحاد پی برد. توضیح آن‌که در المحاسن برقی فردی به نام «عبدالله بن حبیب بن جندب» از امام صادق علیه السلام و در جای دیگر با نام «عبدالله بن حبیب» از موسی بن جعفر علیه السلام روایت نقل کرده است.^۷ در رجال برقی فردی با عنوان عبدالله بن حبیب سلمی در زمره اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام نام برده شده،^۸ اما با توجه به تفاوت در طبقه، مغایرت میان این دو فرد مسلم است.

در رجال برقی و شیخ طوسی، فردی با عنوان «عبدالله بن جندب بجلی» از اصحاب امام صادق علیه السلام،^۹ موسی بن جعفر علیه السلام و امام رضا علیه السلام ذکر شده است^{۱۰} که به ادله زیر می‌توان او را

۱. رجال البرقی، ص ۵۴؛ رجال الطوسی، ص ۳۶۹.

۲. تعلیقه علی منهج المقال، ص ۳۵۹؛ قاموس الرجال، ج ۱۱، ص ۳۴.

۳. تعلیقه علی منهج المقال، ص ۳۵۹.

۴. منتهی المقال، ج ۷، ص ۱۳؛ طرائف المقال، ج ۱، ص ۳۶۹؛ قاموس الرجال، ج ۱۱، ص ۳۴.

۵. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۳۱۳.

۶. نقد الرجال، ج ۵، ص ۶۴؛ مجمع الرجال، ج ۶، ص ۲۵۴؛ جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۶۶؛ مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۱۹۴؛

مجمع رجال الحدیث، ج ۲۱، ص ۴۱.

۷. المحاسن، ج ۱، ص ۳۲۵، ۲۵۸.

۸. رجال البرقی، ص ۵.

۹. رجال الطوسی، ص ۲۳۲.

۱۰. رجال البرقی، ص ۵۰، ۵۳؛ رجال الطوسی، ص ۲۳۲، ۳۴۰ و ۳۵۹.

همان عبدالله بن حبیب جندب دانست:

۱. انطباق حداکثری طبقه این فرد با عبدالله بن حبیب بن جندب،
۲. ذکر نشدن هیچ فرد دیگری در آثار رجالی با عنوان عبدالله بن جندب،
۳. اشتراک در مروی عنه.^۱

گفتنی است که عدم ذکر «بن حبیب» در عنوان عبدالله بن جندب نمی‌تواند نافی این اتحاد باشد؛ چرا که انتساب فرد به جد و عدم یادکرد نام پدر در عنوان، در دو فهرست نجاشی و شیخ طوسی و سایر آثار رجالی متقدمان، متعدد اتفاق افتاده است؛ برای نمونه، ایوب بن نوح و جمیل بن دراج برادر هستند،^۲ ولی در ترجمه جمیل، نام پدرش، نوح، ذکر نشده و به جدش نسبت داده شده است.^۳

اکنون به نظر می‌رسد با توجه به:

۱. مشابهت نام پدر و جد در عبدالله بن حبیب بن جندب و یحیی بن حبیب و یحیی بن جندب،
۲. همسانی طبقه آن‌ها که تا عصر امام رضا (علیه السلام) حضور داشتند، برادر بودن یحیی و عبدالله قابل اثبات است.

براین اساس، می‌توان نتیجه گرفت که یحیی بن جندب و یحیی بن حبیب یک نفر بوده و تصحیف یا تحریفی رخ نداده؛ بلکه تنها در رجال البرقی، یحیی به جدش، جندب، و در رجال الطوسی به پدرش، حبیب، نسبت داده شده و نام کامل وی «یحیی بن حبیب بن جندب» است.

۳. وضعیت رجالی یحیی بن حبیب زیات

بررسی‌ها درباره یحیی بن حبیب از چهار وضعیت رجالی حکایت دارد که بر حسب سیر تاریخی، عبارت‌اند از: ۱. مجهول بودن، ۲. مهمل بودن، ۳. موثق بودن، ۴. ممدوح بودن.

۳-۱. مجهول بودن

کهن‌ترین دیدگاه رجالیان درباره یحیی بن حبیب مجهول بودن اوست که از نبود هیچ اظهارنظری در مدح یا ذم وی در آثار پیش‌گامان نخستین رجالی می‌توان به آن پی برد. اما در

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۲۵۸؛ الکافی، ج ۱، ص ۴۱۵.

۲. رجال النجاشی، ش ۱۰۲.

۳. همان، ش ۲۵۴ و ۳۲۸.

میان عالمان متأخر برخی به مجهول بودن یحیی تصریح کرده‌اند؛ مانند محمد بن حسن بن شهید ثانی (م ۱۰۳۰ق). او نخستین فردی است که در بررسی سند روایتی، به این مطلب تصریح کرده است.^۱ البته از عبارت وی، «مجهول الحال إذ لم نجده مذکوراً فی الرجال»، می‌شود این برداشت را هم کرد که منظور ایشان از مجهول، مهمل است. در همین دوره، علوی عاملی (م ۱۰۵۷ق) در مناہج الأخیار، با مجهول شمردن یحیی، روایت منقول از وی را ضعیف دانسته است.^۲ سید علی بروجردی هم هر چند دیدگاه شیخ بهایی در مدح یحیی را به نقل از وحید بهبهانی آورده، اما قایل به مجهول بودن اوست. البته لفظ مجهول را به تصریح نیاورده، ولی عبارتش درباره یحیی «لم أجد غیر الترجمة من الوصف ذماً أو مدحاً» گویای این دیدگاه رجالی است و بر همین اساس، قایل به توقف در روایات اوست.^۳

با این حال، اکثر رجالیان متأخر و معاصر مطالبی در شرح حال وی بیان کرده، ولی همچون قدما، در مدح یا ذم وی هیچ‌گونه اظهار نظر صریحی نکرده‌اند.^۴

۳ - ۲. مهمل بودن

اگر دیدگاه رجالی را به معنای جرح و تعدیل راوی بدانیم، از مهمل بودن یک شخص نمی‌توان به دیدگاه رجالی تعبیر کرد؛ چون از آن فرد در منابع رجالی نامی برده نشده تا دیدگاهی در جرح یا تعدیل وی بیان شود. بنابراین، مهمل بودن بیان‌گرو وضعیت رجالی یک راوی است، نه دیدگاه رجالی درباره او. در این خصوص باید گفت که پیشینه مهمل بودن یحیی بسان دیدگاه نخست، به عصر قدما باز می‌گردد؛ چرا که در نگاشته‌های کهن رجالی چون، رجال الکشی، رجال ابن غضائری، الفهرست نجاشی و شیخ طوسی نامی از وی برده نشده است. البته یاد نکردن نجاشی و شیخ طوسی از او در دو فهرست، همان طور که گذشت، می‌تواند به دلیل مؤلف نبودن وی یا دسترسی نداشتن به آثار او باشد. در ابتدای عصر متأخران بزرگانی چون شیخ منتجب الدین، ابن شهر آشوب، ابن داود و علامه حلی نیز در آثار رجالی شان از او یاد نکرده‌اند.

۱. استقصاء الاعتبار، ج ۴، ص ۱۶.

۲. مناہج الأخیار، ج ۱، ص ۲۷۷.

۳. طرائف المقال، ج ۱، ص ۳۶۹.

۴. نقد الرجال، ج ۵، ص ۶۴؛ روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۴۶۸؛ تعلیقة علی منهج المقال، ص ۳۵۹؛ جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۶۶؛ منتهی المقال، ج ۷، ص ۱۳؛ مستدرک الوسائل، ج ۲۷، ص ۱۹۸؛ سفینة البحار، ج ۲، ص ۵۲۹؛ مستدرکات علم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۱۹۴؛ معجم رجال الحدیث، ج ۲۱، ص ۴۳ - ۴۱.

۳ - ۳. موثق بودن

در الکافی کلینی (م ۳۲۹ق)، یحیی بن حبیب حدیثی در نص امامت امام جواد علیه السلام نقل کرده است.^۱ بر این اساس، شیخ مفید (م ۴۱۳ق) در الإرشاد او را در زمره راویان نص بر آن حضرت معرفی کرده و فتال نیشابوری (م ۵۰۸ق) روایت مذکور را در کتاب خود، در باب نص بر امام جواد علیه السلام آورده است.^۲ بسیاری از رجالیان متأخر در شرح حال وی به این مسئله اشاره کرده‌اند.^۳

قرار گرفتن یحیی در ردیف راویان نص بر امام جواد علیه السلام زمینه ساز نخستین دیدگاه رجالی درباره او شد. فضل بن حسن طبرسی (م ۵۴۸ق) در إعلام الوری، برخلاف شیخ مفید که اظهار نظری نکرده، با موثق شمردن راویان نص بر امامت امام جواد علیه السلام دیدگاه رجالی خود را درباره یحیی بن حبیب اعلام داشت.^۴ اربلی (م ۶۹۲ق) در کشف الغمه، حاجی نوری (م ۱۳۲۰ق) و شیخ عباس قمی (م ۱۳۵۹ق) به ترتیب در خاتمة المستدرک و سفینه البحار در شرح حال وی، توثیق طبرسی را نقل کرده‌اند.^۵ برخی دیگر از رجالیان در ترجمه یحیی، دیدگاه طبرسی را به نقل از کشف الغمه آورده‌اند.^۶

ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) در مناقب آل ابی طالب، هم‌رأی با طبرسی، راویان مذکور را توثیق کرده است:

وَقَدْ ثَبَّتَ بِقَوْلِ الثَّقَاتِ إِشَارَةً أَيْبَهُ إِلَيْهِ مِنْهُمْ ... وَيَحْيَى بْنُ حَبِيبِ الزِّيَّاتِ.^۷

حاجی نوری (م ۱۳۲۰ق) و خوبی (م ۱۴۱۳ق) به این توثیق اشاره کرده‌اند.^۸ در میان معاصران نیز مظاهری با توجه به این که احمد بن محمد بن عیسی از یحیی روایت کرده و با استناد به این که احمد بن محمد بن عیسی جز از ثقه حدیث نقل نمی‌کرده

۱. الکافی، ج ۱، ص ۳۲۰.

۲. الإرشاد، ج ۲، ص ۲۷۴؛ روضة الواعظین، ج ۱، ص ۲۳۷.

۳. تعلیقة علی منهج المقال، ص ۳۵۹؛ جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۶۶؛ منتهی المقال، ج ۷، ص ۱۳؛ تنقیح المقال، ج ۳، ص ۳۱۳؛ سفینه البحار، ج ۲، ص ۵۲۹؛ معجم رجال الحدیث، ج ۲۳، ص ۴۳؛ قاموس الرجال، ج ۱۱، ص ۳۵.

۴. إعلام الوری، ص ۳۴۵.

۵. کشف الغمة، ج ۲، ص ۴۷۸؛ مستدرک الوسائل، ج ۲۷، ص ۱۹۸.

۶. تعلیقة علی منهج المقال، ص ۳۵۹؛ تنقیح المقال، ج ۳، ص ۳۱۳.

۷. مناقب آل ابی طالب، ج ۴، ص ۳۸۰.

۸. مستدرک الوسائل، ج ۲۷، ص ۱۹۸؛ معجم رجال الحدیث، ج ۲۱، ص ۴۳.

«لا یروی إلا عن ثقه»، یحیی را توثیق کرده است.^۱

۳ - ۴. ممدوح بودن

شیخ بهایی در الوجیزه نخستین عالمی است که قایل به مدح یحیی بن حبیب بوده و وحید بهبهانی آن را نقل کرده است.^۲ برخی دیگر از رجالیان، به واسطه تعلیقه بهبهانی و مامقانی به طور مستقیم از وجیزه، مدح شیخ بهایی را آورده‌اند.^۳ مامقانی نیز بر اساس روایتی در الکافی^۴ قایل به مدح اوست و این مدح را این گونه توصیف می‌کند:

مَدْحٌ عَظِيمٌ لَهُ كَادَ يَبْلُغُ دَرَجَةَ التَّوْثِيقِ.^۵

سومین فرد، صاحب قاموس الرجال است که تصریح به مدح وی داشته است.^۶

۴. نقد و بررسی دیدگاه‌های رجال‌ی درباره یحیی بن حبیب زین

در این بخش، سه دیدگاه رجال‌ی مطرح شده درباره یحیی بن حبیب یعنی، مجهول بودن، موثق بودن و ممدوح بودن واکاوی و ارزیابی می‌شود. گفتنی است که مهمل بودن - چنان‌که گذشت - یک وضعیت رجال‌ی است، نه دیدگاه رجال‌ی. لذا نقد و بررسی آن ضرورتی ندارد؛ اگرچه مطالب بخش ابتدایی مقاله تبیینی است که وضعیت مهمل نبودن یحیی بن حبیب را معلوم می‌سازد.

۴ - ۱. دیدگاه مجهول بودن

درباره چرایی اظهار نظر نکردن عالمان و رجالیان متقدم درباره یحیی بن حبیب، به دلیل دسترسی نداشتن به دیدگاهی از آنان، نمی‌توان اظهار نظر دقیقی ارائه کرد؛ برای نمونه، با توجه به این‌که انگیزه نجاشی از تألیف فهرستش ذکر مؤلفان شیعه بوده، چه بسا وی دیدگاهی در جرح یا تعدیل یحیی داشته، ولی اظهار نظر نکردن او درباره وی ناشی از مؤلف نبودن یا دسترسی نداشتن به اثری از او بوده باشد. البته از آنجا که نجاشی درباره تمامی مؤلفان در

۱. الثقات الأخیار، ص ۴۰۰.

۲. تعلیقه علی منهج المقال، ص ۳۵۹.

۳. منتهی المقال، ج ۷، ص ۱۳؛ طرائف المقال، ج ۱، ص ۳۶۹؛ تنقیح المقال، ج ۳، ص ۳۱۳.

۴. الکافی، ج ۴، ص ۵۵۸.

۵. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۳۱۳.

۶. قاموس الرجال، ج ۱۱، ص ۳۵.

فهرستش اظهارنظری در مدح یا ذم آنان ندارد، احتمال مذکور، در حد یک فرض است و اتقان کافی ندارد. درباره کشی این فرض وجود دارد که در نسخه اصلی رجالش اظهارنظری درباره یحیی بن حبیب وجود داشته، ولی در اختیار شیخ طوسی حذف شده باشد. این مطلب نیز از حد یک فرض فراتر نمی‌رود. اما در خصوص علت فقدان دیدگاه رجالی شیخ طوسی درباره یحیی به نظر می‌رسد که شواهدی وجود دارد (ر.ک: ادامه مقاله). درباره سه عالم رجالی متأخر نیز باید گفت که به احتمال زیاد، اتکا (استناد) به دیدگاه قدما - که اظهارنظری درباره یحیی نکرده‌اند - مهم‌ترین دلیل آنان در مجهول شمردن اوست و تعابیر محمد بن حسن بن شهید ثانی و سید علی بروجردی^۱ گویای درستی این مدعاست.

در نقد این دیدگاه باید گفت که وجود شاهی در مدح، چه بسا توثیق، یحیی بن حبیب در منابع روایی متقدم شیعه - که در ادامه بدان اشاره خواهد شد - نشان می‌دهد قرینه‌ای در جرح و تعدیل یحیی وجود داشته که گویا از نگاه اغلب رجالیان متقدم دور مانده است. با توجه به قرینه مذکور، زیربنای دیدگاه مجهول دانستن یحیی - که نبود قرینه‌ای در جرح و تعدیل اوست - از بین می‌رود و با روشن شدن وضعیت جدید رجالی او، دیدگاه متقدمان و جمع کثیری از متأخران و معاصران مبنی بر مجهول بودن یحیی اعتبار خود را از دست می‌دهد.

۴ - ۲. دیدگاه توثیق

رجالیان متأخر با توثیق یحیی سه مواجهه داشته‌اند: گروهی از عالمان، نظیر تفرشی و اردبیلی به این دیدگاه توجهی نکرده و حتی آن را نقل نکرده‌اند.^۲ گروهی دیگر، مانند وحید بهبهانی، ابوعلی حایری، حاجی نوری و خویی در حد نقل و نه پذیرش این توثیق، بدان اعتنا کرده‌اند.^۳ دسته سوم، مانند مامقانی و شوشتری با وجود نقل این توثیق، قایل به مدح و نه توثیق یحیی شده‌اند.^۴

در نقد این دیدگاه، هر چند هیچ‌یک از بزرگان علم رجال نظری ارائه نکرده‌اند و تنها در

۱. به ترتیب: «مجهول الحال إذ لم نجد مذکوراً فی الرجال» و «لم أجد غیر الترجمة من الوصف ذماً أو مدحاً».

۲. نقد الرجال، ج ۵، ص ۶۴؛ جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۶۶.

۳. تعلیقة علی منهج المقال، ص ۳۵۹؛ منتهی المقال، ج ۷، ص ۱۳؛ مستدرک الوسائل، ج ۲۷، ص ۱۹۸؛ معجم رجال الحدیث، ج ۲۱، ص ۴۳.

۴. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۳۱۳؛ قاموس الرجال، ج ۱۱، ص ۳۵.

معاصران صاحب زبده المقال به این عبارت اکتفا کرده است - که «توثیق ابن شهر آشوب لا اثر له»^۱ - ولی بررسی ها نشان می دهد این مبنای رجالی که نص عالمان و رجالیان متأخر تنها در صورت هم عصری یا قریب العهدی با راوی، دارای اعتبار است،^۲ در تنافی با توثیق طبرسی و ابن شهر آشوب بوده و آن را خدشه دار و فاقد اعتبار می کند؛ به دلیل آن که این دو هم عصر و قریب العهد با یحیی بن حبیب نیستند.

همچنین، مبنای مظاهری در توثیق یحیی بن حبیب مبنی بر «موثق بودن مشایخ احمد بن محمد بن عیسی»، به دو دلیل قابل پذیرش نیست:

نخست، آن که خوبی قاعده مذکور را به دلیل وجود ضعفها در میان مشایخ احمد بن محمد بن عیسی نقد کرده اند.^۳

دوم، آن که توثیق مدنظر مظاهری بر اساس قاعده فوق، بر پایه سندی است که شیخ طوسی آورده و در آن احمد بن محمد بن عیسی مستقیماً از یحیی بن حبیب روایت کرده است:

مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُحْيَى بْنِ حَبِيبٍ قَالَ: سَأَلْتُ الرَّضَاءَ...^۴

رجالیان دیگر نیز با تکیه بر همین سند، به نقل مستقیم احمد بن محمد بن عیسی از یحیی تصریح کرده اند.^۵ این در حالی است که سند این روایت در رجال الکشی نشان دهنده روایت احمد بن محمد بن عیسی از یحیی به واسطه «محمد بن عمرو بن سعید زینان» است:

... حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى وَعَلِيُّ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَيْسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعِيدِ الزَّيَّاتِ، عَنْ يُحْيَى بْنِ أَبِي حَبِيبٍ قَالَ: سَأَلْتُ الرَّضَاءَ...^۶

نقل های دیگر احمد بن محمد بن عیسی از محمد بن عمرو بن سعید زینان^۷ و انحصار

۱. بهجة الآمال، ج ۲، ص ۵۴۵.

۲. معجم رجال الحديث، ج ۲۱، ص ۴۲.

۳. همان، ج ۱، ص ۶۷ - ۶۶.

۴. تهذيب الأحكام، ج ۲، ص ۶؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۲۱۹.

۵. تعلیقه علی منهج المقال، ص ۳۵۹؛ جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۶۶؛ مستدرک الوسائل، ج ۲۷، ص ۱۹۸؛ تنقیح المقال، ج ۳، ص ۳۱۳.

۶. یحیی بن ابی حبیب تصحیف یحیی بن حبیب است؛ زیرا در کتاب های تراجم و رجال از چنین فردی نام برده نشده و در منابع روایی، به غیر از همین تک روایت کشی، روایت دیگری از وی نقل نشده است؛ در حالی که از یحیی بن حبیب روایاتی در منابع روایی وجود دارد.

۷. رجال الکشی، ص ۱۴۳.

۸. الکافی، ج ۱، ص ۴۷۵؛ تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۷۵، ۴۰۲؛ ج ۷، ص ۳۹۳.

نقل مستقیم احمد بن محمد بن عیسی از یحیی بن حبیب به تک روایت تهذیبین، بر احتمال افتادگی در سند تهذیبین و درستی سند رجال الکشی دلالت دارد. بنابراین، یحیی بن حبیب اصلاً در شمار مشایخ احمد بن محمد بن عیسی قرار ندارد تا بفرض پذیرش وثاقت مشایخ وی، مشمول قاعده رجالی فوق شود.

۴ - ۳. دیدگاه مدح

علت ممدوح شمردن یحیی بن حبیب از سوی شیخ بهایی معلوم نیست و نقل کنندگان آن نیز از ادله وی سخن نگفته‌اند؛ اما مامقانی و شوشتری در ممدوح شمردن یحیی بن حبیب به روایتی در الکافی استناد کرده‌اند که طبق آن، وی مورد مدح قرار گرفته و در زمره ایمن یافتگان روز قیامت معرفی شده است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو
الزِّيَّاتِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ مَاتَ فِي الْمَدِينَةِ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي الْأَمِينِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ،
مِنْهُمْ يَحْيَى بْنُ حَبِيبٍ وَأَبُو عُبَيْدَةَ الْخُدَّاءِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْحُبَّاجِ.^۱

در منابع روایی متقدم، تنها در تهذیب الأحكام، این روایت از الکافی نقل شده است.^۲ در میان رجالیان، تفرشی (م ۱۰۴۴ق) نخستین عالمی است که این روایت را در ترجمه یحیی بن حبیب آورده است^۳ و پس از او اغلب رجالیان آن را نقل کرده‌اند. در شرح و بررسی این روایت نیز محدثانی چون مجلسی اول و دوم و شیخ عباس قمی به بررسی سندی و متنی این روایت پرداخته‌اند.^۴

نحوه تعامل رجالیان با این روایت به سه صورت است: ذکر روایت بدون اظهار نظر درباره آن،^۵ ذکر و بررسی روایت، بدون برداشت رجالی از آن درباره یحیی بن حبیب^۶ و ذکر و بررسی روایت با برداشت رجالی از آن درباره یحیی بن حبیب.

عالمان رویکرد اخیر، خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: خوبی پس از نقد سندی و متنی

۱. الکافی، ج ۴، ص ۵۸۸.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۶، ص ۱۴.

۳. نقد الرجال، ج ۵، ص ۶۴.

۴. روضة المتقين، ج ۵، ص ۳۲۶، ج ۱۴، ص ۱۶۰؛ ملاذ الأخیار، ج ۹، ص ۳۷؛ مرآة العقول، ج ۱۸، ص ۲۷۲؛ سفینه البحار، ج ۲، ص ۵۲۹.

۵. نقد الرجال، ج ۵، ص ۶۴؛ جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۶۶؛ مستدرک الوسائل، ج ۲۷، ص ۱۹۸.

۶. سفینه البحار، ج ۲، ص ۵۲۹؛ مستدرکات علم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۱۹۴.

روایت به ضعف آن حکم کرده است و امکان مدح یحیی بن حبیب از آن را منتفی می‌داند.^۱ گروه دوم عالمانی که پس از بررسی روایت از آن، مدح یحیی را نتیجه گرفته‌اند؛ مانند مامقانی و شوشتری (ر.ک: ادامه مقاله).

برای ارزیابی دیدگاه مامقانی و شوشتری لازم است ابتدا نقدهای متنی و سندی وارد بر این روایت بررسی شود.

۴ - ۳ - ۱. نقدهای متنی

مهم‌ترین چالش متنی روایت مذکور، تعیین‌گوبنده عبارت انتهایی، یعنی «مِنْهُمْ یَحِییُّ بْنُ حَبِیبٍ وَأَبُو عُبَیْدَةَ الْحَدَّاءُ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْحَجَّاجِ» است. عالمان در این باره چهار احتمال را مطرح، اما تنها به سه مورد پرداخته‌اند:

۴ - ۳ - ۱. کلام محمد بن عمرو زَیَّات

شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) به عنوان نخستین ناقد این روایت، عبارت «مِنْهُمْ یَحِییُّ بْنُ حَبِیبٍ وَالْخ» را کلام محمد بن عمرو زَیَّات دانسته، بدون آن‌که دلیلی ارائه نماید.^۲ علامه حلّی (م ۷۲۶ق) هم نظر با شیخ طوسی، ضمن نقل روایت، نظر شیخ را عیناً آورده و متعرض آن نشده است.^۳ علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ق) به واسطه زنده بودن عبدالرحمن بن حجّاج تا دوران امام رضا علیه السلام، نقل عبارت مذکور را توسط امام صادق علیه السلام مردود و با استناد به سخن شیخ طوسی آن را کلام محمد بن عمرو می‌داند.^۴ همچنین مامقانی (م ۱۳۵۱ق) احتمال این را که عبارت مذکور بعد از وفات یحیی بن حبیب و عبدالرحمن بن حجّاج توسط محمد بن عمرو به روایت امام صادق علیه السلام به عنوان مصادیق کلام آن حضرت، اضافه شده باشد، منتفی ندانسته؛ چرا که وی هم عصر این افراد بوده است.^۵ در صورت اثبات این امر، امکان استنباط مدح معتد به یا توثیق یحیی به استناد «نصّ یکی از بزرگان متقدم»^۶ وجود دارد.

۱. معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۳۲۳؛ ج ۱۰، ص ۳۴۴ - ۳۴۵؛ ج ۲۱، ص ۴۳ - ۴۱.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۴.

۳. منتهی المطلب، ج ۲، ص ۸۸.

۴. مرآة العقول، ج ۱۸، ص ۲۷۲.

۵. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۳۱۳.

۶. معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۴۱.

۴ - ۳ - ۱ - ۲. کلام امام صادق علیه السلام

مجلسی اول (م ۰۷۰ق) در شرح این روایت، درباره گوینده عبارت مذکور، سه احتمال را ذکر کرده است: کلام کلینی، کلام محمد بن عمرو و کلام امام صادق علیه السلام. وی با سخن نگفتن درباره دو احتمال نخست، احتمال سوم را برگزیده و صدور عبارت مذکور را از امام صادق علیه السلام و از باب اعجاز دانسته است؛ چرا که دو تن از سه فرد مذکور در روایت، یعنی یحیی بن حبیب و عبدالرحمن بن حجاج، در زمان طولانی پس از شهادت ایشان^۱ در عصر امام رضا علیه السلام فوت کرده اند. مجلسی، اخبار فوت عبدالرحمن بن حجاج در مدینه را مؤیدی بر این دیدگاه می داند.^۲ مامقانی (م ۱۳۵۱ق) نیز صدور عبارت مذکور از امام صادق علیه السلام را احتمال مقبولی دانسته است.^۳

۴ - ۳ - ۱ - ۳. کلام امام رضا علیه السلام

استرآبادی (م ۰۲۸ق) نخستین عالم رجالی است که روایت مذکور را کلام امام رضا علیه السلام دانسته است. وی، برهه زمانی وفات محمد بن عمرو زیات را عصر امام رضا علیه السلام دانسته، از این رو به استناد روایات و اقوال رجالیان معتقد است که امکان درک محضر امام صادق علیه السلام توسط محمد بن عمرو وجود نداشته است. بنابراین، نقل روایت از امام صادق علیه السلام اشتباهی از سوی نساخ بوده و روایت از «ابی الحسن علیه السلام» یعنی امام رضا علیه السلام است.^۴ مجلسی اول (م ۰۷۰ق) همین دیدگاه را قبول کرده و ظاهر روایت را گواه این سهو نساخ می داند؛ با این ادله که محمد بن عمرو از اصحاب امام رضا علیه السلام بوده و همچنین عبدالرحمن بن حجاج نیز در دوران آن حضرت از دنیا رفته است.^۵ مجلسی دوم نیز با ارائه دلیلی مشابه با قرینه سوم استرآبادی که «فَإِنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَمْرٍو بْنَ سَعِيدٍ مِنْ أَصْحَابِ الرَّضَا علیه السلام وَلَمْ يَلِقْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام» (احتمال) اشتباه در نام معصوم در سند روایت را مطرح کرده است.^۶

وحید بهبهانی (م ۱۲۰۵ق) علاوه بر دلیل استرآبادی در عدم امکان درک امام صادق علیه السلام توسط محمد بن عمرو، امکان نقل با واسطه از امام صادق علیه السلام توسط او را نیز بعید شمرده

۱. روضة المتقین، ج ۵، ص ۳۲۶؛ برای احتمال دیگری که مجلسی طرح کرده رک. ادامه مقاله.

۲. همان، ج ۱۴، ص ۱۶۰.

۳. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۳۱۳.

۴. منهج المقال، ج ۶، ص ۳۴۴.

۵. روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۱۶۰.

۶. ملاذ الأخیار، ج ۱۸، ص ۲۷۲ - ۲۷۱.

است: «... یكون روايته عن الصادق عليه السلام بالواسطة وفيه بعد ايضاً» و بسان افراد فوق، سهو نساخ را در بدل ابی الحسن عليه السلام به ابی عبدالله عليه السلام وجه معقول در تصحیح روایت مذکور می‌داند.^۱ عالمان بعد، مانند مازندرانی (م ۲۱۶ق) و علیاری تبریزی (م ۳۲۷ق) تنها به ذکر دیدگاه بهبهانی اکتفا کرده‌اند.^۲ در صورت اثبات این امر، امکان استنباط مدح یحیی به استناد «نصّ یکی از ائمه عليه السلام»^۳ وجود دارد.

۴ - ۳ - ۲. نقد سندی

درباره سند این روایت دو اشکال مطرح است:

نخست، ارسال در سند؛ چرا که محمد بن عمرو بن سعید زیات از اصحاب امام رضا عليه السلام است^۴ و نقل وی از امام صادق عليه السلام محل اشکال گروهی از عالمان گردیده و حکم به ارسال سند داده‌اند.^۵ مجلسی دوم (م ۱۱۰ق) به همین علت در مرآة العقول روایت مذکور را ضعیف دانسته است.^۶ از معاصران نیز خوبی احتمال مرسل بودن روایت را مطرح ساخته است.^۷

اشکال دوم، وجود سهل بن زیاد آدمی در سند است که موجب تضعیف روایت می‌شود؛ چرا که شیخ طوسی وی را ضعیف دانسته^۸ و نجاشی درباره‌اش آورده است:

كان ضعيفاً في الحديث، غير معتمد فيه، و كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب، وأخرجه من قم إلى الري.^۹

بررسی‌ها نشان می‌دهد که تفرشی (م ۰۴۴ق) نخستین عالمی است که با بیان «روی الکلینی بطریق فیه سهل بن زیاد، عن الصادق عليه السلام» تلویحاً به این اشکال اشاره کرده است.^{۱۰}

۱. الفوائد الرجالية، ص ۲۱۴.

۲. منتهی المقال، ج ۴، ص ۱۰۶؛ بهجة الآمال، ج ۵، ص ۱۴۲.

۳. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۳۹.

۴. رجال النجاشی، ش ۱۰۰۱.

۵. روضة المتقين، ج ۹، ص ۳۷.

۶. ملاذ الأخيار، ج ۱۸، ص ۲۷۱.

۷. معجم رجال الحديث، ج ۲۱، ص ۴۳.

۸. شیخ طوسی در رجال او را ثقه دانسته (رجال الطوسی، ص ۳۸۷)، ولی از آنجا که الفهرست متأخرتر از رجال اوست، آخرین دیدگاه وی تضعیف سهل است.

۹. رجال النجاشی، ش ۴۹۰؛ الفهرست، ش ۳۳۹.

۱۰. نقد الرجال، ج ۵، ص ۶۴.

پس از او سید علی بروجردی (م ۱۳۱۳ق) در طرائف المقال صریحاً به واسطه وجود سهل در سند، روایت را دارای اشکال (ضعف) دانسته^۱ و خوئی (م ۱۴۱۳ق) نیز در ترجمه زیاد بن عیسی الحذاء روایت مذکور را به همین دلیل، فاقد استفاده و بهره رجالی می‌داند^۲ و در شرح حال عبدالرحمن بن حجاج روایت مذکور را به خاطر سهل، ضعیف شمرده است.^۳

۵. ارزیابی نقدهای متنی و سندی روایت

مامقانی مدح نزدیک به توثیق یحیی بن حبیب را ناشی از شهادت امام صادق علیه السلام یا کلام محمد بن عمرو دانسته است. از جمله راه‌های اثبات وثاقت و حسن راویان نص یکی از بزرگان متقدم درباره یک راوی است^۴ و محمد بن عمرو بن سعید زیات از ثقات برجسته اصحاب ائمه علیهم السلام شمرده شده؛ چنان‌که نجاشی درباره وی آورده: «ثقة عين». ^۵ بنابراین، گفته وی درباره مدح و ذم راویان محل توجه خواهد بود. شوشتری نیز ممدوح دانستن یحیی بن حبیب را برگرفته از کلام امام رضا علیه السلام می‌داند. یکی دیگر از راه‌های اثبات وثاقت و حسن راویان، نص یکی از معصومان علیهم السلام درباره یک راوی است. ^۶ با توجه به مطالب فوق، اگر هر یک از دو دیدگاه فوق پس از نقد و بررسی اثبات گردد، مدح یحیی بن حبیب قابل اعتنا خواهد بود و وضعیت رجالی اش از مجهول بودن خارج خواهد شد.

۵ - ۱. نقد و بررسی اشکال اول متنی

اگرچه شیخ طوسی دلیلی بردیدگاه خود مبنی بر تعلق عبارت مذکور به محمد بن عمرو اقامه نکرده، ولی خوئی و شوشتری علت دیدگاه شیخ را ناشی از دنیا نرفتن یحیی بن حبیب و عبدالرحمن بن حجاج در زمان امام صادق علیه السلام و زنده ماندن شان تا دوران امام رضا علیه السلام می‌دانند؛ ^۷ یعنی تقریباً همان دلیلی که علامه مجلسی در این باره مطرح نمود (ر.ک: اشکال نخست).

۱. طرائف المقال، ج ۱، ص ۶۲۶.

۲. معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۳۲۳؛ ج ۲۱، ص ۴۳.

۳. همان، ج ۱۰، ص ۳۴۴.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۱.

۵. رجال النجاشی، ش ۱۰۰.

۶. معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۳۹.

۷. معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۳۴۴؛ قاموس الرجال، ج ۶، ص ۹۹.

اما در برابر این دیدگاه چهار جواب مطرح است:

۱. روایت مذکور را نخستین بار کلینی نقل کرده و معقول آن است که اگر عبارت انتهایی روایت، کلام محمد بن عمرو باشد کلینی اولی بود که بدان تصریح کند تا شیخ طوسی؛ چراکه بررسی شیوه کلینی در الکافی نشان می‌دهد وی همواره در ضبط حدیث میان کلام معصوم علیه السلام با کلام راوی و سخن خودش تفکیک می‌کند تا خلطی صورت نگیرد چنانکه عملکردش در روایات متعدد بر این مطلب صحه می‌گذارد.^۱ بنابراین اگر عبارت مذکور کلام محمد بن عمرو بود، قطعاً کلینی به سان سایر روایات به آن تصریح می‌کرد. همچنین شوشتری نیز معتقد است اگر عبارت مذکور کلام محمد بن عمرو باشد می‌بایست طبق قاعده، قبل از آن گفته شود: «قال محمد بن عمرو: منهم...».^۲

۲. این که برخی هم عصری یحیی بن حبیب و عبدالرحمن بن حجاج با محمد بن عمرو را دلیل نقل عبارت مذکور توسط محمد بن عمرو شمرده‌اند، به نظر صحیح نمی‌آید؛ چرا که در میان سه فرد نام برده شده، ابوعبیده حذاء نیز قرار دارد که نه تنها هم عصر با محمد بن عمرو نبوده بلکه با فاصله زمانی زیادی از وی در مدینه در حیات امام صادق علیه السلام وفات یافته است.^۳ لذا با فرض نقل عبارت مذکور توسط محمد بن عمرو، دلیلی منطقی بر چرایی نام برده شدن از ابوعبیده حذاء توسط وی وجود ندارد؛ بلکه معقول آن بود که اگر عبارت مذکور را محمد بن عمرو نقل کرده باشد، وی همچون دو فرد دیگر از شخص سومی نام ببرد که معاصر با خودش بوده و در مدینه از دنیا رفته باشد مانند یونس بن یعقوب بجلی از ثقات امامیه که نجاشی درباره او آورده «مات بالمدينة فی أيام الرضا علیه السلام»^۴ و محمد بن عمرو نیز از او روایت نقل کرده است.^۵ یا یونس بن عبدالرحمن (م ۲۰۸ق) که او نیز در مدینه از دنیا رفت.^۶ لذا دلیل مدعیان بر انتساب عبارت مذکور به محمد بن عمرو صحیح نخواهد بود.

۳. بررسی منابع روایی و تاریخی نشان می‌دهد پیامبر و ائمه اطهار علیهم السلام گاه از زمان و

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۵۴، ج ۲، ص ۴۲۴، ۴۶۷، ج ۳، ص ۳۲، ۲۹۷، ۵۰۹، ۵۲۹، ج ۴، ص ۱۳۵، ۳۳۴، ۴۰۸، ۵۵۶، ج ۵، ص ۱۶۹، ۲۷۸، ج ۶، ص ۱۱۰، ج ۷، ص ۲۱۸، ۲۸۱.

۲. قاموس الرجال، ج ۶، ص ۹۹؛ ج ۱۱، ص ۳۵.

۳. الکافی، ج ۳، ص ۱۴۴، ۱۴۶؛ رجال النجاشی، ش ۴۴۹؛ الفهرست، ش ۱۳۵.

۴. رجال النجاشی، ش ۱۲۰۷.

۵. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۷۴، ۱۲۷.

۶. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۳۳۹-۳۴۰.

کیفیت شهادت و وفات اصحاب خود در آینده، خبر داده‌اند چنانکه پیامبر ﷺ از کیفیت و زمان وفات و شهادت ابوذر و عمار سخن گفته‌اند یا آنچه از امیرالمؤمنین ﷺ درباره میثم تمار نقل شده است.^۱ از این روزنده مانند یحیی بن حبیب و عبدالرحمن بن حجاج و هم عصری محمد بن عمرو با آن دو، نه تنها نمی‌تواند دلیلی بر صدور عبارت مذکور از محمد بن عمرو و مانعی از بیان آن توسط امام صادق ﷺ تلقی شود؛ بلکه کلام امام صادق ﷺ می‌تواند به سان موارد مشابه، از اخبار غیبی تلقی شود که امر دور از ذهنی نیست و همانطور که گفته شد در روایات متعدد ائمه ﷺ خبر از فوت اصحاب در آینده داده‌اند و نیز به داشتن این علم نزدشان تصریح کرده‌اند.^۲ همچنین آیت الله خوبی نیز درگذشت عبدالرحمن بن حجاج در بین الحرمین را در چارچوب تحقق خبر غیبی امام صادق ﷺ تحلیل کرده‌اند.^۳ درباره جواب چهارم، به منظور جلوگیری از تکرار، در نقد اشکال دوم بحث خواهد شد.

۵ - ۲. نقد و بررسی اشکال دوم متنی

در برابر این دیدگاه دو جواب قابل طرح است:

۱. جواب نخست، پاسخ به دیدگاه وحید بهبهانی است که امکان نقل با واسطه روایت مذکور را توسط محمد بن عمرو از امام صادق ﷺ منتفی دانسته است؛ در حالی که بررسی روایات محمد بن عمرو به وضوح نشان می‌دهد اغلب روایات باقی مانده از وی، روایاتی است که با واسطه از امام صادق ﷺ نقل کرده است.^۴ بنابراین، امکان نقل با واسطه این روایت توسط محمد بن عمرو نه تنها منتفی نیست، بلکه بسیار محتمل است (ر.ک: ادامه مقاله).

۲. در پاسخ به دیدگاه قایلان به تصحیف نام معصوم، باید گفت که در المحاسن برقی روایتی مشابه با روایت الکافی، البته با سند متفاوت، از امام صادق ﷺ نقل شده که به قرار زیر است:

... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَنْ مَاتَ بَيْنَ الْحَرَمَيْنِ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي الْأَمْنَيْنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، أَمَا إِنَّ

۱. اعیان الشیعه، ج ۴، ص ۲۲۹؛ الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۲۵۳، رجال کشی، ص ۸۱، ۸۳، ۸۴.

۲. نک: بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۶۲ و ۲۶۶.

۳. معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۳۴۴.

۴. المحاسن، ج ۲، ص ۶۳۷؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۷۴، ۱۲۷، ۱۵۷، ۲۲۷، ۲۳۱، ۳۴۴، ۳۶۲، ۵۰۵، ۵۳۷؛ تفسیر

العیاشی، ج ۲، ص ۳۲۷، ۳۳۹؛ الکافی، ج ۱، ص ۴۶۴، ج ۳، ص ۱۶۹، ۲۹۶....

عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ وَ أَبَا عُبَيْدَةَ مِنْهُمْ^۱

با توجه به مشابهت حداکثری میان متن این حدیث و روایت الکافی و نقل هردو از امام صادق علیه السلام، به روشنی می‌توان نتیجه گرفت تصحیفی در نام ائمه علیهم السلام در روایت الکافی رخ نداده و تمام متن روایت، منقول از امام صادق علیه السلام است. چنانکه بررسی‌های بیشتر نیز نشان می‌دهد روایات دیگری با مضمون مشابه وجود دارد که همگی آنان نیز از امام صادق علیه السلام نقل شده و می‌تواند قرینه و مؤید دیگری بر صحت این دیدگاه باشد مانند:

... عَنْ أَبِي بصيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: ... إِنَّ مَاتَ بِأَحَدِ الْحَرَمَيْنِ بَعَثَهُ اللَّهُ مِنَ الْأَمِينِينَ ...^۲

... عَنْ شُعَيْبِ الْعَقْرُقُوفِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله ... مَنْ مَاتَ فِي أَحَدِ الْحَرَمَيْنِ - مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ لَمْ يُعْرَضْ وَ لَمْ يُحَاسَبْ ...^۳

قَالَ الصَّادِقُ علیه السلام: مَنْ مَاتَ فِي أَحَدِ الْحَرَمَيْنِ أَمِنَ مِنَ الْفَزَعِ الْأَكْبَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.^۴

بنابراین باتوجه به مطالب فوق، دیدگاه قائلان تصحیف در نام ائمه علیهم السلام در سند روایت مذکور، از استحکام لازم برخوردار نیست و فاقد اعتبار است. از این رو، مدح علامه شوشتری نیز محل اشکال خواهد بود. همچنین نقل روایت المحاسن توسط جمیل بن دزّاج از امام صادق علیه السلام به خوبی مشخص می‌سازد عبارت انتهایی روایت الکافی اضافه شده و الحاقی از سوی محمد بن عمرو نبوده؛ از این رو بیان شیخ طوسی و دیگران (دیدگاه نخست) با این دلیل (دلیل چهارم) مردود و مدح نزدیک به توثیق مامقانی درباره یحیی بن حبیب به استناد کلام محمد بن عمرو که بیان داشته «فی شهادة محمد بن عمرو الزیات مدح عظیم له کاد یبلغ درجة التوثیق» صحیح نخواهد بود. در میان عالمان، خوبی نیز دو دیدگاه فوق را با استناد به روایت المحاسن رد کرده است.^۵

اکنون باتوجه به مجموع دلایلی که در نقد اشکال اول و دوم متنی بیان گردید، صحت دیدگاه سوم یعنی کسانی که معتقد به صدور کل روایت مذکور از امام صادق علیه السلام بودند ثابت گردید.

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۷۰.

۲. الکافی، ج ۴، ص ۲۵۶.

۳. همان، ج ۴، ص ۵۴۸.

۴. من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۳۹.

۵. معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۳۴۵-۳۴۴.

۵ - ۳. نقد و بررسی اشکال اول سنّی

در میان دیدگاه‌های سه‌گانه مطرح درباره این روایت، تنها قایلان به تصحیف نام معصوم، اشکال ارسال سند را با اتکا به این مطلب - که «ابی عبدالله علیه السلام» بدل از «ابی الحسن علیه السلام» است - رفع کرده‌اند. البته همان طور که گذشت، این دیدگاه دارای اعتبار لازم نیست. همچنین، در میان عالمان دو دیدگاه دیگر، تنها مامقانی معتقد است که منعی در نقل روایت از امام صادق علیه السلام توسط محمد بن عمرو زیات نیست:

محمد بن عمرو الزیّات من أصحاب الرضا علیه السلام ولا مانع من أن یکون قد روی الروایة عن الصادق علیه السلام.^۱

این در حالی است که بررسی روایات باقی مانده از محمد بن عمرو نشان‌گر آن است که وی هیچ روایتی را به طور مستقیم از امام صادق علیه السلام نقل نکرده است و نه تنها تمامی نقل‌هایش از امام صادق علیه السلام، بلکه برخی روایات را از امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام با واسطه نقل کرده است.^۲ بنابراین، دیدگاه مامقانی ناستوار است و سند روایت مرسل است و استناد به آن برای مدح یحیی بن حبیب با این وضعیت دارای اشکال خواهد بود. از این رو، مدح یحیی بن حبیب از سوی مامقانی به استناد شهادت امام صادق علیه السلام^۳ نیز قابل استناد نخواهد بود. لذا رفع ارسال سند امری ضروری به نظر می‌رسد.

به نظر می‌رسد برای رفع ارسال سند می‌توان از روایت المحاسن بهره برد؛ به این معنا که با توجه به راوی این روایت، یعنی جمیل بن دراج، به احتمال قوی می‌توان گفت که روایت مندرج در الکافی را نیز محمد بن عمرو به واسطه جمیل بن دراج - که از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیه السلام بوده،^۴ نقل کرده است. دلیل این مدعا آن است که: اولاً، روایتی با چنین مضمونی در منابع روایی تنها از جمیل بن دراج نقل شده است؛ ثانیاً، محمد بن عمرو راوی جمیل است و وجود روایاتی از آن دو در منابع روایی مؤید این مطلب است.^۵

۱. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۳۱۳.

۲. المحاسن، ج ۲، ص ۴۴۶، ۶۳۷؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۷۴، ۱۲۷، ۱۳۸، ۱۵۷، ۲۲۷، ۵۱۵، ...؛ تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۳۲۷، ۳۳۹؛ الکافی، ج ۱، ص ۴۶۴، ج ۳، ص ۱۴۹، ۱۶۹، ۲۹، ج ۴، ص ۵۵، ...

۳. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۳۱۳.

۴. رجال النجاشی، ش ۳۲۸؛ رجال الطوسی، ص ۱۷۷، ۳۳۳.

۵. الکافی، ج ۶، ص ۲۳۶ (دور روایت)، ج ۷، ص ۴۰؛ معانی الأخبار، ص ۲۱۷.

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که افتادگی موجود در سند الکافی جمیل بن دراج بوده که از ثقات شیعه است و روایت مذکور را محمد بن عمرو از طریق جمیل بن دراج نقل کرده است. بدین ترتیب، ارسال سند روایت الکافی بر طرف شده و روایت مسند است.

۵ - ۴. نقد و بررسی اشکال دوم سندی

می‌توان گفت که بنیادی‌ترین اشکال یاد شده درباره این روایت، وجود سهل بن زیاد در سند روایت مذکور است؛ به این علت که با رفع تمامی اشکال‌های فوق، روایت مذکور به دلیل وجود سهل بن زیاد در سند همچنان قابل استناد نیست؛ چنان‌که خویی بدین مطلب اشاره دارد:

والذی یسهل الخطب: أن الروایة ضعیفة بسهل بن زیاد فلا یستدل بها شیء.^۱

پیش از بررسی این اشکال، این توضیح لازم است که سند روایت در الکافی که عبارت است از: «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو الزِّيَّاتِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)». در تهذیب الأحكام و وسائل الشيعة، به جای «احمد بن محمد بن عیسی»، «محمد بن عیسی» آمده است.^۲ آیه الله موسی شبیری زنجانی معتقد است که «احمد بن محمد بن عیسی» بدل از «محمد بن عیسی» است و وجود روایات فراوان سهل از محمد بن عیسی مؤید آن است.^۳ اگر بیان فوق ثابت شود، با توجه به اختلاف دیدگاه در توثیق و تضعیف محمد بن عیسی بن عبید در میان قدمای رجال،^۴ اشکال در سند مضاعف خواهد شد. از این رو، بررسی آن ضروری می‌نماید. بررسی‌ها نشان می‌دهد که: اولاً، در نسخه‌های خطی متعدد الکافی و همچنین نسخه‌های مورد استفاده برخی عالمان سده‌های بعد، از جمله علامه مجلسی، در سند روایت «احمد بن محمد بن عیسی» ضبط شده است؛^۵

ثانیاً، در منابع روایی هیچ روایتی به نقل از محمد بن عیسی، از محمد بن عمرو

۱. معجم رجال الحديث، ج ۲۱، ص ۴۲.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۶، ص ۱۴؛ وسائل الشيعة، ج ۱۴، ص ۳۴۸.

۳. الکافی (دارالحدیث)، پاورقی، ج ۹، ص ۲۶۷.

۴. رجال النجاشی، ش ۸۹۶؛ الفهرست، ش ۶۱۲؛ رجال الطوسی، ص ۳۹۱، ۴۴۸.

۵. الکافی (دارالحدیث)، پاورقی، ج ۹، ص ۲۶۷؛ جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۶۶؛ روضة المتقين، ج ۱۸، ص ۲۷۰؛ تعلیقة علی

منهج المقال، ص ۳۵۹.

وجود ندارد؛ در حالی که از احمد بن محمد بن عیسی، از محمد بن عمرو روایات متعددی وجود دارد؛^۱

ثالثاً، در هیچ موردی سهل بن زیاد به واسطه محمد بن عیسی از محمد بن عمرو نقل روایت نکرده است. بنابراین، به نظر می‌رسد هیچ تصحیف و تبدیلی در نام «احمد بن محمد بن عیسی» در سند رخ نداده است.

اما اشکال تضعیف روایت الکافی به واسطه سهل بن زیاد این گونه جواب داده می‌شود که در بخشی از سند روایت، تصحیفی رخ داده است؛ به این صورت که «... سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى...» بدل از «... سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ وَأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى...» است. ادله‌ای که گواه بر این تصحیف است عبارت‌اند از:

۱. نبود هیچ نقل مستقیمی از سهل بن زیاد از احمد بن محمد بن عیسی در منابع روایی؛
 ۲. وجود روایت‌های فراوان (بیش از صد روایت) در الکافی با اسنادی نظیر «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى» و «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ وَ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ»؛^۲

۳. نبود روایتی دال بر نقل سهل از محمد بن عمرو به واسطه احمد بن محمد بن عیسی؛ در حالی که نقل بی‌واسطه سهل بن زیاد از محمد بن عمرو در منابع وجود دارد.^۳ قرار داشتن سهل در زمره اصحاب امام جواد علیه السلام^۴ نیز نقل وی را از محمد بن عمرو - که در طبقه اصحاب امام رضا علیه السلام قرار دارد - ممکن می‌سازد.

بر اساس این قراین ثابت می‌شود که در سند روایت تصحیف رخ داده و مشخص شدن این تصحیف بدان معناست که روایت مذکور با دو سند مجزا نقل شده است:

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو الزِّيَّاتِ [عن جميل بن دراج]، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام.

۲. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو الزِّيَّاتِ [عن

۱. رجال الکشی، ص ۱۴۳؛ الکافی، ج ۱، ص ۴۷۵، ج ۲، ص ۵۳۸؛ کمال الدین، ج ۲، ص ۳۴۴ (دو روایت)؛ تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۷۶، ۴۰۲.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۵۲۶، ۵۳۹، ۵۵۴، ...، ج ۳، ص ۲۴۶، ۴۹۷، ج ۴، ص ۱۱، ۲۷، ۵۲، ۵۳، ...، ج ۵، ص ۹۵، ۹۸، ۱۰۳، ۱۲۳، ...، ج ۶، ص ۷۰، ۳۹۳، ۵۳۵، ۵۴۸، ج ۷، ص ۹، ۲۸، ۳۰، ۳۵، ۱۵۹.

۳. همان، ج ۳، ص ۱۴۹.

۴. رجال الطوسی، ص ۳۷۵.

جمیل بن دراج]، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام.

طبق بررسی‌ها سند نخست، مطابق بیان خوبی و دیگران، به واسطه سهل بن زیاد ضعیف است. اما در سند دوم، تمامی راویان سلسله سند ثقه هستند و در نتیجه، روایت صحیح‌السند است. اکنون با توجه به رفع این اشکال و سایر اشکالات متنی و سندی، از روایت مذکور می‌توان بهره‌رسانی رجالی جست و با استناد به کلام امام صادق عليه السلام ممدوح بودن یحیی بن حبیب را از آن استنباط کرد؛ چنان‌که مامقانی نیز همین برداشت را از بیان امام صادق عليه السلام کرده است:

فی شهادة الصادق عليه السلام مدح عظیم له کاد یبلغ درجة التوثیق.^۱

نتیجه‌گیری

بر اساس پژوهش صورت گرفته درباره اعتبارسنجی رجال یحیی بن حبیب زیات نتایج ذیل حاصل گردید:

۱. اتحاد میان یحیی بن حبیب که در رجال برقی از آن به یحیی بن جندب یاد شده و همین امر نزاع افتراق و اتحاد آن دو را میان عالمان شعله‌ور ساخته، با بهره‌گیری از روایتی در المحاسن، ثابت گردید.

۲. مجهول، موثق و ممدوح بودن، سه دیدگاه رجالی مطرح درباره یحیی بن حبیب است. از این میان، مجهول بودن وی کهن‌ترین آن است و نقد و بررسی این دیدگاه به دلیل فقدان دیدگاه رجالیان نخستین به عنوان پیش‌گامان علم رجال امر دشواری است؛ اگرچه گمانه‌هایی مانند مؤلف نبودن وی در عدم اظهار نظر نجاشی درباره او و حذف نظرگاه کشی در اختیار شیخ از رجال او قابل طرح است. درباره چرایی این دیدگاه در میان متأخران، پیروی از اندیشه متقدمان رجالی می‌تواند صحیح‌ترین دلیل برای آن باشد که اظهار نظر نوه شهید ثانی و سید علی بروجردی مؤید آن است. از طرف دیگر، وجود روایتی در الکافی قرینه‌ای است بر مجهول نبودن وی.

۳. ثابت نبودن وثاقت یحیی بن حبیب؛ چرا که توثیق طبرسی به دلیل عدم قرابت زمانی با یحیی قابل استناد نیست و موثق شمردن وی توسط مظاهری به دو دلیل قابل قبول نیست: نخست، خدشه‌پذیر بودن قاعده «وثاقت مشایخ احمد بن محمد بن عیسی» به دلیل وجود

۱. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۳۱۳.

موارد نقض در مشایخ احمد؛ دوم، این که استناد به این قاعده از اساس نادرست بوده و یحیی شامل آن نمی شود؛ آن هم به دلیل اثبات نبود یحیی در زمره مشایخ احمد بن محمد به قرینه روایت کشی.

۴. دیدگاه مدح یحیی بن حبیب از سوی مامقانی و شوشتری به استناد روایت الکافی، بدون رفع اشکالات متنی و سندی این روایت، خدشه پذیر بوده و قابل اعتنا نیست.

۵. بهره مندی از روایت موجود المحاسن برقی نشان داد که عبارت انتهایی روایت مذکور، نه کلام محمد بن عمروزیات است و نه تصحیفی در نام معصوم صورت پذیرفته، بلکه عبارت مذکور کلام امام صادق علیه السلام است و عبارت انتهایی آن، طبق دیدگاه برخی عالمان، نشان گر اخبار غیبی است.

۶. با برطرف شدن دو اشکال سندی و صحیح السند شدن روایت، امکان بهره مندی رجالی از روایت الکافی مهیا گردید و براساس آن مدح معتد به و حتی توثیق یحیی بن حبیب با استناد به کلام امام صادق علیه السلام قابل استنباط و پذیرفتنی خواهد بود و وضعیت رجالی وی از مجهول بودن به مدح قریب به توثیق تغییر یافت.

کتابنامه

- الإرشاد، محمد بن محمد مفید، قم: گنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، محمد بن حسن طوسی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- إستقصاء الاعتبار فی شرح الإستبصار، محمد بن حسن بن ثانی، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۹ق.
- إعلام الوری، فضل بن حسن طبرسی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- بصائر الدرجات، محمد بن حسن صفار، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال، علی بن عبدالله علیاری تبریزی، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشان پور، ۱۴۱۲ق.
- تعلیقة علی منهج المقال، محمد باقروحید بهبهانی، بی جا، بی تا.
- تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تهران: المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ق.
- تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، محمد بن حسن حرّعاملی، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
- تنقیح المقال فی علم الرجال، عبدالله مامقانی، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۳۱ق.

- تہذیب الأحكام، محمد بن حسن طوسی، تہران: دارالکتب الإسلامیہ، ۱۴۰۷ق.
- الثقات الأخیار من رواة الأخبار، حسین مظاہری، قم: مؤسسة الزہراء علیہا السلام الثقافية الدراسية، ۱۴۲۸ق.
- جامع الرواة وازاحة الاشتباہات عن الطرق و الأسناد، محمد بن علی اردبیلی، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۳ق.
- رجال البرقی، احمد بن محمد برقی، تہران: انتشارات دانشگاہ تہران، ۱۳۸۳ق.
- رجال الطوسی، محمد بن حسن طوسی، نجف: انتشارات حیدریہ، ۱۳۸۱ق.
- رجال الکشی، محمد بن عمر کشی، مشهد: انتشارات دانشگاہ مشهد، ۱۳۴۸ق.
- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم: انتشارات جامعہ مدرسین، ۱۴۰۷ق.
- روضۃ المتقین فی شرح من لا یحضرہ الفقیہ، محمد تقی مجلسی، قم: مؤسسہ فرہنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ق.
- روضۃ الواعظین، محمد بن احمد فتال نیشابوری، تہران: نشرنی، ۱۳۶۶ش.
- سفینۃ البحار، عباس قمی، قم: اسوہ، ۱۴۱۴ق.
- طرائف المقال، علی بروجردی، قم: مکتبۃ آیۃ اللہ العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۱۰ق.
- الفہرست، محمد بن حسن طوسی، نجف: المکتبۃ المرتضویۃ، ۱۳۵۶ق.
- قاموس الرجال، محمد تقی شوشتری، قم: جماعۃ المدرسین فی الحوزۃ العلمیۃ، ۱۴۱۰ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تہران: دارالکتب الإسلامیہ، ۱۴۰۷ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، قم: دارالحديث، ۱۴۲۹ق.
- کشف الغمۃ فی معرفۃ الأئمۃ، علی بن عیسیٰ اربلی، تبریز: بنی ہاشمی، ۱۳۸۱ق.
- کمال الدین و تمام النعمۃ، أبوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویہ قمی (شیخ صدوق)، تہران: دارالکتب الإسلامیہ، ۱۳۹۵ق.
- مجمع الرجال، عنایۃ اللہ قہپایی، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۴ش.
- المحاسن، احمد بن محمد برقی، قم: دارالکتب الإسلامیۃ، ۱۳۷۱ق.
- مرآۃ العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر مجلسی، تہران: دارالکتب الإسلامیہ، ۱۴۰۴ق.
- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسین بن محمد تقی نوری، قم: مؤسسۃ آل البيت علیہم السلام، ۱۴۰۸ق.
- مستدرکات علم رجال الحديث، علی نمازی شاہرودی، تہران: حیدری، ۱۴۰۵ق.

- معانى الأخبار، أبو جعفر محمد بن على بن حسين بن موسى بن بابويه قمى (شيخ صدوق)، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ١٤٠٣ق.
- معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، ابوالقاسم خويى، قم: مركز نشر الثقافة الإسلامية فى العالم، ١٤١٣ق.
- ملاذ الأخيار فى فهم تهذيب الأخبار، محمد باقر مجلسى، قم: كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، ١٤٠٦ق.
- من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمد بن على بن حسين بن موسى بن بابويه قمى (شيخ صدوق)، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ١٤١٣ق.
- مناقب آل أبى طالب عليه السلام، محمد بن على ابن شهر آشوب مازندرانى، قم: علامه، ١٣٧٩ق.
- مناهج الأخيار فى شرح الإستبصار، احمد بن زين العابدين علوى عاملى، قم: اسماعيليان، ١٣٩٩ق.
- منتهى المطلب، حسن بن يوسف حلى، بى جا، طبعة حجرية، بى تا.
- منتهى المقال فى أحوال الرجال، محمد بن اسماعيل مازندرانى حائرى، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤١٦ق.
- منهج المقال فى تحقيق أحوال الرجال، محمد بن على استرآبادى، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٢٢ق.
- نقد الرجال، مصطفى بن حسين تفرشى، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٣٧٧ش.

واکاوی مبانی رجالی شیخ انصاری

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۲۱

علی نصرتی^۱
سید ابوالقاسم حسینی زیدی^۲
محمدحسن قاسمی^۳

چکیده

با تحقیق در آثار فقهی و اصولی شیخ انصاری می‌توان مبانی رجالی ایشان را به دست آورد؛ زیرا شیخ در آثار خود، هنگام نقد و ارزیابی روایات، گاهی به برخی قواعد رجالی نظر داشته است. پژوهش حاضر با روش توصیفی، تحلیلی به مبانی رجالی شیخ انصاری پرداخته و به این نتیجه رسیده است که: شیخ انصاری در مقام عمل نشان داده که یک فقیه و حدیث‌پژوه به علم رجال نیاز دارد. ایشان وثاقت اصحاب اجماع را قبول داشته و مبنای مشایخ ثقات را پذیرفته و باور به توثیق مشایخ احمد بن محمد بن عیسی اشعری داشته است. شیخ انصاری کثرت نقل بزرگان از راوی و ترجم و ترجمه را دلیل بر توثیق راوی دانسته و بر این باور است که اگر راوی از مشایخ صدوق باشد، ثقه است.

کلیدواژه‌ها: رجال، مبانی رجالی، شیخ انصاری، توثیق.

مقدمه

تأمل در احوال راویان سند به لحاظ عدالت، وثاقت، ضبط و... و نیز بررسی کیفیت سند به خاطر اتصال یا عدم اتصال آن به معصوم، یکی از راه‌های ارزیابی حدیث است که دو علم مهم «رجال» و «مصطلح الحدیث» عهده‌دار آن است.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (nosratiali55@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (abolghasem.6558@yahoo.com).

۳. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (ghasemi@razavi.ac.ir).

عالمان از دیرباز از این شیوه برای ارزیابی احادیث استفاده می‌کرده‌اند. متقدمین خود را بی‌نیاز از علم رجال و «نقد سندی» نمی‌دانسته‌اند، بلکه با بهره‌گیری از علم رجال، سلسله سند را بررسی می‌کرده‌اند و درستی آن را یکی از قوی‌ترین اسباب اعتبار و صحت حدیث می‌دانسته‌اند. متقدمین براین باور بودند که اگر حدیث، از طریق راویان دارای وثوق و اطمینان نقل شود، یا قرآینی در آن وجود داشته باشد که اطمینان بیاورد، در این صورت می‌توان به آن عمل کرد و به چنین حدیثی صحیح می‌گفتند.^۱

شیخ طوسی در عدة الأصول می‌گوید:

همانا خبر واحد، هنگامی که از طریق اصحاب امامی نقل گردد و از پیامبر یا یکی از ائمه روایت شده باشد و راوی در روایتش متهم نباشد و در نقلش استوار باشد ... عمل کردن به آن جایز است.^۲

شیخ حرعاملی نیز در «وسائل الشیعه» وثاقت راویان سند را به عنوان اولین قرینه بر اعتبار حدیث دانسته است.^۳

البته همه عالمان، در برابر «نقد سندی» موضع یکسانی ندارند. باورمندان به مکتب وثوق سندی، «نقد سندی» را تنها راه دسترسی به اعتبار روایت و پیروان مکتب وثوق صدور آن را یکی از راه‌ها می‌دانند.^۴

دانش رجال، بدین منظور تدوین شده تا حالات و اوصاف راویان حدیث را از آن جهت که در پذیرش و رد خبر آنان مؤثر است، بررسی کند. در دانش رجال یک سری قواعد و اصولی هست که عالمان و محدثان نسبت به آن‌ها اختلاف نظر دارند. به همین خاطر، هر حدیث پژوهی پیش از ورود به ارزیابی اسناد روایات (نقد سندی) باید موضع خود را نسبت به آن‌ها مشخص کند. شیخ انصاری در تراث فقهی و اصولی خود بر طبق مبانی خود روایاتی را به لحاظ سند ارزیابی نموده است که در اینجا دیدگاه‌های وی را نسبت به این اصول و قواعد رجالی بیان می‌کنیم.

این نکته هم شایسته تذکار است که درباره مباحث سندی از منظر شیخ انصاری دو

۱. رک: دانش درایة الحدیث، ص ۷۴ - ۷۵.

۲. العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۷.

۳. وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۲۴۳.

۴. رک: معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۲۲ - ۲۵.

مقاله به نگارش در آمده است: «واکاوی شیوه‌های شیخ انصاری در نقد سند حدیث» و «انجبار ضعف سند و گونه‌های آن از منظر شیخ انصاری» که تنها در مقاله اول به صورت محدود به چند مبنای رجالی شیخ انصاری اشاره شده است. همچنین جناب آقای محمد حسن عبدالصالحی هم پایان‌نامه‌ای با عنوان «تصحیح و تحقیق کتاب الرجال مرحوم شیخ انصاری» نگاشته است که بیشتر جنبه نسخه‌شناسی دارد.

۱. مبانی رجالی شیخ انصاری

شیخ اعظم در علم رجال تألیف مستقلی دارد که در آن تنها اسامی راویان ثقه و ممدوحی را که به روایاتشان عمل می‌کرده، آورده است.^۱ وی در توثیق آن راویان تنها به کتاب‌های پنج‌گانه رجال النجاشی، الفهرست، رجال الطوسی، رجال الکشی و الخلاصه اعتماد کرده و چیزی افزون بر آن‌ها نیاورده است؛ ولی با تحقیق میدانی در آثار فقهی و اصولی وی می‌توان این مبانی را به دست آورد؛ زیرا شیخ در این آثار خود، هنگام نقد و ارزیابی روایات، گاهی به برخی قواعد رجالی نظر داشته است. در اینجا برخی از مبانی رجالی شیخ را مطرح می‌کنیم.

۲. نیازمندی به علم رجال

یکی از اساسی‌ترین پرسش‌هایی که در باره دانش رجال مطرح است، این است که آیا نیازی به علم رجال هست؟ بسیاری از عالمان - که بیشتر اصولیان هستند - بر این باورند که علم رجال ضرورت دارد و یکی از پیش‌نیازهای اجتهاد است.^۲ در مقابل برخی عالمان - که غالباً اخباریان هستند - بر این عقیده‌اند که نیازی به علم رجال نیست.^۳ موافقان و مخالفان علم رجال، هر یک ادله‌ای آورده‌اند^۴ که آوردن آن‌ها در حوصله این گفتار نیست.

شیخ انصاری در جایی از آثار خود، این بحث را مطرح نکرده و به این پرسش پاسخ نداده، ولی در مقام عمل نشان داده که یک فقیه و حدیث‌پژوه به علم رجال نیاز دارد. همان‌طور که گذشت، وی کتابی مستقل در علم رجال نگاشته است و اسامی راویان ثقه و

۱. این کتاب، چاپ نشده است، ولی نسخه خطی آن به خط شاگرد شیخ انصاری، مولی محمد حسین بن محمد قاسم قمشه‌ای در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی با شماره عمومی ۳۶۱۷ نگهداری می‌شود.

۲. الإجتهد و التقليد، ص ۳۸؛ دراسات فی علم الأصول، ج ۴، ص ۴۲۶؛ الاجتهاد و التقليد، ص ۱۲؛ الرسائل، ج ۲، ص ۹۸.

۳. الفوائد المدنیة، ص ۳۷۱؛ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱، ص ۱۵ - ۲۲؛ رسالة القواعد، ص ۱۴۴.

۴. کلیات فی علم الرجال، ص ۲۱ - ۵۱؛ آشنایی با اصول علم رجال، ص ۴۶ - ۵۷.

ممدوحی را که به روایاتشان عمل می‌کرده، آورده است. وی در لابه لای کتاب‌های فقهی و اصولی خود بارها با یاری گرفتن از علم رجال، احادیثی را به لحاظ سند ارزیابی کرده است؛ مثلاً دربارهٔ روایتی می‌گوید:

ولیس فی سند هذه الرواية من يتوقف في شأنه، سوى الضحاک بن زید، والظاهر أنه أبو مالک الحضرمی الذي حکى فيه عن النجاشی أنه ثقة ثقة.^۱

این‌ها به روشنی نشان می‌دهد که شیخ انصاری، همچون اکثر اصولیان، دانش رجال را به عنوان ضرورت و نیاز تلقی می‌کرده است.

ناگفته پیداست که طرفداران مکتب «وثوق سندی» نسبت به پیروان مکتب «وثوق صدوری» نیاز بیشتری به علم رجال دارند؛^۲ زیرا طبق مکتب «وثوق سندی» تنها از راه وثاقت راویان می‌توان به اعتبار روایت پی‌برد؛ در حالی که طبق مکتب «وثوق صدوری»، وثاقت راوی یکی از راه‌های اطمینان به صدور روایت است و از قراینی دیگری هم می‌توان اعتبارسنجی کرد. همان‌گونه که گذشت، شیخ اعظم در باب حجیت خبر واحد، به مکتب «وثوق صدوری» باور دارد و لذا نیازمندی وی به علم رجال نسبت به پیروان مکتب «وثوق سندی» کمتر است.

۳. احراز وثاقت راویان به شیوه تجمیع قراین

رجالیان برای احراز وثاقت راوی مشخص، شیوه‌هایی ذکر کرده‌اند^۳ که یکی از آن‌ها «تجمیع قراین» است. گاهی برخی شواهد و قراین به تنهایی وثاقت راوی را ثابت نمی‌کند، اما با کنار هم نهادن تعدادی از آن‌ها به وثاقت راوی اطمینان حاصل می‌شود. این روش از آن جهت که موجب اطمینان شخصی محقق می‌گردد، از استواری بیشتری برخوردار است. شیخ انصاری در تراث فقهی استدلالی خود، در ضمن ارزیابی اسناد روایات، برخی راویان را با جمع‌آوری شواهد و قراین توثیق نموده است.

وی درباره «محمد بن سنان» می‌گوید:

۱. کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۴۶.

۲. رک: دراسات فی علم الأصول، ج ۴، ص ۴۲۶.

۳. در دانش رجال شیوه‌هایی برای توثیقات خاص آمده است که از این قرارند: ۱. علم وجدانی، ۲. تصریح معصوم، ۳. تصریح یکی از رجالیان متقدم، ۴. تصریح یکی از رجالیان متأخر، ۵. ادعای اجماع رجالیان، ۶. شهرت به وثاقت، ۷. جمع‌آوری قراین، ۸. مقایسه میدانی احادیث راوی با راویان موثق (رک: آشنایی با اصول علم رجال، ص ۶۹ - ۷۴).

همه راویان این حدیث ثقه‌اند، به جز «محمد بن سنان» که برخی از متأخرین گزینه‌هایی برای اعتماد کردن به روایتش آورده‌اند؛ مانند روایت اجلا از وی، به ویژه صفوان که روایت نمی‌کند، مگر از ثقه.^۱

۴. توثیقات متأخران

یکی از پرسش‌های مطرح درباره توثیق و تضعیف راویان این است که آیا تنها توثیق رجالیان متقدم، مانند نجاشی، کشی و شیخ طوسی معتبر است یا توثیق رجالیان متأخر از قبیل سید بن طاوس، علامه حلی، ابن داود و علامه مجلسی نیز حجت است؟ آیه الله خویی توثیقات متأخران را در صورتی معتبر می‌داند که مبتنی بر حدس و اجتهاد نباشد. وی در این باره می‌گوید:

از راه‌هایی که با آن وثاقت و حُسن ثابت می‌شود، این است که یکی از بزرگان متأخر بدان تصریح کند؛ البته به شرط این که گزارش‌گر وثاقت با توثیق شده معاصر یا قریب‌العصر باشد؛ همان‌طور که این در توثیقات منتجب‌الدین یا ابن شهر آشوب صورت گرفته است؛ اما در غیر آن، مانند توثیقات سید بن طاوس و علامه و متأخران از آن دو، مانند مجلسی نسبت به افرادی که معاصر آنان نبوده‌اند، ارزشی ندارد؛ زیرا قطعاً این توثیقات مبتنی بر حدس و اجتهاد است.^۲

شیخ انصاری در آثار خود به توثیقات برخی از متأخران، از جمله علامه حلی، ابن داود و مجلسی اول تکیه کرده است.

وی در کتاب الرجال خود، در توثیق بسیاری از راویان به اقوال علامه استناد کرده است؛ برای نمونه، درباره «ابراهیم بن رجاء الجحدری» می‌گوید:

ثقة من اصحابنا البصریین ست صه.^۳

که «صه» رمز خلاصه‌الاقوال فی معرفة الرجال علامه حلی است.

وی درباره «محمد بن موسی متوکل» می‌گوید:

اگر چه توثیق او از نجاشی و شیخ طوسی گزارش نشده، ولی علامه و ابن داود او را

۱. کتاب الطهاره، ج ۱، ص ۸۳.

۲. معجم رجال‌الحديث، ج ۱، ص ۴۲.

۳. کتاب الرجال، ورق ۲.

توثیق کرده‌اند.^۱

ایشان درباره روایت زراره^۲ - که ابراهیم بن هاشم در سند آن قرار گرفته است - می‌گوید:
 اما صحیح نبودن روایت زراره مسلم نیست؛ زیرا ابراهیم بن هاشم ظاهراً عادل است؛
 همان گونه که گروهی همین را برگزیده‌اند؛ حتی طبق حکایت محقق بهبهانی بعضی^۳
 گفته‌اند که شرم داریم حدیث ابراهیم را صحیح نشماریم.^۴

۵. توثیقات عامه

شیوه‌های توثیق راویان به دو گونه توثیق خاص و توثیق عام صورت می‌پذیرد. اثبات
 وثاقت راوی به دلالت تضمینی را توثیق عام گویند؛ بدین صورت که در توثیق عام قاعده‌ای
 کلی و عام وضع می‌گردد و با توجه به آن قاعده، راویانی که مصداق آن به حساب می‌آیند،
 توثیق می‌شوند.

در ادامه برخی توثیقات عامه را، با تکیه بر دیدگاه شیخ انصاری، بررسی می‌کنیم.

۵ - ۱. اصحاب اجماع

اصحاب اجماع به گروهی ویژه از روایت‌گران حدیث گفته می‌شود که از بزرگان پرورش
 یافته مکتب امام باقر، امام صادق، امام کاظم و امام رضا علیهم‌السلام به شمار می‌روند و بنا بر قول
 مشهور، شمار آنان هیچ‌ده نفر است.^۵ اساس پیدایش این اصطلاح به سخنان کشی
 برمی‌گردد که در سه جای کتاب رجالی وی آمده است.^۶

شیخ انصاری در کتاب فرائد الاصول، در بحث حجیت خبر واحد، ادعای کشی را یکی
 از نشانه‌های درستی اجماع شیخ طوسی مبنی بر حجیت خبر واحد دانسته و در این باره
 چنین آورده است:

برخی از این قرینه‌ها و نشانه‌ها همان است که کشی در رجال ادعا کرده: «اجمعت

۱. رساله فی الموارث، ص ۱۹۰.

۲. الکافی، ج ۳، ص ۳۵۴، ح ۲.

۳. القائل هو والد الشیخ البهائی الحسین بن عبدالصمد الحارثی اعلی الله مقامهما (مقباس الهدایة، ج ۱، ص ۴۰،
 رقم ۲۲۶).

۴. احکام الخلل فی الصلاة، ص ۶۲.

۵. فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، ج ۱، ص ۵۱۰.

۶. رک: رجال الکشی، ص ۲۳۸، رقم ۴۳۱ و ص ۳۷۵، رقم ۷۰۵ و ص ۵۵۶، رقم ۱۰۵۰.

العصابة علی تصحیح ما یصح عن جماعة». منظور از تصحیح اصحاب، یعنی خبر این گروه را درست دانسته و به آن عمل می‌کرده‌اند؛ نه این‌که معنای تصحیح قطع به صدور باشد که اصحاب قطع دارند به صدور روایات آنان از معصومان. اجماع بر تصحیح واقع شده، نه اجماع بر درستی و اگر اجماع را بر درستی بدانیم، مراد همان وثوق و اطمینان است؛ یعنی اجماع وجود دارد که بر روایات این گروه می‌شود اعتماد کرد؛ نه این‌که قطع به صدور آن‌ها وجود دارد.^۱

نکته مهم درباره اصحاب اجماع، مفاد جمله «تصحیح ما یصح عنهم» است که اولاً، آیا این عبارت دلالت بر توثیق خود اصحاب اجماع می‌کند؟ و ثانیاً، آیا وثاقت مشایخ اصحاب اجماع از این تعبیرات فهمیده می‌شود؟ ثالثاً، آیا این جمله‌ها بر تصدیق مرویات اصحاب اجماع دلالت دارد؟ اکنون دیدگاه شیخ انصاری را درباره هر یک از این پرسش‌های سه‌گانه می‌آوریم.

۵- ۱- ۱. توثیق خود اصحاب اجماع

شیخ انصاری به وثاقت اصحاب اجماع باور دارد و در مواردی دلیل وثاقت راوی را همین می‌داند که به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

نمونه اول. شهید ثانی، حدیثی^۲ را که در سند آن عبدالله بن بکیر واقع شده، ضعیف شمرده است.^۳ شیخ انصاری به وی ایراد گرفته و می‌گوید:
ابن بکیر از اصحاب اجماع است و ضعیف نیست.^۴

نمونه دوم. شیخ، قرینه‌هایی برای وثاقت «ابان بن عثمان» می‌آورد که یکی از آن‌ها این است که وی از اصحاب اجماع است. وی در این باره چنین می‌گوید:

افزون بر این، از کسانی است که طبق گفته کشی، اصحاب، اجماع کرده‌اند بر تصحیح آنچه از آنان به صورت صحیح گزارش شده است.^۵

نمونه سوم. محمد بن مسلم روایتی از امام باقر علیه السلام درباره شک در اجزای نماز نقل می‌کند^۶

۱. فراند الأصول، ج ۱، ص ۳۳۶.

۲. الکافی، ج ۳، ص ۳۱۸، ح ۶؛ تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۹۶، ح ۱۲۹؛ وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۱۰۵، ح ۷۴۶۰.

۳. روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۷۰۶.

۴. کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۳۹۶.

۵. أحکام الخلل فی الصلاة، ص ۹۶.

۶. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۴۴، ح ۱۴؛ وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۲۲۸ - ۲۳۷، ح ۱۰۵۲۶.

که در سند آن «صفوان بن یحیی» و «عبدالله بن بکیر» قرار گرفته است. در همین باره دو روایت دیگر، یکی صحیح زراره^۱ و دیگری صحیح اسماعیل بن جابر^۲ گزارش شده است. شیخ انصاری درباره این روایات چنین می‌گوید:

برتری سندی دو صحیح بر روایت ابن مسلم نامعلوم است؛ زیرا در سند آن تنها «ابن بکیر» ایراد دارد که او و همچنین روایت‌گرس از اصحاب اجماع اند.^۳

به باور نگارنده، سخنان کشی به روشنی بروثاقت، فقاقت و جایگاه علمی اصحاب اجماع دلالت دارد و برخی مانند وحید بهبهانی^۴ و صاحب فصول^۵ این قول را اجماعی دانسته‌اند و یکی از عالمان معاصر نیز در این باره چنین می‌گوید:

بر وثاقت، فقاقت و جایگاه علمی خود آنان اتفاق کلمه وجود دارد. پس هیچ اشکالی در وثاقت و فقاقت خود آنان وجود ندارد و همانا خلاف در غیر این است.^۶

۵ - ۱ - ۲. تصدیق مرویات اصحاب اجماع

یکی از دیدگاه‌ها درباره عبارت «اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء» این است که تصدیق و تصحیح مرویات اصحاب اجماع مراد است؛ بدین صورت که اگر سند حدیثی تا اصحاب اجماع صحیح باشد، به ما بعد آن توجه نمی‌شود؛ گرچه بعد از آنان، در سند حدیث ضعیفی باشد؛ یعنی فردی ضعیف واقع شده یا قطع و ارسالی صورت گرفته باشد. وحید بهبهانی این دیدگاه را به مشهور نسبت داده و چنین می‌گوید:

مشهور این است که منظور، درستی هر چیزی است که اصحاب اجماع روایت کنند؛ البته در صورتی که سند روایت تا آنان صحیح باشد. بنابراین، مابعد اصحاب اجماع تا معصوم لحاظ نمی‌گردد؛ اگرچه در آن ضعف باشد. این همان است که از عبارت کشی برمی‌آید.^۷

۱. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۵۲، ح ۴۷؛ وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۲۲۷، ح ۱۰۵۲۴.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۱۵۳، ح ۶۰؛ وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۳۱۸ - ۳۱۷، ح ۸۰۷۱.

۳. أحکام الخلل فی الصلاة، ص ۹۹.

۴. الفوائد الرجالية، ص ۲۹.

۵. الفصول الغروية فی الأصول الفقهية، ص ۳۰۳.

۶. اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق، ج ۲، ص ۱۱۹.

۷. الفوائد الرجالية، ص ۲۹.

شیخ انصاری نیز همین دیدگاه را درباره اصحاب اجماع انتخاب کرده است. وی پس از نقل روایتی^۱ از امام صادق علیه السلام بیان می‌کند که در سند این روایت کسی نیست که در شأنش درنگ شود، جز «ضحاک بن زید». سپس از راه تجمیع قراین تلاش می‌کند وثاقت وی را ثابت کند و سرانجام می‌گوید:

تقدّم بزنتی بر او ما را از تشخیص وضعیثش بی‌نیاز می‌کند؛ زیرا بزنتی از اصحاب اجماع است. پس نیازی به بررسی افراد پس از او نیست.^۲

از این عبارت برمی‌آید که شیخ اعظم به این دیدگاه باور دارد. افزون بر این، در موارد فراوانی برای تصحیح و اعتبارسنجی روایت از این مبنا کمک می‌گیرد که به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

نمونه اول. روایتی از امام باقر علیه السلام درباره وقت نماز صبح گزارش شده^۳ که در سند آن «موسی بن بکر» - که در کتاب‌های رجالی توثیق نشده^۴ - قرار دارد. شیخ انصاری با این وجود، روایت را معتبر می‌داند و در توجیه آن چنین می‌گوید:

اگرچه در سند روایت موسی بن بکر قرار دارد، ولی عبدالله بن مغیره از او روایت کرده و عبدالله بن مغیره از اصحاب اجماع است.^۵

نمونه دوم. شیخ اعظم بر این باور است که «ابوبصیر» - که در سند روایت «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ، عَنْ فَصَّالَةَ بْنِ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي بَانٍ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ»،^۶ مشترک بین ثقه و غیر ثقه است؛ ولی با این وجود، روایت را معتبر می‌داند و در این باره می‌گوید:

اشتراک ابوبصیر به اعتبار روایت صدمه نمی‌زند؛ زیرا ابان بن عثمان - که از اصحاب اجماع است = از او روایت کرده است.^۷

۱. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۲۵، ح ۲۳؛ وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۱۵۷، ح ۴۷۹۳.

۲. کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۴۶.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۶، ح ۶۵؛ وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۲۰۸، ح ۴۹۳۸.

۴. معجم رجال الحدیث، ج ۱۹، ص ۳۱ - ۲۸، رقم ۱۲۷۳۸.

۵. کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۱۰۶.

۶. الکافی، ج ۳، ص ۳۵۵، ح ۵.

۷. أحكام الخلل فی الصلاة، ص ۶۲.

نمونه سوم. شیخ انصاری مرسلات اصحاب اجماع را معتبر می‌داند. وی درباره مرسله حمّاد بن عیسی^۱ می‌گوید:

ولا یضربها الإرسال بعد ... کون المرسل من أصحاب الإجماع.^۲

نمونه چهارم. شیخ انصاری درباره مرسله یونس بن عبدالرحمن^۳ چنین می‌آورد:

شهرت برای جبران ضعف ناشی از ارسال کفایت می‌کند. افزون بر این، مرسل از اصحاب اجماع است.^۴

موارد دیگری نیز هست که شیخ اعظم، مرویات اصحاب اجماع را معتبر دانسته است،^۵ ولی آوردن آن‌ها از حوصله این نوشتار خارج است.

۵ - ۱ - ۳. توثیق مشایخ اصحاب اجماع

دیدگاه دیگری در مفاد «اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحح عن هؤلاء» هست که مراد از آن را توثیق کلیه کسانی می‌داند که اصحاب اجماع از آنان روایت کرده‌اند. وحید بهبهانی از این برداشت به عنوان توهم یاد کرده و آن را ظاهر الفساد دانسته است،^۶ ولی محدث نوری قرآینی در تأیید آن آورده و بر صحت آن اصرار ورزیده و بحث را به درازا کشانده و گفته که ما تابع دلایلیم و از کمی پویندگان راه حق وحشتی نداریم.^۷

گرچه در جایی از آثار شیخ اعظم ندیده‌ایم که این دیدگاه را به چالش بکشند، ولی از مواردی که به قاعده اصحاب اجماع استناد کرده، برمی‌آید که این دیدگاه را مردود می‌داند و متأثر از مکتب وحید بهبهانی است.

۵ - ۲. مشایخ ثقات

شیخ طوسی درباره شماری از ثقات، همچون: محمّد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی و

۱. الکافی، ج ۱، ص ۵۴۰، ح ۴.

۲. کتاب الخمس، ص ۳۰۵.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۲۱۹، ح ۱۴.

۴. کتاب الصلاة، ج ۳، ص ۱۲۷.

۵. رک: کتاب المکاسب، ج ۴، ص ۲۱۳ - ۲۱۲؛ همان، أحكام الخلل فی الصلاة، ص ۲۰۲؛ کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۱۲۴ -

۱۲۳؛ کتاب الصوم، ص ۶۸؛ کتاب الطهارة، ج ۵، ص ۳۰۱.

۶. الفوائد الرجالیة، ص ۲۹.

۷. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۷، ص ۶۹ - ۳۵.

احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی ادعا کرده که آن‌ها فقط از ثقه نقل می‌کنند.^۱ در صورت پذیرش این ادعا، مشایخ و مروی عندهای آنان توثیق می‌شوند و چنانچه روایتی را مرسل نقل کنند، می‌توانیم مطمئن شویم که در سلسله سند آن غیر ثقه وجود نداشته است. شیخ انصاری این مبنا را پذیرفته و در مواردی با توجه به این قاعده، راویان ناشناخته‌ای را توثیق نموده یا روایت مرسلی را مسند به حساب آورده که به چند نمونه اشاره می‌شود:

نمونه اول. شیخ اعظم درباره «ضحاک بن زید» - که نام وی در کتب رجال نیامده و ناشناخته است^۲ - می‌گوید:

آنچه وثاقت وی را تأیید می‌کند، بلکه بر وثاقت او دلالت دارد، روایت کردن بزنطی از اوست و شیخ طوسی در کتاب عدّه در شأن بزنطی آورده است که به جز از ثقه روایت نمی‌کند.^۳

نمونه دوم. درباره «محمد بن عبد الله» - که مشترک بین چندین راوی ثقه، غیر ثقه و مجهول است^۴ و در سند روایتی^۵ از امام رضا علیه السلام قرار گرفته - چنین می‌گوید:

در سند روایت کسی به جز محمد بن عبد الله مشکل ندارد؛ زیرا او مشترک است؛ ولی راوی از او صفوان است؛ کسی که به جز از ثقه روایت نمی‌کند.^۶

درست است که باورمندان به قاعده «مشایخ ثقات» نیازی به تمییز «محمد بن عبد الله» از بین مشترکات ندارند، ولی با توجه به طبقه، راوی و مروی عنه قابل شناسایی است؛ همان گونه که نرم‌افزار «درایة النور» چنین کرده و او را علی التحقیق ثقه دانسته است.^۷

نمونه سوم. شیخ اعظم، درباره روایتی^۸ که در سند آن «قاسم بن عروه» قرار گرفته، می‌گوید:

در سند روایت تنها قاسم بن عروه مشکل دارد و این هم عیبی ندارد؛ چون راوی از او

۱. العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵۴.

۲. رک: نرم‌افزار درایة النور. سند روایتی را که ضحاک بن زید در سند آن قرار گرفته با نشانی (تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۲۵، ح ۲۳) از این نرم‌افزار ببینید.

۳. کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۴۶.

۴. معجم رجال الحدیث، ج ۱۶، ص ۲۶۰ - ۲۲۵.

۵. تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۲۸۲، ح ۱۵۵؛ وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۴۱۲، ح ۱۱۰۴۴.

۶. کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۵۷۹.

۷. رک: نرم‌افزار درایة النور و سند روایت مزبور را در بخش اسناد ببینید.

۸. الکافی، ج ۳، ص ۲۷۸، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۱۷۲، ح ۴۸۲۷.

ابن عمیر است؛ بلکه ظاهراً در برخی روایات راوی او بزنی است.^۱
 نمونه چهارم. شیخ اعظم، روایت^۲ مقطوعه‌ای^۳ را که از سوی برخی ثقات مزبور گزارش شده، به عنوان حدیث مسند به حساب آورده است:

ضعف سندش به اعتبار آن آسیب نمی‌زند؛ زیرا بزنی آن را در کتابش آورده است. بزنی شخصیتی است که روایت‌های مسند را تنها از ثقه نقل می‌کند. پس تا موقعی که اطمینان به اسناد سخن به امام نداشته باشد، آن را روایت نمی‌کند.^۴

نمونه پنجم. شیخ، مرسله ابن ابی عمیر^۵ را همانند صحیح و مسند به حساب می‌آورد:
 اگر هیچ روایتی به جز مرسله ابن ابی عمیر - که در حکم روایت صحیح است - نبود، هر آینه کافی بود.^۶

البته اعتبار مراسیل ابن ابی عمیر، افزون بر قاعده مشایخ ثقات، به کلام نجاشی نیز مستند می‌گردد.^۷ شیخ انصاری ادعای نجاشی را یکی از نشانه‌های درستی اجماع شیخ طوسی مبنی بر حجیت خبر واحد دانسته و چنین گفته است:

از جمله این قراین، ادعای نجاشی است، مبنی بر این که مراسیل ابن عمیر در نزد اصحاب پذیرفته است. این عبارت، دلالت دارد که عمل اصحاب به خاطر قطع به صدور نیست، بلکه از این جهت است که ارسال نمی‌کند، مگر از ثقه. پس اگر قبول آن‌ها به خاطر اسناد ثقه به ثقه نبود، وجهی برای قبول مراسیل ابن ابی عمیر - که روایت نمی‌کند جز از ثقه - وجود نداشت. اتفاق مذکور را شهید اول نیز در کتاب ذکری^۸ ادعا نموده است و از کاشف الرموز^۹ شاگرد محقق اول نقل شده که اصحاب

۱. کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۷۲.

۲. وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۱۰۱، ح ۷۴۵۲.

۳. عالمان شیعه به روایتی که به معصوم متصل نباشد، مقطوعه می‌گویند (رک: نهاية الدراية، ص ۱۹۸؛ مقباس الهدایة، ج ۱، ص ۳۳۰؛ دانش درایة الحدیث، ص ۲۳۸).

۴. کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۴۳۵ - ۴۳۴.

۵. الکافی، ج ۳، ص ۲۸۶، ح ۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۳۱۱، ح ۵۲۳۷.

۶. کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۱۷۳.

۷. رجال النجاشی، ص ۳۲۶، رقم ۸۱۷.

۸. سخن شهید ابن گونه است: قبلت الأصحاب مراسیل ابن ابی عمیر و صفوان ابن یحیی و أحمد بن ابی نصر البزنطی لأنهم لا یرسلون إلا عن ثقة (ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۱، ص ۴۹).

۹. وی می‌گوید: الأصحاب عاملون بمراسیل احمد بن محمد بن ابی نصر (کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ۱، ص ۴۵۲).

به مراسیل بزنطی نیز عمل می‌نمایند.^۱

شیخ اعظم در جاهای زیادی از آثار خود برای توثیق راویان یا اعتباردهی به روایت از قاعده مشایخ ثقات بهره برده است.^۲

۵ - ۳. توثیق مشایخ احمد بن محمد بن عیسی اشعری

گروهی از قمی‌ها، از قبیل احمد بن محمد بن عیسی الأشعری، سعد بن عبدالله، محمد بن حسن بن ولید، علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی و أبوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی (شیخ صدوق) در نقل حدیث دقت ویژه‌ای داشتند و از راویان ضعیف روایت نمی‌کردند.^۳ به همین خاطر شیخ انصاری، روایت قمی‌ها را از راوی دلیل بروثاقت وی می‌داند.

«داود صرّمی» در کتاب‌های رجال توثیق نشده و تنها شیخ طوسی نام او را در الفهرست و الرجال آورده است،^۴ ولی از آن جا که قمی‌ها از او روایت نقل کرده‌اند، شیخ اعظم او را توثیق نموده است. وی پس از نقل روایتی^۵ - که در سند آن «داود صرّمی» قرار دارد - چنین می‌گوید:

در سند روایت کسی به جز داود صرّمی ایراد ندارد، ولی این مشکل ایجاد نمی‌کند؛ چون احمد بن محمد بن عیسی - که روایت‌گران از ضعیفان مانند برقی و سهل بن زیاد را از قم بیرون می‌کرده - از او روایت کرده است و او چگونه ممکن است که خودش از غیر ثقه روایت کند.^۶

۵ - ۴. کثرت نقل بزرگان از راوی

شیخ انصاری بر این باور است که اگر مشایخ از روایت‌گری بسیار روایت کنند، این فزونی روایت، نشانه‌ای بر توثیق اوست. بر این اساس، درباره «سهل بن زیاد» می‌گوید:

از میان راویان سند آن، تنها سهل بن زیاد آدمی قابل مناقشه است و با توجه به این که شیخ

۱. فراند الأصول، ج ۱، ص ۳۳۷ - ۳۳۶.

۲. کتاب المکاسب، ج ۴، ص ۳۰۹؛ رساله فی الوصایا، ص ۷۹ - ۷۸؛ کتاب الطهاره، ج ۱، ص ۸۳ و ج ۴، ص ۴۱۰ و ج ۵، ص ۳۰۱، ۳۸۰ و ۳۸۲؛ کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۴۷، ۷۲ و ۸۳ - ۸۲.

۳. رک: کتاب الطهاره، ج ۱، ص ۳۵۶.

۴. رک: فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب الأصول، ص ۱۸۲؛ رجال الطوسی، ص ۳۸۶.

۵. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۰، ح ۴۱.

۶. کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۸۳.

طوسی او را ثقه دانسته و مشایخ هم از او زیاد روایت کرده‌اند، امر او آسان است.^۱
صاحب منتهی المقال،^۲ محقق اعرجی،^۳ آیه الله بروجردی،^۴ آیه الله خوانساری^۵ و علامه شوشتری^۶ در پذیرش این قاعده با شیخ انصاری هم عقیده‌اند، ولی در مقابل، برخی این قاعده را نپذیرفته‌اند.^۷

۵ - ۵. ترجم و ترضی

روش برخی از صاحبان کتاب‌های حدیثی، مانند شیخ کلینی و شیخ صدوق بر این است که برای برخی راویان سلسله سند، عبارت‌هایی همچون «رضی الله عنه» یا «رحمة الله علیه» به کار می‌برند. برخی حدیث پژوهان، این ترجم و ترضی را دلیل بر توثیق راوی می‌دانند؛ زیرا نشان می‌دهد که آن راوی مثلاً نزد شیخ کلینی یا شیخ صدوق فردی ثقه و مورد اعتماد بوده است.^۸

شیخ انصاری نیز ترجم و ترضی را نشانه‌ای بروثاقت راوی دانسته است. وی برای توثیق «محمد بن موسی متوکل» قراین و شواهدی را تجمیع کرده که یکی از آن‌ها ترجم و ترضی است.^۹ البته برخی عالمان، این شیوه احراز وثاقت راوی را به نقد کشیده و ادله‌ای بر بطلان آن آورده‌اند.^{۱۰}

۵ - ۶. مشایخ صدوق

برخی عالمان بر این باورند که اگر راوی از مشایخ صدوق باشد، ثقه است.^{۱۱} شیخ انصاری یکی از نشانه‌های وثاقت «محمد بن موسی متوکل» را این می‌داند که از مشایخ شیخ

۱. کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۷۱.
۲. منتهی المقال فی أحوال الرجال، ج ۱، ص ۹۰ و ج ۶، ص ۷۰.
۳. عدة الرجال، ج ۱، ص ۱۳۴.
۴. نهاية التقرير، ج ۳، ص ۲۳۲.
۵. جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۷، ص ۲۷۹.
۶. قاموس الرجال، ج ۵، ص ۳۶۲.
۷. رک: نهاية الدراية، ص ۴۱۶؛ مقباس الهداية، ج ۲، ص ۲۷۴.
۸. منتهی المقال فی أحوال الرجال، ج ۱، ص ۹۴؛ عدة الرجال، ج ۱، ص ۱۳۴ - ۱۳۵؛ ولاية الفقيه، ص ۳۷ - ۳۸.
۹. رسالة فی المواريت، ص ۱۹۰.
۱۰. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۷۸؛ اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق، ج ۲، ص ۳۱۵ - ۳۱۹.
۱۱. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳.

صدوق است؛^۱ ولی آیه الله خویی این را برنمی‌تابد و تصریح کرده که مجرد این که راوی از مشایخ شیخ صدوق باشد، دلیل بر توثیق وی نیست.^۲

۵ - ۷. نقل شیخ مفید از راوی

شیخ انصاری بر این عقیده است که اگر شیخ مفید از روایت‌گری حدیث کند، این خود نشانه وثاقت آن راوی است؛ مثلاً «علی بن محمد کاتب» مجهول است،^۳ ولی شیخ اعظم به خاطر این که مفید از وی روایت کرده، او را توثیق کرده است:

از جمله این روایات، خبری است از مفید ثانی، فرزند شیخ طوسی در الامالی به سندی که در حکم صحیح است، از امام رضا علیه السلام نقل نموده است. ایشان می‌گوید: امام علی علیه السلام به کمیل بن زیاد فرمودند: «برادر تو دین توست. پس تا آنجا که می‌توانی برای آن احتیاط کن». در سند این حدیث تنها علی بن محمد کاتب است که مفید از او روایت می‌کند.^۴

نتیجه‌گیری

شیخ انصاری در تراث فقهی و اصولی خود، بر طبق مبانی خود، روایاتی را به لحاظ سند ارزیابی نموده است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. شیخ انصاری در مقام عمل نشان داده که یک فقیه و حدیث‌پژوه به علم رجال نیاز دارد. وی در لابه‌لای کتاب‌های فقهی و اصولی خود بارها با یاری گرفتن از علم رجال، احادیثی را به لحاظ سند ارزیابی کرده است.
۲. یکی از شیوه‌های شیخ اعظم برای احراز وثاقت راوی، «تجمیع قراین» است. وی در تراث فقهی استدلالی خود، در ضمن ارزیابی اسناد روایات، برخی راویان را با جمع‌آوری شواهد و قراین توثیق نموده است.
۳. شیخ انصاری در آثار خود به توثیقات برخی از متأخران از جمله علامه حلّی، ابن داود و مجلسی اول تکیه کرده است.

۱. رساله فی الموارث، ص ۱۹۰.

۲. معتمد العروة الوثقی، ج ۲، ص ۱۷۸.

۳. رک: نرم‌فزار درایة النور؛ سند روایت را به نشانی (وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۶۷، ح ۳۳۵۰۹) در بخش اسناد نرم‌افزار ببینید.

۴. فراند الأصول، ج ۲، ص ۷۷.

۴. شیخ اعظم در مبحث توثیقات عامه، به وثاقت اصحاب اجماع باور دارد و در مواردی دلیل وثاقت راوی را همین می‌داند. او مبنای مشایخ ثقات را پذیرفته و باور به توثیق مشایخ احمد بن محمد بن عیسی اشعری داشته است. همچنین براین باور است که اگر مشایخ از روایت‌گری بسیار روایت کنند، این فزونی روایت، نشانه‌ای بر توثیق اوست و ترحم و رضی را دلیل بر توثیق راوی می‌داند.

کتابنامه

- آشنایی با اصول علم رجال، سیدعلی دلبری، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۱ش.
- الاجتهاد و التقليد، سیدروح الله خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، اول، ۱۴۲۶ق.
- الاجتهاد و التقليد، ضیاءالدین عراقی، قم: نوید اسلام، اول، ۱۳۸۸ش.
- أحكام الخلل في الصلاة، مرتضى انصاری، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، اول، ۱۴۱۳ق.
- اصول علم الرجال بين النظرية و التطبيق، مسلم داوری، مقرّر: محمدعلی صالح المعلم، قم: مؤسسة المحبّين للطباعة و النشر، دوم، ۱۴۲۶ق.
- الأمالی، محمد بن حسن طوسی، قم: انتشارات دارالثقافه، ۱۴۱۴ق.
- تهذيب الأحكام، محمد بن حسن طوسی، تصحیح: حسن موسوی خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، سیداحمد خوانساری، قم: مؤسسه اسماعیلیان، دوم، ۱۴۰۵ق.
- الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، یوسف بحرانی، تصحیح: محمدتقی ایروانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.
- دانش درایة الحدیث، سیدعلی دلبری، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، اول، ۱۳۸۰ش.
- دانش درایة الحدیث، محمدحسن ربانی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، اول، ۱۳۸۰ش.

دراسات فی علم الأصول تقریراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيد أبوالقاسم الخويي، سيد علي هاشمي شاهرودي، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت عليه السلام، اول، ۱۴۱۹ق.

ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، محمد بن مكي عاملي، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، اول، ۱۴۱۹ق.

رجال الشيخ الطوسي، محمد بن حسن طوسي، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ۱۴۱۵ق.

رجال الكشي، محمد بن عمر كشي، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.

رجال النجاشي، احمد بن علي نجاشي، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ۱۴۰۷ق.

رسالة القواعد، محمدكريم خان كرمانى، كرمان: مطبعة السعادة، بي تا.

رسالة في التحريم من جهة المصاهرة، مرتضى انصاري، قم: منشورات دارالذخائر، اول، ۱۴۱۱ق. (اين رساله همراه كتاب المكاسب چاپ شده است).

رسالة في الرضاع، مرتضى انصاري، قم: منشورات دارالذخائر، اول، ۱۴۱۱ق. (اين رساله همراه كتاب المكاسب چاپ شده است).

رسالة في المواريث، مرتضى انصاري، قم: كنگره جهاني بزرگداشت شيخ انصاري، اول، ۱۴۱۵ق.

رسالة في الوصايا، مرتضى انصاري، قم: كنگره جهاني بزرگداشت شيخ انصاري، اول، ۱۴۱۵ق.

الرسائل، سيدروح الله خميني، قم: مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، اول، ۱۴۱۰ق. روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، زين الدين عاملي، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، اول، ۱۴۰۲ق.

عدة الرجال، محسن اعرجي كاظمي، قم: اسماعيليان، ۱۴۱۵ق.

العدة في أصول الفقه، محمد بن حسن طوسي، قم: چاپخانه ستاره، ۱۴۱۷ق.

الغيبه، محمد بن حسن طوسي، تحقيق: شيخ عبادالله طهراني و شيخ علي احمد ناصح، قم: مؤسسة المعارف الاسلامية، اول، ۱۴۱۱ق.

فرائد الأصول، مرتضى انصاري، قم: مجمع الفكر الإسلامي، هشتم، ۱۴۲۸ق.

فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بيت عليه السلام، جمعی از پژوهشگران، زیر نظر: سيد محمود هاشمي شاهرودي، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت عليه السلام، اول، ۱۴۲۶ق.

- الفصول الغروية في الأصول الفقهية، محمد حسين اصفهاني، قم: دار إحياء العلوم الإسلامية،
 أول، ۱۴۰۴ق.
- فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنّفين و أصحاب الأصول، محمد بن حسن
 طوسي، قم: ستاره، ۱۴۲۰ق.
- الفوائد الرجالية (چاپ شده به همراه رجال خاقاني)، محمد باقر بهبهاني، قم: مكتب الاعلام
 الإسلامي، دوم، ۱۴۰۴ق.
- الفوائد المدنية، محمد امين استرآبادي، مصحح: رحمت الله رحمتي اراكي، قم: دفتر
 انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دوم، ۱۴۲۶ق.
- قاموس الرجال، محمد تقی شوشتری، قم: دفتر انتشارات اسلامي، دوم، ۱۴۱۰ق.
- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، تصحيح: دارالحدیث، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
- كتاب الخمس، مرتضى انصاری، قم: كنگره جهانی بزرگداشت شيخ انصاری، أول، ۱۴۱۵ق.
- كتاب الصلاة، مرتضى انصاری، قم: كنگره جهانی بزرگداشت شيخ انصاری، أول، ۱۴۱۵ق.
- كتاب الصوم، انصاری، مرتضى انصاری، قم: كنگره جهانی بزرگداشت شيخ انصاری، أول،
 ۱۴۱۳ق.
- كتاب الطهارة، مرتضى انصاری، قم: كنگره جهانی بزرگداشت شيخ اعظم انصاری، أول،
 ۱۴۱۵ق.
- كتاب المكاسب، مرتضى انصاری، قم: مجمع الفكر الإسلامي، یازدهم، ۱۴۲۸ق.
- كتاب النكاح، مرتضى انصاری، قم: كنگره جهانی بزرگداشت شيخ انصاری، أول، ۱۴۱۵ق.
- كشف الرموز في شرح مختصر النافع، حسن بن أبي طالب فاضل آبي، قم: دفتر انتشارات
 اسلامي، سوم، ۴۱۷ق.
- كليات في علم الرجال، جعفر سبحاني، قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه
 المدرسين، چهارم، ۱۴۲۱ق.
- مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين عاملي، مصحح: گروه پژوهش مؤسسه
 معارف اسلامي، قم: مؤسسه المعارف الإسلاميه، ۱۴۱۳ق.
- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، میرزا حسین نوری، مصحح: گروه پژوهش مؤسسه آل
 البيت، بیروت: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.

- مطرح الأنظار، مرتضى انصاری، مقرّر: میرزا ابوالقاسم کلانتری طهرانی، قم: مجمع الفکر الاسلامی، اول، ۱۴۲۵ق.
- معتمد العروة الوثقی، مقرّر: سیدرضا موسوی خلخالی، قم: منشورات مدرسة دارالعلم، دوم، ۱۴۱۶ق.
- معجم رجال الحديث، سید ابوالقاسم خویی، پنجم، ۱۴۱۳ق.
- مقباس الهدایة، عبدالله مامقانی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول، ۱۴۱۱ق.
- المکاسب المحشی، سید محمد کلانتر، قم: دارالکتاب، ۱۴۱۰ق.
- منتهی المقال فی أحوال الرجال، محمد بن اسماعیل حائری مازندرانی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول، ۱۴۱۶ق.
- موسوعة الإمام الخوئی، سید ابوالقاسم خویی، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، اول، ۱۴۱۸ق.
- نهاية التقرير، سید حسین بروجردی، مقرّر: محمد فاضل لنکرانی، قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار علیهم السلام، سوم، ۱۴۲۰ق.
- نهاية الدراية، حسن صدر، قم: نشر المشعر، بی تا.
- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن حسن حرّ عاملی، تصحیح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
- ولاية الفقيه، سید مصطفی خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، اول، بی تا.

روایات «من بلغ» راهبردی از سوی صادقین علیهم السلام در برابر اختلاف احادیث

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۰۶

سیده طاهره سیدناری^۱
حسین ستار^۲

چکیده

برخی از اخبار «من بلغ» قاعده تسامح در ادله سنن را استنباط کرده و برخی دیگر به دلیل عدم صحت این قاعده، اخبار مذکور را موضوعه دانسته‌اند. به نظر نگارندگان، غفلت از فضای صدور روایات «من بلغ» سبب نزاع در مفاد این اخبار شده است. اولین بار روایات «من بلغ» در شیعه از زبان صادقین علیهم السلام بیان شده است. در این زمان، اختلاف حدیث یکی از گفتمان‌های جدی و مهم بود. از این رو، اخبار «من بلغ» به عنوان راهبردی از سوی صادقین علیهم السلام در آن عصر است؛ بدین معنا که با توجه به شدت اختلاف احادیث (شامل جعل و آسیب‌های حدیثی) در آن عصر ممکن است مردم به روایتی غیر صحیح عمل نموده باشند. در چنین شرایطی امام فرمودند که فرد پاداش عمل خود را دریافت خواهد نمود. از این رو، روایات مذکور تنها صبغه کلامی دارد. البته روایات «من بلغ» برای زمان‌های بعد از صادقین علیهم السلام و تا زمان حاضر نیز کارایی لازم را دارد.

کلیدواژه‌ها: اخبار «من بلغ»، تسامح در ادله سنن، جعل، اختلاف احادیث.

مقدمه

مفاد اجمالی روایات «من بلغ» این است که اگر کسی خبری دال بر ثواب به او رسید و وی آن عمل را انجام داد، پاداش آن را دریافت نموده است؛ هرچند آن خبر صحیح نبوده و یا آن گونه که به وی رسیده، نبوده باشد. در اهمیت بحث درباره روایات «من بلغ» همین بس که

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول) (seyed2nari@gmail.com).

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (sattar@kashanu.ac.ir).

این روایات تکیه‌گاه قاعده «تسامح در ادله سنن» است و این قاعده در میان فقها و اصولیان مورد توجه فراوان قرار گرفته است. مقالات متعددی از زاویه فقهی، اصولی و حدیثی درباره روایات «من بلغ» و قاعده «تسامح در ادله سنن» نگاشته شده است. برخی از این آثار درباره روایات «من بلغ» به بررسی سندی، متنی و دلالتی روایات،^۱ موافقان و مخالفان قاعده «تسامح در ادله سنن» و نقد ادله هر کدام^۲ است؛ در حالی که نگارندگان با رویکردی نو و متفاوت به روایات پرداخته‌اند. وجه تمایز نوشتار حاضر با سایر مقالات نگاشته شده، در این است که به فضای صدور روایات «من بلغ» توجه شده است. با توجه به این که این روایات در منابع شیعی تنها از سوی صادقین علیهم السلام بیان شده است، تلاش شده با توجه به فضای صدور احادیث مذکور، به فهم صحیح آن دست یابیم.

با توجه به فراوانی مقالات نگاشته شده، سعی در مقاله حاضر این است که از تکرار جلوگیری نموده و به صورت مختصر دیدگاه‌ها مطرح گردد. برای پژوهش فوق، علاوه بر تتبع فراوان در مقالات و پایان نامه‌ها، سعی شده است تا ابتدا از عدم آسیب روایات «من بلغ» اطمینان حاصل شود. برای رسیدن به این مهم، دقت فراوان در اختلاف‌های سندی و متنی روایات «من بلغ» و جستجوی آن در منابع شیعه و نیز نرم افزار «کتابخانه فریقین» صورت گرفته است. جستجوی قسمت‌های مختلف روایات «من بلغ» در نرم افزار «جامع الأحادیث» - که چهار آسیب‌های حدیثی، هم چون تقطیع و یا پاسخ به سؤال فردی نشده باشد - هم مورد توجه قرار گرفته است

۱. روایات «من بلغ» در منابع شیعه

روایات «من بلغ» در منابع شیعی در کتاب المحاسن (دو حدیث)، الکافی (دو حدیث) و ثواب الأعمال و عقاب الأعمال (یک حدیث) آمده است. سه روایت از مجموع پنج روایت - که در آن قید «نبی» یا «رسول الله صلی الله علیه و آله» به کار رفته است - عبارت‌اند از:

دو روایت کتاب المحاسن:

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله شَيْءٌ فِيهِ الثَّوَابُ، فَفَعَلَ ذَلِكَ طَلَبَ

۱. رک: «بررسی متنی و سندی روایات من بلغ»، ص ۴۲ - ۷۲؛ «نقد تسری انگاره فقهی تسامح در ادله سنن به ارزیابی

سند روایات اخلاقی، ص ۱۲ - ۱۹؛ «بررسی تسامح در ادله سنن».

۲. رک: «قاعده تسامح در روش‌شناسی تفکر نقدی امام خمینی (س)»، ص ۱۵ - ۲۵

۳. در وسائل الشیعه و بحار الأنوار به جای فیه، «من» آمده است.

قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ كَانَ لَهُ ذَلِكَ الثَّوَابُ، وَإِنْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ لَمْ يَقُلْهُ.^١

٢. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ، فَعَمِلَهُ كَانَ أَجْرُ ذَلِكَ لَهُ، وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَقُلْهُ.^٢

شیخ حرعاملی روایت مذکور را در عنوان «فی الإکتثار من العبادة» با اندکی تفاوت در متن آورده است:

قَالَ ﷺ: مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ، فَعَمِلَ بِهِ كَانَ لَهُ أَجْرُ ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَقُلْهُ.^٣

دو روایت الکافی نیز عبارت اند از:

١. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: مَنْ سَمِعَ شَيْئًا مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ.^٤

٢. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الرَّعْفَرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ﷺ يَقُولُ: مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ عَلَى عَمَلٍ، فَعَمِلَ ذَلِكَ الْعَمَلَ التَّمَسَّ ذَلِكَ الثَّوَابِ أَوْتِيَهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْحَدِيثُ كَمَا بَلَغَهُ.^٥

ابن فهد حلی روایتی را به نقل از صدوق از کلینی آورده است؛ اما اصل روایت در کتب صدوق یافت نشد:

رَوَى الصَّدُوقُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ بِطَرِيقِهِ إِلَى الْأَمَّةِ ﷺ: أَنَّ مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ كَانَ لَهُ مِنَ الثَّوَابِ مَا بَلَغَهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا نُقِلَ إِلَيْهِ.^٦

حرعاملی نیز این روایت را به نقل از ابن فهد حلی آورده است.^٧

از آنجایی که سایر مقالات به صورت بسیار تفصیلی به بررسی سندی اخبار «من بلغ»

١. المحاسن، ج ١، ص ٢٥؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٦؛ وسائل الشیعة، ج ١، ص ٨١.

٢. المحاسن، ج ١، ص ٢٥؛ وسائل الشیعة، ج ١، ص ٨١؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٦.

٣. هداية الأمة إلى أحكام الأئمة ﷺ، ج ١، ص ٤٣.

٤. الکافی، ج ٢، ص ٨٧؛ هداية الأمة إلى أحكام الأئمة ﷺ، ج ١، ص ٨١ و ٨٢؛ إقبال الأعمال، ج ٢، ص ٦٢٧.

٥. الکافی، ج ٢، ص ٨٧؛ إقبال الأعمال، ج ٢، ص ٦٢٧؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٦؛ هداية الأمة إلى أحكام الأئمة ﷺ، ج ١، ص ٨٢.

٦. عدة الداعي ونجاح الساعي، ص ١٢ و ١٣.

٧. وسائل الشیعة، ج ١، ص ٨٢.

پرداخته‌اند، از تکرار آن پرهیز و به پژوهش‌های بررسی شده، ارجاع داده می‌شود.^۱ گزارش اجمالی بررسی‌های انجام شده بدین شرح است که تنها سند روایت اول از الکافی صحیح است.

روایت کتاب ثواب الأعمال و عقاب الأعمال عبارت است از:

أَبِيٌّ قَالَ: حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ مُوسَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ هَاشِمِ بْنِ صَفْوَانَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ مِنْ خَيْرٍ فَعَمِلَهُ^۲ كَانَ لَهُ أَجْرُ ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم لَمْ يَقُلْهُ.^۳

در سند این روایت باید توجه نمود که فردی به نام «هاشم بن صفوان» وجود ندارد. سند تنها در کتاب ثواب الأعمال و عقاب الأعمال این گونه نقل شده است و در سایر منابع به جای آن، هشام، عن صفوان آمده است که مراد، هشام بن سالم عن صفوان الجمال است.^۴ سید بن طاووس نیز روایت مذکور را به نقل از صدوق با اندک تفاوتی در متن آورده است؛ بدین صورت که واژه ثواب را ذکر نکرده است:

فَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ رُوَيْنَا بِإِسْنَادِنَا إِلَى أَبِي جَعْفَرِ بْنِ بَابُوَيْهِ - رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ - مِنْ كِتَابِ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ فِيمَا رَوَاهُ بِإِسْنَادِهِ إِلَى صَفْوَانَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ كَانَ لَهُ أَجْرُ ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم لَمْ يَقُلْهُ.^۵

۲. دیدگاه‌های مختلف درباره دلالت روایات «من بلغ»

۲-۱. جعلی بودن روایات «من بلغ»

در بین مقالات نگاشته شده درباره روایات «من بلغ»، تنها آقای باقری در مقاله خویش «بررسی متنی و سندی روایات من بلغ»، روایات «من بلغ» را جعلی و با قرآن، سنت قطعی و مسلمات علم حدیث در تعارض دانسته است.^۶ در مقاله دیگر، روایات «من بلغ» صریحاً

۱. «بررسی متنی و سندی روایات من بلغ»، ص ۴۲ - ۵۶؛ «بررسی تسامح در ادله سنن»، ص ۳۰ و ۳۱؛ «تسامح در سند

روایات طبی»، ص ۹۳؛ «نقد تسری انگاره فقهی تسامح در ادله سنن به ارزیابی سند روایات اخلاقی»، ص ۱۲ - ۱۳.

۲. در سایر منابع این قسمت سند بدین گونه آمده است: عَنْ هِشَامٍ، عَنْ صَفْوَانَ.

۳. الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ (إقبال الأعمال، ج ۲، ص ۶۲۷).

۴. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۱۳۲.

۵. الوافی، ج ۴، ص ۳۷۰؛ وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۸۰؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۵۶.

۶. إقبال الأعمال، ج ۲، ص ۵۵۶ و ۶۲۷.

۷. «بررسی متنی و سندی روایات من بلغ»، ص ۶۱ - ۷۰.

جعلی شمرده نشده، اما آن‌ها را از مبنا دارای اشکال می‌داند و دلیل وی نیز ارزیابی رجالی احادیث مذکور است.^۱ همچنین هاشم معروف حسنی نیز به نقش جاعلان حدیث در اخلاق، فضایل، ثواب و طاعات و... پرداخته و در ادامه جعلی بودن احادیث «من بلغ» را بیان می‌کند.^۲

۲-۲. قاعده تسامح در ادله سنن دستاورد روایات «من بلغ»

برای روایات «من بلغ»، دلالت‌های متفاوتی بیان شده است که دلیل آن به مراد از واژه ثواب در روایت بازمی‌گردد. افرادی که از واژه ثواب در روایات «من بلغ»، عبادات و اعمال مستحبی را برداشت کرده‌اند، قایل به قاعده «تسامح در ادله سنن» شده‌اند. قاعده تسامح در ادله سنن به این معنا که شرایط حجیت خبر واحد، مانند: اسلام، عدالت، ضبط، در روایات دال بر مستحبات شرط نیست و به قول شهید ثانی، عمل به اخبار ضعیف در قصص، مواظب و فضایل اعمال جایز است؛ نه در صفات خدا و احکام حلال و حرام و این دیدگاه خوب است تا جایی که ضعف خبر تا حد جعل نباشد.^۳ طبق دیدگاه مشهور در میان فقیهان به استناد روایات «من بلغ»، قاعده تسامح در ادله سنن از حجیت و اعتبار لازم برخوردار است.^۴ روایات مذکور، مهم‌ترین دلیل قاعده «تسامح در ادله سنن» است.^۵

دلایل دیگر برای اثبات قاعده مذکور، شایستگی لازم را برای اثبات ندارد و بیشترین مباحث درباره قاعده تسامح در ادله سنن مربوط به مفاد این اخبار است.^۶ طبق گزارش‌های دیگران، در بین متقدمان، چنین قاعده‌ای از روایات «من بلغ» استنباط نشده است. سید بن طاوس اولین فردی است که نظریه تسامح در ادله سنن را با استناد به روایات «من بلغ» مطرح نموده و کسی تا قبل از وی چنین برداشتی از روایات «من بلغ» نکرده است؛ اما وی لفظ «تسامح» را به کار نبرده است.^۷ شهید اول لفظ تسامح را درباره احادیث فضایل به کار برده است و بر این باور است که اهل علم، درباره احادیث فضایل تسامح می‌کنند.^۸

۱. «قاعده تسامح در روش‌شناسی تفکر نقدی امام خمینی (س)»، ص ۲۴.

۲. اخبار و آثار ساختگی (سیری انتقادی در حدیث)، ص ۲۰۶ - ۲۱۱.

۳. الرسائل الاربع، ج ۴، ص ۵؛ الرعاية في علم الدراية، ج ۱، ص ۹۴.

۴. «تسامح در ادله سنن، قاعده‌ای ناکارآمد»، ص ۷.

۵. موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت (علیهم‌السلام)، ج ۱۱، ص ۲۱۱.

۶. قاعده تسامح در ادله سنن، ص ۲۶.

۷. «اعتبارسنجی و مفهوم‌شناسی احادیث من بلغ»، ص ۱۲.

۸. ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۲، ص ۳۴.

پس از وی، ابن فهد حلی در مقدمه کتاب *عدة الداعی و نجاح الساعی*، هدف از نگارش کتاب را ترغیب در دعا و حسن ظن به خدا بیان می‌کند و سپس روایات «من بلغ» را ذکر کرده و بعد از آن نوشته است:

فصار هذا المعنى مجمعاً عليه عند الفريقين.^۱

روشن است که وی نیز با توجه به موضوع کتابش و ذکر روایات «من بلغ» در مقدمه کتاب، مراد از ثواب را دعا دانسته است.

بعد از آن، مجلسی اول، با تکیه بر روایات «من بلغ»، قاعده تسامح در ادله سنن را در مصادیق گوناگون فقهی تطبیق داده است.^۲ مجلسی دوم نیز گفته است که از اخبار «من بلغ» که میان فریقین شهرت دارد تسامح به دست می‌آید و سپس اشکالات مطرح از جانب مخالفان را پاسخ داده است.^۳

صاحب جواهر در ابواب گوناگون فقه به این قاعده استناد کرده است.^۴ از دیگر طرفداران قاعده مورد بحث میرداماد^۵ و شیخ بهایی هستند. شیخ بهایی به اندازه‌ای این قاعده را گسترانده که گفته است احتمال دارد بلوغ عمومیت داشته باشد؛ چه رسیدن از طریق روایت یا فتوا یا مذاکره یا مانند آن باشد.^۶

شیخ انصاری در این زمینه رساله‌ای تدوین نموده و اشکالات وارد شده به قاعده را مطرح و بدان پاسخ داده است.^۷ بجنوردی نیز از روایات «من بلغ»، تسامح را در مستحبات استنباط کرده است.^۸ به اعتقاد نگارنده مقاله «نخستین جریان انتقادی حدیث شیعه»، اخبار «من بلغ» ناظر بر روایات نبوی و بیشتر عمل‌گرایانه و حاوی فضایل اعمال است.^۹ لذا می‌توان نتیجه گرفت که وی از روایات «من بلغ» قاعده تسامح در ادله سنن را استنباط نموده

۱. *عدة الداعی و نجاح الساعی*، ص ۱۳.

۲. *روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۴۵۴ - ۴۵۵.

۳. *بحار الأنوار*، ج ۲، ص ۲۵۷ - ۲۵۶؛ *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، ج ۸، ص ۱۱۲ - ۱۱۵.

۴. *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، ج ۱، ص ۲۶؛ ج ۹، ص ۱۲۷؛ ج ۱۰، ص ۱۷۳ و ۲۲۳.

۵. *الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة*، ج ۱، ص ۱۸۹.

۶. *شرح الکافی - الأصول و الروضة*، ج ۸، ص ۲۶۰.

۷. *رسائل فقهیة*، ص ۱۳۳ - ۱۷۴.

۸. *القواعد الفقهیة*، ج ۳، ص ۳۲۸.

۹. *نخستین جریان انتقادی حدیث شیعه*، ص ۴۰.

است. دلیل وی از این گونه استنباط، حلقه مشترک اسناد روایات «من بلغ»؛ یعنی هشام بن سالم است. نویسنده نوشتاریاد شده، با ذکر جریان های مختلف حدیثی، از جریانی به نام جریان «عمل گرا» یاد می نماید. او این جریان را این گونه معرفی می نماید که به سنن و مناسک توجه خاصی داشتند و با احادیث حاوی فضایل برخوردار خوش بینانه دارند. هشام بن سالم و برخی شاگردان وی، همچون ابن ابی عمیر، صفوان بن یحیی را در این جریان جای داده است. روایاتی نیز از باب استشهاد ذکر می کند که هشام بن سالم راوی روایات مربوط به فضایل دعا، تسبیح، و... است.^۱

به نظر می رسد آقای فرقان گوهر با پیش فرض دلالت روایات «من بلغ» بر مستحبات و صحت استنباط قاعده تسامح در ادله سنن از اخبار «من بلغ»، هشام بن سالم را قضاوت نموده و بر اساس آن، جریانی به نام جریان عمل گرا کشف کرده؛ در حالی که در تاریخ گزارشی از جریانی به نام جریان عمل گرا نیامده است و بر اساس این که هشام بن سالم راوی چندین روایت مرتبط با فضایل است، نمی توان این گونه نتیجه گرفت که وی نسبت روایات فضایل خوش بینانه و اهل تسامح است. از شخصیت کلامی وی نیز به دور است که توجهی به صحت روایت نکند و تنها دغدغه عمل داشته باشد.^۲

۲ - ۳. عدم صحت قاعده تسامح در ادله سنن بر پایه روایات «من بلغ»

افرادی در برابر قاعده تسامح در ادله سنن ایستاده اند و از روایات «من بلغ»، استحباب برداشت نکرده و گفته اند: استحباب نیز حکم شرعی است که ثابت شدن آن نیاز به دلیل معتبر دارد. قایلان این دیدگاه عبارت اند از: بحرانی،^۳ موسوی عاملی،^۴ خوئی^۵ و طباطبائی الحکیم.^۶

ساده ترین دلیل مخالفت با این قاعده می تواند این باشد که پذیرش قاعده «تسامح در

۱. همان، ص ۳۰ و ۳۱.

۲. با توجه به تفحص نگارنده پژوهش مستقلی درباره هشام بن سالم و عمل گرایی وی انجام نشده است. اگر این فرضیه اثبات شود، امکان دارد وی - که راوی روایات من بلغ است - به درستی منظور امام را متوجه نشده باشد.

۳. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۴، ص ۱۹۷.

۴. مدارک الأحكام، ج ۱، ص ۱۳.

۵. موسوعة الامام الخوئی، ج ۴، ص ۳۶۲.

۶. مصباح المنهاج الطهارة، ج ۳، ص ۲۲۱.

ادله سنن» یعنی پذیرش نوآوری و بدعت در اسلام که چنین چیزی حرام است. دلیل دیگر مخالفان، توجه به ماده «بلغ» است. مخالفان قاعده تسامح پس از بررسی دقیق در استعمالات قرآنی و روایی این ماده و مشتقات آن، چنین نتیجه می‌گیرند که تا خبری به نحو کامل با بیانی رسا، سندی صحیح و تردیدناپذیر به کسی نرسد، بلوغ و بلاغ صدق نمی‌کند. در نتیجه، اخبار «من بلغ» مربوط به مواردی است که سلسله سند کاملاً صحیح، قابل اعتماد و از نظر دلالت و جهت صدور روشن و رسا باشد. در این صورت، «بلغ» صدق می‌کند؛ و گرنه باید تعبیرهای دیگری چون «زوی، قیل» به کار رود.^۱

دلیل دیگر مخالفان قاعده «تسامح در ادله سنن» توجه به واژه ثواب در روایات «من بلغ» است. ثواب طبق معنای لغوی و قرآنی مطلق جزا و نتیجه عمل برای امور خیر^۲ و شر^۳ استعمال شده است و ثواب، هر عملی را، اعم از واجب، مستحب، ترک حرام و یا مکروه شامل می‌شود. لذا اخبار «من بلغ» درصدد بیان قاعده تسامح در ادله سنن نیست، بلکه برای رفع تردید مکلفان در مقام عمل است؛ نه حذف شرایط حجیت خبر واحد.^۴

آقای کریمیان پا را فراتر نهاده و ثواب را در روایات «من بلغ» شامل احکام الزامی، اعم از واجب، حرام و غیر الزامی، یعنی مستحب و مکروه و حتی احکام غیر فقهی، همانند اعتقادات بیان می‌کند. وی مفاد روایات «من بلغ» را اعطای ثواب بدون استنباط احکام شرعی بیان می‌کند؛ بدین صورت که اگر کسی بر اساس شرایط حجیت خبر واحد عمل نمود و بعد معلوم شد آن خبر واقعیت نداشته و یا در نقل آن خطایی رخ داده است، خداوند ثواب آن عمل را به عمل کننده می‌دهد؛ خواه آن عمل واجب، مستحب، ترک حرام و یا ترک مکروه باشد.^۵

نگارنده برای فهم معنای ثواب در روایات، در کتاب الوافی - که جامع کتب اربعه است و روایات تکراری را حذف نموده است - و کتاب ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، واژه «ثواب» را جستجو نموده و بدین نتیجه دست یافته که ثواب به طور غالبی برای پاداش، به ویژه پاداش امور مستحب به کار رفته است. همچنین، این واژه برای مطلق جزا و پاداش (نه فقط به

۱. اخلاق اسلامی و کاربری قاعده تسامح در ادله سنن، ص ۷۹.

۲. سوره مائده، آیه ۸۵.

۳. سوره مطفقین، آیه ۳۶.

۴. «تسامح در سند روایات طی» ص ۹۵.

۵. «اعتبارسنجی و مفهوم‌شناسی احادیث من بلغ»، ص ۱۸.

معنای مثبت / پاداش) به کار رفته است؛ به عنوان نمونه:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: الْحُجُّ حَجَّانِ حَجٌّ لِلَّهِ وَحَجٌّ لِلنَّاسِ، فَحَجَّ لِلَّهِ كَانَ ثَوَابُهُ عَلَى اللَّهِ الْجَنَّةَ، وَمَنْ حَجَّ لِلنَّاسِ كَانَ ثَوَابُهُ عَلَى النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.^۱

به ندرت نیز برای امور واجب، مانند ثواب روزه ماه رمضان^۲ و ثواب حج استعمال شده است. در روایتی نیز به نقل از امام صادق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ آمده است که برای کسی که به حق ما جاهل باشد، ثوابی نیست.^۳ پس برای معرفت - که در دایره اندیشه است - نیز واژه ثواب کارآیی دارد. برای مخالفت با هوی نیز واژه ثواب ذکر شده است.^۴ در کتاب الوافی در پانزده مورد نیز ثواب با عقاب هم نشین شده است.^۵

به نظر نگارندگان، از آن جایی که ثواب در لغت،^۶ قرآن و در یک روایت برای مطلق جزا به کار رفته است و دلیلی برای تقیید آن به پاداش برای اعمال مستحبی وجود ندارد، لذا دایره عملکرد روایات «من بلغ» شامل تمامی احکام، اعم از واجب و حرام، مستحب و مکروه است. از آن جایی که طبق روایت مذکور برای مخالفت با هوی - که در مورد ترک عمل نیز تطابق دارد - ثواب استعمال شده است. لذا ترک حرام نیز در دامنه روایات «من بلغ» قرار دارد؛ همچنان که شیخ صدوق این عنوان باب را برای یک روایت قرار داده است: «ثواب من ترک شهوة حاضرة لموعود لم يره»؛ پاداش آن کس که لذت امروز را به خاطر پاداش نادیده فردا ترک کند.^۷

سایر روایات نیز بیان گر عدم تکیه گاه بودن روایات «من بلغ» برای قاعده «تسامح در ادلة سنن» است. روایتی با سند موثق و مسند از امام صادق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نقل شده است که عمل کننده بدون بصیرت مانند رونده ای است که بیراهه می رود و هر چند شتاب کند، از هدف دورتر گردد.^۸ بابی تحت عنوان «بَابُ عَدَمِ جَوَازِ تَقْلِيدِ غَيْرِ الْمَعْصُومِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي مِمَّا يَقُولُ بِرَأْيِهِ وَفِيمَا لَا

۱. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۵۰.

۲. همان، ص ۶۶ و روایت دیگر، ص ۶۸.

۳. همان، ص ۲۰۴.

۴. الوافی، ج ۲۶، ص ۲۸۰.

۵. به طور نمونه: همان، ج ۱، ص ۵۳۵؛ ج ۴، ص ۱۷۰؛ ج ۸، ص ۱۱۵۳.

۶. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۱۸۰.

۷. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۱۷۷.

۸. الکافی، ج ۱، ص ۴۳.

يَعْمَلُ فِيهِ بِنَصِّ عَنْهُمْ (علیهم السلام) در وسائل الشیعه^۱ بیان گراین است که نباید حکمی را از غیر معصوم پذیرفت و بدون بررسی، روایتی را قبول و عمل کرد. لذا قاعده «تسامح در ادلة سنن» صحیح نیست.

۳. فضای صادقین (علیهم السلام)

از آنجایی که روایات «من بلغ» در منابع شیعی برای اولین بار و تنها از سوی صادقین (ع) بیان شده است، دانستن فضای آن عصر و جریان های آن زمان مخاطب را به فهم بهتر احادیث یاری می نماید و این همان نکته مهمی است که در سایر مقالات و کتب از آن غفلت شده است و سبب عدم فهم صحیح دلالت روایات «من بلغ» شده و باعث شده عده ای از یک سواز آن قاعده «تسامح در ادلة سنن» را استخراج نمایند و از سوی دیگر، عده ای برای مخالفت با قاعده مذکور روایات «من بلغ» را جعلی بپندارند؛ در صورتی که بهتر بود با مبنای مخالفت با تسامح در ادله سنن درباره روایات «من بلغ» ارائه نظر نمایند و بلکه سعی در فهم صحیح روایات «من بلغ» با تکیه بردانش علوم حدیث نمایند. یکی از مسائل مهم در فقه الحدیث توجه به عصر صدور روایت است. لذا ابتدا به توصیف زمان صادقین (علیهم السلام) پرداخته می شود.

بین تمامی شرایط حاکم بر زمان صادقین (علیهم السلام) تنها به شرایطی پرداخته می شود که با روایات «من بلغ» مرتبط باشد و به فهم این روایات کمک نماید.

۳-۱. تنوع و گسترش جریانات فقهی و کلامی و تلاش در جعل حدیث

عصر امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) از نظر تنوع و گسترش جریانات مختلف فکری عصری حساس بود و هر یک از گروه ها سعی در تثبیت و رشد خود داشتند. این جریان ها عبارت اند از:

الف) مذاهب کلامی اهل سنت؛ مانند: مرجئه، معتزله، قدریه، خوارج با شعب متعدد آن.

ب) مشرب های فقهی متشکل از اصحاب رأی و قیاس، اصحاب نقل و حدیث در اهل سنت.

ج) فرق و مذاهب شیعه؛ مانند: کیسانیه، زیدیه و امامیه.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۲۴.

د) گروه‌های الحادی و انحرافی؛ مثل: زنادقه و غلات شیعه.^۱

جریانات فوق و همچنین صوفیه، بتریه، جارودیه و اسماعیلیه، هر یک از تفسیر به رأی یا جعل و تحریف حدیث ابایی نداشته‌اند.^۲ جریان‌های فوق و عواملی همچون گستردگی جامعه اسلامی، علاقه مردم به نقل حدیث، آزادی نگارش پس از ممنوعیت صد ساله نسبت به حدیث اهل سنت و تقیه باعث شد شناخت حدیث صحیح از جعلی در دوران صادقین علیهم‌السلام اهمیت ویژه‌ای یابد.^۳

فرقه دیگر مرتبط با فضای صدور روایات «من بلغ»، صوفیه است. جعل حدیث و دروغ‌گویی صوفیان و اهل زهد و عبادت بین علمای دین شایع بود. مغربی در فتح الملک العلی می‌نویسد:

دروغ بین گروهی متعصب از اهل سنت رایج داشت. همچنین بین قصاص و وعاظ که بهترین آن‌ها زهاد و عباد بودند؛ تا جایی که یحیی بن قطان گوید هیچ کس را بیشتر از اهل زهد و خیر، دروغ‌گو نیافتم.

ابن صلاح نیز می‌گوید:

بیشترین ضرر از جانب قومی است که منسوب به زهد هستند.^۴

سفیان ثوری پیشوای اهل تصوف، روایاتی را جعل و به امام صادق علیه‌السلام نسبت می‌داد. در روایتی آمده است که عده‌ای از اهل تصوف نزد امام صادق علیه‌السلام آمدند. فردی از آن‌ها روایاتی را از قول سفیان ثوری به نقل از امام صادق علیه‌السلام به حضرت عرضه نمود؛ در حالی که امام را نمی‌شناخت. حضرت بعد از شنیدن هر حدیث جعلی می‌فرمودند: ادامه بده. در پایان امام می‌فرمایند: اگر جعفر بن محمد علیه‌السلام به شما بگوید که من این‌ها را نگفته‌ام، باور می‌کنید؟ پاسخ داد: خیر. امام فرمودند: چرا؟ عرض کرد: چون چنان قول سفیان برای دیگران حجت بوده است که حتی اگر خود امام صادق علیه‌السلام بفرمایند من این‌ها را نگفته‌ام، مردم باور نمی‌کنند.^۵

۱. تاریخ عمومی حدیث بارویکرد تحلیلی، ص ۲۲۲.

۲. همان، ص ۲۷۴.

۳. همان، ص ۲۸۶.

۴. فتح الملک العلی، ج ۱، ص ۹۲.

۵. بحار الانوار، ج ۴۷، ص ۳۵۴.

۳ - ۲. احادیث مختلف و راهکارهای آن در عصر صادقین علیهم السلام

از پیامدهای وضع حدیث، اختلاف بین احادیث است که موجب سردرگمی افراد می‌شود. مسئله اختلاف احادیث همواره مورد توجه محدثان و متکلمان بوده و بایی به این موضوع اختصاص داده‌اند.^۱ یونس بن عبد الرحمن نیز کتابی با عنوان «إختلاف الحدیث» نگاشته است.^۲

حساس بودن شرایط و زمانه امام صادق علیه السلام در زمینه مختلف بودن احادیث را می‌توان از کثرت روایاتی دریافت که در «بَابُ وَجْهِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْأَحَادِيثِ الْمُخْتَلِفَةِ وَ كَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ بِهَا» کتاب وسائل الشیعة آمده است.^۳ در این باب ۴۸ روایت به عنوان راهکار و معیار برای حل احادیث مختلف بیان شده است که ۲۸ روایت آن از امام صادق علیه السلام است. تمام این روایات نشان‌گر حساس بودن اوضاع امام و مختلف بودن احادیث است که امام راهکارهایی را برای این مسئله بیان می‌نمایند.

نکته مهم دیگر، در بررسی روایات «من بلغ»، توجه به اصالت و محل سکونت روایان روایات «من بلغ» است که این مهم نیز در مقالات و کتب نگاشته شده قبلی مورد غفلت قرار گرفته و روایان تنها از لحاظ جرح و تعدیل مورد بررسی قرار گرفته‌اند. برخی از روایان روایات «من بلغ»، نظیر محمد بن سنان زاهری، محمد بن حسین بن ابی خطاب و هشام بن سالم (راوی مشترک سه روایت از اخبار «من بلغ») از روایت کوفی هستند. طبق روایتی دلیل افزایش اختلاف حدیث در کوفه افرادی هستند که با انگیزه دنیاطلبی روایتی را از امام می‌شنوند و بر اساس امیال خود بازگو و تأویل می‌کنند.^۴ در کوفه حضور زیادی از علمای شیعه و اهل سنت و مذاهب دیگر، همچنین دوری کوفه از مدینه - که مرکز نشر معارف اهل بیت علیهم السلام بود، زمینه مناظره و تضارب افکار و اندیشه‌ها، اختلافات و درگیری‌های زیاد در مسائل فقهی و کلامی شده بود.^۵

می‌توان گفت روایات «من بلغ»، راهبردی از سوی صادقین علیهم السلام در برابر اختلاف احادیث در آن عصر، به ویژه کوفه است. مراد از راهبردی بودن روایات «من بلغ» در برابر اختلاف

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۲؛ تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص ۱۴۶.

۲. فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ص ۵۱۱.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶.

۴. إختیار معرفة الرجال، ص ۱۳۶ - ۱۳۵.

۵. «جریان‌های حدیثی کوفه در عصر امام صادق علیه السلام»، ص ۱۳۳.

احادیث، این است که اگر افراد به روایتی جعلی و یا روایت دچار آسیب از سرناآگاهی عمل نمودند و با توجه به شدت اختلاف احادیث، از حکم واقعی اطلاع نیافتند و عملی را انجام دادند، پاداش خود را دریافت می‌کنند.

لازم به ذکر است توصیف زمان صادقین علیهم‌السلام برای فهم روایات «من بلغ» راه‌گشاست؛ ولی این بدان معنا نیست که روایات «من بلغ» تنها در آن زمان کارآیی داشته است. روایات جعلی و یا دچار آسیب تا زمان حاضر نیز در بین منابع وجود دارد و یا ممکن است فقهی در استنباط حکم واقعی در مواجهه با احادیث مختلف به حکم صحیح دست نیابد. در این دو صورت نیز مخاطبینی که به دیدگاه مرجع تقلید خود عمل می‌کنند، اما در واقع حکم واقعی معصوم نبوده است و یا با فرض صحت، به روایات فضایل و... عمل می‌کنند، اما در واقع جعل است، بر اساس روایات من بلغ پاداش خود را دریافت نموده‌اند. بنابراین، روایات من بلغ تا زمان حاضر و زمان‌های بعد نیز کارآیی لازم را دارد.

۴. دیدگاه نگارندگان درباره دلالت روایات «من بلغ»

حال با توجه به توصیف فضای عصر صادقین علیهم‌السلام احتمالات مختلفی را می‌توان برای دلالت روایات «من بلغ» در نظر گرفت:

۱. فراوانی جعل حدیث و رشد و توسعه انواع فرقه‌ها در زمان صادقین علیهم‌السلام این احتمال را به وجود می‌آورد که روایات «من بلغ» از سوی یکی از فرقه‌ها، همچون صوفیه و یا در دوره بعد از صادقین علیهم‌السلام توسط کرامیه و زهاد جعل شده باشد که سعی در ترغیب مردم در مستحبات و فضایل داشته‌اند. گروه کرامیه و افرادی که خود را زاهد می‌دانند، بر این باورند که دروغ بستن بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اگر سبب تقویت و پشتیبانی دین باشد، یا ایجاد رغبت و ترس نماید، جایز و نیکوست؛ زیرا عقاب برای دروغ بستن بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در جایی است که دروغ علیه ایشان باشد؛ نه دروغی که به نفع و سود ایشان است.^۱

آقای مهریزی در پژوهشی بر اساس کتاب موسوعة الأحادیث و الآثار الضعیفة و الموضوعة تعداد روایات جعلی در هر موضوعی را ذکر نموده و درباره فضایل القرآن، ۱۰۴۹ روایت جعلی برشمرده است.^۲ البته این احتمال در صورتی است که مراد از ثواب در روایات «من بلغ» تنها

۱. الأضواء على السنة المحمدية، ص ۱۰۴.

۲. «تحلیلی بر نگارش‌های الموضوعات در اهل سنت بر پایه کتاب موسوعة الأحادیث و الآثار الضعیفة و الموضوعة»، ص ۳۹۲.

پاداش اعمال مستحبی در نظر گرفته شود.

۲. بهتر است روایات «من بلغ» را جعل ندانست؛ زیرا از لحاظ منبع نیز قوت دارد و سند یکی از روایات «من بلغ» نیز صحیح است. لذا بهتر است عوامل صدور روایات «من بلغ» را با توجه زمان صادقین علیهم السلام تبیین نمود. سه مورد از ویژگی‌های عصر صادقین علیهم السلام بیان شد. در صورتی که معنای وسیع از ثواب در نظر گرفته شود و تمامی اعمال در دایره عملکرد «من بلغ» قرار گیرد، می‌توان چنین بیان نمود که با توجه به شدت اختلافات احادیث در عصر صادقین علیهم السلام و برجسته بودن گفتمان نقل حدیث در زمان امام باقر علیه السلام و توسعه کتابت حدیث در زمان امام صادق علیه السلام و در پی آن، افزایش جعل حدیث، وجود فرق مختلف و زیادت احادیث جعلی، سبب شده است تا احادیث صحیح به دست مردم نرسد و یا مردم بصیرت کافی نسبت به شناخت امام نداشتند و از دیگر افراد پیروی نموده باشند. لذا می‌توان چنین احتمال داد که در واقع، روایات «من بلغ» مربوط به فردی بوده است که انجام وظیفه نموده و بعد متوجه حکم واقعی شده است و یا ممکن است اصلاً متوجه حکم واقعی نشود. روایات «من بلغ» برای چنین مخاطبینی است که به روایات عمل کرده‌اند؛ به گمان این که صادر از معصوم هست، اما در واقع چنین نبوده است و نمی‌توان از این روایات قاعده تسامح استنباط نمود.

بر اساس روایت زیر، در صورت متفاوت بودن احادیث و ناچاری در مقام عمل، فرد اختیار دارد که به هر کدام که تمایل دارد، عمل نماید. در روایتی با سند صحیح، سماعه از امام صادق علیه السلام نقل کرده است:

درباره مردی که دو نفر از هم مذهبانش در امری متفاوت نظر می‌دهند و هر دو هم بر اساس روایت نظر می‌دهند؛ یکی از آنان امر و دیگری وی را نهی می‌کند، حال چگونه عمل نماید؟ امام فرمودند: عقب اندازد تا ملاقات کند کسی (امام) را که به او خبر دهد (خبر قطعی کسب کند) و تا آن زمان مختار است که به اختیار خود هرگونه خواست عمل نماید. در روایت دیگر است که از باب تسلیم و اختیار می‌تواند به هر کدام از دو روایت عمل کند.^۱ همچنین سایر روایاتی که به فرد اختیار عمل به یکی از دو حدیث متعارض را می‌دهد.^۲ به بیان دیگر، طبق روایات، در صورت عدم مرجح برای تشخیص احادیث مختلف، فرد اختیار داشته که به

۱. همان، ج ۱، ص ۶۶، ح ۷.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۲؛ عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة، ج ۴، ص ۱۳۳.

هریک از احادیث مختلف عمل نماید. حال، در صورتی که فرد روایتی را طبق اختیار خود عمل نموده است، اما در واقع، آن روایت از معصوم نبوده است، در این صورت می‌توان گفت روایات «من بلغ» در چنین شرایطی کارآیی لازم را دارد و در واقع، فرد از عمل خود بی‌بهره از ثواب نبوده است.

دلالت احتمالی دیگر که می‌توان برای اخبار «من بلغ» بیان نمود، این است که از آن جایی که در دو روایت از پنج روایت «من بلغ»، قید «عن النبی» ندارد و فرد هر حدیثی را از هر فردی بشنود و عمل کند، ثوابش را دریافت می‌نماید، احادیثی از غیر معصوم نیز می‌تواند در دایره عملکرد روایات «من بلغ» قرار گیرد؛ بدین معنا که افرادی در صورت عدم علم به حجت خدا و عدم شناخت امام، از پیشوایان فقهی سایر فرق و یا از اهل رأی و قیاس پیروی نمایند و بر اساس فتاوی آنان عمل کنند و در همان عصر صادقین علیهم‌السلام و یا بعد متوجه اشتباه خود شوند، لذا روایات «من بلغ» ناظر بر اعمال گذشته مردم است و احتمالاً امام چنین پیش‌بینی را نمودند که مردم بعداً متوجه خطای خود در پیروی از گروه‌های مختلف آن زمان شوند.

حسن بصری واعظ و زاهد معروف طبق نظر و رأی خود قرآن را تفسیر زاهدانه می‌نمود. زمانی که ابوسلمة بن عبد الرحمن از وی پرسید: آیا فتاوی تو بر اساس چیزهایی است که شنیده‌ای یا طبق رأی خود می‌گویی؟ جواب داد: به خدا سوگند! این گونه نیست که همه را شنیده باشم و اما رأی ما برای مردم بهتر از نظر و خرد آنان برای خودشان است.^۱ می‌توان برخی روایات او را در دایره عملکرد روایات «من بلغ» به شمار آورد.

حسن بصری گفته است خواندن آیه «ان یکاد...»^۲ درمان چشم زخم است.^۳ آقای حلیمی جلودار در این باره مقاله‌ای نگاشته و نتیجه پژوهش خود را این گونه بیان می‌کنند که ادعای دفع چشم زخم با آیه مذکور تنها به روایت حسن بصری برمی‌گردد که علاوه بر ضعف رجالی، روایت ایشان در تفاسیر اهل سنت مورد توجه قرار گرفته، سپس گسترش یافته و از این طریق به تفاسیر شیعه نیز انتقال یافته است.^۴

اگر روایات دیگری از حسن بصری و یا سایر افرادی را که تا قبل از صادقین علیهم‌السلام بودند،

۱. الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۱۶۵.

۲. سوره قلم، آیه ۵۱.

۳. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۵۱۳.

۴. «اعتبارسنجی روایت حسن بصری در کارآمدی آیه ﴿وَإِنْ يَكَادُ﴾ در دفع چشم زخم»، ص ۷۵.

بیابیم که دلالت بر پاداش عملی دارد و در واقع از معصوم نیست، در دایره عملکرد روایات «من بلغ» قرار می‌گیرد.

کوفه مرکز رأی و قیاس بود. سخنان افرادی، مثل عبد الله بن شبرمه بن طفیل، ابن ابی لیلی و ابوحنیفه نعمان بن ثابت - که اهل قیاس و فتوا بر اساس رأی بودند و مردم از باطل بودن آنان آگاهی نداشتند - نیز می‌تواند در دایره عملکرد روایات «من بلغ» قرار گیرد.

در سه روایت از روایات «من بلغ» قید «نبی» آمده است. این روایات را می‌توان ناظر بر جعل حدیث در مستحبات و فضایل سور در عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله دانست که با گفتمان نقل حدیث،^۱ احادیث جعلی در دوران صادقین علیهم السلام نشر یافته است، یا این که این روایات جعلی از سوی فرق در زمان صادقین علیهم السلام جعل شده و به رسول خدا صلی الله علیه و آله نسبت داده شده است. روایتی از سلیم بن قیس در گفتگوی با امام علی علیه السلام به خوبی اختلافات در احادیث آن زمان را به نمایش می‌کشد:

سلیم می‌گوید به امیرالمؤمنین علیه السلام گفتم: من از سلمان و مقداد و ابوذر مطالبی در تفسیر قرآن و حدیث‌هایی از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیدم که با آنچه در دست مردم است، مغایرت دارد. مطالبی نیز از شما شنیدم که گفته‌های آنان را تأیید می‌کند و در دست مردم مطالب زیادی از تفسیر قرآن و احادیث نبی صلی الله علیه و آله دیدم که شما با آن مخالفید و معتقدید که همه آن‌ها باطل است. آیا عقیده دارید که مردم عمداً به رسول خدا دروغ می‌بندند و قرآن را به رأی خود تفسیر می‌کنند؟ سلیم گوید: حضرت به من رو نمود و فرمودند: سؤالی کردی اکنون پاسخش را بفهم. همانا نزد مردم حق و باطل، صدق و کذب، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، محکم و متشابه و درست و موهوم وجود دارد و در زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله مردم بر حضرت دروغ بستند تا آن‌که میان مردم به سخنرانی ایستاد و فرمود: ای مردم، همانا دروغ‌گویان بر من زیاد شده‌اند. هر که عمداً به من دروغ ببندد باید جایگاه خود را دوزخ بداند. سپس، بعد از او هم بر ایشان دروغ بستند.^۲

بنابراین، با توجه به توصیف اوضاع آن زمان، ممکن است مردم بر اساس روایات جعلی عمل نموده باشند و بعد متوجه جعل روایت و خطای عمل خود شده باشند. امام جهت

۱. گفتمان نقل حدیث از دوره امام سجاد علیه السلام آغاز شد؛ اما از دوران امام باقر علیه السلام به شکل برجسته و متمایزی پی‌جویی شد (نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه: رویکردها گفتمان‌ها انگاره‌ها و جریان‌ها، ص ۹۹).

۲. الکافی، ج ۱، ص ۶۲.

امید دادن به آنان و دل سرد نشدن از ثواب اعمال قبلی ایشان می‌فرمایند که اجر آنان محفوظ است. در واقع، روایات «من بلغ» مربوط به اعمال قبلی شیعیان بوده که طبق حدیثی عمل می‌نمودند، اما در واقع از معصوم نبوده و امام درصدد هستند که بفرمایند ثواب اعمال قبلی خود را دریافت کرده‌اید.

آیات و روایات و عقل نیز صحت محتوای روایات «من بلغ» را تأیید می‌کند. زمانی که خدا با توبه فرد گناهکار، گناهان وی را تبدیل به حسنات می‌نماید،^۱ آیا برای عملی که طبق انجام وظیفه و امید ثواب انجام داده است، پاداشی دریافت نکند؟ با این که حقیقتاً از معصوم صادر نشده است. زمانی که خدا برای نیت افراد (بدون عمل) پاداش در نظر می‌گیرد، آیا برای عمل از روی وظیفه که پاداش دارد، اما در واقع بنا به شرایطی مخاطب متوجه نشده و روایت صحیح به او نرسیده و معذور است، پاداش نداشته باشد؟!^۲

روایتی با سند صحیح از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

بنده مؤمن فقیر می‌گوید: پروردگارا، به من «مال و ثروت» روزی کن تا از احسان و راه‌های خیر چنین و چنان کنم و چون خداوند صدق نیتش را بدانند، برای او همان اجر و پاداش را می‌نویسد که اگر انجام می‌داد، می‌نوشت. همانا خدا واسع و کریم است.^۳

۳. احتمال سوم از دلالت روایات «من بلغ» این است که امامان از ترس این که مردم به جهت فراوانی اخبار جعلی، کل اخبار را کنار بگذارند، آنان را به اخبار «من بلغ» راهنمایی کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

دیدگاه‌های مختلف درباره دلالت روایات «من بلغ» وجود دارد:

۱. جعلی بودن روایات «من بلغ»؛
۲. قاعده تسامح در ادله سنن دستاورد روایات «من بلغ»؛ یعنی در عبادات و اعمال مستحبی شرایط حجیت خبر واحد شرط نیست. طبق این نظر مراد از ثواب و در واقع دایره عملکرد روایات «من بلغ» خاص مستحبات است.
۳. عدم صحت قاعده تسامح در ادله سنن بر پایه روایات «من بلغ». طرفداران این دیدگاه ثواب را اعم از واجب، مستحب و... می‌دانند. ثواب در لغت، قرآن و روایت برای مطلق جزا

۱. سوره فرقان، آیه ۷۰.

۲. همان، ج ۲، ص ۸۵، ح ۳.

به کار رفته و خاص مستحبات نیست.

نگارندگان برای فهم معنای ثواب در روایات در کتاب الوافی - که جامع کتب اربعه است و روایات تکراری را حذف نموده است - و کتاب ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، واژه «ثواب» را جستجو نموده و بدین نتیجه دست یافته اند که ثواب به طور غالبی برای پاداش، به ویژه پاداش امور مستحب به کار رفته است. همچنین، این واژه برای مطلق جزا و پاداش (نه فقط به معنای مثبت / پاداش) به کار رفته است.

به نظر نگارندگان، غفلت از فضای صدور روایات «من بلغ» باعث صدور قاعده «تسامح در ادلة سنن» شده است؛ در حالی که توجه به فضای صدور روایات و در نظر گرفتن عصر صادقین علیهم السلام و وجود جریان های مختلف فقهی، کلامی و گرایش صوفی گری توسط سفیان ثوری در کوفه و غلات و زناده و نقش آنان در جعل حدیث، سبب فزونی جعل حدیث در کوفه شده است و گاهی مردم قدرت تشخیص حدیث سره از ناسره نداشته و لذا به روایات عمل می نمودند. روایات «من بلغ» می تواند ناظر بر اعمال گذشته مردم آن عصر باشد که به روایات عمل می نمودند و نمی دانستند که آن روایات، ساختگی و یا دچار آسیب حدیثی است. در این صورت، افراد پاداش اعمال خود را دریافت کرده اند. در واقع، روایات «من بلغ» به عنوان راهبردی از سوی صادقین علیهم السلام در برابر اختلاف های احادیث است؛ همان طور که روایاتی دال بر شدت اختلاف احادیث در کوفه وجود دارد.

روایاتی نیز از جمله حدیثی با سند صحیح وجود دارد که به دلیل عدم وجود مرجحات در رفع اختلاف احادیث، امام فرمودند که فرد به اختیار خود، یکی از دو حدیث مختلف را عمل نماید. در چنین شرایطی ممکن است حدیثی که فرد عمل نموده، در حقیقت صادر از معصوم نبوده و یا دچار آسیبی بوده است که به وظیفه واقعی عمل نکرده است؛ اما بر اساس روایات من بلغ، پاداش خود را دریافت می کند. با این نگاه و در نظر گرفتن شرایط آن زمان و نیز استناد به سنت نبوی در عصر صادقین علیهم السلام، روایات «من بلغ» تنها صبغه کلامی دارد و در صدد بیان قاعده ای نیست.

کتابنامه

قرآن کریم.

اخبار و آثار ساختگی (سیری انتقادی در حدیث)، هاشم معروف حسنی، ترجمه: حسین

صابری، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ ش.

اخلاق اسلامی و کاربست قاعده تسامح در ادله سنن، محمد تقی اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، بهار ۱۳۹۰ش.

الأضواء على السنة المحمدية (سنت محمدی ﷺ در گذر تاریخ)، محمود ابوریه، مترجم: سید محمد موسوی، قم: ذوی القربی، ۱۳۸۹ق.

إقبال الأعمال (ط - القديمة)، علی بن موسی ابن طاووس، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.

أنوار الأصول، ناصر مکارم شیرازی، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.

بحار الانوار، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
تاریخ عمومی حدیث با رویکرد تحلیلی، مجید معارف، تهران: کویر، چاپ دهم، ۱۳۸۸ش.
تصحیح اعتقادات الإمامیه، محمد بن محمد مفید، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.

ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، أبو جعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، قم: دارالشریف الرضی للنشر، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق

جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمد حسن بن باقر بن عبدالرحیم النجفی الجواهری، بیروت: داراحیاء التراث العربی، نوبت چاپ هفتم.

الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، شیخ یوسف بحرانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين. بی تا

ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة، ابو عبدالله شمس الدین محمد بن جمال الدین مکی عاملی (شهید اول)، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۹ق.

رجال الکشی (إختیار معرفة الرجال)، محمد بن عمر کشی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.

الرسائل الاربع (قواعد أصولیة وفقهیة)، جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، بی تا.

رسائل فقهیة، مرتضی انصاری، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۴ق.

الرعاية فی علم الدراية، شهید ثانی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی العامه، ۱۴۰۸ق / ۱۳۶۷ش.

الرواشح السماوية فى شرح الأحاديث الإمامية، محمد باقر بن محمد ميرداماد، قم: دارالحديث، ۱۴۲۲ق.

روضه المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه (ط - القديمة)، محمد تقى بن مقصود على مجلسى، قم: مؤسسه فرهنگى اسلامى كوشان پور، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
شرح الكافي - الأصول و الروضة، محمد صالح بن احمد مازندراني، تهران: المكتبة الإسلامية، ۱۳۸۲ق.

الطبقات الكبرى، ابن سعد، بيروت: دارصادر، بى تا.
عدة الداعي و نجاح الساعي، احمد بن محمد بن فهد حلى، بى جا، دارالكتب الإسلامى، ۱۴۰۷ق.

عوالى اللئالى العزیزية فى الأحاديث الدينية، محمد بن زين الدين بن أبى جمهور، قم: دارسيد الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.

فتح الملك العلى، احمد مغربى، اصفهان: مكتبي الامام أمير المؤمنين عليه السلام العامة، بى تا.
فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنّفين و أصحاب الأصول، محمد بن حسن طوسى، قم: مكتبة المحقق الطباطبائى، ۱۴۲۰ق.

قاعده تسامح در ادله سنن، محمد جواد فاضل لنكرانى قم: مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام، معاونت پژوهش، ۱۳۹۳ش.

القواعد الفقهية، السيد حسن الموسوى بجنوردى، قم نشر الهادى، ۱۳۷۷ش.
الكافي (ط - الإسلامية)، محمد بن يعقوب كلينى، تهران: دارالكتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

مجمع البيان فى تفسير القرآن، فضل بن حسن طبرسى، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.

المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقى، قم: دارالكتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
مدارك الأحكام، سيد محمد موسوى عاملى، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بى تا.
مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول (مجلسى دوم)، محمد باقر بن محمد تقى مجلسى، تهران: دارالكتب الإسلامية، دوم، ۱۴۰۴ق.

مصباح المنهاج الطهارة، السيد محمد سعيد طباطبائى الحكيم، مؤسسة الحكمة للثقافية

- الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۲۸ق/۲۰۰۷م.
- مفردات ألفاظ القرآن، حسين بن محمد راغب اصفهانی، بيروت، دمشق: دارالقلم، الدار الشامية، ۱۴۱۲ق
- موسوعة الامام الخوئي (التنقيح في شرح العروة الوثقى)، السيد أبو القاسم الخوئي، بی جا، مؤسسة الخوئي الإسلامية، بی تا.
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م.
- نخستین اندیشه های حدیثی شیعه: رویکردها گفتمان ها انگاره ها و جریان ها، محمد هادی گرامی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۶ش.
- نقش ائمه عليهم السلام در احیای دین، سید مرتضی عسکری، تهران: بنیاد بعثت، قم: مؤسسه علمی فرهنگي علامه عسکری، ۱۳۹۷ش.
- هداية الأمة إلى أحكام الأئمة عليهم السلام، محمد بن حسن حر عاملی، مشهد: آستانة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۴ق.
- الوفاي، محمد محسن بن شاه مرتضی فیض کاشانی، اصفهان: کتابخانه امام أمير المؤمنين علي عليه السلام، ۱۴۰۶ق.
- وسائل الشيعة، محمد بن حسن حر عاملی، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ق.
- «اعتبارسنجی روایت حسن بصری در کارآمدی آیه ﴿وَإِنْ يَكَاذُ﴾ در دفع چشم زخم»، حبیب الله حلیمی جلودار، فاطمه قربانی لاک تراشانی، حدیث پژوهی، سال دوازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۹، ش ۲۳.
- «اعتبارسنجی و مفهوم شناسی احادیث من بلغ» محمود کریمیان، مجله حدیث حوزه، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ش ۱۶.
- «بررسی تسامح در ادله سنن»، احمد عابدینی، مجله بازتاب اندیشه، اسفند ۱۳۸۵، ش ۸۳.
- «بررسی متنی و سندی روایات من بلغ»، حمید باقری، مجله حدیث اندیشه، ۱۳۸۲، ش ۵ و ۶.
- «تحلیلی بر نگارش های الموضوعات در اهل سنت بر پایه کتاب موسوعة الأحداث والاثار الضعیفة والموضوعة»، مهدی مهریزی، مجله علوم حدیث، سال سیزدهم، ش ۳ و ۴. پاییز و زمستان ۱۳۸۷.

- «تسامح در ادله سنن، قاعده‌ای ناکارآمد»، علی اکبر کلانتری، مجله پژوهش‌های اعتقادی کلامی، بهار ۱۳۸۹، ش ۱۷.
- «تسامح در سند روایات طبی»، محمد قربان زاده، حسن نقی زاده، مرتضی ایروانی نجفی، سید کاظم طباطبایی، مجله علوم قرآن و حدیث، سال چهل و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ش ۸۹.
- «جریان‌های حدیثی کوفه در عصر امام صادق علیه السلام»، زهرا ترک لادانی، سید مهدی لطفی، رضا شکرانی، حدیث و اندیشه، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ش ۲۵.
- «قاعده‌ی تسامح در روش‌شناسی تفکر نقدی امام خمینی علیه السلام»، عباس علی روحانی، زهره خانی، مجله پژوهش‌نامه متین، بهار ۱۳۹۷، ش ۷۸.
- «نخستین جریان انتقادی حدیث شیعه»، محمد فرقان گوهر، نعمت‌الله صفری فروشانی، مجله تاریخ و تمدن اسلامی، سال چهاردهم، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ش ۲۷.
- «نقد تسری انگاره فقهی تسامح در ادله سنن به ارزیابی سند روایات اخلاقی»، مصطفی همدانی، پژوهش‌نامه اخلاق، بهار ۱۳۹۶، ش ۳۵.

شیوه استخراج اصل ثابت رفتاری از سیره و گفتار معصومین علیهم السلام

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۱۲

۱ احمد غلامعلی
۲ عبدالهادی مسعودی
۳ عباس پسندیده

چکیده

کتاب‌های تاریخی، منابع حدیثی و نیز کتاب‌های تراجم و برخی منابع رجالی از مصادر شناخت رفتار معصومین علیهم السلام هستند. اما علی‌رغم وجود گزارش‌های فراوان از سیره معصومان علیهم السلام، کاربرد برخی سیره‌های رفتاری در زمان حاضر با چالش روبروست. مسئله اصلی چگونگی دستیابی به اصول ثابت در رفتار معصومین علیهم السلام است به گونه‌ای که برای همه زمان‌ها و مکان‌ها به کار آید. برای پاسخ به این مسئله، از شیوه گردآوری روایات و تحلیل آن‌ها بهره برده‌ایم. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که امکان دستیابی به اصول ثابت نزد همه پژوهشگران میسر نیست ولی با تاکید بر برخی معیارها، می‌توان شیوه‌ای برای استخراج اصول ثابت رفتاری به دست آورد. تصریح معصومان به اصل بودن برخی رفتارها، فراوانی رفتار در طول مدت حضور معصومین، اصول ثابت رفتاری در قرآن و سرانجام تبیین متن چهار معیاری است که برپایه آن‌ها به اصول ثابت رفتاری معصوم دست می‌یازیم به گونه‌ای که می‌توان در هر زمان و مکانی، رفتار پسندیده در عصر معصوم را بازآفرینی کرد.

کلیدواژه‌ها: رفتار معصوم، اصل ثابت، شیوه استخراج اصل.

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف گرایش قرآن و متون، دانشگاه قرآن و حدیث. (a.gholamali110@gmail.com)

(نویسنده مسئول).

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

۳. استاد دانشگاه قرآن و حدیث (Pasandide@qhu.ac.ir).

اصل در فرهنگ عربی به معنای اساس و بنیان هر چیزی است.^۱ در فرهنگ‌های فارسی اصل را به معنای والد^۲، حسب^۳، کشتن از روی عمد^۴، ریشه^۵، بنیاد^۶، نژاد^۷، گوهر^۸، بُن^۹ پی^{۱۰}، قاعده و قانون^{۱۱} بیان کرده‌اند. همانگونه که در مجموعه تعاریف دیده می‌شود، در فرهنگ دهخدا که از منابع کهن واژه‌شناسی بهره برده است، اصل معنایی غیر از بن، ریشه دارد و در فرهنگ عمید، قاعده و قانون نیز به عنوان استعمال اصل در زبان فارسی آمده است. بنابراین دایره معنای اصل در زبان فارسی گسترده و بعضاً دور از هم است. همین مختصر نشان می‌دهد که واژه اصل در زبان فارسی سیر تطوری در استعمال داشته است و امروزه بیشتر همان معنای اساس، بن و بنیاد هر چیزی به کار می‌رود که تقریباً معادل مفهوم عربی آن است.

اما اصل تنها در حوزه واژه‌شناسی محدود نمی‌شود بلکه در دانش فقه و اصول معنایی سازمان یافته و دارای ساختار مشخصی است که باید در «اصطلاح فقهاء و اصولیین» معنا شود. اصل نزد فقیهان به معنای قانون مرجع هنگام شک است. و به قاعده و قانونی گفته می‌شود که مکلف هنگام شک و جهل به واقع و در اختیار نداشتن دلیل عملی (اماره) به آن رجوع می‌کند.^{۱۲}

اصل در نگاه فقیهان، حکم واقعی را بیان نمی‌کند چرا که در جایی به کار می‌رود که امکان دسترسی به حکم واقعی وجود ندارد و تنها وظیفه مکلف را برای خروج از سرگردانی در

۱. معجم المقایس اللغة، ج ۱، ص ۱۰۹.

۲. لغت نامه دهخدا، لغت اصل.

۳. همان.

۴. همان.

۵. فرهنگ فارسی (معین)، لغت اصل.

۶. همان.

۷. همان.

۸. همان.

۹. فرهنگ فارسی عمید، لغت اصل.

۱۰. همان.

۱۱. همان.

۱۲. فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، ج ۱، ص ۵۱۱.

موارد جهل به حکم مشخص می‌کند. البته برخی از فقیهان، تعدادی از اصول عملیه مانند استصحاب را کاشف از حکم واقعی می‌دانند و به آنها اصول محرزه گویند اما همین نظریه نیز با خدشه‌هایی روبروست.^۱

به هر حال اصل در نزد فقیهان مانند اماره واقع‌نمایی نمی‌کند و حتی کسانی که اصل محرز را پذیرفته‌اند برای آن نوع واقع‌انگاری تعبیدی^۲ قائل شده‌اند. به هر روی اصل در نگاه فقیهان لزوماً به معنای رسیدن به واقع نیست.

افزون بر واژه‌شناسان و فقیهان، در سال‌های اخیر کتاب‌هایی منتشر شد که بدون آن‌که اصل را تعریف کنند، از این کلمه بارها و بارها در عناوین خود بهره بردند.^۳ ایشان با الگو گرفتن از کتاب سیره نبوی شهید مطهری، سال‌ها در سیره معصومین علیهم‌السلام و به ویژه سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیر مؤمنان علیه‌السلام آثار ارزشمندی منتشر کردند. با این همه منطبق استخراج اصل در کتاب سیره نبوی تعریف نشده است.

در این نوشتار تعریف برگزیده ما از «اصل» همان معنای لغوی است که بن و اساس رفتار معصومین علیهم‌السلام را بر پایه استقراء در رفتارهای آنان استخراج کنیم به گونه‌ای که اصل برآمده از رفتار بدون توجه به انشعابات و فروع آن در همه زمان‌ها به کار آید. به دیگر سخن گوهر رفتاری معصومان به دست می‌آید تا فارغ از زمان و مکان در نمونه‌های مشابه به کار بسته شود و به عنوان اصل ثابت در اصول رفتاری شناخته شود. بنابراین در پژوهش حاضر «اصل» برخاسته از واقع است و به معنای اصل اصولی نباید به آن نگریست.

۴ - ۱ شیوه دست یافتن به اصل:

برای دست یازیدن به اصل نیازمند فرایندی هستیم که بتوان با کنار هم نهادن آن و سنجش هریک از شیوه‌ها در نهایت اصول حاکم بر رفتار معصومین را کشف کرد. در اینجا بر اساس استقراء روایات به شیوه‌های زیر دست یافته‌ایم:

۴ - ۱ - ۱ تصریح معصوم علیهم‌السلام

بهترین راه برای اصل دانستن رفتاری، تصریح معصومین علیهم‌السلام است. برای یافتن تصریح

۱. رک: فصلنامه مطالعات اسلامی فقه و اصول، «پژوهشی در ماهیت اصل محرز با تأکید بر دیدگاه محقق نائینی و شهید

صدر» شماره ۱۰۰، ص ۱۴۵.

۲. فصلنامه مطالعات اسلامی فقه و اصول، «درنگی در چیستی اصل محرز»، شماره ۹۸، ص ۲۱۶.

۳. سیره نبوی، ص ۱۳۸.

معصومین علیهم السلام نیازمند گردآوری کلیدواژه هایی هستیم که اصل بودن رفتار را تبیین کند. برای نمونه واژه «اَس» در معرفی ریشه بدی ها به کار رفته است: «الشَّرهُ اُسُّ كُلِّ شَرٍّ^۱ ویا واژه «رأس» در احادیثی مانند: «العفة رأس كل خير»^۲ «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ»^۳، «إِنَّ الْخَمْرَ رَأْسُ كُلِّ إِثْمٍ»^۴، «خشية الله رأس كل حكمة»^۵ «التَّقْوَى رَأْسُ كُلِّ حِكْمَةٍ»^۶ «حُسْنُ الْخَلْقِ رَأْسُ كُلِّ بِرٍّ»^۷.

ویا واژه اصل در احادیثی مانند «نَحْنُ أَضَلُّ كُلِّ خَيْرٍ وَمَنْ فُرِعْنَا كُلُّ بِرٍّ»^۸ و آن گاه در معرف فروع بر، مواردی مانند فروخوردن خشم، نادیده گرفتن بدکردار، دلسوزی برای نیازمند و پرداختن به کار همسایه را برشمردند که این موارد به ارتباطات میان فردی مرتبط می شود اما اصل بودن هیچ یک از مصادیق را از این حدیث نمی توان به دست آورد چرا که این حدیث أهل بیت علیهم السلام را اساس تمامی خوبی ها برشمرده است و نسبت به زیربنایی بودن صفات و یا رفتارها ساکت است. البته واژه اصل در پاره ای دیگر از احادیث آمده است که دلالت بر اصالت برخی صفات و رفتارها دارد مانند احادیث: «العلم أصل كل خير»^۹ «حب الدنيا أصل كل معصية»^{۱۰}. البته گردآوری تمامی روایاتی که واژه اصل و مشابه آن دارد به معنای اصل دانستن یکایک آن روایات نیست زیرا په بسا روایتی با روایت دیگر در ابتدا متعارض باشد بلکه گردآوری روایات به قصد تحلیل و استخراج اصل از مجموع آنان است.

و گاه نیز واژه «جامع» مانند حدیث «الْبُخْلُ جَامِعٌ لِمَسَاوِي الْعُيُوبِ»^{۱۱}، «المروءة اسم جامع لسائر الفضائل والمحاسن»^{۱۲} و سایر کلماتی که ریشه آن «جمع» است و به گونه ای فراهم آورنده موضوعاتی همسو هستند و می توان آن را نسبت به مشتقاتش اصل دانست مانند

۱. غرر الحکم، ح ۱۱۶۷.

۲. همان، ح ۱۱۶۸.

۳. الخصال، ص ۲۵، ح ۸۷.

۴. الکافی، ج ۶، ص ۴۰۲، ح ۲.

۵. حلیة الأولیاء، ج ۲، ص ۳۸۶.

۶. تحف العقول، ص ۵۱۲ و ۲۳۲.

۷. غرر الحکم، ح ۴۸۵۷.

۸. الکافی، ج ۸، ص ۲۴۲، ح ۳۳۶.

۹. غرر الحکم، ح ۴۲۱۲.

۱۰. تنبیه الخواطر، ج ۲، ص ۱۲۲.

۱۱. نهج البلاغة، حکمت ۳۷۸.

۱۲. غرر الحکم، ح ۲۱۷۸.

احادیث: «جامع التقوی فی قوله تعالی «ان الله يأمر بالعدل والاحسان»^۱ و «قَوْلُ الْحَقِّ وَالْحُكْمِ بِالْعَدْلِ وَالْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ»^۲ در پاسخ از جمیع شرائع الدین که نشان می دهد چکیده همه ادیان سخن حق، داوری عادلانه و محترم شمردن پیمان است.

ترکیباتی مانند «انا اهل البيت» و «لیس منا من» هم می تواند برای استخراج اصل مفید باشد چرا که در این گونه ترکیبات، معصومین علیهم السلام شاخصه هایی را مطرح کرده اند که رعایت آن، همسویی با معصومین را به ارمغان می آورد. مانند احادیث: «إِنَّمَا نَجِزُ قَبْلَ الْمُصِيبَةِ فَإِذَا وَقَعَ أَمْرُ اللَّهِ رَضِينَا بِقَضَائِهِ»^۳، و «إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ أُمِرْنَا أَنْ نُطْعِمَ الطَّعَامَ وَنُؤَيِّ فِي النَّاسِ الْبَائِئِنَةَ وَنُصَلِّي إِذَا نَامَ النَّاسُ»^۴ «إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ وَرِثْنَا الْعَفْوَ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَوَرِثْنَا الشُّكْرَ مِنْ آلِ دَاوُدَ»^۵، و «إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ اخْتَارَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَنَا الْآخِرَةَ عَلَى الدُّنْيَا»^۶ «مُرُوتْنَا الْعَفْوَ عَمَّنْ ظَلَمْنَا إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ مُرُوتْنَا الْعَفْوَ عَمَّنْ ظَلَمْنَا»^۷ البته این موارد غیر از احادیثی است که نمی توان به دیگران تسری داد مانند «انا اهل بيت شجرة النبوة و موضع الرسالة»^۸.

و ترکیب «لیس منا من» در احادیثی مانند «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يُؤَقِّرْ كَبِيرَنَا وَيَرْحَمْ صَغِيرَنَا»^۹، «لَيْسَ مِنَّا مَنْ مَكَرَ مُسْلِمًا»^{۱۰} «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَمْلِكْ نَفْسَهُ عِنْدَ غَضَبِهِ»^{۱۱}، «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يُحْسِنْ مُجَاوَرَةً مَنْ جَاوَرَهُ»^{۱۲}، «لَيْسَ مِنَّا مَنْ اخْلَفَ الْإِمَانَةَ»^{۱۳}، «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَدِينِهِ دِينُهُ لَدِينَهُ»^{۱۴}، «لَيْسَ مِنَّا مَنْ وَسَّعَ اللَّهُ عَلَيْهِ ثُمَّ قَتَرَ عَلَى عِيَالِهِ»^{۱۵} «لَيْسَ مِنَّا مَنْ خَانَ

۱. روضة الواعظین، ص ۴۷۹.

۲. النخصال، ص ۱۱۳، ح ۹۰.

۳. الکافی، ج ۳، ص ۲۲۵، ح ۱۱.

۴. الکافی، ج ۴، ص ۵۰، ح ۴.

۵. الکافی، ج ۸، ص ۳۰۸، ح ۴۸۰.

۶. کمال الدین، ج ۱، ص ۲۶۳، ح ۱۰.

۷. الامالی (صدوق)، ص ۳۶۴، ح ۴۵۰.

۸. مسائل (علی بن جعفر)، ص ۳۲۲، ح ۸۰۶.

۹. الکافی، ج ۲، ص ۱۶۵، ح ۲.

۱۰. همان، ص ۳۳۷، ح ۳.

۱۱. همان، ص ۶۳۷، ح ۲.

۱۲. همان، ص ۶۶۸، ح ۱۱.

۱۳. الکافی، ج ۵، ص ۱۳۳، ح ۷.

۱۴. تحف العقول، ص ۴۱۰.

۱۵. عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۵۵، ح ۱۵.

مسلماً في اهله و ماله»^۱، لَيْسَ مِتًّا مَنْ لَمْ يُحَاسِبْ نَفْسَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ^۲ «لَيْسَ مِتًّا مَنْ لَمْ يَمْلِكْ نَفْسَهُ عِنْدَ غَضَبِهِ وَ مَنْ لَمْ يُحْسِنْ صُحْبَةَ مَنْ صَحَبَهُ وَ مُخَالَفَةَ مَنْ خَالَفَهُ»^۳.

در گروه روایات لیس متا موارد متعددی را می توان به عنوان اصل رفتاری اهل بیت علیهم السلام تعیین کرد و در جمع بندی نهایی از آن بهره برد.

گروه دیگر از روایات که می تواند تا اندازه ای شاخصه های اصلی حاکم بر رفتار معصومین علیهم السلام را تعیین کند روایاتی است که به عنوان افضل الاعمال معرفی شده اند مانند احادیث: «أفضل الأعمال بعد الصلاة ادخال السرور في قلب المؤمن بما لا أثم فيه»^۴، «أفضل الأعمال الحب في الله و البعض في الله»^۵، «أفضل الأعمال احمزا»^۶، «أفضل الأعمال: الصلاة ثم قراءة القرآن في غير الصلاة»^۷، «المواساة افضل الأعمال»^۸، «إِنَّ أَفْضَلَ الْأَعْمَالِ عِنْدَ اللَّهِ مَا عَمِلَ بِالسُّنَّةِ وَإِنْ قَلَّ»^۹ «أفضل الأعمال لزوم الحق»^{۱۰}.

و در برخی روایات وقتی از معصومین علیهم السلام سؤال شده است که افضل اعمال چیست:، پاسخ داده اند: «العلم بالله و الفقه في دينه و كترهما عليه»^{۱۱} و هنگامی که سؤال کننده به پیامبری گوید: من از عمل پرسیدم و شما از علم می گوید، پیامبر صلی الله علیه و آله پاسخ دادند: با دانش، عمل اندک به تو سود می رساند در حالی که جهل، فراوانی عمل هم سودی ندارد.

در سؤال دیگری درباره افضل اعمال پیامبر صلی الله علیه و آله «إِطْعَامُ الطَّعَامِ وَ إِطْيَابُ الْكَلَامِ»^{۱۲} را به عنوان برترین اعمال بر شمرده اند. البته افضل اعمال در روایات به همین موارد محدود نمی شود بلکه ایمان به خدا،^{۱۳} جهاد^{۱۴}، حج پذیرفته شده^{۱۵}، نیکی به پدر و

۱. الاختصاص، ص ۲۴۸.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۴۵۳، ح ۲.

۳. الکافی، ص ۶۳۷، ح ۲.

۴. مناقب آل أبي طالب، ج ۴، ص ۷۵.

۵. سنن أبو داود، ج ۴، ص ۱۹۸، ح ۴۵۹۹.

۶. مفتاح الفلاح، ص ۴۵.

۷. كنز العمال، ج ۱۵، ص ۹۵۰، ح ۴۳۶۵۰.

۸. غرر الحكم، ح ۱۳۱۲.

۹. الکافی، ج ۱، ص ۷۰، ح ۷.

۱۰. غرر الحكم، ح ۳۳۲۲.

۱۱. تنبيه الخواطر، ج ۱، ص ۸۲.

۱۲. المحاسن، ج ۱، ص ۴۵۵، ح ۱۰۵۰.

۱۳. كنز العمال، ج ۱۵، ص ۹۴۹، ح ۴۳۶۴۵.

۱۴. همان.

۱۵. همان.

مادر^۱، در امان ماندن مردم از زبان^۲، ورع^۳ و... همگی به عنوان افضل اعمال شمرده شده است. تذکر این نکته ضروری است که افضل الاعمال را نمیتوان منحصر در همین روایات دانست ولی دست کم اهمیت آن را می‌رساند که می‌تواند در فرآیند استخراج اصل رفتاری از آن بهره برد.

تعبیر دیگری که می‌تواند در شناسایی «اصل» رفتاری در روایات مدد رساند، تعبیر «سید الاعمال» است، انصاف، مواسات و یاد خدا در هر حال به عنوان سید الاعمال معرفی شده‌اند.^۴ عقل نیز در برخی متون^۵ حدیثی به عنوان سید الاعمال شناسانده شده است که می‌توان رفتارهای خردمندانه را به عنوان اصل حاکم بر رفتار معصومین علیهم‌السلام دانست به ویژه اگر این روایت را در کنار روایتی قرار دهیم که پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: بهترین شما در دوران جاهلیت، بهترین شما در دوران اسلام است، اگر بفهمند.^۶ شاید با کنار نهادن این دو روایت بتوان اینگونه برداشت کرد که رفتار خردمندانه در زمان جاهلیت، با اسلام آوردن کامل می‌شود. ترکیب «احب الاعمال» نیز تا حدودی برای شناخت «اصل» حاکم بر رفتار معصومین علیهم‌السلام سودمند است. کارهای محبوب نزد خداوند عبارتند از: نماز^۷، شاد کردن مؤمن^۸، برطرف کردن گرسنگی و اندوه مؤمن^۹، زیارت سید الشهداء علیهم‌السلام^{۱۰}، دوستی و دشمنی در راه خدا،^{۱۱} جهاد در راه خدا^{۱۲}، دعا کردن^{۱۳}، زراعت^{۱۴}، انتظار فرج^{۱۵}، غذا دادن مسلمان

۱. همان، ص ۸۲۳، ح ۴۳۷۱.

۲. همان.

۳. فضائل الأشهر الثلاثة، ص ۷۷، ح ۶۱.

۴. الخصال، ص ۱۲۵، ح ۱۲۱.

۵. کنز الفوائد، ج ۲، ص ۳۱.

۶. صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۲۳۵، ح ۳۱۹۴.

۷. الکافی، ج ۳، ص ۲۶۴، ح ۲.

۸. همان، ج ۲، ص ۱۹۱، ح ۱۱.

۹. همان.

۱۰. کامل الزیارات، ص ۲۷۷، ح ۴۳۴.

۱۱. جامع الاخبار، ص ۳۵۲، ح ۹۷۶.

۱۲. الدر المنثور، ج ۸، ص ۱۴۶.

۱۳. مکارم الاخلاق، ج ۲، ص ۹، ح ۱۹۸۵.

۱۴. تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۳۸۴، ح ۱۱۳۸.

۱۵. الخصال، ص ۶۱۶، ح ۱۰.

گرسنه^۱، بدهکاری دیگری را ادا کردن^۲، کار مستمر اگرچه اندک^۳، نیکی کردن^۴ و... در جمع بندی واژگانی که از آن اصول حاکم بر رفتار معصومین علیهم السلام استخراج می شود، عدم استقراء تام تمامی واژگان آسیب تحقیق است. از این رو علیرغم آن که برخی واژگان را به عنوان کلیدواژه های تصریحی معصوم علیهم السلام یاد کردیم. ولی بسنده کردن به همین واژگان و ترکیبات پیش از استقراء تام در تمامی متون روایی، علمی نخواهد بود. از سویی در بسیاری از موارد یاد شده، کمتر می توان رفتار معصومین علیهم السلام با مسلمانان را یافت چرا که برخی به موضوعات محاسبه نفس و ارتباط انسان با خود مربوط می شود و تنها در پاره ای موارد مانند انصاف و مواسات و نیکی کردن در رابطه با دیگران است.

افزون بر کلیدواژه هایی که برای یافتن اصول حاکم بر رفتار معصومین علیهم السلام با مسلمانان فراهم آمد. از تأکیدات موجود در روایات هم می توان در این باره بهره برد مانند «إِنَّ الْجِهَادَ اشْرَفَ الْأَعْمَالِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ»^۵. «أَنَّ الْإِسْلَامَ يَقْرُبُ مِنْ كُلِّ خَيْرٍ وَمِنْ كُلِّ حَقٍّ»^۶، «إِنَّ الْإِسْلَامَ نَظِيفٌ فَتَنْظِفُوا»^۷، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرَّفِيقَ وَيُعِينُ عَلَيْهِ»^۸، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ مِنَ الْخَيْرِ مَا يُعَجَّلُ»^۹، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِطْعَامَ الطَّعَامِ»^{۱۰}، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ مِنْ عَبْدِهِ إِذَا خَرَجَ إِلَى إِخْوَانِهِ أَنْ يَتَهَيَّأَ لَهُمْ وَ يَتَجَمَّلَ»^{۱۱}، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعَبْدَ يَتَّخِذُ الْمَهْنَةَ لِيَسْتَعْنِيَ بِهَا عَنِ النَّاسِ وَيُبْغِضَ الْعَبْدَ يَتَعَلَّمَ الْعِلْمَ يَتَّخِذُهُ مَهْنَةً»^{۱۲}، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ مَعَالِيَ الْأُمُورِ وَأَشْرَافَهَا وَيَكْرَهُ سَفْسَافَهَا»^{۱۳}، «إِنَّ اللَّهَ كَرِيمٌ يُحِبُّ الْكِرْمَ وَيُحِبُّ مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ»^{۱۴}، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ سَمْعَ الْبَيْعِ سَمْعَ الشَّرَاءِ، سَمْعَ

۱. الاصول الستة عشر، ص ۱۷۳.

۲. همان.

۳. الكافي، ج ۳، ص ۲۱۲، ح ۲.

۴. النخصال، ج ۱، ص ۱۸۵، ح ۲۵۶.

۵. بحار الأنوار، ج ۳۳، ص ۴۴۷، ح ۶۵۹.

۶. الكافي، ج ۵، ص ۵۷۱، ح ۱.

۷. كنز العمال، ج ۹، ص ۲۷۸، ح ۲۶۰۰۷.

۸. الكافي، ج ۲، ص ۱۱۹، ح ۱۲.

۹. همان، ص ۱۴۲، ح ۴.

۱۰. همان، ج ۶، ص ۲۵، ح ۶.

۱۱. مكارم الاخلاق، ج ۱، ص ۸۴، ح ۱۴۳.

۱۲. ربيع الأبرار، ج ۲، ص ۵۴۳.

۱۳. المعجم الكبير، ج ۳، ص ۱۳۱، ح ۲۸۹۴.

۱۴. المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۱۱۱، ح ۱۵۱.

القضاء»^۱ «ما من صدقة احبُّ إلى الله من قول الحق»^۲، «إنَّ الله يحبُّ الابرارُ الاخفاء الاتقياء الذين اذا غابوا لم يُفْتَقَدُوا وَاذا حَضَرُوا لم يُدْعَوْا ولم يُعْرَفُوا»^۳ و احادیث فراوان دیگری که کم و بیش همین در موضوعات پیش گفته وجود دارد. تأکیدات دیگرمانند «إتْمَا» در احادیثی چون «إتْمَا الاعمال بالنیات»^۴، «انما الاعمال بالخواتیم»^۵، «إتْمَا اولوالالباب الذين عَمِلُوا بالفكرة حتَّى وَرَثُوا منه حبَّ الله»^۶ نیز نمونه‌ای دیگر از تأکیدات هستند که گردآوری همه آن‌ها نیازمند مطالعه تمامی کتاب‌های حدیثی است و به دلیل پرتکرار بودن نمی‌توان از برنامه‌های نرم‌افزاری موجود استفاده کرد. اما به هر حال این موارد روشی برای گردآوری تصریحات معصومین علیهم‌السلام است. هر چند نیازمند تحلیل هر یک از تصریحات جهت شناخت تعمیم آن را به سایر موارد هستیم.

۴ - ۱ - ۲. تبیین متن:

دومین روش برای استخراج اصل، تبیین متن است. مراد از تبیین متن، خوانش متن با انگیزه کشف علل و اسباب است. در این مرحله روایات را باید خواند تا علت رفتار را از متن آن کشف کرد و یا سبب رفتارهای مشابه را به دست آورد و آن‌گاه رفتاری را اصل دانست که برخاسته از همان علت و اسباب باشد. این روش سبب میشود هسته اصلی روایت که میتواند در موضوعات مختلف به کار رود، کشف شود. برای نمونه توحید،^۷ به عنوان زیر بنای تمامی شعائر دینی شناخته می‌شود و امامت به عنوان اساس اسلام بالنده^۸ معرفی شده است. حال کسی که دین خدا را می‌پذیرد باید رفتارهایش به گونه‌ای باشد که با توحید تعارض پیدا نکند. در روایات متعددی از «دین الله»^۹ به عنوان معیار دین حقیقی یاد شده است و رفتارهای مردم با آن سنجیده می‌شود. برای نمونه در نامه بلند مضمون امام صادق علیه‌السلام آمده است: «عَلَيْكُمْ بِحُبِّ الْمَسَاكِينِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّهُ مَنْ حَقَّرَهُمْ وَتَكَبَّرَ عَلَيْهِمْ فَقَدْ

۱. سنن الترمذی، ج ۳، ص ۶۰۹، ح ۱۳۱۹.

۲. شعب الایمان، ج ۶، ص ۱۲۵، ح ۷۶۸۵.

۳. کنز العمال، ج ۳، ص ۱۵۶، ۵۹۴۷.

۴. الامالی (طوسی)، ص ۶۱۸، ح ۱۲۷۴.

۵. کنز العمال، ج ۱، ص ۱۲۵، ۵۹۰.

۶. مختصر بصائر الدرجات، ص ۱۲۲.

۷. شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۴۵.

۸. الکافی، ج ۱، ص ۲۰۰، ح ۱.

۹. الکافی، ج ۱، ص ۱۸۸، ح ۱۳ و ج ۲، ص ۲۳، ح ۱۴، کمال الدین، ص ۳۷۹، ح ۱.

زَلَّ عَنْ دِينِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَهُ حَاقِرٌ مَّا قَتٌ»^۱ در این متن لزوم محبت به مسلمانان ناتوان و دلیل آن آمده است. از تعلیل آن فهمیده می‌شود: کوچک شمردن مسلمان فقیر و تکبر در برابر او سبب خروج از دین می‌شود. بنابراین برای ثابت قدم ماندن در دین خدا باید رفتاری متواضعانه و با کرامت نسبت به بندگان خدا داشت. براساس این متن محبت کردن به مسلمانان ناتوان اصل شمرده می‌شود چرا که تحقیر و تکبر در برابر ایشان سبب خروج از دین می‌شود بنابراین با تحلیل متن می‌توان به چند اصل دست یافت: ضرورت مهرورزی به مسلمانان نیازمند، اصل تواضع در برابر مساکین و همچنین تکریم آن و پرهیز از هرگونه تکبر در برابر ایشان. از زاویه دیگری توان گفت دستاورد اصلی پای بندی به دین رفتار شایسته در برابر نیازمندان مسلمان است.

با تحلیل عقلی یکی از اصول حاکم بر رفتار معصومین علیهم السلام، تواضع در برابر همه و به ویژه مسلمانان ناتوان است و هرگونه نگاه تحقیرآمیز به آنان سبب خروج از دین می‌شود. حال در اینجا اصل تکریم حاکم می‌شود یا اصل تواضع؟ به نظر می‌رسد که هر دو اصل را می‌توان استنباط کرد مگر آن که بگوییم، اصل با یک روایت پدید نمی‌آید و در اینجا باید سایر روایات و تأکیدات معصومین علیهم السلام را گردآوری کرد و پس از بررسی سندی و متنی آن‌ها، یک اصل یا چند اصل به عنوان اصول حاکم بر رفتار برگزید. بنابراین در اینجا نیازمند تحلیل عقلی هستیم.

تأمل در متون روایی گاه مشوق تحلیل‌های عقلی است برای نمونه امیر مؤمنان علیه السلام به حارث همدانی که از پراکندگی و گوناگونی یاران امیر مؤمنان علیه السلام که برخی دارای سوابق ممتازی بودند، پریشان خاطر شده بود، فرمود: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُعْرَفُ بِالرِّجَالِ بَلْ بِآيَةِ الْحَقِّ فَأَعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفِ أَهْلَهُ».^۲ شناخت حق بدون تحلیل عقلی ممکن نیست چرا که شخص اول باید با عقل خود حقایق راه را کشف کند و هرگاه در آن راه فراری را اولی شناخت از او پیروی کند. به دیگر سخن اولویت هادی را باید با طریق عقل به دست آورد.

در تحلیل عقلی، اصول دین و شاخص‌های «دین الله» گردآوری می‌شود و آن گاه براساس آن اصول رفتاری تنظیم می‌شود. برای نمونه کسی که خداوند را منشأ اثر می‌داند و یگانگی پروردگار را در تمامی عرصه‌های اعتقادی و اقتصادی پذیرفته است و برای شناخت دین خدا تلاش می‌کند، نباید نگران روزی خود باشد و در رفتارش با سایر مسلمانان باید عزت

۱. الکافی، ج ۸، ص ۸، ح ۱.

۲. الامالی (مفید)، ص ۳، ح ۳.

نفس خود را مراقبت کند چرا که خدا را با اوصافی همچون رازق بودن شناخته است. بنابراین توحید باوری در رفتارهای عادی افراد تشخیص داده می‌شود و بدینسان شاخص «دین الله» در زندگی روزمره، آرامش در زندگی است. حال این رابطه عقلی میان رازق و مرزوق که با تحلیل عقلی هم به دست می‌آید در برخی متون دینی وارد شده است: «مَنْ تَفَقَّهَ فِي دِينِ اللَّهِ كَفَاهُ اللَّهُ هَمَّهُ وَرَزَقَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ»^۱.

نمونه دیگر که می‌توان اصول را براساس تبیین متن و خوانش متن با انگیزه یافتن علت و انگیزه به دست آورد، خواندن متونی است که توحید را در زندگی دنیایی عینیت بخشیده است. برای نمونه در روابط میان فردی باید خشنودی الهی تأمین شود و هر رفتاری که خشم الهی را در پی داشته باشد، سزایمند نیست. برای مثال خداوند به ظلم کردن راضی نیست و از سویی ظلم‌پذیری را هم نمی‌پذیرد حال اگر انسان به خاطر خشنودی فرمانروایی، از انجام واجباتش سرباز زند و یا به خاطر خشنودی حاکم به دیگران ستم کند. از دین الهی خارج می‌شود: من ارضی سلطاناً بما یسخط الله خرج عن دین الله عزوجل^۲. از این گونه متون به دست می‌آید که در تنظیم روابط با دیگران بیش و پیش از همه خشنودی خداوند معیار است و باید به گونه‌ای با دیگران ارتباط داشت که زمینه ظلم فراهم نشود.

نمونه‌هایی از این دست کم نیست، اما نیازمند تبیین و یافتن علت‌ها و انگیزه‌ها و ساختن ساختاری است که بتوان در فرآیند استخراج اصول از آن متون بهره مند شد. به دیگر سخن در شیوه تبیین پایه اصلی تحلیل همان روایات هستند ولی متن واری و سبب اصلی از آن کشف می‌شود تا در موارد مشابه به کار آید.

۴ - ۱ - ۳. قرآن محوری:

یافتن اصول حاکم بر رفتار معصومین علیهم‌السلام براساس تصریحات ایشان نیازمند مطالعه تمامی روایات و استخراج کلید واژه‌هایی است که از آن تصریح فهمیده شود. در کنار آن حروفی که برای تأکید است نیز باید دیده شود. این کار زمان برواز سویی شاید دقیق نباشد چرا که پژوهشگر در هنگام مطالعه، نمی‌تواند سلاقی خود را کنار نهد و برخی واژگان را به عنوان تصریح نمی‌پذیرد و آن روایات از گردونه تحقیق خارج می‌شوند آری می‌توان این کار به وسیله چند پژوهشگر به گونه مستقل انجام شود تا روایی متون عالمانه‌تر گزارش شود. اما قرآن

۱. جامع بیان العلم، ج ۱، ص ۴۵.

۲. عیون أخبار الرضا، ج ۲، ص ۷۴، ح ۳۱۸.

حجم محدودی دارد و می‌توان اصول حاکم بر رفتار معصوم را براساس قرآن به دست آورد. از سویی بنا بر روایت ثقلین^۱، روایات اهل بیت علیهم السلام هم‌بر قرآن است پس آنچه در قرآن به عنوان اصول حاکم بر رفتار اجتماعی استنباط شود، در احادیث نیز همان اصول تبیین شده است. پیشوایان معصوم علیهم السلام نیز تأکید می‌کردند که هر چه می‌گویند، ریشه در قرآن دارد و اگر کسی از آنان سؤال می‌کرد، منشأ سخن خود از قرآن را نشان می‌دادند.^۲ امیر مؤمنان علیه السلام در سخنی فرمود: این کتاب با من است و از زمانی که با آن همراه شدم، از آن جدا نشدم.^۳

برای نمونه آیا می‌توان «اصل برادری» را در رفتارهای اجتماعی به عنوان اصل حاکم استنباط کرد و هر کجا که رفتار با مسلمانان با اصل برادری سازگار نبود، آن را به کناری نهاد؟ آیا می‌توان از آیه ۱۰۳ سوره آل عمران این اصل را به دست آورد؟ ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾.^۴

برخی پژوهشگران با تأمل بر روی واژه نعمت، برادری نهفته در آیه را با نعمت‌های مادی به گونه بنیادین متفاوت شمرده‌اند و در حقیقت کوشیده‌اند تا با گردآوری مهم‌ترین روابط اجتماعی در قرآن، نعمت برادری دینی را در جامعه زنده سازند.^۵ وی دوازده عنوان را برای روابط اجتماعی از نگاه قرآن برگزیده است. همیاری اجتماعی، همدردی و ایثار، همراهی، مدارا و نرمی، احسان، حلم و بردباری، عفو و گذشت، خیرخواهی و راهنمایی، همنشینی، هم‌سخنی، پیروی و فرمان‌پذیری، ارتباط علمی، همسرداری.

نویسنده کتاب روابط اجتماعی در قرآن، ده اصل را به عنوان اصول حاکم بر روابط اجتماعی برگزیده است ولی خود تصریح کرده است که اصول را براساس «سلیقه‌ای شخصی و ترتیبی ذوقی» تنظیم کرده است چرا که تشخیص اصول به مطالعات گسترده دینی-اجتماعی عمیق و دقیق نیاز دارد و براساس تحقیق فردی نمی‌توان به آن رسید. آن‌گاه اصول حاکم بر روابط اجتماعی را چنین تنظیم کرده است: برابری و برادری،

۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۹۴، ح ۳.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۶۰، ح ۵.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۲.

۴. سوره آل عمران، آیه ۱۰۳.

۵. ر. ک: روابط اجتماعی از نگاه قرآن، ص ۲۶.

۶. همان، ص ۳۲.

خوش... بودن، به یاد دیگران بودن، هوشیاری، صداق و وفاداری، وفق و مدارا، ادب، آراستگی، کاستن از نامهربانی، پاکی ارتباط.^۱ البته این موارد تنها بر پایه آیات استخراج نشده است بلکه با توجه به گستره اطلاعات حدیثی نویسنده به زیبایی از روایات هم استفاده شده است با این همه منبع خوبی برای آشنایی اصول رفتار اجتماعی بر پایه قرآن است.

مفسران قرآن که با گرایش اجتماعی قرآن را تفسیر کرده‌اند، گاه به روابط اجتماعی موجود در قرآن توجه ویژه کرده‌اند و از جمله علامه طباطبایی در تفسیر آخرین آیه سوره آل عمران، گفتاری مفصل در باره رابطه در جامعه اسلامی دارد. وی در این گفتار با پانزده عنوان به مباحثی مانند انسان و نمو او در اجتماع، اجتماع اسلامی به چیز تکون یافته و زندگی می‌کند؟ و عناوینی از این دست پرداخته است و به صراحت قوام جامعه اسلامی را بر حق مداری وصف می‌کند در حالی که تمدن غربی براکثریت استوار است.^۲

ایشان در جای دیگر از تفسیر خود «امر به معروف و نهی از منکر» را از لوازم و واجبات اجتماع اسلامی می‌داند. بنابراین دست کم دو اصل حق مداری و «امر به معروف و نهی از منکر» در رفتار میان مسلمانان باید حاکم باشد. نگاه علامه طباطبایی به مباحث اجتماعی قرآن در جای جای^۳ تفسیر وی نمایان است به گونه‌ای که حتی برای مسئله تشریح قبله هم از فوائد اجتماعی آن سخن گفته است.^۴

زحیلی نیز از مفسرانی است که با تأمل در قرآن برخی مبادی و اصول حاکم در رفتار اجتماعی را استخراج کرده است وی بر این باور بود که اسلام روابط اجتماعی را بر سه پایه بنا نهاده است: توحید: عبادت خدای یگانه و ترس از او، رابطه محکم میان افراد خانواده و اجتماع که از همسایه شروع و به ابن السبیل (در راه مانده) پایان می‌یابد، سخاوت در انفاق و بذل معروف و مقاومت در برابر حرص و ریا و بخل چرا که مروت و کرامت را از بین می‌برد.^۵

نمونه دیگر از مفسرانی که لابه لای تفسیر آنان می‌توان اصول حاکم بر رفتار میان مسلمانان را استخراج کرد، علامه سید محمد حسین فضل الله در تفسیر «من وحی القرآن» است. وی انفاق را منحصر در اموال نمی‌داند بلکه آن را از باب پیوند اجتماعی در هر چیزی انسان‌ها به

۱. همان.

۲. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۱۴۵ - ۲۰۰.

۳. همان، ج ۱۰، ص ۵۵۰؛ ج ۶، ص ۳۷۴؛ ج ۵، ص ۲۶۲؛ ج ۴، ص ۵۵۶؛ ج ۳، ص ۲۲۶.

۴. همان، ج ۱، ص ۵۰۵.

۵. تفسیر الوسیط، ج ۱، ص ۳۱۸.

آن نیاز دارند، لازم شمرده است. در این صورت علم، قدرت و توانایی نیز در دایره انفاق قرار می‌گیرد و انفاق به عنوان یک اصل در رفتار میان افراد جامعه شمرده خواهد شد.

مقاله‌ای با عنوان «تأثیر قرآن بر روابط اجتماعی در اندیشه مفسران» منتشر شده است. نویسنده شیوه خود را در گزینش تفاسیر بیان نکرده است و روابط اجتماعی در عرصه‌های مختلف را بررسی کرده است. در قسمت روابط درونی مسلمانان که با موضوع ما ارتباط بیشتری دارد، مفهوم «اخوت» و وحدت اجتماعی را برجسته کرده است^۱ که به نظر می‌رسد می‌توان از آن به یک «اصل قرآنی» در رفتار میان مسلمانان اشاره کرد. ایشان مؤلفه‌هایی چون عدالت اجتماعی، وحدت و برابری را در چشم‌انداز پیامبران به گونه‌ای مؤثر می‌داند که می‌تواند در آرایش اجتماعی نیروهای کم‌نشرگر جامعه کارساز باشد.^۲

به هر روی عنوان «قرآن محوری» به عنوان معیاری برای شناخت اصول حاکم بر رفتار معصومین با مسلمانان کاربردی است. البته وقتی می‌توان بر پایه آن اصول رفتاری را استخراج کرد که تمام قرآن با رویکرد استخراج اصول مطالعه شود و اصول رفتاری بر اساس فراوانی و تاکیدات قرآن به دست آید.

۴ - ۱ - ۴. روایات رفتاری

چهارمین روش برای استنباط اصول حاکم بر رفتار معصومین با مسلمانان، گردآوری و تحلیل روایات رفتاری معصومین علیهم السلام است. مراد از روایات رفتاری، روایاتی است که معصومین علیهم السلام به گونه رو در رو با مخاطبان خود رفتار کردند. این روایات در منابع روایی شیعه و سنی به فراوانی دیده می‌شود. با گردآوری این گونه روایات و نمایه سازی برای آنها، بر اساس فراوانی روایات، می‌توان محورهای کلی و فراگیری را فراهم آورد. البته در اینجا می‌توان از الغاء خصوصیت و یا تنقیح مناط بهره برد. در الغاء خصوصیت، ویژگی‌های غیر مؤثر در حکم حذف می‌شود و در تنقیح مناط، ملاک و علت حکم کشف می‌شود و علت‌های محتمل از آن حذف می‌گردد.^۳ به هر حال خواه با شیوه الغاء خصوصیت، مشترکات روایات را فراهم آوریم و خواه با شیوه تنقیح مناط علت‌های محتمل را حذف کنیم، حکم موجود در روایات عمومیت می‌یابد.

۱. فصلنامه مطالعات تفسیری، «تأثیر قرآن بر روابط اجتماعی در اندیشه مفسران، شماره ۲۹، ص ۱۵۱.

۲. همان، ص ۱۵۹.

۳. فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت، ج ۱، ص ۶۳۹.

برای نمونه شخصی به نام مرزوق به امام صادق علیه السلام می‌گوید: محمد بن قیس به شما سلام رساند. امام می‌پرسد: همان محمد بن قیس که با عبد الرحمان قصیر خویشاوند است؟ پاسخ می‌دهد: آری امام می‌فرماید: به او بگو خدا را بنده باش و با خدا کسی را شریک مگیر و به پیامبرش که خاتم پیامبران است ایمان آور و بدان که برای رسول خدا و پسر عمویش، اطاعت واجب است و از فلانی و فلانی چیزی در گوش مگیر.^۱

این روایت رابطه میان امام و یکی از یارانش را بازگو می‌کند ولی اختصاصی به آن شخص ندارد و از طرفی می‌تواند در عنوان عام «نهی از منکر» یا «امر به معروف» و یا «تبین» جای گیرد. به نظر می‌رسد اهل بیت علیهم السلام برای یاران و مردم رسالت تبیینی داشتند و به گونه‌ای مشخص باید مطالب را روشن بیان می‌کردند تا افراد هدایت شوند.

نتیجه گیری

۱. اصل رفتاری معصومین علیهم السلام به معنای پایه و اساس رفتارهای مشابه در تمامی زمان‌ها گاه بر پایه سلیقه و نیز برخی قرینه‌ها بیان شده است ولی منطق استخراج اصل از مجموعه سیره و روایات معصومین علیهم السلام معلوم نیست و نیازمند تدوین فرآیندی برای استخراج اصل هستیم.

۲. تعیین مفهوم اصل رفتاری نخستین گام در استخراج اصل از میان روایات است زیرا گاه اصل رفتاری با اصل اصولی مشتبه می‌شود و قواعد علم اصول به کار می‌آید در حالیکه اصل رفتاری معنایی متفاوت از کاربرد واژه اصل در علم اصول دارد.

۳. استخراج اصل نیازمند فرآیندی است که بتوان در موارد مشابه و معاصر به آن استناد کرد و رفتاری همسوبا رفتارهای معیار انجام داد.

۴. نخستین راه برای یافتن اصل رفتاری، شناخت تصریح‌های معصومین علیهم السلام است ولی نمی‌توان به طور جامع به همه واژگان کلیدی که از آن‌ها تصریح فهمیده می‌شود، دست یازید بنابراین باید در کنار یافتن واژگانی که به اصل بودن برخی رفتارها تصریح می‌کنند، راه‌های دیگر را نیز کاوید. مشکل دیگر تصریح معصومان علیهم السلام دلالت تصریح بر اصل است چرا که گاه از تصریح معصومین علیهم السلام برداشت‌های مختلفی می‌شود و برخی از آن اصل استخراج می‌کنند و برخی دیگر اصل استنباط نمی‌کنند.

۱. اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، ج ۲، ص ۶۳۱، رقم ۶۳۰.

۵. دومین راه کار برای استخراج اصل، بسامد فراوان یک رفتار از پیشوایان معصوم علیهم السلام در زمان های مختلف است. به گونه ای که بتوان نتیجه گرفت یک رفتار ویژه یک امام و یا یک زمان خاص نیست.
۶. تبیین رفتارهای معصومین علیهم السلام به معنای کشف علت و سبب هر رفتار در فرآیند استخراج اصل مؤثر است زیرا برپایه هر علت و سببی می توان رفتاری متناسب با رفتار گزارش شده از معصومین علیهم السلام ترسیم کرد.
۷. به دلیل گستره روایات، کمتر می توان ادعا کرد اصل استخراج شده بر اساس مطالعه تمامی روایات همسوبا اصل است ولی قرآن حجم کمتری نسبت به روایات دارد و از سویی بنابر حدیث متواتر ثقلین، همبراهل بیت علیهم السلام است. از این رو چنانچه بتوان از قرآن اصل رفتاری استخراج کرد، می توان باور داشت که معصومین علیهم السلام به همان اصل رفتاری پای بند بوده اند. در نتیجه در فرآیند استخراج اصل ناگزیر از مطالعه قرآن با هدف استنباط اصل هستیم.
۸. روایات رفتاری به معنای آن دسته روایاتی که گزارشی از رفتارهای معصومین علیهم السلام ارائه می دهد در فرآیند استخراج اصل رفتاری به کار می آید مخصوصا وقتی با استمرار همراه باشد.
۹. عدم ارائه معیار برای شناخت اصل رفتاری در نوشتارهایی که اصول رفتاری را نگاشته اند، بخشی از یافته های پژوهش حاضر است و برای استنباط اصل رفتاری لازم است به تصریح های معصومان توجه شود، فراوانی روایات به دست آید، اصول رفتاری از قرآن به عنوان ثقل اکبر استخراج شود، در روایات رفتاری تامل شود و سپس با سنجه تمام موارد به اصل رفتاری دست می یازیم.

کتابنامه

- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن محمد المعتزلی، شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد أبوالفضل إبراهیم، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۳۸۷ ق.
- ابن أبی جمهور، محمد بن علی الأحسانی، عوالی اللئالی العزیزية فی الأحادیث الدینیة، تحقیق: مجتبی العراقی، قم: مطبعة سید الشهداء علیهم السلام، ۱۴۰۳ ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل أبی طالب، قم: علامه، ۱۳۷۹ ق.

- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم المقاییس اللغة، تصحیح: عبد السلام هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد بن قولویه القمی، کامل الزیارات، تحقیق و نشر: مؤسسه نشر الفقاهة قم، ۱۴۱۷ق.
- ابوداود سلیمان بن أشعث السجستانی الأزدي، سنن ابی داود، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اصفهانى، ابونعیم أحمد بن عبدالله، حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۳۸۷ق.
- آمدی، عبد الواحد، غرر الحکم ودرر الکلم، تحقیق: میرسیّد جلال الدین محدث ارموی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۰هـ. ش
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۱ق.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ق.
- بهایى، محمد بن حسین، مفتاح الفلاح، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵هـ ق.
- بیهقی، أبو بکر أحمد بن الحسين، شعب الايمان، تحقیق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.
- ترمذی، ابوعیسی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی (الجامع الصحیح)، تحقیق: احمد محمد شاکر، بیروت: دار احیاء التراث.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.
- حرانی، ابن شعبه، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- حلی، حسن بن سلیمان الحلّی، مختصر بصائر الدرجات، قم: انتشارات الرسول المصطفی صلی الله علیه وآله. بی تا.
- دلشاد تهرانی، مصطفی، سیره نبوی، تهران: انتشارات دریا، ۱۳۸۳.
- دهخدا. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۲۸.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی، تفسیر الوسیط، دمشق: دار الفکر، ۱۴۲۲ق.

- زمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق: سليم النعيمي، قم: منشورات الرضي، ١٤١٠ق.
- سيد رضى، نهج البلاغة، تصحيح: صبحى صالح، قم: دارالهجرة
- سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر، الدر المنثور في التفسير المأثور، بيروت: دار الفكر، ١٤١٤ق.
- شعيرى، محمد بن محمد شعيري سبزواري، جامع الأخبار أو معارج اليقين في اصول الدين، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤١٤ق.
- صدوق، محمد بن على بن حسين بن بابويه، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: على أكبر غفارى، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤٠٥ق.
- صدوق، محمد بن على بن حسين بن بابويه، الامالى، قم: مؤسسة البعثة، ١٤٠٧ق.
- صدوق، محمد بن على بن حسين بن بابويه، النخصال، تحقيق: على أكبر غفارى، قم: انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٣٦٢.
- صدوق، محمد بن على بن حسين بن بابويه، عيون اخبار الرضا، تهران نشر جهان، ١٣٧٨ق.
- صدوق، محمد بن على بن حسين بن بابويه، فضائل الأشهر الثلاثة، تحقيق: غلامرضا عرفانيان يزدي، قم: مكتبة داوري، ١٣٩٦ق.
- طباطبايى، سيد محمد حسين، ترجمه تفسير الميزان، مترجم: سيد محمد باقر موسى همدانى، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ١٣٧٤.
- طبرانى، ابوالقاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤ق.
- طبرسى، حسن بن فضل، مكارم الاخلاق، قم: شريف رضى، ١٤١٢ق.
- طوسى، محمد بن حسن، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشى)، تحقيق: سيد مهدي رجائى، قم: مؤسسة آل البيت، ١٤٠٤ق.
- طوسى، محمد بن حسن، تهذيب الاحكام، تحقيق: سيد حسن خراسان، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ١٤٠٧هـ. ق.
- طوسى، محمد بن حسن، الامالى، قم: مؤسسة البعثة، دار الثقافة، ١٤١٤ق.
- عدهاى از علما، الاصول الستة عشر، تحقيق: ضياء الدين محمودى، و...، قم: دار الحديث، ١٣٨١ش.

- علی بن جعفر، مسائل علی بن جعفر، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
- عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲ ش.
- فتال نیشابوری، محمد بن حسن بن علی، روضة السواعظین، تحقیق: حسین الأعلمی، بیروت: مؤسسه الأعلمی، ۱۴۰۶ق.
- قرطبی، یوسف بن عبدالبر، جامع بیان العلم، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
- کراجکی، محمد بن علی بن عثمان، کنز الفوائد، إعداد: عبدالله نعمة، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن إسحاق، الکافی، تحقیق: علی أكبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۸۹ق.
- متقی هندی، کنز العمال، بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۰۹ق
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۴۱۲ق.
- مسعودی، عبد الهادی، روابط اجتماعی از نگاه قرآن، قم: دارالحديث، ۱۳۹۳ق.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الاختصاص، قم: المؤتمر العالمي لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الامالی، تحقیق: حسین استاد ولی، وعلی أكبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
- وزّام، وزّام بن أبي فراس، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعة وزّام)، بیروت: دارالتعارف ودار صعب.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود، با همکاری جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر پایه مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۶ق.
- مقالات:**
- مصباح، هادی و... «پژوهشی در ماهیت اصل محرز با تأکید بر دیدگاه محقق نائینی و شهید صدر»، فصلنامه مطالعات اسلامی فقه و اصول، بهار ۹۴، شماره ۱۰۰.
- موحدی محب، مهدی، «درنگی در چیستی اصل محرز»، فصلنامه مطالعات اسلامی فقه و اصول، پاییز ۹۳، شماره ۹۸.